HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER (MEKKE DÖNEMİ)

Gani ERSOY

Doktora tezi
İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ
2016
Her Hakkı Saklıdır

T.C.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

Gani ERSOY

HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER (MEKKE DÖNEMİ)

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

ERZURUM - 2016

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU

13../05./2016.

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **"Hz. Peygamber'in Davetinin Önündeki Engeller (Mekke Dönemi)"** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐☐Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐☐Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐☐Tezimin/Raporumun ...3. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

[Tarih ve İmza]
13.05.2016
[Öğrencinin Adı Soyadı]
Gani ERSOY

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ danışmanlığında, Gani ERSOY tarafından hazırlanan bu çalışma 13 / 05 / 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ İmza: .....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Nihat YATKIN İmza: .....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Kasım ŞULUL İmza: .....

Jüri Üyesi : Doç. Dr. İsmail ALTUN İmza: .....

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. ..... / ..... / .....

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **VI**
ABSTRACT ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **VIII**
TABLOLAR ..... **IX**
ÖN SÖZ ..... **X**

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI **1**
II. METOT VE KAYNAKLAR **6**
A. Metot 6
B. Kaynaklar 11
III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE **12**

BİRİNCİ BÖLÜM
SİYASÎ VE EKONOMİK ENGELLER

1.1. SİYASÎ ENGELLER **16**
1.1.1. Mekke'nin İdarî Sistemi 17
1.1.2. Siyasî ve Kabilevî Çekişmeler 35
1.1.3. Nüfuz, Otorite ve Güç Kaybetme Korkusu 47
1.1.4. Birliğin Bozulması Endişesi 58
1.1.5. Menfi Propagandalar 70
1.1.5.1. Propaganda Araç ve Mekânları 73
1.1.5.2. Propaganda Yöntem ve Teknikleri 80
1.2. EKONOMİK ENGELLER **101**
1.2.1. Ekonomik Kayıp Endişesi 102
1.2.2. Kâbe ve Putlardan Elde Edilen Kazanç 113
1.2.3. İslam'ın Ekonomik Ahlak Anlayışını Kabüllenememe 123

İKİNCİ BÖLÜM
SOSYAL VE KÜLTÜREL ENGELLER

2.1. SOSYAL ENGELLER **134**

2.1.1. Aile Yapısı 134
2.1.2. Kabile Yapısı ve Asabiyet 141
2.1.3. Toplumsal Tabakalaşma ve Ayrışmalar 151
2.2. KÜLTÜREL ENGELLER 163
2.2.1. Toplumsal Değerler ve Gelenek 163
2.2.2. Fizikî ve Kültürel Coğrafya 170
2.2.3. Toplumsal Karakter 184
2.2.3.1. Bedevî Toplum 185
2.2.3.2. Ümmî Toplum 189
2.2.3.3. Cahil Toplum 192
2.2.3.4. Mutaassıb Toplum 196

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
PSİKOLOJİK ENGELLER

3.1. KİBİR 203
3.2. DEĞİŞİME DİRENME VE TEPKİ 208
3.3. HASET 212
3.4. SUÇLULUK PSİKOLOJİSİ VE TOPLUM BASKISI 214
3.5. ŞÜPHE VE KAVRAMA GÜÇLÜĞÜ 222
3.6. YAŞ VE CİNSİYET 234
3.7. SEVGİ VE KORKU 244
3.8. FATALİZM/CEBRİYECİLİK 249
3.9. HEVA VE SORUMLULUKTAN KAÇMA 252
3.10. ÖLÜM KORKUSU VE ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSU 261

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DİNÎ VE AHLAKÎ ENGELLER

4.1. MÜŞRİK İNANÇ SİSTEMİ 264
4.1.1. Putperestlik 264
4.1.2. Allah'ı Gereği Gibi Takdir Edememe 277
4.1.3. Peygamber ve Kitap'a Dair İtirazlar 283
4.1.4. Ahireti Kabüllenmeme 288

4.1.5. Hurafe ve Batıl İnançlar 294
4.2. EHL-İ KİTAP'IN ETKİSİ 299
4.3. DİN ADAMLARININ ETKİSİ 309
4.4. MUCİZE BEKLENTİSİ 316
4.5. AHLAKÎ DURUM 321

SONUÇ 330
KAYNAKÇA 336
ÖZGEÇMİŞ 379

ÖZET

DOKTORA TEZİ

HZ. PEYGAMBER'İN DAVETİNİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER (MEKKE DÖNEMİ)

Gani ERSOY

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

2016, 379 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ
Prof. Dr. Kasım ŞULUL
Prof. Dr. Nihat YATKIN
Doç. Dr. İsmail ALTUN
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi davetinin önündeki engelleri ele almaktadır. Çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmakta; kavramsal çerçeve de ise davet kavramı izah edilmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde davetin önündeki siyasî ve ekonomik engeller, ikinci bölümünde sosyal ve kültürel engeller, üçüncü bölümünde psikolojik engeller, dördüncü bölümünde ise dinî ve ahlakî engeller incelenmektedir. Başta Kur'an olmak üzere, Siyer ve İslam tarihinin klasik kaynakları referans alınarak hazırlanan bu çalışmada, Hz. Peygamber'in davetine yönelik engelleri daha iyi anlayabilmek için güncel kaynaklara ve sosyal bilimlerin bazı verilerine de başvurulmaktadır. Çalışmanın sonunda ise bütün bu bilgiler ışığında elde edilen bulgular bölüm sıralamasına uygun olarak özetlenip değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, İslam Daveti, Mekke Dönemi, Engeller.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

THE OBSTACLES TO THE INVITATION OF THE PROPHET
(The Meccan Period)

Gani ERSOY

Advisor: Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

2016, Pages: 379

Jury: Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ
Prof. Dr. Kasım ŞULUL
Prof. Dr. Nihat YATKIN
Doç. Dr. İsmail ALTUN
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT

This study deals with the obstacles against the Meccan Period of the Prophet Muhammad. It consists of an introduction and four parts. In the introduction part, the subject, purpose, scope, method and sources of the study are dwelt upon; in the conceptual framework the term ‘invitation’ is explained. In the first part of the study, political and economic obstacles against the invitation; in the second part, social and cultural obstacles; in the third part psychogical obstacles; in the fourth part the religious and moral obstacles are examined. In this study which was prepared with reference to initially Qur’an, the life of Muhammad and the classical sources of Islamic History, in order to be able to understand the obstacles against the Prophet Muhammad beter, we also had recourseto the up-to-date resources and some data of social sciences. At the end of the study, the fındings obtained in the light og all this information are summarized and evaluated in accordance with section rankings.

Key Words: The Prophet (Muhammad), Islamic Invitation, the Meccan Period, Obstacles.

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed.	: Editör
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA	: İslam Ansiklopedisi
Krş.	: Karşılaştırınız
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa sayısı
Sad.	: Sadeleştiren
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
YYÜİFD	: Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

TABLOLAR

Tablo 1.1. Mekke Şehir İdaresi Görevleri ……..……...20

Tablo 1.2. Mekke'deki Siyasî ve Kabilevî Rekabet …….……38

Tablo 1.3. Allah ve Resule İtaatin Birlikte Geçtiği Ayetler ……..…….....49

Tablo 1.4. Allah ve Resule İmanın Birlikte Geçtiği Ayetler .....……...50

Tablo 1.5. Mekke'de Nedimlik ve İnanca Etkisi ……..…….....59

Tablo 3.1. Şüphe Kavramının Ayet ve Surelere Göre Dağılımı ……..……219

Tablo 4.1. İnsanların İdrak Seviyeleri ……..311

ÖN SÖZ

Çoğu zaman tarihe, bugüne bir şeyler söylesin diye ayna tutulur. Fakat aynadan yansıyanlar aynaya, onu tutana ve tutuş açısına göre değişebilmektedir. Bu nedenle geçmişi araştıran tarihçi, neyi nasıl göstermek istiyorsa ona göre malzeme seçip konum alabilmekte, görülmesini istemediği kişi veya olayları aynanın görüş açısı dışında tutabilmektedir. Fakat geçmişe ayna tutan tarihçilerin gönüllü veya gönülsüz, görüş açısı dışına itemediği olaylar ve kişiler vardır tarihte. Bunların en başında ise peygamberler ve onların daveti gelmektedir. Çünkü insanlık tarihi boyunca biri diğerinin doğal sonucu olan peygamberlik ve davet hep bulunmaktadır.

İlahî mesajı tebliğ etmekle görevlendirilen bütün peygamberler birtakım engellerle karşılaşmışlardır. Bu türden engellerle karşılaşan en son elçi ise Hz. Peygamber'dir. Biz bu çalışmada onun Mekke Dönemi davetinin önündeki engelleri ve bu engellerin arkasında yatan sebepleri araştırmayı amaç edindik. Kuşkusuz geçmişte yaşamış insanların davranışlarını ve bu davranışların arkasında yatan sebepleri tespit etmek oldukça güçtür. Biz bu güçlüğü aşmak için olayları kendi tarihi çerçeveleri içerisinde inceleyip, birçok açıdan değerlendirmeye tabi tuttuk.

Bu doğrultuda Mekkeli müşriklerin davet karşısındaki tutum ve davranışlarını dört bölümde incelemeyi öngördük. İlk bölümde siyasî ve ekonomik engelleri, ikinci bölümde sosyo-kültürel engelleri araştırmaya çalıştık. Üçüncü bölümde psikolojik engeller üzerinde durduk. Dördüncü ve son bölümde ise dinî ve ahlakî engellere yer verdik. Bütün bu başlıkları irdelerken disiplinlerarası bir yöntem takip etmeye gayret ettik. Bu yöntem ise doğal olarak yalnızca İslam tarihi değil, birçok alanın kaynaklarına bakmamızı gerektirdi. Bu zorunluluk, zorluğu da beraberinde getirdi. Ayrıca "engel" tanımlaması, bir yorumlama ürünü olacağından ilk dönem kaynaklardan elde edemediğimiz yorumları, muahhar kaynaklardan istifade ederek oluşturmaya ve desteklemeye çalıştık. Fakat doğrudan bu konuyu ele alan kaynakların sayısının birkaçı geçmemesi bizi dolaylı olarak istifade edebileceğimiz kaynaklara yönlendirdi. Böylelikle karşımıza muazzam bir külliyat çıkmış oldu. Bu eserlerin birçoğunu gözden geçirip, onlardan istifade etmeye gayret ettik. Sonunda çalışmamızı eksik ve kusurlarıyla, ama önemli bir gayretin ürünü olarak tamamlamış olduk.

Çalışmamızın tamamlanmasında bilgi, birikim ve mesailerini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ'e teşekkür ve minnetlerimi sunmak isterim. Ayrıca tezin hazırlanması ve değerlendirilmesi sürecinde değerli fikir ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim kıymetli hocalarım Prof. Dr. Nihat YATKIN, Doç. Dr. İsmail ALTUN, Prof. Dr. Kasım ŞULUL ve Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT'a şükranlarımı arz ederim. Çalışmamızın bu sahadaki gayretlere az da olsa bir katkı sağlamasından mutluluk duyacağımızı belirtmek isteriz.

Erzurum-2016 **Gani ERSOY**

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE KAPSAMI

İlahî mesajın tebliğ tarihi, ilk insanla birlikte başlar. Doğal olarak hak ile batılın mücadelesi de bir o kadar eskidir. Yüce Allah'ın, hakkı temsil etmek için vazifelendirdiği peygamberlerin batılla mücadelesinin son halkasını ise Hz. Muhammed (sav) oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in emsalsiz davet tecrübesi asırlardır sayısız çalışmalara konu olmuştur. Elbette ki bu çalışmaların tamamı Müslümanlara ait değildir. Menfî veya müspet saiklerle birçok batılı araştırmacı da Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği mesajı incelemiştir. Biz de hem bir Müslüman hem de İslam tarihçisi olarak Hz. Peygamber'in asli vazifesi olan davetin önündeki engelleri incelemeye değer gördük. Çünkü bir Müslüman için en önemli görevlerden birinin, Hz. Peygamber'i daha yakından tanımak ve onu insanlara tanıtmak olduğunu düşünmekteyiz. Bu amaca ulaştıracak birinci basamak herhalde onu, kendi vazifesi içerisinde takip etmektir ki o da tebliğ ve davettir. Davet vazifesinin ise belirli süreçleri vardır. Bu süreçlerin tamama ermesinde göze çarpan en önemli hususlardan biri, davete karşı direniş ve engellerdir. İşin burasında konunun tarihçi açısından cazibesi ön plana çıkmaktadır. Çünkü davetin önündeki engeller, davetin dolayısıyla tarihin de seyrini değiştirmiştir.

Neden insanlar yeni bir peygambere ve onun getirdiği mesaja engel olmuşlardır? Bu engel olmanın siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel, psikolojik, dinî ve ahlakî boyutları var mıdır, varsa nelerdir? Normal şartlarda insanın "kötü" şeylere direnç göstermesi gerekirken niçin insan "iyi" şeylere engel olmuştur? Engel olmanın çevresel yönleri, konjonktürel bağlantıları, toplumsal arka planı ve insani yönleri var mıdır? Engel olan kimselerin iddia ve itirazlarında haklılık payı var mıdır, yoksa itirazları yersiz midir? Neden insanlar yalnızca, *"Rabbim Allah'tır, göklerin ve yerin yaratıcısı O'dur, biz O'na inandık."* diyenlere düşman olmuş ve onlardan intikam almak istemişlerdir?[1] Yoksa bu sözler, dinî hayatın sınırlarını aşan mesajlar mı içermektedir? Bu ve benzeri bütün soruların cevabı, bize Hz. Peygamber'i ve yaşadığı toplumu tanıma fırsatı verirken, ayrıca bir kapı aralamamıza yardımcı olacaktır. O da bütün bu soruların cevaplarının günümüz açısından ne ifade ettiğidir. Bu yönüyle Hz. Peygamber'in davetinin önündeki engelleri araştırmak istememizin bir diğer sebebini günümüzde

[1] Bkz. Bürûc: 85/8; 'Arâf: 7/126; Mâ'ide: 5/59.

yaşanan İslamî davete karşı çıkışları daha iyi anlamak ve davetçiler açısından meydana gelebilecek olumsuzluklar adına farkındalık oluşturmak şeklinde özetleyebiliriz. Çünkü zaman, şartlar ve kişiler değişmiş olsa da düşünce planında değişen pek bir şey olmamıştır.[2] Denebilir ki Hz. Peygamber'in şahsına ve getirdiği mesaja yönelik modern yaklaşımlar, birçok noktada Câhiliye Dönemi ile paralellik arz etmektedir. Fakat bu durum yalnızca devletler ve milletler planında, çok geniş dairede, dışa dönük bir mesele gibi algılanmamalıdır. Çünkü toplumun küçük bir numunesi insan, -o derece olmasa bile- mikro planda benzer iç çekişmeler ve gidiş gelişler yaşayabilmektedir. Hatta Müslüman bir fert olarak bizler bile bazen hakikati bildiğimiz halde bu iç çatışmaları yaşar, kimi zaman siyasî ve ekonomik, kimi zaman sosyal kimi zaman da psikolojik sebeplerden ötürü hakikati saptırır ya da ona karşı reaksiyon gösterebiliriz. Hakka ve haklıya karşı hakperest davranmak yerine çeşitli sebeplerle yanlı davranabiliriz. Bu anlamda çalışmamızın çok daha evrensel bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü esas problem, "hakikat" in önündeki engellerdir ve çalışmamız böyle bir içeriğe de sahiptir.

Herhangi bir konuda yöntem belirlemeden önce problemin tespit edilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle teşhis tedaviden önce gelir. Bu açıdan İslam davetini omuzlayan Müslümanların davet metodu geliştirirken ilk olarak yapmaları gereken şey, karşılaşabilecekleri engelleri tespit etmektir. Bu tespit işlemini geçmişe bakarak yapmak mümkündür.[3] Çünkü insan davranışlarındaki temel güdüleyici etkenler zaman ve mekân açısından pek değişmemektedir. Diğer bir ifadeyle on dört asır önce yaşamış insanların tepki ve tavırlarındaki temel güdüleyici etkenler ile bugünküler arasında nitelik açısından büyük bir fark olmadığını iddia etmek abartı olmaz. Dolayısıyla İslam'ın ilk muhatapları ve onun ilk davetçisinin yaşadığı dönemi iyi resmedersek bugünü daha iyi anlayabilir ve yapılması gerekenler hususunda önemli bir yol haritası çıkarabiliriz.

Araştırmamızın, -doğrudan hedef edinmemiş olsak da-, Hz. Peygamber'in konumlandırılması gibi önemli ve güncel bir konuya ışık tutacak ve bu konuda fikir

---

[2] Hz. Peygamber, ümmetinin Câhiliye'den kalma dört âdeti tamamen terketmeyeceğini bildirmiş, bu adetlerin ise asaletle övünme, nesebi dolayısıyla insanları ta'n etme, yıldızlardan yağmur bekleme ve ölülerin arkasından ağıt yakma olduğunu belirtmiştir. Bkz. Müslim, Cenâiz:10; Tirmîzî, Cenâiz:23. Buradan hareketle kimi aynen kimi de format değiştirerek canlılığını yitirmeden günümüze kadar gelmiş bu kötü hasletlerin varlığı, davetin karşısında duran ekonomik, sosyal, psikolojik ve dinî engellerin hep güncel kalacağı sonucunu çıkarabiliriz.

[3] Kur'an-ı Kerim'de de geçmişle yaşanan an arasındaki tavır benzerliklerine dikkat çekilmekte, bugünün doğru anlaşılması için geçmiş referans gösterilmektedir. Bkz. Bakara: 2/118; Hac: 22/46; Kâf: 50/36-37; Zâriyât: 51/52.

yürütmemizi kolaylaştıracak veriler sağlayacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber ve onun mesajı hakkında yapılan çalışmaları incelediğimizde bu yaklaşımları aşağıdaki gibi kategorize etmek mümkündür.

Pozitivist yaklaşımlarla her olayı belirli bir sebep-sonuç ilişkisiyle açıklamaya çalışan Batılı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in nübüvvet vazifesine iki açıdan yaklaşmaktadırlar. Buna göre:

1- Hz. Peygamber'in mesajının kaynağı, önceki dinler ve özellikle de Ehl-i Kitap'tır. O, kendinden önceki dinî müktesebata vakıf olmuş ve mükemmel dehasıyla bu birikimi halkın sorunlarını çözmede kullanmıştır. Kur'an da bu fikri cehdin sonucudur.

2- Dini, sosyal olgularla; sosyal olguları da ekonomik sebeplerle temellendirmeye çalışanlara göre ise Hz. Peygamber'in nübüvveti, hayatın doğal seyri içerisinde gerçekleşmiştir. Yani yaşanan hadiseler, bir peygamberi doğal olarak ortaya çıkarmıştır. Özellikle ekonomik ve sosyal istikrarsızlık bu doğal seyrin tetikleyicisi olmuştur. Onun oluşturduğu toplumu harekete geçiren temel güdüleyici etken ise ganimettir.

Müslüman araştırmacıların Hz. Peygamber ve onun hayatına yaklaşımları da iki ana grupta toplanmaktadır:

1- Yüceltmeci, yarıştırmacı veya korumacı yaklaşımlar şeklinde tanımlanan ilk grup Müslüman araştırmacılar, Hz. Peygamber'i; olağanüstülükleri, mucizeleri, abartılı hayat hikâyesi ile aktarmakta dolayısıyla onu beşerî yönlerinden arındırmaktadır. Dahası onun mesajları ve yaşantısını kendi tarihselliği içerisinde kabul edip günümüze aktarmada problem yaşamaktadır.

2- Özellikle son dönemlerde yaygınlık kazanan Kur'an merkezli bir dinî yaşayış iddiasıyla ortaya çıkan Müslüman araştırmacıların Hz. Peygamber'in nübüvvetine bakışları ise iki ana eksen üzerinde yoğunlaşmaktadır:

   a- Hz. Peygamber'in bir tebliğci olduğuna, vazifesini yapıp tıpkı diğer insanlar gibi öldüğüne göre bizim yapmamız gereken, bıraktığı en büyük emanet olan Kur'an'a yönelmek ve Kur'an'ın bize bugün ne dediğini anlamaya çalışmaktır. Bu yaklaşıma sahip olanlar ise iki gruba ayrılmaktadır: Birincisi, Kur'an'ı kendi tarihselliği içerisinde okuyup dolayısıyla kimi ayetlerin bugün için herhangi bir şey ifade etmediğini ileri sürmektedir. İkinci grup ise

Kur'an'ı tamamen kendi tarihinden koparıp bugünkü bilgi ve telakkiler ışığında anlamaya çalışmaktadır.

b- Diğer bir bakış açısına göre ise Hz. Peygamber'in sıra dışı hiçbir faaliyeti yoktur. O, hiçbir mucizeye sahip değildir. Ona atfedilen olağanüstülüklerin tamamı uydurmadır. Yapılması gereken, ayakları yere basan bir peygamber inşa etmek ve örneklik zemininden uzaklaştırılmış peygamberi yeniden olması gereken konuma çekmektir.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız yaklaşımlar, bütün görüşleri ihtiva etmeyebilir. Her iki görüşü savunanlar olabileceği gibi hepsini reddeden veya bunlara kısmen katılanlar da olabilir. Fakat genel yaklaşımlar bu şekildedir. Çalışmamıza başlarken dolaylı da olsa hedeflediğimiz bir diğer konu, Hz. Peygamber'in davetinin önündeki engelleri tespit ettikten sonra bu genel yaklaşımların hangisinin daha isabetli veya isabetsiz olduğunu görmeye çalışmaktır. Çünkü Hz. Peygamber'i, daveti ve karşılaştığı zorluklar ekseninde incelemeye çalışmanın, onu konumlandırma hususunda bizim için önemli veriler sağlayacağı kanaatindeyiz.

Konu seçimimizde bir diğer önemli etken, bu alanla ilgili yeterli akademik çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Yapılan çalışmalar daha çok davetin tarihî seyri ya da Hz. Peygamber'in davet metodu eksenindedir. Direkt veya dolaylı olarak yapılan çalışmalarda ise üç önemli özellik göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki konunun etraflıca ele alınmaması,[4] belirli yönleriyle ele alan çalışmaların ise makale düzeyinde kalmasıdır.[5] Konuyla ilgili çalışmaların bir diğer özelliği ise bütün peygamberlerin davetinin dikkate alınarak yapılmasıdır.[6] Üçüncü özellik ise çalışmaların neredeyse

---

4 Hz. Peygamber'in davetini direkt merkeze almasa da konunun belirli yönünü ele alan çalışmaların başında şunlar gelmektedir: Mehmet Yolcu, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2004; İbrahim Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, Bursa 2001; A. Emin Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, Nehir Yayınları, İstanbul 2008; Hekim Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2013; Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 1995; Tevfik Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", *UÜİFD*, cilt:21, sayı:1, yıl:2012, s. 1-20.

5 Örneğin: Kemal Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu: Isparta 1998,* (ss. 191-204); Bayram Dalkılıç, "Hz. Peygamber'in Peygamberliği Aleyhine İleri Sürülen Gerekçe ve İlkelerin Özellikleri", (Ed. M. Mahfuz Söylemez), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu: 20-22 Nisan 2007-Çorum,* (ss. 277-298) İslamî İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007.

6 Murat Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013; Necdet İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, Işık Yayınları, İstanbul 2013.

tamamına yakınının Kur'an merkezli olmasıdır.[7] Bütün bu özelliklere sahip çalışmaların hiçbiri çalışmamızın başlığını oluşturan "Hz. Peygamber'in Davetinin Önündeki Engeller" konusunu tamamen içermemekle birlikte, kısmen içerenlerin sayısı da azdır.[8] Dolayısıyla konunun etraflıca ele alınması, akademik bakış açısıyla tahlil edilmesi ve bir plan dâhilinde sunulması tarafımızca gerekli görülmüştür.

Özet olarak ifade edecek olursak çalışmamızda hem daveti anlamaya hem de günümüze yönelik izdüşümleriyle anlatmayı amaçlıyoruz. Böylelikle bir yandan toplumların hayatındaki itici güçlerini tespit etmek diğer yandan davetin mirasçıları olan Müslüman fertlere bir fayda sağlamayı düşünüyoruz. Bütün bu çabaların neticesinde ise ilmî anlamda sahaya katkı sunabilmeyi umuyoruz.

Çalışmamız, Mekke Dönemi davetini kapsamaktadır. Bu dönem ise davetin başladığı 610 yılı ile Medine'ye hicretin başladığı 622 yılları arasına tekabül etmektedir. Şüphesiz bu dönemdeki olayları anlama ve anlamlandırmaya çalışırken zaman zaman çizdiğimiz sınırların dışına çıkmamız gerekmektedir. Özellikle tarihi arka plan önemli olduğundan, peygamberlik öncesi döneme sık sık atıflar yapmak zorunlu olmaktadır. Konuyu sınırlandırmadaki öncelikli hedefimiz, başlık olarak oldukça geniş olan çalışmamızda zaman, mekân ve toplum açısından daha kapsamlı bilgiler ve yorumlar sunabilmektir. İkinci hedefimiz ise davetin ilk günleri ve yıllarının bir nevi prototip nedeniyle Müslümanlar henüz ciddi bir "güç" olmadan önce ortaya konan ilk tepkileri ve onların sebeplerini anlayabilmektir.

---

[7] Bkz. Ülker Şiraliyeva, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, İstanbul 2001; Veli Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri", *AÜİFD*, Sayı:7, yıl:1986, s. 217-233; Ali Yılmaz, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri", *AÜİFD*, sayı:20, yıl:2003, s. 91-128; İbrahim Coşkun, "Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri", *DİFD*, cilt:1, yıl:1999, s. 119-150; Sinan Öge, "Kur'an'da İnkârcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *AÜİFD*, sayı:40, yıl:2013, s. 41-65.

[8] Bu konuda en önemli eser bizim de sık sık müracaat ettiğimiz Muhammed Ahmed Halefullah'ın, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler* adlı eseridir. Bunun dışında yapılan çalışmalar ise şunlardır: Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?*, Işık Yayınları, İstanbul 2006; Mahmut Ay, *Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Ankara 2007; Mehmet Çamur, *Hz. Peygamber'in Davetini Kabul Etmeyenlerin Argümanları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İDKAB Öğretmenliği Ana Bilim Dalı İDKAB Bilim Dalı, Konya 2009; Ragıp Çelik, *İslâm'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslâm Tebliğine Etkileri*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Konya 2012.

Konumuzu, karşımıza çıkacak zorluklar sebebiyle belirli bir alana inhisar etmemeyi uygun gördük. Çünkü tarihçi çok yönlü bakış açısıyla çalışır.[9] Zira hiçbir olayın ve insanî tepkinin tek bir sebebi olamaz. Söz gelimi siyasî olarak değerlendirilen bir sebebin ekonomik veya psikolojik; dinî gibi görülen tepkinin kaynağında sosyolojik veya siyasî; sosyal bir sebep olarak adlandırılan tavrın siyasî veya dinî arka planı bulunabilir. Bu nedenle tek yönlü bir bakış, resmin tamamı hakkında sıhhatli konuşma fırsatı vermeyeceğinden, konuyu dört ana bölüme ayırdık. Bu doğrultuda birinci bölümde siyasî ve ekonomik engelleri, ikinci bölümde sosyal ve kültürel engelleri, üçüncü bölümde psikolojik engelleri, dördüncü bölümde ise dinî ve ahlakî engelleri incelemeye çalıştık.

II. METOT VE KAYNAKLAR

A. Metot

İnsan davranışlarını tek bir nedenle açıklamak mümkün değildir. Bizler insanın yapıp ettiklerinin değerlendirmesini yaparken onun eylemleri ve ifadelerini yani zahirini dikkate alırız. Fakat çok kompleks bir yapıya sahip olan insan davranışları tek yönlü ve belli bir sebebe irca edilecek kadar basit değildir. Aslında insanı anlamak için birçok açıdan değerlendirme yaparız ancak bu değerlendirmeler nihai bir davranış tanımlaması değildir. Çünkü kişinin aklına, kalbine nüfuz edilmesi mümkün olmayacağına göre bu hususta kesin ve karar niteliğindeki ifadeler yanıltıcı olabilir. Hele bu tanımlama ve değerlendirmeler görmediğimiz, seslerini duymadığımız tarihi şahsiyetlerse durum daha da zorlaşmaktadır. Bu noktada tarihi veriler bize bir nebze olsun yardımcı olmaktadır fakat tarihî malumatın tamamen nesnel olduğunu söyleyemeyiz. Üstelik tarih yalnızca aktarımda bulunup bilgi yığını oluşturmuşsa artık nesnelliğin yanında bir de işe yararlı olanı bulmak zorunda kalırız ama bu sefer de başka bir problemle yüzleşiriz. Zira "Hiçbir belge bize o belgeyi yazanın kendisinin ne düşündüğünden, neyin olmuş olduğunu düşündüğünden, neyin olmuş olması gerektiği ya da olabileceğini düşündüğünden fazla bir şey söylemez." O halde acaba nesnel bir gerçeklikten söz etmek mümkün değil midir? Elbette ki bu sorunun cevabı hayırdır. Çünkü bir dağ,

---

[9] Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir*, (11. Baskı), (Çev.: Misket Gizem Gürtük), İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s. 147.

değişik görüş açılarından farklı farklı gözükse de bu, o dağın gerçek bir biçiminin olmadığı ya da sınırsız olduğu anlamına gelmez. [10]

Bütün bu problemleri aşmak için bir yöntem belirlemek gerekir. Kanaatimizce böyle bir açmazla karşılaştığında ya da yeni bir çalışmaya koyulduğunda araştırmacının yapması gereken ilk iş Carr'ın tavsiyesine uymaktır. Ona göre tarihçinin ilk ihtiyaç duyacağı şey bilgisizliktir, basitleştiren ve açıklığa kavuşturan, seçen ve atlayan bilgisizlik. Fakat bu bilgisizlik kişinin kendisini eğitmesiyle mümkündür. Çünkü her tarihçi aynı zamanda tarihin bir ürünüdür. O, yaşadığı çağın gözüyle olaylara bakar ve durduğu yer onun bakış açısını belirler. Bu noktada Collingwood'un "duygudaşlık" prensibi de yeterli olmamaktadır.[11] Bu nedenle bizim de içinde yaşadığımız çağın ve toplumun etkisiyle geçmişi yargılama veya anlama gibi bir hataya düşme olasılığımız vardır. Buna rağmen tarihçinin bugüne de söylemesi gereken sözler olacağından belirli usül ve prensipler içerisinde geçmişi anlama gayreti önemli bir vazife olmaktadır. Bu sebeple bugünün gözleriyle düne yeniden bakmak ve yaşanan problemlere geçmişten çözüm önerileri bulmak gerekir. Belki de o zaman anlamlı tarih yazılmış olur.[12]

"Bir nehirde iki kez yıkanılmaz." sözü gereğince ortaya koyacağımız çalışmanın kendine özgülüğü, içerisinde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Fakat özgünlüğün, nesnelliğin sınırlarını aşmaması gerektiğinden hareketle çalışmamızda birtakım esasları göz önüne aldık ve belirli bir yöntem takip etmeye çalıştık. Bu anlamda çalışma hakkında özellikle vurgulamak istediğimiz hususlar şunlardır:

1- Konu itibariyle davetin önünde engel olmuş veya olması muhtemel hususları zikretmeye çalıştığımızdan, olaylara ve şahıslara hep bu açıdan baktık. Dolayısıyla "Daveti kolaylaştıran hususlar var mıdır?" sorusunun cevabını aramadığımızdan, tespit ve çıkarımlar yaparken yargıda bulunma, zemmetme gibi kasıtlara girme düşüncemizin olmadığını söylemeliyiz. Zira özellikle engel teşkil eden durumların gündeme gelmesi, olumsuz bir resim çizme gayreti gibi algılanabilir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki yeniyi yüceltme aracı olarak eskiyi tamamen karanlık gösterme eğiliminde değiliz. Kaldı ki Câhiliyeyi kötüleme

---

10 Carr, *Tarih Nedir*, s. 67,79.

11 Carr, *Tarih Nedir*, s. 65,75-76,87.

12 Carr, *Tarih Nedir*, s. 89.

adına kullandığımız her argüman, bugünün modern dünyasında kıyaslanmayacak ölçüde fazladır.[13]

2- Olayları aktarırken meseleye konumuz açısından bakmakla yetinip bu noktada rivayetleri ya da olaylar zincirini etraflıca aktarmaktan uzak durduk. Böylelikle çalışmamızın hacmini gereksiz yere genişletmemeyi hedefledik. Ayrıca ele aldığımız olaylar, tepkiler ve itirazlar herkesçe aynı oranda gösterilmemiş ve herkesin ortak kanaatleri de değildir. Bu kanaatleri örneklendirme adına kullandığımız Kur'an'daki itham ve itirazların da farklı zaman ve şahıslara ait olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Üstelik müşriklerin Kur'an'a yansımayan itham ve itirazları da mevcuttur.[14]

3- Olayları tahlil ederken disiplinler arası geçiş yapıp konuya diğer sosyal bilimlerin gözüyle de bakmayı yeğledik. Bu durum belki bugünle o günü kıyaslamanın doğal sıkıntılarını ortaya çıkaracaktır. Fakat çalışmamızın bugüne hitap etmesi ve bugünün insanının o günü daha iyi anlaması gayesini taşıması, bu riski göze almamızı gerektirdi. Bu anlamda daha çok ikili okuma yani bugünden düne gidip metin veya vakıayı tarihi bağlamda anlama ya da dünü bugüne getirip yorumlamaya gayret ettik.

4- Hem alanımızın hem de bilgimizin sınırlarını aşacağı düşüncesinden hareketle başlıklarda belirtilen özel alanları derinlemesine izah etmek yerine, konumuzla temas eden yönleriyle icmalen açıklamaya çalıştık. Ayrıca şunu belirtmeliyiz ki disiplinlerarası geçişte kullandığımız Batılı yaklaşımlar, bizim dünyamızı anlamaya yetmediği gibi Câhiliye Dönemi açısından da nihai bir araç olarak görülmemelidir. Çünkü günümüz sosyo-ekonomik ve siyasî hayatında bir karşılığı olan kavramlarla geçmiş toplumların yaşadığı koşulları anlamaya çalışmak yanıltıcı bir sonuç ortaya çıkarabilir.[15] Bununla birlikte bir perspektif sunması açısından ilgili yaklaşımlardan istifade etmeyi ihmal etmedik.[16]

---

[13] Bu yöntemi takip ederken birkısım araştırmacıların yaptığı gibi Câhiliyeyi yüceltme düşüncesinde değiliz. Zira Kur'an bu dönemin toplumunu, "Apaçık sapıklık içindeydiler." şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Cum'a: 62/2.

[14] Adnan Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 115.

[15] Bronislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, (Çev.: Şemsa Yeğin), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 29; Abdurrahman Kurt, "İslam'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-Kültürel Bağlam", *UÜİFD*, cilt:20, sayı:1, yıl:2011, s. 24.

[16] Sosyal bilimcilerin ortaya koyduğu ilmî veriler, onların içinde bulundukları inanç ve değer sisteminden bağımsız değildir. Bu nedenle çalışmamız içerisinde bu kültür müktesebatının izlerini taşıyan verilerle uyuşmayan olgulara ayrıca dikkat çekmeye çalıştık. Diğer yandan sosyal bilimlerin

5- Kaynağı ve özü itibariyle ilahî olan İslam'ın muhatabı insandır. Şu halde insan kaynaklı bütün düşünce sistemlerinde olduğu gibi insanî tepkilerin kaynağını bulmada sebep-sonuç ilişkisinden azami derecede faydalanılmalıdır.[17] Fakat bunu yapmaya çalışırken indirgemeci bir üslupla insanı özne olmaktan çıkarıp nesne haline getiren yaklaşımlardan uzak durmak gerekmektedir. Konu odaklı düşündüğümüzde her bir bölümde bu bakış açısının izlerini görmek pek mümkün olmasa da okuyucu açısından şunun bilinmesi gerekir ki siyaset, ekonomi, kültür, hukuk vs. insanı ve toplumu şekillendirdiği gibi, bütün bu etkenler de insan eliyle biçimlendirilmektedir.[18] Bu bakımdan insanın iradesini yok sayıp edilgen bir konuma yerleştirme yaklaşımının yanlış olacağı akılda tutulmalıdır.[19] Örneğin ilk Müslümanlar arasında kölelerin olmasını onların içinde bulundukları şartlara bağlamak ve bunu tek neden olarak ileri sürmek hem ortaya konulan tebliği hem Hz. Peygamber'in gayretini hem de bu insanların iradesini yok saymak anlamına gelmektedir. Oysaki Peygamberler örnek bir insan modeli ortaya koymakta ve insanlara belirli metotlar çerçevesinde ilahi mesajı aktarmaktadırlar. İnsanlar ise peygamberlerin durumuna bakıp bu örnek insanların yaşayışı ile kendi yaşayışlarını mukayese etmekte ve bu mukayesesinin getirdiği değerlendirme ile durumlarını gözden geçirmektedirler. Böylece tabii bir değişime kendiliklerinden razı olmaktadırlar. Özetle, değişime böyle bir açıklama getiremezsek insandaki cüz-i iradenin fonksiyonunu kabul etmemiş, olayı yanlış bir şekilde değerlendirmiş oluruz.[20]

6- Ana konu başlıkları veya alt başlıklar belirlerken davete apaçık engel teşkil eden durumlarla birlikte olması muhtemel durumlara ilişkin soruların cevabını içerenleri de seçmeye çalıştık. Bu nedenle zahiren konu bütünlüğünü bozan

---

verilerini Kur'an'ı anlamada kullanmanın anlam daralmasına ve değişmez hakikati her an değişme ihtimali olan bulgulara uydurmaya sebep olma gibi riskleri taşıdığının farkındayız. Bu noktada bizim yaklaşımımız ilmî verileri Kur'an'a test ettirmek ya da kabul ettirmek değil, Kur'an'ı, ilgili veri ışığında anlamaya çalışmaktır.

17 Bekir Karlıağa, "İslam Düşüncesinin Doğuşunu Etkileyen Sosyo-Politik, Kültürel ve Ekonomik Nedenler", *MÜİFD*, sayı:3, yıl:1985, s. 179.

18 Kur'an'da da değişimin öznesi olarak insan ve toplum gösterilmiştir ve bu değişim de sünnetullahla kayıtlıdır. Bkz. Ra'd: 13/11; Enfâl: 8/53.

19 Bkz. Sami Şener, "Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*, İlmi Neşriyat A.Ş., İstanbul 1991, s. 98.

20 Sami Şener, "Sosyal Değişmenin Dini Hayata Etkisi", s. 96.

bilgiler görünümündeki kısımların, bir tartışma ve analiz formatında görülmesi gerekmektedir.

7- Konu hangi bölüm başlığı altında incelenmiş ise konunun bölüm başlığı ile ilgili yönünden orada bahsedilmiştir. Örneğin kabile yapısı ve asabiyet, sosyal engeller bölümünde müstakil bir başlık olarak ele alınmasına rağmen, diğer bölümlerde bu yapının ilgili başlıkla temas eden yönlerine değinilmiştir. Zorunlu olarak tercih ettiğimiz bu yöntemin okuyucu açısından tekrar şeklinde algılanması muhtemeldir. Fakat her sosyal yapı ve olgunun diğerleriyle ilişkili olması ve bunların her birinin kendi alanında tespit edilmesi zorunluluğu böyle bir tercihte bulunmamızı gerekli kılmaktadır.

8- Konumuz Mekke Dönemi davetini içermiş olduğundan ayetlerden istifade ederken Mekkî olanlarını nazar-ı itibara aldık. Fakat bu döneme ışık tuttuğunu düşündüğümüz Medenî ayetlerden de yararlandık. Özellikle Mekke Dönemi'nde ağırlıklı olarak diğer peygamberler ve onların davetiyle ilgili gelişen olayların Mekkî karşılıklarının olduğunu düşünmemize rağmen bağlam itibarıyla daha çok Hz. Peygamber'in davetini ilgilendiren ayetlerden istifade ettik.

9- Ayetlerden istifade ederken yer yer Mekkî-Medenî ayrımlar arasında kıyaslamalar ve istatistiki bilgiler vermek suretiyle birtakım sonuçlara ulaşmaya veya ulaştığımız sonuçları desteklemeye çalıştık. Bu yöntem, içerisinde bazı riskleri de beraberinde getirmektedir.[21] Çünkü herhangi bir konudan Kur'an'da bahsedilmişse bu durumun nüzul ortamındaki karşılığının varlığından söz edilebilir. Fakat bahsedilmemişse bunun dönem ve muhataplar açısından kesinkes bir karşılığı olduğundan bahsedilemez ve bu bahsedilmeyişin sebebi sayısız ihtimalle izah edilebilir. Dolayısıyla bizim Mekke veya Medine Dönemi'nde bahsedilmemiş konu veya kavramlardan çıkarım yapmamız bir fikir uğraşısı ve yorumlama gayreti olarak görülmelidir.

---

[21] Kur'an nüzul süreci, vahyin mekân ve muhatapla canlı diyaloğuna göre şekillenir fakat bu demek değildir ki vahyi şekillendiren yalnızca bu diyalogtur. Özellikle son dönemlerde popüler hale gelen Kur'an'ın sözlü bir iletişim olduğu vurgusu sebepler üstü ilahi iradeyi gölgede bırakabilmektedir. Böyle olunca farkında olmadan vahyin muhatapları -özellikle muhalifleri- sordukları sorularla dersi kaynatmaya, manipüle etmeye çalışan öğrenci; vahyin sahibi Allah ise bu şımarıkça girişim karşısında asıl konusunu bile anlatamamış, öğrencilerine laf yetiştirmekle dersini bitiren öğretmen durumuna düşürülmüş olmaktadır.

10- Çalışmamızın planında, yazım ve kaynak gösteriminde genel olarak Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzunu referans aldık.[22] Fakat alana özgü bazı yazım ve kaynak gösterim usüllerinde TDV İslam Ansiklopedisine başvurduk.

B. Kaynaklar

Araştırmaların önemli basamaklarından biri de kaynakların tespitidir. Bu anlamda çalışmamızın en temel kaynağının Kur'an-ı Kerim olduğunu söyleyebiliriz.[23] Kur'an, en doğru ve en temel bilgi kaynağı olmakla birlikte, o bir tarih kitabı olmadığından, içerdiği bilgiler büyük fotoğrafa ait küçük parçalar hükmündedir. Bu sebeple önümüzü açacak ve çalışmamıza tamamlayıcı bilgiler sunacak olan ikinci derece veri kaynağı klasik İslam tarihi kaynaklarına bakmak gerekmektedir.[24] Konumuz açısından ayrıca bir öneme sahip mekân, toplum ve din açısından döneme ışık tutan birinci el kaynakları da zikretmek gerekir.[25] Fakat bu kaynaklar kategorik bilgiler sunmadığından aktarılan bilgilerin analizi, sentezi ve değerlendirmesi tamamen bize düşmektedir. Bu aşamada ise genellemeci yaklaşımlardan uzak kalarak olayların arkasına nüfuz etmek, bir anlamda satır aralarını okumak gerekmektedir. Ne var ki bu aktivite oldukça zor ve risklidir. Bu riski en aza indirme adına üçüncü derecede öneme sahip İslam öncesi ve

---

22 Cengiz Gündoğdu, *Tez Yazım Kılavuzu*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

23 Ayetler için büyük oranda DİB mealini kullandık. Heyet, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli,* (10. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2012. Ayetleri daha iyi anlayabilmek için ise tefsir ve esbab-ı nüzul ile ilgili kaynaklara müracaat ettik. Bu anlamda özellikle şu eserler ilk müracaat kaynağımız oldu. Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, et-Türkî, Kahire 2001; Fahru'r-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-Gayb I-XXXII*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981; es-Suyûtî, Celâleddîn Ebû Abdurrahman, *Lübâbü'n-Nügûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Kitab es-Sakafiyye, Beyrut 2002; Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyad 2005.

24 Klasik İslam tarihi kaynaklarının neredeyse tamamına yakınından istifade etmeye çalıştık. Fakat ilk başvuru eserlerimiz sunlardır: İbn İshâk, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2013; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV*, thk. Mustafa Sakka vd., Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.; İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakâti'l-Kebîr I-XI*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001; Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf I-XIII*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Maarif, Kahire ts.; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk I-XI*, (2. Baskı), thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Maarif, Kahire ts.

25 Bu minvalde en çok faydalandığımız kaynaklar şunlardır: İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, el-*Munammak fî Ahbâri Kureyş,* thk. Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut 1985; İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts.; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, (Çev.: Beyza Düşüngen), AÜİF Yayınları, Ankara 1969; Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke I-II*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Cidde 2003; Fâkihî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İshak İbn Abbas, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi I-VI*, (2. Baskı), thk. Abdulmelik b. Abdillah b. Dehîş, Dâru Hazar, Beyrut 1994.

sonrası dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, dinî, ahlakî, siyasî ve benzeri yapılarını inceleyen son dönem ve güncel çalışmalardan istifade etmek gerekmektedir.[26] Biz de bu doğrultuda kaynaklardan elde ettiğimiz bilgileri güncel yayınlar perspektifinden okumakla yetinmeyip kendi kanaat ve yorumlarımızla bir sentez yapmaya gayret ettik. Yer yer kaynaklar ve yazarlar arası karşılaştırma yapıp karşıt görüşleri aktarmaya çalıştık.

Çalışmamızı yaparken karşılaştığımız en önemli güçlüklerden birisi Câhiliye Dönemi ve sonrasını anlatan kaynakların çokluğu, ikinci olarak ise siyaset, ekonomi, psikoloji, din, ahlak, kültür ve toplum gibi çok çeşitli alanlara ait kaynaklara ulaşmak ve bunları konumuz açısından bir değerlendirmeye tabi tutmak oldu. Özellikle belirtmemiz gerekmektedir ki Mekkî hadislerin tespit edilmemiş olması ilgili kaynakları kullanmamızı kısıtlayıcı bir faktör olmuştur.

Kaynak açısından belki de en büyük eksik, Câhiliye toplum yapısını objektif olarak yansıtan eserlerin bulunmamasıdır. Var olanlar arasında ise Bronislaw Malinowski yaptığı çalışma gibi,[27] dışardan kabile hayatına dâhil olup yıllarca onları inceleyen kimseyle karşılaşmamaktayız. Bir diğer problem ise kaynakların, Câhiliye Arabı'na ait hususiyetleri aktarırken medenî ya da bedevî ayrımını gözetmeksizin genellemeci bir yaklaşım sergilemeleridir. Ayrıca Kur'an'a yansıyanın dışında davetin muhatapları tarafından ele alınmış bir kaynağa sahip olmamamız hem onları hem de iddialarını daha nesnel anlamamızı zorlaştırmaktadır.

III. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Çalışmalarda kullanılan ana kavramların bilinmesi ya da araştırmacının bu kavramlara hangi anlamlar yüklediğinin farkında olunması kuşkusuz o çalışmanın daha doğru anlaşılması için gerekli bir durumdur. Buradan hareketle ifade edecek olursak çalışmamızın kavramsal çerçevesinin merkezinde "da'vet" kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla öncelikle, neden davet kavramını seçtiğimizin, bu kavramın

---

[26] Âlûsî, Mahmud Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III,* thk. Muhammed Behcet el-Eseri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.; Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam I-X*, (2. Baskı), Beyrut 1993; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013; Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya ts. Gibi eserler bu konuda en önemli kaynaklarımız olmuştur.

[27] Bronislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, (Çev.: Şemsa Yeğin), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2003.

anlamı, konusu ve amacının ne olduğunun, davetin taraflarının kimlerden meydana geldiğinin bilinmesi önem arz etmektedir.

"دعو" (d-a-v) fiilinden masdar olan "الدعوة" (da'vet) kelimesi genel olarak seslenmek, çağırmak, davet etmek, dua ya da beddua etmek, propaganda yapmak ve ziyafete çağırmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise İslam dinini insanlara anlatma, yayma, benimsetme ve bu dinin gereklerini yerine getirmeye çağırma anlamında kullanılmaktadır.[28] Davet kavramının kimi zaman -bilinçli veya bilinçsiz- "propaganda" kavramı ile karıştırıldığına şahit olmaktayız. Günümüzde propaganda teriminin Arapça karşılığı olarak "الدعاية" (ed-Di'âye) kelimesi kullanılması bu yanlış algının muhtemel sebebi olabilir. Fakat Hz. Peygamber'in İslam'a davet mektuplarına bakıldığında bu kavramın "أدعوك بدعاية الاسلام" veya "أدعوك بدعاية أللّه" şeklinde, Allah'a veya İslam'a çağrıyı ifade eden "davet" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[29] Bu durumda davet ile propagandayı muadil olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte propagandanın müspet taraflarının davet vazifesini yerine getirirken kullanılmasında bir sakınca olmasa gerektir.[30]

Davet kavramıyla karıştırılan bir diğer kavram ise "tebliğ"dir. Günümüzde genellikle tebliğ kavramıyla aynı anlamda kullanılan davet, bazı nüanslarla kendine mahsus ve daha genel bir anlam içermektedir. Bu farklılıklardan en önemlisi daveti kimin yapacağı ile ilgilidir. Bu noktada davet, tebliğden ayrılmaktadır. Çünkü tebliğ, peygamberlere mahsus bir görev olarak onların Allah'tan aldığı mesajları insanlara ulaştırma vazifesidir. Dolayısıyla tebliğ, davetten daha özel bir vazifeye işaret etmektedir. Oysa davet, tebliğin ötesinde ve onun sınırlarını aşan bir icraatı kapsamaktadır.[31] Bir diğer husus ise davetin yalnızca peygambere ait bir vazife olmamasıdır. Bu vazife, kıyamete dek bütün inananlar için önemli bir sorumluluk olarak devam edecektir. Pratikte *emri bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker* olarak adlandırılan bu göreve, *"Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk*

---

28 Bkz. Ahmet Önkal, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, (20. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2011, s. 21; Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", *DİA*, IX, 16.

29 Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-Siyâsiyye*, (5. Baskı), Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1985, s. 103,109.

30 Nitekim Hoşab'ın yaptığı çalışma müspet propagandanın nebevî davetin önemli bir argümanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. Fahri Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, Buruc Yayınları, İstanbul 2008.

31 Halis Albayrak, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 43-52.

bulunsun."[32] ayetiyle işaret edilmektedir. Gerek peygamberler ve gerekse inananlar açısından yüklenilmiş iyiliği emretme, kötülükten sakındırma ve hayra çağırma gibi vazifelerin genel adının "Allah'a davet" olduğu Fussilet: 41/33'te bildirilmektedir.[33]

Ağır bir yük olarak karşımıza çıkan davetin sorumluları ile muhatapları yani hedef kitlesi de kavram açısından önem arz etmektedir. Tebliğ, nasihat, irşat, talim, terbiye, inzar ve tebşir gibi birçok kavramı içine alan davetin muhatapları inanan veya inanmayan bütün insanlardır.[34] Hz. Peygamber'in daveti özelinde düşündüğümüzde ise başta müşrikler, Hanifler, Ehl-i Kitap, münafıklar ve diğer dinlere mensup bütün insanlardır. Nitekim Kur'an'da bu duruma işaret olarak, *"Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik."*[35] buyrulmaktadır. Fakat konumuz Mekke Dönemi'yle sınırlı olduğundan davetin muhatabı daha çok müşrikler olmaktadır. Hz. Peygamber'in davetinin konusu, Allah'ın vahyetmiş olduğu İslam'dır. İslam'ın ana temellerini ise iman esasları ve salih ameller oluşturmaktadır.[36]

Buraya kadarki bütün izahlar, esasında davet kavramını tercih edişimizin sebebini ortaya koymaktadır. Buna göre davetin din adına yapılan bütün faaliyetleri kapsayan genel bir kavram olması ve bu vazifenin bütün inananlar açısından önemli bir sorumluluk yüklemesi, davet kavramını seçmemizin ana nedenlerini oluşturmaktadır.

İlk ve öncelikli olarak peygamberlerin omuzlarına yüklenmiş olan bu vazifenin "bel kıran ağır bir yük"[37] olduğunu, ona karşı gösterilen mukavemetlerin çokluğundan anlamak mümkündür. Öyle ki bu ağırlık nedeniyle Hz. Nuh, *"Ey Rabbim! Ben yenilgiye uğradım yardım et."*[38], Hz. Lut, *"Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı."*[39], Hz. Peygamber ise, *"Allah'ım zayıflığımı, çaresizliğimi sana şikâyet ediyorum."*[40] diyerek kimi zaman tahammül edilmez bir hal alan bu vazifede Allah'ın yardımını beklemişlerdir.

---

32 Âl-i İmrân: 3/104.

33 Yûsuf: 12/108'de ise bu tanımlama, *"De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allah'a çağırırız."* şeklinde yapılmaktadır. Hz. Peygamber de İslam'a davet mektuplarında "Allah'a davet" ettiğini vurgulamıştır. Bkz. Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-Siyâsiyye*, s. 103.

34 Önkal, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s. 22.

35 Sebe': 34/28.

36 Abdülkerim Zeydan, *İslâm Davetinin Esasları I-II*, Risale Yayınları, İstanbul 1991, I/11, 21.

37 İnşirâh: 94/2.

38 Kamer: 54/10.

39 Hûd: 11/80.

40 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/ 61; Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye*, II/53.

Peygamberleri yüce Allah'tan yardım talebinde bulunmaya sevk eden en önemli gerekçe, davetin muhatabı olan insanların onların karşısına çıkardığı zorluklar, engeller, engellemeler ve onlara verdikleri tepkilerdir. Çalışmamız boyunca bütün bu muhalif duruş ve onun ortaya çıkardığı problemlerin tamamını biz "engel" olarak kabul ettik ve bu engellerin sebeplerini de bulmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYASÎ VE EKONOMİK ENGELLER

1.1. SİYASÎ ENGELLER

Siyaset, devlet yönetimi ve buna ilişkin eylemlerin bütününü ifade eden bir kavramdır.[41] Genelde, idare edilen toplumların homojen olmamaları ya da toplumu oluşturan birey ve grupların beklenti ve çıkarlarının birbirinden farklı olmasından ötürü, siyaset denince akla ilk olarak iktidar mücadelesi gelmektedir. Aslında normal şartlarda bile siyasî düşünce toplumda bölünmelere yol açan bir faktör iken bir yerde siyasî düşünce, asabiyetle temellendirilip ondan güç aldığında orada artık toplumsal bütünlükten söz etmek pek mümkün olmamaktadır.[42] Çünkü bu durumda tarafgirlik hissine, bir de insandaki en baskın duygulardan biri olan milliyet eklenmiş olur ki böyle bir ortamda toplumu oluşturan insanların aynı yöne bakması, aynı düşüncede birleşmesi ve nihayetinde toplumsal bütünlüğü sağlaması oldukça zordur. Mekke'de ise hayatın bütün ünitelerinde olduğu gibi siyasetin temelinde de asabiyet vardı. Dolayısıyla ortak menfaatler dışında toplumsal bütünlüğün söz konusu olmadığı bu bölgede böyle bir hedefe doğru yürümek pek kolay değildi.[43]

İnsanları yönetme, yönlendirme ve denetleme gücü olan iktidar için üç önemli kaynak vardır. Bunlar fizikî, ekonomik ve sembolik güçtür. Dârünnedve'nin inşasıyla birlikte yönetim anlamında yeni bir döneme giren Mekke'de, Kureyş için iktidarı elde tutabilmek adına bu üç sacayağının varlığından söz etmek mümkündür. Özellikle ticarî faaliyetler ekonomik gücü, Kâbe ve etrafına yerleştirilen putlar ise sembolik gücü

---

41 Yüksel Taşkın, "Siyaset Nedir?", (Ed. Yüksel Taşkın), *Siyaset-Kavramlar, Kurumlar, Süreçler-*, (ss. 19-49), İletişim Yayınları, İstanbul 2014; Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, XXXVII, 294; Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988, s. 157.

42 İbn Haldun, asabiyete olumlu anlamlar yüklemekte ve İslam davetinin başarıya ulaşmasında asabiyetin önemli katkısı olduğunu ifade etmektedir. Herhangi bir oluşum için başlangıçta pozitif katkısı olan asabiyet, nihai planda negatif bir etkiyle neticelenebilmektedir. Örneğin Şuubiyyenin doğuşunda asabiyetin etkisi vardır. Evrensel bir mesaja sahip İslam dini açısından baktığımızda sınırlayıcı bir faktör olabilecek asabiyet, din kardeşliği veya ümmet gibi geniş bir temele dayandırıldığında muhtemel olumsuz sonuçların ortadan kalkması ihtimal dâhilindedir. Fakat her hâlükârda adına asabiyet dediğimizde ben/biz ve öteki şeklinde bir sınıflandırma meydana geleceğinden, başlangıçta olumlu katkı sunan olgu olumsuz bir sonuç doğurabilmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, (5. Baskı), (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, I/94-95.

43 Hz. Peygamber bu hedefi gerçekleştirmiş olmasına rağmen onun takipçilerinden Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin ridde olayları ile geçmesi, ondan sonra gelen üç halifetin de siyasî sebeplerle öldürülmesi ifade etmeye çalıştığımız zorluğun bir göstergesidir.

fazlasıyla kazandırmaktaydı.[44] Özel konumu ve şartları nedeniyle[45] fizikî güce pek ihtiyaç duyulmayan Mekke'de Kureyş, yaptığı ittifaklar ve ilk iki maddenin sağladığı ayrıcalıklarla bölgenin en güçlü kabilesiydi. Câhiliye Dönemi Mekke'sinde "şeref", en büyük paye sayılmaktaydı. Ölümden sonraki hayata inanılmayan bu toplumda şeref, aynı zamanda ölümsüzlük demekti. Bu ölümsüzlüğün devam etmesi için ise Arabistan'ın aynı kalması; Arap ideallerinin[46] de geçmişten geleceğe aktarılması gerekmekteydi.[47] Oysa Hz. Peygamber'in daveti bu ideallerin karşısında yer almaktaydı. Bu noktada rekabet kaçınılmaz olmaktaydı.

1.1.1. Mekke'nin İdarî Sistemi

Kur'an-ı Kerim'de "Ümmülkurâ"[48] yani "şehirlerin anası" olarak isimlendirilen[49] Mekke'nin tarihi, çok eskilere kadar uzanmaktadır.[50] Tarihi veriler açısından Hz. İbrahim'in buraya gelişinden itibaren belirginlik kazanan Mekke'nin, Hz. İbrahim'den önceki ilk sakinleri Yemen'den gelen Amalikalılar'dır.[51] Amalikalılar'dan sonra ise

---

44 Hamid Dabaşî, *Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar İslâm'da Otorite*, (Çev.: Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 60.

45 Mekke, Kâbe'ye sahip olmak dışında dış müdahaleleri celbedecek bir özelliğe sahip değildi. Ayrıca çöl hayatı bu merkezi korunaklı hale getirmişti. Üstelik ticaret yollarının kesiştiği noktada bulunması etraf milletlerin barışçı politika izlenmeleri için zorlayıcı bir sebepti. Aynı sebepten ötürü Kureyş de etrafına karşı hilm ve silm siyaseti gütmekteydi. Kureyş'in izlediği bu iç ve dış siyaseti Hâfız Şirâzî'ye ait, *"Dostlara karşı mürüvvet/talattuf, düşmanlara karşı mudara"* sözü özetlemektedir. Bkz. Sadi-i Şirâzî, *Dîvân-ı Hâfız*, Bulak, Mısır 1281, s. 5.

46 Arap idealleri şeref, mürüvve, gelenek ve asabiyet olarak özetlenebilir.

47 Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, (Çev.: Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 72.

48 Şûrâ: 42/7.

49 Yukarıda ifade edilen Ümmülkurâ isminin yanı sıra Kur'an'da Mekke için Al-i İmran: 3/96'da "Bekke", Beled: 90/1-2'de "Beled", Tîn: 95/30'da "Beledü'l-emîn" gibi isimler de kullanılmıştır. Yâkût el-Hamevî'ye göre "mim" harfi ile yani "Mekke" şeklindeki kullanım tüm Haram Belde'yi, "be" ile yani "Bekke" şeklindeki kullanım ise yalnızca Mescid-i Haram'ı ifade etmektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân I-V*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1988, V/181-188. Kaynaklarda geçen Mekke'nin diğer adları için bkz. Fâkihî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İshâk İbn Abbâs, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihî I-VI*, (2. Baskı), thk. Abdulmelik b. Abdillah b. Dehîş, Beyrut 1994, II/280-282; Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, V/182; Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekkî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn I-VIII*, (2. Baskı), thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, I/35-36.

50 Kimi kaynaklarda Kâbe'yi ilk inşa edenin Hz. Âdem olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Mekke'nin tarihini ilk insanla birlikte başlatmak mümkündür. Bkz. el-Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke I-II*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Cidde 2003, I/82-90.

51 Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf I-XIII*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Maarif, Kahire ts., I/7; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V/136-138; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XXI*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Cize 1997, I/294,444, III/100; es-Sıbâ'î, Ahmed b. Muhammed Ahmed, *Târîhu Mekke I-II*, el-Emânetü'l-Amme

bölgenin yönetimi Yemen asıllı olan Cürhümlüler'in eline geçmiştir.[52] Hz. İsmail'in Cürhümlü bir kadınla evlenmesi sonucu gerçekleşmiş olan akrabalıkla İsmailoğulları Cürhümlüler'le birlikte Mekke'de yaşamaya devam etmiştir.[53] Cürhümlüler'in idareyi ele geçirmesiyle Mekke, Yemen'e bağlı bir valilik olmuştur.[54] Uzun süre Mekke'ye hâkim olan Cürhümlüler'in hac için buraya gelenlere kötü davranmaları huzursuzluğa neden olmuştur.[55] Bu sırada yine Yemen asıllı bir kabile olan Huzâalılar, kuzeye doğru göç etmiş ve Mekke'de kalabilmek için Cürhümlüler'den izin istemişlerdir. Cürhümlüler, teklifi kabul etmeyince Huzâalılar, Mekke'ye saldırıp Cürhümlüler'i buradan uzaklaştırmışlardır.[56] Yaklaşık 300 yıl burada varlıklarını sürdüren[57] Huzâalılar'dan sonra ise Kureyş Kabilesi'ne mensup Kusay, Huzâa'nın lideri Huleyl'in kızıyla evlenerek bir akrabalık bağı kurmuş,[58] kurduğu bu akrabalık bağı onun daha sonra Mekke ve Kâbe'nin idaresini üstlenmesine ve Kureyş'in liderliğini kazanmasına vesile olmuştur.[59]

Huzâalılar'dan sonra Kureyş'i etrafına toplayarak Mekke idaresini ele geçiren Kusay,[60] uyguladığı politikayla Kureyş'i diğer Araplar nezdinde lider duruma getirmiş, kendisi de kabilesinin tek otoritesi olmuştur. Onun Kureyş'i ayrıcalıklı konuma getiren bu uygulaması her ne kadar eleştirilmiş olsa da o, bir adım daha ileri giderek kabilesini de iki kısma ayırmıştır. Kusay, kendisine yakın olan akrabalarını Kâbe'nin çevresine

---

ve'l-İhtifâl, Riyad 1999, I/24; Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam I-X*, (2. Baskı), Beyrut 1993, I/345-347.

52 Cürhümlüler'den önce Mekke'de Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim ve İsmail'in şehrin hâkimi ve efendisi iken yürüttükleri başkanlığın Cürhümlüler'e nasıl geçtiği bilinmemektedir. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi I-II*, Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, Ankara 2003, II/838.

53 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV*, thk. Mustafa Sakka vd., Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts., I/118; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/101-102; İbn Haldûn, Abdurrahman, *Dîvânu'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Târîhi'l-'Arab ve'l-Berber I-VIII*, thk. Süheyl Zekkar-Halil Şehâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000, II/395; Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali İbnu'l-Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher I-II*, (5. Baskı), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973, s. 46; es-Sıbâ'î, *Târîhu Mekke*, I/27.

54 Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 202-203.

55 Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk I-XI*, (2. Baskı), thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Maarif, Kahire ts., II/284; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/148-149.

56 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/16-22; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/8; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V/140.

57 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/168.

58 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/123, 130-137; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/166.

59 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/123, 130; İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr I-XI*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001, I/49-50; G.Levi Della, "Kusay", *İA*, VII, 1028-1030; Lammens, H.L., "Kureyş", *İA*, VII, 1019.

60 Kureyş'i bir araya getirmesinden ötürü kendisine "mücemmi" (toplayan) denmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/132; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/51; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, el-*Munammak fî Ahbâri Kureyş,* thk. Hurşid Ahmed Faruk, Beyrut 1985, s. 28.

yani şehrin merkezine, ikinci derecedeki akrabalarını ise şehrin dış kısmına yerleştirmiştir. Birinci gruba "Kureyşu'l-Bitâh"; ikinci gruba ise "Kureyşu'z-Zevâhir" denmiştir.[61] Kusay, şehrin daha uzak bölgelerine ise azatlı köleleri, müttefiklerini, Yahudi ve Hristiyan işçileri yerleştirmiştir. Dolayısıyla bu gruba dâhil olanlar daha çok fakir halk kitlesini oluşturmuştur.[62]

Kureyş Kabilesi'ndeki "bitâh" ve "zevâhir" şeklindeki ayrım, kabileler arası anlaşmazlığın sonucu değil, Kusay'ın bir iskân politikası gibi görülse de bu farklılıkların dinî ve sosyal imtiyazın bir ölçütü olduğu muhakkaktır.[63] Bu nedenle Kinâneoğulları Kusay'a, akrabalarını Harem'e yerleştirmesinin getireceği sıkıntılar noktasında çekincelerini bildirmiş,[64] buna rağmen Kusay kararından dönmeyip gelebilecek eleştirileri hacılara bol bol yiyecek ve içecek ikram ederek izale etme yoluna gitmiştir.[65] Neticede bu politika, merkeze yerleşen kabilelerin Kâbe hizmetleri ve ticarî sahadaki etkinlikleriyle zenginleşmesine imkân verirken dışta kalanların ise fakirleşmesine yol açmıştır.[66]

Kusay, Kâbe ve hac ibadeti ile ilgili ihdas ettiği birtakım vaziferi üzerine almıştı. Bu vaziflerden hacılara yemek dağıtma (rifâde), su verme (sikâye) ve Kâbe'nin perdedarlığı (hicâbe) gibi vazifeler elde etmiş olduğu dünyevi liderliğe dînî bir hüviyet

---

61 Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, II/59; Casim Avcı, "Kureyş", *DİA*, XXVI, 442. Fâsî, bunların dışında "Kureyşü'l-'Âriye" ve "Kureyşü'l-'Â'ide" diye iki ayrı gruptan daha bahsetmektedir. Bkz. Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn*, I/145.

62 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/39,51; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/28-30; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 53; M. Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, (2. Baskı), (Çev.: Ömer Rıza Doğrul), Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948, s. 92; el-Bekrî, Abdullah b. Abdülazîz b. Muhammed Ebû Ubeyd, *Câhiliye Arapları*, (Çev.: Levent Öztürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 116-117; Eric R. Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", (Çev.: Nuri Tuğlu), *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, cilt:2, sayı:3-4, yıl:2000, s. 182.

63 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 57.

64 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V/172-173; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Yakûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh, *Târîh I-II*, Dâru Sadr, Beyrut ts., I/239.

65 Onun bu uygulaması, Araplar'ın psikolojik yapısını çok iyi bildiğini ve aynı zamanda toplum idaresi konusundaki kabiliyetini göstermektedir. Kanaatimize göre benzer bir sebep, Araplar'ın Amr b. Luhay'a itaat etme, emirlerini din gibi algılama böylelikle putlara ibadeti kolaylıkla kabul etmelerine neden olmuştur. Çünkü o da zengin ve ikramda bulunan birisiydi. Hatta kaynaklarda 10 bin devesini kesip dağıttığı rivayet edilmektedir. Bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/150; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/186; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, V/173-174; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/845; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, (3. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2011, s. 42,44; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 210. Hz. Peygamber'in, davetini ilk olarak yemekler tertip ederek duyurması Araplar'ın ziyafete önem verdikleri ve ziyafet ortamlarının düşünce paylaşımı için uygun ortamlar olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 205.

66 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/28; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, (4. Baskı), (Çev.: H. Dursun Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2003, s. 49.

de kazandırmıştır.[67] Esasında o, muhtemelen kendisinden önce de var olan bu tür görevlerin sayısını artırmış ve önemli olanlarını kendi üzerine alıp diğerlerini ise Kureyş'in diğer boyları arasında taksim etmiştir.[68] Örneğin Orta Arabistan'da ikâmet eden ve astronomi ile ilgili malumatları olan Kinâne Kabilesi'ni "nesî" yani takvimleri ayarlama vazifesini yerine getirmekle görevlendirmiştir. Aynı şekilde hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina'dan ayrılışını düzenleme görevleri olan "ifâza" görevini Advân, "icâze" görevini ise Safvân'a vermiştir.[69] Kusay'ın daha önce kendi üzerine aldığı vazifeleri[70] bu şekilde taksim etmesindeki muhtemel sebep, gelir ve şeref kaynağı Kâbe'yi ziyaret etmekten kimsenin vazgeçmemesini sağlamak ve kabile içi güç dengelerini gözetmektir.[71]

Kusay'dan sonra da bu vazifeler bir din gibi, değiştirilmeden sürdürülmüştür.[72] Öyle ki Kureyş, bununla da kalmamış Kusay'dan sonra, elde etmiş olduğu bu ayrıcalıklı konumuna yenilerini eklemiş, dinî ve ekonomik birçok çıkar sağlayacak yeni düzenlemeler getirmiştir. Özellikle "Fil Olayı"[73] ile birlikte artan dinî ve siyasî nüfuzlarını ekonomik alanda da kullanmak üzere Arap halkını Harem ehli (hums) ve Harem dışı (hill) şeklinde ikiye ayırmışlardır.[74] Kendilerini "ehlullah"[75] olarak adlandıran Kureyş, "nesî"[76] ve "besl"[77] uygulamalarıyla da ticarî etkinliklerini kolayca

---

67 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/131-132.

68 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/177.

69 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/125,127; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II/488-489; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/139.

70 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 59; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 243.

71 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/845; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 60.

72 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/132; Âlûsî, Mahmud Şukri, *Bulûğu'l-Ereb fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III*, thk. Muhammed Behcet el-Eseri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I/272.

73 Kâbe'yi yıkmak düşüncesiyle yola çıkan Ebrehe ve ordusunun uğradığı bozgunu ifade eden terim. Bkz. Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", *DİA*, XIII, 70-71.

74 Ya'kûbî, *Târîh*, I/256-257; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 128; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/290; es-Sıbâ'î, *Târîhu Mekke*, I/48. Mekke'de Hums ve Hıll arasında kalan üçüncü bir grup daha vardı. Onlara ise "Tıls" adı verilmiştir. Bkz. Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdillah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasan el-Has'amî, *er-Ravdu'l-Unf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm I-IV*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I/350-351; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/140; Muhammed Nu'mân el-Cârim, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Matbatu's-Saade, Mısır 1923, s. 47; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 301.

75 Bu tanımlamaya benzer "Ehl-ü Beyt", "Âlullah", "Cîrânullah", "Sükkânu haremillah" gibi tanımlamalar da kullanılmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/133; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/261; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/25; Aksu, bu tanımlamanın Tevrat'ta Yahudiler için kullanılan "seçkin millet" veya "Allah'ın kavmi" gibi tanımlamalarla ilişkili olabileceğine dikkat çekmektedir. Bkz. Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, Avrasya Yayınları, Ankara 2005, s. 60. (140. dipnot)

76 Câhiliye döneminde ay takviminin güneş takvimine uyarlanması amacıyla gerçekleştirilen müdahaleyi ifade eden kavramdır. Bkz. Merzûkî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-*

yerine getirmiştir.[78]

Henüz hayattayken oğulları arasında görev paylaşımı yapan Kusay, Mekke idaresi ile ilgili önemli görevleri oğlu Abduddâr'a vermiştir.[79] Kusay, bu davranışıyla iktidarın kendi soyunda kalmasını sağlamış olsa da kendinden sonraki dönem adına önemli bir rekabetin de temelini atmıştır. İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir zamanda ise görev dağılımı aşağıdaki gibi şekillenmiştir:

Tablo 1.1. Mekke Şehir İdaresi Görevler Tablosu[80]

	Görev	**Niteliği**	**Görevli Kişi**	**Görevli Boylar**
Siyasî Görevler	Riyâset	Yönetim vazifesi	Ebû Süfyân	Ümeyye
	Dâru'n-Nedve/Mele'	Nedve meclisi	Osman b. Talha	Abduddâr
	Meşvere	Meclis başkanlığı	Yezid b. Zem'a	Esed
	Sifâre	Elçilik ve dış ilişkiler	Ömer b. Hattab	Adiy
Dinî Görevler	Sidâne	Kâbe muhafızlığı	Osman b. Talha	Abduddâr
	Hicâbe	Kâbe perdedarlığı	Osman b. Talha	Abduddâr
	Ezlâm	Fal okları	Safvan b. Ümeyye	Cumah
	İcâze	Hac ibadeti	Ğavs b. Mürre	Temîm
	İfâze	Hac ibadeti	Ebû Seyyare	Advan

Ezmine ve'l-Emkine, thk. Halîl el-Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 67; Mustafa Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII, 578-579. Geniş bilgi için bkz. en-Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvahhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb I-XXXIII*, thk. Ali Bumahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2004, I/155; Muhammed Hamidullah, "Hicri Takvim ve Tarihi Arka Planı", (Çev.: Kasım Şulul), *UÜİFD*, cilt:9, sayı:9, yıl: 2000, s. 671-686.

77 Kureyş'in, haram aylar dışında kalan diğer sekiz ayı da haram aylara dâhil etme ve bu şekilde ticaretlerini güven içinde yapabilme uygulamasıdır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/106.

78 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 45-48; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/106; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 175-179; Ünal Kılıç, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums", *CÜİFD*, cilt:8, sayı:1, yıl:2004, s. 75-91.

79 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/136; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 32; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/148-149.

80 Tablo için bkz. Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 245; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 13; Hekim Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2013, s. 69.

	Nesî	Takvim görevi	Cünade b. Avf	Kinane
Askerî Görevler	Kıyâde	Komutanlık	Ebû Süfyân	Ümeyye
	Livâ	Sancak çekimi	Osman b. Talha	Abduddâr
	Ukâb	Piyade ordusu idaresi ve tanzimi	Ebû Süfyân	Ümeyye
	Kubbe/Einne	Süvari ordusu ve putların taşınması	Halid b. Velid	Mahzum
Malî Görevler	Rifâde	Hacılara yemek ihtiyacı ve vergi	Haris b. Amir	Amir
	Sikâye	Su dağıtım hizmeti	Abbas	Hâşim
	Emvâlu'l-Muhâcere	Kâbe'deki hediyelerin yönetimi	Haris b. Kays	Sehm
Adlî Görevler	Eşnâk	Diyetlerin belirlenmesi	Ebû Bekir	Teym
	Hükûmet	Adli ve yargı davaları	Haris b. Kays	Sehm

Mekke'nin yönetimi ile ilgili görevler[81] dinî, adlî, malî, siyasî ve askerî şekilde taksim edilmiş olsa da bu görevlerin alanlarını birbirinden net bir şekilde ayırmak mümkün değildir. Çünkü bazı görevlerin ilgili olduğu alan birden fazla olabilmektedir. Yani adlî veya malî olan bir görev dinî, dinî bir görev de siyasî bir mahiyet taşıyabilmektedir.[82] Örneğin dinî bir görev olan icâzenin aynı zamanda siyasî bir otorite kaynağı olma özelliği taşıdığı söylenebilir. Aynı şekilde Kâbe'nin anahtarlarını elinde tutan biri, dinî ve siyasî otoriteyi yanyana getirmiş olmaktadır.[83] Esasında bu durumun ortaya çıkmasında Kusay'ın Dârünnedve'yi Kâbe'nin karşısına yapmış olmasının etkisi vardır.[84] Çünkü o, bu uygulamasıyla Dârünnedve'yi Kâbe'nin kutsallığından istifade

---

81 Kâbe ile ilgili görevler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/233-238; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/249-250; Mahmud Esad, *İslam Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s.103-106; İsmâil Hâmi Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, Bâb-ı âlî Yayınevi, İstanbul 1960, s. 180-183; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s.57-58; Hamidullah, *İslam Peygamber*, II/848; Tevfik Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1996, s. 180-194; Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1957, s. 105-111; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 223-245.

82 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 44; M. Hanefi Palabıyık, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler (s. 103,111) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

83 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 58.

84 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 179-180; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s.51.

ettirmiştir. Öte yandan Mekke idaresindeki görevlerin sayısının bu kadar fazla olmasının sebebi, Kureyş'in bütün boylarını memnun etme amacına yönelik bir girişim olsa gerektir.[85] Ancak Kureyşli belli bir grubun üzerine aldığı vazifelerden ötürü daha fazla imtiyaz ve itibar elde etmesi, bastırılmış olan rekabet ve kıskançlık hislerinin Kusay'dan bir müddet sonra ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[86]

Kusay'ın ihdas ettiği görevler dışında önemli bir icraatı da Mekke'nin yönetim merkezi konumunda olan yukarıda değindiğimiz Dârünnedve'yi Kâbe'nin karşısına inşa etmiş olmasıdır.[87] Daha önce de ifade ettiğimiz gibi o, Mekke'de önemli bir iskân politikası izlemiş, kendisine yakın olanları Batha'ya yerleştirmiştir. Daha sonra Batha'yı da bitahî kollar arasında taksim eden Kusay, Mekke'nin yukarı kısmını (Ma'lât)[88] da kendisi için ayırmıştır.[89] Şehrin yönetim merkezi olacak olan Dârünnedve'yi de işte burada bina etmiştir.[90]

Dârünnedve, birçok fonksiyonu bir arada icra eden hükumet binası gibi iş görmekteydi. Kırk yaşını dolduranların ancak katılabildiği nedve toplantılarında alınan kararlarda kabile reisleri etkindi. Bu yapısıyla eski Rum medeniyetindekine benzer "asiller meclisi"[91] görünümü arz eden Dârünnedve'ye katılım yaşı her ne kadar kırk olsa da Ebû Cehil gibi akli ve fizikî yeterliğe sahip olan kimseler bu heyete daha erken yaşlarda girebilmekteydi.[92]

Dârünnedve, icra ettiği vazifeler yönüyle Mekke şehir idaresinin sosyal, siyasî, askerî, hukukî ve ticarî merkezi konumundaydı.[93] Özellikle buraya müdahil olanlar ve

---

85 Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, (3. Baskı), (Çev.: Nejdet Gök), İletişim Yayınları, İstanbul 2012 I/52.

86 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 101; Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti I-II*, (8. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2012, I/212.

87 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/132 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 32; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/272.

88 Ma'lât'ın sınırları için bkz. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II/909.

89 Hamidullah, Kusay'ın, Ma'lât-Mesfele şeklindeki ayrımının Antik Yunan'daki aşağı ve yukarı şehir ayrımına benzetmektedir. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/843.

90 Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/176; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/132; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/39-40.

91 Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 175; Ethem Ruhi Fığlalı, "Dârünnedve", *DİA*, VIII, 556.

92 Ebûbekir Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *el-İştikâk*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991, s. 155; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/47; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/851; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 57.

93 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/52.

etkinlikleri açısından düşünüldüğünde[94] buranın, birçok işlevi ile beraber ticarî hayatın düzenlendiği merkez olduğu anlaşılmaktadır.[95] Bu merkezin, üretim yapmadıkları için piyasaya etkileri çok fazla olmamakla birlikte Mekke, Kâbe ve kendi çıkarları söz konusu olduğunda kısmen de olsa, müdahalelerin olduğunu söylemek mümkündür.[96]

Mekke'de Dârünnedve'nin bir üst istişare kurulu olan meşvere meclisi[97] ile birlikte Dârünnedve'nin alt kurulu niteliğinde ve her kabilenin kendine mahsus, adına "nâdî" denen toplantı meclisleri de vardı.[98] Bu *nâdî*ler kimi zaman bir eğlence merkezi gibi iş görürken kimi zaman da kabile adına eman[99] verme, hal' ve tard[100] etme gibi kararlarda icra vazifesi görmekteydi.[101]

Hamidullah'ın "oligarşi",[102] Lammens'in "ticaret cumhuriyeti"[103] şeklinde tarif ettiği Mekke yönetimi, bir tür şehir idaresi şeklinde düşünülebilir.[104] Bu mahalli idarede söz sahibi olanlar ise aristokrat sınıfa dâhil olan kabile ileri gelenleri, yani *mele'*lerdi.[105]

---

94 Ticaret kervanlarının hazırlanması, geliş ve gidişleri, alım-satım ihtilaflarının çözülmesi, fiyatların belirlenmesi vb. iktisadi kararlar burada alınmaktaydı. Bkz. A. Emin Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, Nehir Yayınları, İstanbul 2008, s. 130.

95 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/290; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 175; Cengiz Kallek, "Mekke İktisadıyla İlgili Müesseseler", Vecdi Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm I-V*, (III/413), Beyan Yayınları, İstanbul 1994; Cengiz Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 24.

96 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 137; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 131.

97 Genelde karıştırılan *nedve* ve *meşvere* ayrımını Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku adlı eserinde yapmaktadır. Buna göre "nedve" *meşvere*nin/*meşûre*nin alt müzakere meclisi hükmündedir. Hz. Peygamber'i susturmaya yönelik kararların birçoğu da bu *meşûre* meclisinde alınmıştır. Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 80; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 231; Celaledddin Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, (8. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 33.

98 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/126; Kavramın Kur'an'da geçtiği yerler için bkz. Meryem: 19/73; Alak: 96/15-18.

99 Yabancı bir kimsenin can ve mal güvenliğini teminat altına alma eylemidir.

100 Câhiliye döneminde kabilenin şerefine leke süren bir kimsenin, ailesi ve kabilesiyle olan bağları koparılır, üzerinden kabile koruması kaldırılır (hal') ve toplum dışı (tard) ilan edilirdi. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III/27-29.

101 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II/852, 866; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 227-231.

102 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/853. Krş. Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 45.

103 H. Lammens, "Mekke", *İA*, VII,631-632.

104 Lammens'in Mekke hakkında kullandığı "ticaret cumhuriyeti" tanımlaması dönemin Mekke'sinin siyasî düzenini kelimenin tam karşılığı olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Mekke'deki düzen, kabilelerin ortak menfaatleri etrafında, toplumun ileri gelenlerinin önderliğinde bir araya gelmiş ticaret kafileleri düzenleyen, Kâbe hizmetlerini yürüten bir topluluktan öteye geçmez. Dolayısıyla Lammens'in Mekke idare sistemi için yaptığı tanımlama mübalağalı bir tespittir. Bkz. Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 176; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 140.

105 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/47; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/849; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 136; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 50; W.M. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*,

Mekke idaresinde etkin olan bu sınıfa katılabilmek için gereken şartlar arasında asalet, servet, yaş, kabile adetleri ve dinî görevler vardı.[106] Dolayısıyla Mekke'de politik güç ile ekonomik güç birbirine paralel şekildeydi. Görünürde yaşlı erkeğin (şeyh)[107] sahip olduğu düşünülen siyasî güç, aslında zengin tüccarın elindeydi.[108] Aşiret reisi[109] şeklinde de ifade edebileceğimiz bu seçkin sınıftan Kur'an'da 30 yerde bahsedilmektedir.[110] Bir yer hariç bütün kullanımlarda marife ya da bir zamire muzaaf olarak gelmesinden hareketle, bu sınıfın toplumca tanınmış ve bilinen kimseler olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.[111] Bütün bunlarla birlikte Mekke idaresi için tam bir tanımlama yapmak mümkün gözükmemektedir. Örneğin Mekke idaresi ve tarihinde önemli bir yeri olan Kusay için padişah, kral, bey, han, hakan, hükümdar, şah, emir ve imparator gibi sıfatların kullanıldığına rastlanmamaktadır.

Buraya kadar kısaca çerçevesini çizmeye çalıştığımız Mekke tarihi ve idaresini,[112] Hz. Peygamber'in davetine tesiri açısından değerlendirdiğimizde, davete engel olabilecek birçok problemi, bahsi geçen tarihi arka plan ile ilişkilendirmek mümkün gözükmektedir.

Öncelikle Mekke'ye, dolayısıyla Kâbe'ye sahip olmak son derece ayrıcalıklı bir durumdu. Çünkü Kâbe, otoritenin merkezi ve bütün Araplar'ın dinî, siyasî ve ekonomik hayatına yön veren bir konuma sahipti. Bütün bu alanlarda söz sahibi, bir anlamda

---

(Çev.: M. Rahmi Ayas, Azmi Yüksel), AÜİF Yayınları, Ankara 1986, s. 15; İbrahim Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler-Kur'an'da Mele' Kavramı*, Bursa 2001, s. 18; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi -İlk Dönem-*, Ankara Okulu Yayınları, (8. Baskı), Ankara 2011, s. 161.

106 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 45; Corci b. Habib Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi I-IV*, (Çev.: Zeki Meğamiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1974, IV/46; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 19; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 27; M.G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, (Çev.: Heyet), İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. I/87; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 225; Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 80.

107 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/46; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 43.

108 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 87.

108 Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 187; Lammens, "Mekke", *İA*, VII, 631-632.

109 İhsan Süreyya Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, (24. Baskı), Beyan Yayınları İstanbul 2013, s. 32.

110 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/849.

111 Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 16; İbrahim Çelik, "Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", *UÜİFD*, sayı:1, cilt:1, yıl:1986, s. 78; Mekke'deki *mele'*lerin kimler olduğu ile ilgili bkz. Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 112-122; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 226-227.

112 Konuyla ilgili bkz. Ahmet Vehbi Ecer, "Tarih Boyunca Mekke'nin Yönetimi I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:3, yıl:1989, s. 297-311; Adem Apak, "İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *UÜİFD*, cilt:10, sayı:1, yıl:2001, s. 177-194.

aristokrat olabilmek için Kâbe ile ilgili görevlerde rol üstlenmek gerekmekteydi.[113] Bu nedenle de bölge özellikle Güney-Kuzey çekişmesine sahne olmaktaydı. Bu doğrultuda Amalika, Cürhüm ve Huzâa derken son olarak Fil Olayı'nda[114] Ebrehe'nin buraya sahip olma girişimi, etkileri sonraki dönemlere de yansıyan bir mücadelenin temelini oluşturmuştur.[115] Örneğin Hz. Peygamber'in risaleti yıllarına yaklaşıldığında gerçekleşen Ficâr Savaşları[116] ve Hilfü'l-Fudûl'un oluşmasına zemin hazırlayan Zebidli bir tüccara haksızlık yapılması gibi olaylar, adına "Kahtânî-Adnânî"[117] dediğimiz Güney-Kuzey çekişmesinin bir ürünü olarak görülebilir.[118] Bölge bazında oluşan bu rekabet ve asabiyetin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidat edenler arasında Kahtânî kabilelerin bulunmasında da etkili olduğu söylenebilir. Bu anlamda Yemen'de peygamberlik iddia eden Esved'in girişimi, Kureyş'in yani Adnânîlerin Yemen'deki hâkimiyetini bitirme amacına yönelik bir hareket olarak değerlendirilebilir.[119]

Hitti'ye göre İslam'dan önceki dönemlerde hiç kapanmayan bu bölgesel ayrılık,[120]

---

113 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 43-44,57; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 36,47.

114 Fil ordusunda Habeşlilerle birlikte Yemenliler de vardı. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/252.

115 Ph. K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev.: Salih Tuğ), MÜİF Yayınları, İstanbul 2011, s. 200, 383; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/23; A. Aziz Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (Çev.: Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 75,107,109,115; Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004, s. 165,187,194,200,201; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 23; Julius Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, (Çev.: Fikret Işıltan), AÜİF Yayınları, Ankara 1963, s. 32,85,99,199.

116 Ficar, İslam'dan önce bazı kabilelerin haram aylarda yaptıkları savaşlara denir. Bu savaşların kökeni de Adnânî-Kahtânî çekişmesine dayanıyordu. Çoğu zaman küçük bahanelerle meydana gelen Ficar savaşları, birbirinin sebep ve sonucu hükmündedir. Fakat müteselsil bu savaşların ilk ve ana nedeni tarihin bilinmeyen derinliklerinde olduğu söylenebilir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/195; İbnu'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerîm, *el-Kâmil fi't-Târîh I-XI*, thk. Ebi'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/467; Hüseyin Algül, "Ficar", *DİA*, XIII, 52; Mehmet Ali Kapar, "Eyyamu'l-Arab", *DİA*, XII, 14-16; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/23; Cafer Acar, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Ankara 2007, s. 77.

117 Bkz. el-Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, Matbaatu Lecnetu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Hindistan 1936, s. 1-24; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/100.

118 Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/151; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 21-22; A. Turan Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s. 41-43. Câhiliye döneminde Adnânî ve Kahtânî kabilelerin birbiriyle yaptıkları savaşlar için bkz. Ali Muhammed el-Bicavi-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, *Eyyâmu'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1942, s. 94-137.

119 Bkz. Bahriye Üçok, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967, s. 24, 37-38; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. 115-117.

120 Hz. Peygamber döneminde bile küçük bir çekişme veya kıvılcımla bu köklü ayrılıklar hemen ateşlenmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/204; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi Vâkıdî, *Meğâzî I-II*, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, II/415.

İslam'dan sonraki dönemlerde de kendisini göstermiş hatta Arap milletinin bütünleşmesine engel olmuştur.[121] Nitekim İslamî dönemde bu bütünleşmeye engel olan en etkili sebeplerden birini teşkil eden, halifenin kimden olacağı tartışmalarının temelinde de bu iki taife arasındaki çekişmenin etkisi olmuş[122] ve Dabaşî'nin ifade ettiği üzere "sonsuz dün" İslam'ın bugün ve yarınında etkili olmaya devam etmiştir.[123] O kadar ki Durî'nin tespitine göre bu bölgesel rekabet, Güney Arapları'nın, atalarını yüceltmek adına Kuzey Arapları'nın zaferlerini görmezden gelme dolayısıyla tarihi verileri saptırmalarına sebep olmuştur.[124]

Önemli bir tarihi arka plana sahip bölgesel bu ayrışmanın Mekke Dönemi davetine yansıyan yönleri de mevcuttur. Örneğin Kureyş'in ve diğer kabilelerin Hz. Peygamber'i reddettiği bir ortamda, Medineli Evs ve Hazreç'in,[125] ciddi bir güce sahip olmamalarına rağmen hem Kureyş'i hem de diğer kabileleri karşılarına almalarında, kökleri çok derinde olan Güney-Kuzey çekişmesinin etkili olduğu düşünülebilir. Hakkında henüz müstakil çalışmaların yapılmadığı bu ayrılığa özellikle şiir alanında rastlamak mümkündür. Tâhâ Hüseyin'in aktardığına göre bu alandaki mücadele Câhiliye ile sınırlı kalmamış İslamî dönemde de zaman ve mekân açısından genişleyerek devam etmiştir.[126] İşte bu ayrışmanın farkında olan Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicret ettiğinde gerçekleştirdiği *muahât*ın[127] temelinde de Adnânî-Kahtânî ayrışmasının etkili olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber, kabile asabiyetine dayalı bu ayrışmanın Kahtânî Ensar ile Adnânî Muhacir arasında muhtemel bir problemi tetikleyeceğini düşünmüş olmasından ötürü, belirli bir süre aralarında varis-muris ilişkisini gerekli kılan böyle bir uygulamaya gitmiş olmalıdır.[128]

Güney-Kuzey çekişmesinin davete tesiri açısından verilebilecek bir başka örnekse

---

121 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 64. Krş. Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/493. Krş. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 33-34; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 116.

122 Mustafa Fayda, "Kahtân", *DİA*, XXIV, 201-202.

123 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 18.

124 Bkz. A. Aziz Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 75.

125 Bu iki kabile esasında Hârise b. Sa'lebe b. 'Amr'ın iki oğlu olup Kahtânîlerdendirler. Bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mucemu Kabaili'l-Arab I-V*, (8. Baskı), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997, I/50.

126 Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, (2. Baskı), (Çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, 64-80.

127 Biriyle kardeş olmak veya kardeş edinmek anlamına gelen bu kelime tarihte Mekkeli muhacir ile Medineli Ensar arasında gerçekleştirilen kardeşlik anlaşmasını ifade der. Bkz. Hüseyin Algül, "Muâhât", *DİA*, XXX, 308-309.

128 Kolektif, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku*, (Çev.: Hayreddin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 148; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 72.

Mekkeli müşriklerin Allah'ın "er-Rahmân" ismine karşı gösterdikleri reaksiyondur.[129] Müşriklerin bu isme karşı tepkilerinin temelinde muhtemelen bu kelimenin eski Güney Arabistan tanrılarından birinin adının olması vardır.[130] Hitti'nin verdiği bilgiye göre kelime daha sonra güneyde Hristiyan tanrılarından birinin adı olmuştur.[131] Tarihi bir siyasî rekabet ortamında kuzeyli Mekkelilerin bu durumdan farklı manalar çıkarıp bu yüzden Rahman ismine tepki göstermiş olmaları muhtemel bir durumdur.[132] Özellikle Mekkî surelerde Allah'a çocuk isnadından bahsedilen yerlerde "Rahman" isminin kullanılması, Mekkelilerin bu ismi Ehl-i Kitap'la ilişkilendirmelerine ve bundan ötürü Rahman ismine karşı bir antipati beslemelerine sebep olmuş olabilir.[133]

Netice olarak İslam'dan önce ve sonra rekabet halinde bulunan bu iki bölgesel gücün, aralarındaki ayrılık ve husumetin,[134] İslam davetine olumsuz tesir ettiğini söylemek mümkündür. Fakat bu rekabet halinin daha sonraki dönemlere doğru daha da belirginleşip artarak devam ettiği görülmektedir.

Bölgesel ayrışmanın dışında risalet öncesi Mekke'de de Hz. Peygamber'in davetini olumsuz anlamda etkileyecek siyasî ve toplumsal başkaca ayrışmalar da mevcuttu.[135] Bu ayrışma Adnânî kabileler arasında en geniş kabile yelpazesinden en küçük kabile birimlerine kadar sirayet etmiş durumdaydı. Detaylarını bir sonraki

---

129 Furkân: 25/60.

130 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/306; Esra Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, cilt:53, sayı:2, yıl:2012, s. 238.

131 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 154.

132 Yıldırım, Mekkelilerin Rahmân ismine karşı tepkilerinin sebebinin bu ismi bilmemelerinden kaynaklanmadığını ifade ederek müşriklerin tepkisinin toplumsal reflekse dayandırmakta ve bu durumu İsrailoğulları'nın aynı tanrıyı ifade etmesine karşılık "Ba'l" ismine karşı çıkmalarıyla benzeştirmektedir. Ona göre müşriklerin tepkisi Allah ismi yerine -besmele ile birlikte- rahman vasfının bir alamet haline gelmesiyle irtibatlıdır. İslamoğlu ve Ünsal ise tepkinin sebebini "Rahman" isminin "etki söz" konumunda olmasından yani duyan kimseyi davranışa sevk etme yönünün bulunmasına bağlamaktadır. Bunların dışında tarihi verilerde müşriklerin ayetlerde Yemame'deki Rahman'ın (Müseylime) kastedildiği ve Rebialılara olan düşmanlıklarından bu isme tepki verdiklerine dair bilgiler de mevcuttur. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/332; M. Abid el-Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Dâru'l-Beyza, Fas 2008, I/124; Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2012, s. 186; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 153; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, (11. Baskı), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 465; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 253; Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-II*, (2. Baskı), (Çev.: Mehmet Yolcu), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, II/49.

133 Bkz. Meryem: 19/88; Enbiyâ: 21/26; Zuhruf: 43/81; Furkân: 25/60.

134 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-Cahilî I-X*, (24. Baskı), Dâr'ul-Maarif, Kahire ts., I/57.

135 Bkz. Mustafa Sarıbıyık, "Erken Dönem İslam Tarihinde Merkez-Çevre Çatışması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:13, sayı:47, yıl:2013, s. 339-348.

başlıkta göreceğimiz bu ayrışmanın en üst bloğunu Mudar-Rebia, bir alt bloğunu ise Kinâne-Kureyş oluşturmaktaydı. Toplumsal ve siyasî bu bloklaşmaların Hz. Peygamber'in davetine olumsuz yansıdığı söylenebilir. Örneğin Talha en-Nümeyrî Hz. Peygamber'in doğruluğuna şehadet ettiği halde Müseylime'ye, *"Mudar'ın doğru sözlüsündense Rebia'nın yalancısını tercih ederim."*[136] diyerek İslam öncesi oluşmuş kabile bazındaki tarafgirliği ve ayrışmayı ifade etmiştir. Peygamber'in Mudarlılardan seçilmiş olması, Rebialılar için kolayca kabul edilebilecek bir durum olmamış hatta Müslüman olduktan sonra bile bu hazımsızlıklarını, *"Rebialılar, Peygamber'in Mudarlılardan gönderilmesinden bu yana Rablerine kızgındırlar."*[137] sözleriyle dile getirmişlerdir. Benzer bir kökene dayanan tepkilerden birini Mudarlıların, Yemame'deki Rahman adında Rebialı biri kastedildiği düşüncesiyle "er-Rahmân" ismi karşısındaki tutumlarında görmek mümkündür. Bütün bu tepki ve ifadeler bize kökleri çok derinde olan asabiyet bağlarının, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu davet ve değiştirmeye çalıştığı toplum zihniyeti açısından önemli bir engel olduğunu göstermektedir.[138] Asabiyete bağlı gelişen bu tür ayrışmalar, sonraki yıllarda da etkinliğini yitirmemiştir. Örneğin Rebialıların da desteklediği Haricilik, öteden beri Mudar'ın iktidarına iyi bakmayan kimselerin meydana getirdiği siyasî bir oluşum olmuştur.[139]

Bölgesel ve geniş dairedeki siyasî ayrışmaların dışında Mekke özelinde siyasî ayrışmalara baktığımızda bu ayrışmaları, Kusay'ın uyguladığı ve kendisinden sonra geliştirilerek devam ettirilen politikalar ile irtibatlı görmek mümkündür. Bu politikaların en önemlisi, Mekke'yi idari ve fizikî açıdan bölerek Kureyş'i ayrıcalıklı bir konuma getirme politikasıdır. Bu sayede Kureyş, Kusay ile geleneksel bir otorite elde etmiştir. Geleneksel otoritede ise bir ailenin ilahî bir lütuf olarak daha üstün olduğu inancı hâkimdir. Bu inanç ise hem saltanat hem de aristokrasinin bir anlamda temelini

---

136 Taberî, *Târîh*, III/286; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II/220; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX/475.

137 Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* IV/485.

138 Medine döneminde Güney Arabistan'ın İslamlaşmasına rağmen Hz. Peygamber'in vefatına yakın ve daha sonra irtidât hareketlerinin burada çıkması ayrıca Hadramevtli bazı kadınların Hz. Peygamber'in vefatına sevinmeleri bu toplum zihniyetinin değişmesinin nedenli zor olduğuna bir örnektir. Bkz. Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 124.

139 Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, s. 24; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, cilt:22, yıl:1978, s. 247. Krş. Adnan Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, (2. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 49; Şaban Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 354.

oluşturur. Eskiye atıf yapan ve genellikle din ve gelenekle beslenen böyle bir otoritede elde edilen kazanımlardan ötürü bu kazanımlarda öncülük eden kişi yüceltilir, onun koyduğu kural ilahî bir kanun gibi algılanır ve o kişi adeta ilahlaştırılır.[140] İlahî bir temele dayandırılan fakat esasında batıl olan inançların yaygın olduğu bir ortamda ise siyaset ve din iç içedir.[141] Böyle bir ortamda idareye talip olan siyaset adamı dini iki yönlü araç yapabilir. Birincisi iktidarı kazanmak için, ikincisi ise elde ettiği iktidara dinî bir hüviyet verip halkı daha kolay idare edebilmek için.[142] Kusay'ın Mekke idaresi adına oluşturduğu dinî içerikli idarî vazifeler de onun riyaset/liderlik yönüne katkı sağlamakta, kabileler açısından da bir otorite oluşturmaktaydı.[143] Böylece dinî pratikler hâkim zümreye göre şekil almış olmaktaydı. Bu durum ise dinde daha çok şekilcilik ve kuralcılığın artmasına sebep teşkil etmekteydi.[144]

Kusay'dan sonra bu kurallar, birçok imtiyaz ve itibarı da beraberinde getiren, ama aynı zamanda maddeten bölünmüş halkı manen de bölen, adına "Ahmesîlik"[145] denen inanca dönüşmüştür.[146] Bu türden inanç ve anlayışların egemen olduğu toplumlarda ise genel halk kitlesinden ziyade, belli bir zümre hâkim konumdadır. Ayrıca güçlü ve nüfuzlu olan bu kişilerin oluşturduğu sistemde dünya ile ahiret arasında bir bağ yoktur. Özellikle karizmatik şahsiyetlerin formüle ettiği ve din olarak sunduğu bu sitemlerde toplumun varlığı servet dengesizliğine, servet dengesizliğinin varlığı ise oluşturulan

---

140 Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, (3. Baskı), Marifet Yayınları, İstanbul 2014, s. 81, 87-88; Mustafa Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, Ravza Yayınları, İstanbul 1993, s. 29; İhsan Çapçıoğlu-M. Cem Şahin-Nuran Erdoğruca, "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştımalar Dergisi*, cilt:14, sayı:12, yıl:2010, s. 52-75; A. Faruk Mutlusu, "Yönetsel Yapıların Oluşumunu ve Niteliğini Belirleyen Etkenler", *Dokuz Eylül Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt:3, sayı:3, yıl:2001, s. 74.

141 Cevad Ali, Câhiliye Arapları'nda kabile liderinin aynı zamanda dinî lider olduğunu fakat bu vazifesini kâhin ve arrâflara devrettiğini ifade etmektedir. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/254.

142 Yasin Ceylan, "Siyaset, İktidar ve Din", *Ankara Barosu Dergisi*, cilt:64, sayı:4, yıl:2007, s. 10.

143 Kusay'ın, büyük oğlunu halef olarak tayin etmesi onun gelenek üstü bir konuma sahip olduğuna işarettir. Bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 49.

144 Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1986, s. 242.

145 Hames mastarından gelen ve ahmes'in çoğulu olan hums, İslam öncesi Mekke'de Kâbe hizmetlerini yürtüten Kureyş ve onun akrabaları için kullanılan bir kavramdır. Dini yaşamada katı ve tavizsiz; savaşta güçlü, kahraman ve cesur oldukları için bu adı almışlardır. Ahmesî ise, hums'a dâhil olan kişi demektir. Bkz. Recep Uslu, "Hums", *DİA*, XVIII, 364.

146 Bkz. Bakara: 2/189,197,199; A'râf: 7/28,31; İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 119; Buhârî, Hac: 67; Buhârî, Salat: 10; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V/184; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 174-177; Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: 1-3 Temmuz 2011-İstanbul*, (s. 177-187), İ.B.B. Yayınları, İstanbul 2011; Mehmet Azimli, *Cahiliye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 47.

dinin devamına bağlıdır.[147] Bu durum ise Hz. Peygamber'in daveti açısından önemli bir problemdi. Çünkü karşısında kemikleşmiş bir yapı ve onlarca dinî görünümlü kural ve bütünlüğü olmayan bir kitle vardı.

Mekke idare sisteminin ortaya çıkardığı ikinci bir problem ise oluşturulan sistemin tam bir otoriterliğe ve düzene sahip olmamasıydı. Watt, Kureyş'in oluşturduğu bu sistem hakkında, "Her ferdin kişi olarak eşitliğini tanımaya en uygun gelen, eşitlikle aristokrasiyi bir araya getirmeyi başarmış"[148] bir yapı, şeklinde yorum yapsa da Mekke'nin Dârünnedve merkezli yönetim şekline yakından bakıldığında tam anlamıyla bu durumu yansıtmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Mekke idaresinde ana eksen, kabiledir.[149] Böyle bir idare tarzında ise ferdin düşüncesi veya özgürlüğü bir anlam ifade etmez. Ayrıca yapı itibariyle iktidarın tek elde toplanmadığı, farklı siyasî iktidarların söz sahibi olduğu bu yönetim şeklinde[150] siyasî, ekonomik ve sosyal gücü elinde bulunduran aristokrat sınıf söz sahibi idi.[151] Bu haliyle her ne kadar Kusay'ın uyguladığı şehir politikası milattan önce ve Orta Çağ boyunca Doğu'da ve Batı'da kabile ve insan topluluklarının iskân siyasetine uygun olsa da[152] sistem, aynı zamanda ayrıcalıklı sınıfa karşı "gayr-i memnunlar" ve "küskünler" sınıfının oluşmasına zemin hazırlayacak nitelikteydi. Çünkü bu tarz bir idare, mekanik bir yapıya sahip olmayan toplumda sosyal ilişkiler açısından birçok problemi beraberinde getirebilecek bir durum arz ediyordu. Zaten tarihen sabittir ki, devlet otoritesinin tam olmadığı bir toplumda "güç" sahipleri otorite boşluğundan istifadeyle güçsüz olanı istediği istikamette kullanıp kanun yerine kendini, kendi düşüncesini koymakta ve bu şekilde insanları yönetmektedir.[153] Mekke'de oluşan ve adına "Sa'âlîk/Su'lûk"[154] denen hareket de böyle

---

147 Maurice Duverger, *Batının İki Yüzü*, (Çev.: Fazıl Sağlam-Cem Eroğlu), Doğan Yayınevi, Ankara 1977, s. 190-191; Salih Güney, *Sosyal Psikoloji*, (2. Baskı), Nobel Yayıncılık, Ankara 2012, s. 419.

148 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 29.

149 Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 50-51.

150 Şaban Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", *İSTEM*, yıl:10/2012, sayı:19, s. 34.

151 Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 77-78.

152 Bu iskân politikasında topluluklar şehri sembol haline getiren bir mabedin etrafında sosyal konumu ve eşraftan olup olmamasına göre şehrin merkezinden çevreye doğru olacak şekilde ikamet ederler. Bkz. Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, (Çev.: Doğan Özlük), Fecr Yayınları, Ankara 2009, s. 16.

153 Ömer Alparslan Aksu, *Gelir ve Servet Dağılımı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 143; Duri, *İslam Tarihi*, s. 69; Abdulkerim Özaydın, "Arap", *DİA*, III, 321.

154 Kelime olarak malı olmayan fakir anlamına gelen bu kavram Câhiliye'de fakirlik ve ekonomik eşitsizlikleri şiirlerine konu edinen şairlerin başlattığı bir harekettir. Düşünce planında başlayan bu hareket daha sonraları eşkiyalık faaliyetlerine dönüşmüş kervanları yağmalayıp ele geçirdikleri

bir zihniyet ve bu zihniyetin doğurduğu sınıfsal ayrışmanın neticesidir.[155]

Hz. Peygamber'in davetine başladığı döneme gelindiğinde daha önce kurulan sistemin sosyo-ekonomik açıdan doğurduğu sonuçlar görülmekteydi. Bir yanda gücü elinde bulunduran zengin tabaka, diğer yanda zengin sınıfın kurduğu faiz ve sömürü sistemi altında ezilmiş, bu nedenle de zengin sınıfa içten içe kin ve nefretle bakan fakir bir tabaka vardı.[156] Mekke'de toplumsal ilişkilerdeki bu tür ayrışma ve kırılmaları tamir amaçlı Hilfü'l-Fudûl gibi yerel girişimler olmuşsa da, daha sonra görüleceği üzere, bu girişim dahi başka bir ayrışmanın tetikleyicisi olmuştur.

Mekke idaresi ve siyaseti açısından ifade edilmesi gereken bir başka husus bu toplumda fiilin meşruiyet ölçüsü failin gücüydü.[157] Nitekim elde ettikleri görevlerle siyasî ve ekonomik açıdan itibar kazanan bu güç sahibi zengin sınıf, kazandıklarını kaybetmemek için İslam davetinin en büyük düşmanları olmuşlardı.[158] Mekke'nin hâkim zümresi olan ve Kur'an'da kendilerine *mele'* denilen bu insanlar,[159] Hz. Peygamber'in davetini onların elindeki imkânları, şeref ve üstünlükleri yok etmeye matuf bir girişim olarak değerlendirmiş ve bu yüzden kendileri Hz. Peygamber'e inanmamakta ısrar ettikleri gibi, halkın da inanmasının önünde büyük bir engel olmuşlardır.[160] Çünkü zayıf halk öndekilerin izindedir.[161] Şayet liderler inanacak olursa halk da onları takip edecektir.[162] Bu gerçeğe Es'ad b. Zürâre, Sa'd b. Muaz'ı kastederek

---

malları fakirlere dağıtmışlardır. Bkz. İbrahim Usta, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", *Turkish Studies*, volume:9/6, year:2014, p. 1065.

155 Bkz. Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, (Çev.: Hasan Fehmi Ulus), Seriyye Kitapları, İstanbul 1997, s. 139-145; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1986, I/146-150; Dayf, *el-Asru'l-Câhili*, s. 275; Kadri Yıldırım, "Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'lûk" Şâirler Hareketi", *DÜİFD*, cilt:3, sayı:1, yıl:2001, s. 177-206.

156 Duri, *İslam Tarihi*, s. 73-74.

157 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/472, 484-485; Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Altyapı Hazırlıkları", s. 48.

158 Enbiya Yıldırım, "Modern Zamanlarda Hz. Muhammed'in Misyonunun Neliği Sorunu", *Eski Yeni Dergisi*, Ankara, 2010, S. 16, s. 77- 78.

159 Kureyş'in ileri gelen kimselerini *mele'* olarak bizzat Hz. Peygamber'in kendisi tanımlamaktadır. Bkz. Buhârî, Cizye: 21; Müslim, Cihâd: 39; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/297.

160 Sebe': 34/34; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 47; Çelik, "Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", s. 75-81; Abdulkerim Zeydan, *İslam Davetinin Esasları II*, (Çev.: Veli Ulutürk ve Mehmet Karabulut, Risale Yayınları, İstanbul 1991, s. 112-113; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler,* s. 34-37.

161 Bkz. İbn Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd I-II*, thk. Müfîd Muhammed Kamîhe, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I/31; Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, (Çev.: Hasan Can), Tutku Yayınevi, İstanbul 2014, s. 120.

162 İlginç bir şekilde Câhiliye Arapları ne Kusay'ın getirdiği sisteme ne de Amr b. Luhay'ın uygulamasına itiraz etmemiştir. Halkın bu şekildeki tavrı, "insanlar meliklerin dini üzeredir" sözüyle

Musab b. Umeyr'e, *"Ey Musab! Allah'a yemin olsun ki sana kavminin efendisi geldi. Şayet o sana tabi olursa kimse sana muhalefet etmez."* uyarısıyla dikkat çekmiştir.[163] Yine bu gerçekten ötürü[164] Hz. Peygamber de ısrarla bu lider tabakayı İslam'a davet etmiş fakat onlar, emsallerinin daha önceki peygamberlere yaptıkları gibi, çok çeşitli şekilde itirazlarını dile getirmiş ve bu davete engel olma yoluna gitmişlerdir.[165] Ayrıca Mekke'de bu lider tayfasından Ebû Süfyân hariç hiçbiri Müslüman olmamıştır.[166] Davetin karşıtı bu lider kesim, Hz. Peygamber'in davetini pazarlık payı olan bir iktidar girişimi olarak görmüş, Kâbe'ye doldurdukları onlarca puta saygı ve hürmetlerini esirgemezken, yeni din ve onun mensuplarından bu hoşgörü ve "hilm" sıfatlarını esirgemişlerdir.[167] Hâlbuki bu "hilm"[168] siyaseti sayesinde onlar etraflarıyla hiçbir problem yaşamadan varlık ve üstünlüklerini devam ettirmişlerdir.[169]

Mekke siyaseti ve idaresi açısından üçüncü bir problem ise hem bedevî hayatın karaktere yansıması hem de asabiyetin gereği Arap halkının belli bir otorite altına girmekten imtina etmesidir. Çünkü ferdiyetçi yapıya sahip Araplar, lider olmak ve bu yetkilerini başkasına kolay kolay terk etmek istememekteydi.[170] Bu yüzden hiçbir zaman bir kralın yetki ve otoritesine rıza göstermeyen bu insanlar,[171] lider olacak kişide iki önemli şart aramaktaydılar. Bunlar zenginlik ve çok çocuk sahibi olmak. Her iki özellik de Hz. Peygamber'de mevcut değildi. Dolayısıyla onun peygamber olarak lider

---

vurgulanan düşünceyle irtibatlandırılabilir. Câhiliye'de de önde gelen kabile liderleri, din adamları vb. istedikleri gibi ilahların sayısını artırıp çoğaltmış halk ise bu duruma itiraz etmemiştir. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/42-43.

163 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/380.

164 Hz. Peygamber'in İslam'ı ilk tebliğ ettiği sıralarda öncelikli olarak kabilesinin önde gelenlerini davet etmesi bu kabile reislerinin toplum üzerindeki etkisini gösterir. Şayet onlar inanacak olsalar sıradan halk daha çabuk kabul edip inanabilirdi. Hz. Peygamber'in daha sonraki dönemlerde kabile liderlerine mektuplar yazması ve yöneticileri daveti kabul etmezlerse halklarının da veballerini yüklenecekleri hususunda uyarması da bu düşüncenin ürünü olmalıdır. Medine'ye İslam'ı anlatmak üzere gönderilen Mus'ab b. Umeyr de davet vazifesine kabilenin ileri gelenlerinden olan Useyd b. Hudayr ile başlaması da bundandır.

165 En'âm: 6/51-53; Kehf: 18/28-29; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/41-44; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 67-68.

166 Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 66.

167 Şaban Öz, "İlk Dönem İslam Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme", *KSÜİFD*, sayı 13, 2009, s. 62.

168 Kavram için bkz. en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, VI/44.

169 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 18.

170 Günümüze kadar gelen bu hususiyetlerini, *"Arap, çölü terk edebilir fakat çöl Arap'ı asla terk etmez."* sözü özetlemektedir. Bkz. John Adair, *Hz. Muhammed Örneğinden Hareketle Lider*, (2. Baskı), (Çev.: Ali Çavuşoğlu), Ufuk Yayınları, İstanbul 2012, s. 113.

171 Zuhruf: 43/31; Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/277; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 57.

olmasını kabullenemiyorlardı. Onlara göre bu makama en layık kişiler, bol servet ve çocuğa sahip Velid b. Muğire veya Ebû Mesud b. Amr idi.[172]

Konuyla ilgili değinmek istediğimiz son bir problem ise bir sonraki başlıkta daha geniş olarak ele alacağımız, Mekke yönetiminde söz sahibi olma adına ortaya konan rekabet ve siyasî çekişmelerdir. Kusay'ın inşa ettiği Dârünnedve, Mekke'nin idari merkeziydi. Mekke liderliği için burada söz sahibi olmak çok önemliydi. Kusay'ın vefatından önce Dârünnnedve ve bazı önemli görevleri oğlu Abduddâr'a bırakması siyasî çekişmenin de görünür hale gelmesine sebep oldu. Muhtemelen Kusay'ın otoritesinden sesini çıkaramayan Kureyş'in bazı boyları, kardeşlerine oranla daha pasif olan Abduddâr'ı destekleyerek bir anlamda gölge iktidar olma çabasındaydılar. Neticede Ahlâf-Mutayyebûn ayrışmasında bu durum belirginlik kazandı.[173] Ayrışma bununla da sınırlı kalmadı. Mutayyebûn'un zengin kesimini oluşturan Abdüşşems oğulları da Hâşimoğulları ile bir nevi iktidar mücadelesine girişti.

Hz. Peygamber'in risaletini ilan ettiği yıllara gelindiğinde ise bu rekabet, üst düzeydeydi. Güçlü her kabile zenginliğiyle yetinmeyip iktidara talip olmaktaydı. Bu durum aslında insani ve toplumsal bir zaaftı. Çünkü genelde birey ve toplumlar belli bir maddî refah ve zenginliğe ulaştıktan sonra şan, şöhret ve iktidar peşinde olurlar ve serveti de iktidarlarına güç katmak için isterler.[174] Fakat şunu eklemek gerekir ki Câhiliye Arapları'nda kabile lideri olmanın birtakım getirileri vardı. Örneğin kabile liderlerinin ganimetin dörtte birinde hak sahibi olması (mirbâ); ganimet taksim edilmeden önce hoşuna giden cariye, kılıç, at ve benzeri ele geçirilen ganimetlerden alması (safayâ); işgal edilen bölgenin en verimli toprağının kendisine tahsis edilmesi (himâ) bu getirilerden bazılarıydı.[175] Bu açıdan özellikle kabilelerin önde gelenleri, Hz. Peygamber'in risaletini kendi ellerindeki siyasî ve ekonomik ayrıcalıkları ortadan kaldıracak bir iktidar tutkusu ve liderlik hevesi olarak görmekte ve bu nedenle de tarihi

---

172 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/134; Mevlana Şibli, *Asr-ı Saadet I-V*, (Çev.: Ömer Rıza Doğrul), Eser Neşriyat, İstanbul 1977, I/159; Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, (25. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 82; M. Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İlim Yayınları, İstanbul 1987, s. 116; Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 70.

173 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/138,140; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/350.

174 Bertrand Russel, *İktidar*, (Çev.: Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 2013, s. 12.

175 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/264.

rekabetlerinin bir parçası şeklinde algılayan Kureyş boyları, onun davetini kabul etmeyip engelleme çabası içine girmekteydiler.

Onların bu engelleme çabalarının kurumsallaştığı bir mekân vardı ki, o da bağlayıcılık açısından Mekke'nin tek resmi otoritesi Dârünnedve idi.[176] Dârünnedve, Hz. Peygamber'in risaletini ilan etmesiyle birlikte adeta İslami davete karşı engel teşkil edecek söz, fiil ve tavırların karar merkezi olmuştu. Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhinde alınan her türlü kararda burada yetki sahibi liderlerin etkisi vardı. Dârünnedve'nin kurumsal kimliği, alınacak kararlar açısından da onun etkili olmasına yol açmıştı. Menfi propaganda, boykot, tehdit, tehcir[177] vs. derken suikast planları da aşama aşama bu merkezde alınmıştı.[178]

1.1.2. Siyasî ve Kabilevî Çekişmeler

Otorite ve liderin olduğu yerde bir başka ifadeyle yöneten ve yönetilenler arasında rekabet ve muhalefetin olması neredeyse kaçınılmaz bir durum gibidir.[179] Hatta bu durum, insanın olduğu yerde hep var olagelmiştir denebilir. Örneğin dünya henüz iki kişiye mirasken bile daha fazlasını elde etme ve "öteki"ni saf dışı bırakma adına rekabet mevcut idi. Bu rekabetin izlerine kimi zaman toplumun en küçük birimi olan ailede, kimi zaman da toplumu oluşturan aileler ve kabileler arasında rastlamak mümkündür. İktidara talip olanlar şayet belirli bir güce erişmemişse, pasif bir muhalefet sergilerler, iktidara ortak olabilecek güce sahip olunduğunda ise muhalefet aktif hale gelir. Fakat bazen sebepler olgunlaşmadığından ya da iktidarda olanlarla doğrudan bir çatışma yaşanmadığından pasif muhalefet, yıllarca aktif olmayabilir. Muhalefetin aktif hale gelmesi, insani ve toplumsal birçok düşünce ve eylemin tetikleyicisi olabilmektedir. Öyleki siyasî alanda cereyan ediyor gibi görülen muhalefet, dinî, siyasî, ekonomik ve toplumsal bütün alanlara sirayet edebilmektedir. Böyle bir ortamda ise en masumane düşünceler bile kin, nefret ve haset duygusuna dönüşen muhalefet duvarına çarpıp geri

---

176 Bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 50-52.

177 Bkz. İsrâ: 17/76; Tevbe: 9/40; Hişam Cuayt, *Tarihiyyetü'd-Daveti'l-Muhammediyye fi Mekke*, Dârü't-Talia, Beyrut 2007, s. 291-299.

178 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/124; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/193-194.

179 Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra on konuda ihtilafın çıkması, insan tabiatındaki bu muhalefetin bir göstergesidir. Bkz. Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 20-30; Abdülnasır Süt, "İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet ve Görüntüleri", *Kelam Araştırmaları*, cilt:8, sayı:1, yıl:2010, s. 299-318.

dönebilmektedir. Bugün için de geçerli olan bu durum, Hz. Peygamber'in İslam davetine başladığı yıllarda çokça karşılaşılan bir husus olmaktaydı. İnsanlar, kimin ne söylediği ile ilgilenmemekte, konuşanın aidiyeti veya söyleme amaçlarına odaklanmakta, böyle bir tavır da hakikatin önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi.

Bugünün dünle irtibatı olduğu gibi, Hz. Peygamber devri Mekke'sinin de risalet öncesi ile irtibatı vardır. Bu irtibatlardan biri de Kusay'ın Mekke'de oluşturduğu düzen ve vazife taksimine dayanmaktaydı. Bilindiği üzere Kusay'ın Abduddâr, Abdümenâf, Abdukusay ve Abduluzza adlarında dört oğlu vardı. Kusay, ölümünden önce Nedve, Sikâye, Hicâbe, Rifâde, Kıyâde ve Livâ gibi görevleri büyük oğlu Abduddâr'a bıraktı. Babalarının ölümünden sonra bu görevler konusunda kardeşler arasında anlaşmazlık çıktı. Çünkü Mekke ve Kâbe yönetimi ile ilgili görevler kişiye kabilesi içerisinde şeref ve fazilet yönünden ayrıcalıklı bir konum kazandırmaktaydı.[180] Bu nedenle ticarî yönden etkinliği fazla olan Abdümenâfoğulları'ndan Muttalip, Hâşim, Nevfel ve Abdüşşems yönetimde amcaoğullarından ziyade, kendilerinin hak sahibi olduğunu iddia edip, onlarla çekişmeye başladılar. İki taraf arasındaki anlaşmazlık Kureyş'in diğer boylarının da dâhil olmasıyla büyüdü. Birtakım boylar Abduddâroğulları'nı desteklerken, diğer birkısım ise Abdümenâfoğulları tarafında yer aldı. Abduddâr'ı destekleyenler Mahzum, Cumah, Sehm ve Adîoğulları iken, Abdümenâfoğulları'nı ise Zühre, Esed, Teym ve Haris b. Fihroğulları destekledi. Bu iki grup arasında bir de çekimser kalanlar vardı. Bunlar Amir ve Muhariboğulları'ydı. Birinci grup ellerini içi kan dolu olan bir kaba daldırmak suretiyle yeminleşti. Bu gruba "Ahlâf" (yeminliler-ittifak kuranlar) adı verildi. İkinci grup ise ellerini içinde güzel koku bulunan kaba daldırarak ahitleşip ittifak yaptı. Bu gruba ise "Mutayyebûn" (güzel koku sürünenler) adı verildi.[181] İki grup arasında savaş meydana gelecekken tarafsız olanların araya girmesiyle mesele sulh yoluyla çözüldü.[182] İki taraf arasındaki müzakereler neticesinde

---

180 Kusay'ın Kâbe ile ilgili görevleri oğlu Abduddar'a bırakırken yaptığı vasiyyet, bu görevlerin sahibine nasıl ayrıcalıklar kazandıracağına dair önemli bir ipucudur. Buna göre Kusay oğluna, "Ey oğlum! Allah'a yemin ederim ki (kardeşlerin) şeref bakımından seni geçmiş olsalar da ben seni onların derecesine yükselteceğim. Sen Kâbe'yi açmadıkça kimse oraya giremeyecek. Kureyş'in savaş için dikeceği bayrağı sen elinle dikeceksin. Mekke'de hac zamanı herkes senin elinden su içecek ve yemek yiyecek. Kureyş önemli işleri senin evinde görüşüp karar verecek." Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/136-138; Taberî, *Târîh*, II/259-260.

181 Bkz. Hüseyin Algül, "Hilfü'l-Mutayyebîn", *DİA*, XVIII, 32-33.

182 Böyle bir gruplaşmada Amir b. Lüeyoğulları, Muharib b. Fihroğulları ve Edrem b. Ğaliboğulları gibi kabilelerin tarafsız kalmasının üç sebebi vardı. Birincisi bu kabileler zevâhir'den olmaları; ikinci

Nedve, Hicâbe ve Livâ Abduddâroğulları'nda kalırken Rifâde, Sikâye ve Kıyâde görevleri ise Abdümenâfoğulları'na verildi.[183]

Her ne kadar iki taraf arasındaki ihtilaf bu şekilde çözüme kavuşturulmuş gibi gözükse de İslam davetinin başladığı dönem ve sonraki süreçlerde de etkinliğini göstermeye devam etti.[184] Çünkü Kâbe ve Mekke idaresi ile ilgili görevler itibar ve imtiyaz vesilesiydi. Rekabet de bu görevlerin sağladığı ayrıcalıklar üzerinden gerçekleşmekteydi.[185] Sonuçta Mekke'de Ahlâf-Mutayyebûn ayrışması, mezarlıkların ayrılmasına hatta bu mezarlıklardaki kabir sayılarının yarıştırılmasına kadar varmıştı.[186]

Mekke'de Ahlâf-Mutayyebûn kamplaşmasından sonra bu ayrışmayı pekiştiren başka bir hadise daha yaşanmıştır ve bu olay, ihtilafı daha da derinleştiren bir unsur olmuştur. Şöyle ki ticaret merkezi olan Mekke'de imtiyazlı bir konuma gelen Kureyş'in bazı kolları, gücün verdiği rahatlıkla dışarıdan ticaret yapmak üzere Mekke'ye gelen bazı tacirlere haksızlık ediyorlardı. Bu durum ise Mekke'nin güvenliğine halel getirdiği gibi Kureyş'in olumlu imajını da zedelemekteydi. Bu kabil bir girişim As b. Vail tarafından Yemenli bir tüccara yapılmıştı. As b. Vail, Yemenli tüccarın mallarını alıp ücretini ödememişti. Bunun üzerine tüccar, Mekkelilerden yardım istemiş, davet üzerine Teymli Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde toplanan topluluk, şehirde mağduriyete uğrayanların mağduriyetlerinin giderilmesi ve haksızlıkların önlenmesi için adına "Hilfü'l-Fudûl" denilen bir anlaşma yapmıştı. Bu anlaşmaya daha önce iki gruba ayrılan Kureyş'ten Mutayyebûn grubu iştirak ederken, Ahlâf grubu dâhil olmamıştı.[187] Böylece

---

sebep bu kabileler Kâbe'nin idaresinde söz sahibi değildi. Üçüncüsü ise güçlü kabileleri kendilerine düşman etmek istemiyorlardı. Bkz. Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 214.

183 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/138-140; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/58; İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts., s. 19-21, 50-52; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/55-56; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/350; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/243; İbnü'l-Kelbî, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, *Cemheretü'n-Neseb*, thk. Mahmut Firdevsi'l-Azim, Elyazma Ofset I-III, Dımaşk 1990, I/73; İbn Haldûn, *Târîhu'l-Arab ve'l-Berber*, II/401; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/59.

184 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 80; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 216.

185 Watt, Ahlâf-Mutayyebûn gruplaşmasını ortak maddî çıkar amacına yönelik bir oluşum olarak nitelendirmiş olsa da durum tam da öyle değildir. Çünkü bu hadise neticesinde Mutayyebûn grubuna verilen görevler maddî kazanç getirmekten çok, kayba neden olacak cinstendi. Dolayısıyla meseleyi daha çok şeref ve itibar meselesi olarak görmek mümkündür. Ebû Talib'in bu vazifeleri maddî sıkıntılar sebebiyle kardeşi Abbas'a devretmesi de bu durumun açık bir göstergesidir. Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 16,26; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 67.

186 Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV/60.

187 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/140-143; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II/279; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/276-277; Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-Fudûl", *DİA*, XVIII, 31-32.

Kureyş ikinci bir defa daha iki gruba ayrılmış ve aralarındaki ihtilaf daha da derinleşmişti. Özellikle Ümeyyeoğulları'nın Mutayyebûn'a dâhilken, Hilfü'l-Fudûl'a dâhil olmamaları bu iki aile arasındaki ayrışmanın giderek arttığının göstergesi olmuştu.[188]

Sehmli As b. Vail'in bu girişimini hem iç hem de dış rekabet açısından değerlendirdiğimizde, iç içe geçmiş bir siyasî mücadeleyle karşılaşmaktayız. İç siyaset açısından baktığımızda, karşımıza Ahlâf-Mutayyebûn rekabeti çıkmaktadır. Çünkü Ahlâf grubunun ticarî etkinliği daha çok dışa doğru idi. Mutayyebûn ise dış ticaretle birlikte Mekke içi ticarette etkindi. Mekke ticareti de Yemen'le doğrudan ilgiliydi. Mutayyebûn grubunun bu ticarî etkinliğini kırmak adına Ahlâf grubu böyle bir girişimde bulunmuştu. Mutayyebûn'un tavrı ise aslında Mekke ve Kureyş'in ticarî itibarını korumaya yönelikti.[189] Ahlâf grubu izlediği bu politikayla bir yandan Mutayyebûn'dan olan ve Yemenle ticarî anlaşma tesis eden Muttalib'in[190] ticarî etkinliğini zedelerken diğer yandan da tarihi rekabet halinde oldukları Yemenlileri Güney ticaretinin dışına itip, bölgenin ticarî hâkimiyetini ele geçirmeyi planlamıştı.[191] Hatta Kureyş, Ficar savaşlarına da bu sebeple katılmıştı.[192] Belki de bu girişim bir tür rövanş idi. Çünkü daha önce de Yemen valisi Ebrehe'nin, Kureyş'in Şam ve Yemen hattındaki ticarî etkinliğini bitirmek ve Yemen'i hac ve ticaret merkezi yapmak için Kâbe'yi yıkma girişimi olmuştu. Şayet amacına ulaşmış olsaydı bölgedeki ticarî etkinlik Yemen'e, dolayısıyla Bizans'ın müttefiki Habeşistan'a kaymış olacaktı.[193]

Kureyş'te Ahlâf-Mutayyebûn ve Hilfü'l-Fudûl ile oluşan bloklaşmanın akabinde daha özel konumda değerlendirilebilecek başka bir rekabet ortamı oluşmuştu. Bu rekabet ise Hz. Peygamber'den sonra da devam edecek bir mücadelenin tarihi temelini teşkil etmiştir. Genel olarak Emevi-Hâşimi mücadelesi olarak tanımlanan bu rekabet, Abdümenâf'ın vefatından sonra baş göstermiştir.

---

188 Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 107.

189 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 20; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 219-220.

190 Bkz. Taberî, *Târîh*, II/252.

191 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 22.

192 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 21-22; Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, s. 41-43.

193 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010, s. 86; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/283.

Abdümenâf'ın oğulları olan Hâşim, Muttalip, Nevfel ve Abdüşşems özellikle Mekke'nin dış ticaretinde önemli ilerlemeler kaydettiler. Kur'an'da "îlâf" olarak adlandırılan serbest dolaşım izni ve ticaret anlaşmalarıyla Bizans, İran, Habeş ve Şam yönetimleri ile ticarî faaliyetlerini artırdılar. Böylece Kureyş içerisinde hem zenginliklerini hem de itibarlarını yükseltmiş oldular.[194] Abdümenâf'ın ölümünden sonra oğulları arasında ihtilaf çıktı. Bunun sebebi Abdümenâf'tan sonra Kâbe ve hacla ilgili önemli vazifelerden olan Rifâde ve Sikâye'yi Hâşim'in üstlenmiş olmasıydı. Kâbe ve hacla ilgili görevlerin sorumlularına çok büyük itibar kazandırması ve o kişiyi halk nezdinde ayrıcalıklı kılması, bu görevlerin üstlenilmesinde rekabetin ortaya çıkmasına sebep oldu.[195] Bu açıdan hem yaptığı ticarî anlaşmalarda Mekke ticaretine öncülük eden[196] hem de üstlendiği görevlerle insanlar nazarında önemli bir mevki edinen Hâşim'i, Abdüşşemsoğulları kıskandı ve bu mevki kıskançlığı münâfere[197] ile sonuçlandı. Münâfere şartına göre kaybeden elli deve verip, on sene Mekke dışında sürgün yaşayacaktı. Buna göre kimin üstün olduğunun tespit edilmesi için başvurulan hakem, Hâşim'in üstünlüğüne karar verdi ve Ümeyye b. Abdüşşems, Şam'a sürgüne gitti. Böylece amca ve amcaoğulları arasındaki rekabet düşmanlığa dönüşmüş oldu.[198]

Hâşim-Ümeyye düşmanlığını daha da kuvvetlendiren ikinci bir münâfere olayı da onların oğulları olan Abdülmüttalib ve Harb b. Ümeyye arasında yaşanmıştır. Harb'in, Abdülmüttalib'in ticaretle uğraşan civar anlaşmalısı bir Yahudiyi kıskanıp öldürtmesi üzerine Abdülmüttalip, Harb'den komşusunun diyetini istemiş, Harb'in reddi üzerine durum hakeme havale edilmiş ve hakem Abdülmüttalib'in haklılığına, dolayısıyla

---

194 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/56; İbn Habîb, *el-Munammak*, I/31-39; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/305.

195 Apak, "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", s. 188.

196 Birçok devlet ve kabileyle anlaşma yapılmasına öncülük eden Hâşim "Sahibu îlâfi Kureyş" olarak tanınmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/57,60; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 31-33.

197 Câhiliye'de şan, şeref ve nesep hususlarında iki kişi arasında meydana gelen çekişmeler neticesinde hakem huzurunda muhakeme olmak anlamına gelen bir kavramdır. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/278; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/590; Şaban Özkavukçu, *Siyer Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 312.

198 İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/58; İbn Habîb, *el-Munammak*, I/97-98; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/554; Alûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/307-308; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 88-91.

Harb'in öldürdüğü kişinin yakınlarına diyet olarak yüz deve vermesine hükmetmiştir.[199] Bu olay, Hâşim-Ümeyye çekişmesini artıran ikinci bir olay olmuştur.[200]

Hâşim-Ümeyye çekişmesinde diğer kardeşlerden Muttalib, Hâşim'in yanında yer alırken Nevfel ise Ümeyye yanında yer almıştır. Nevfeloğulları'nın Hâşimoğulları'na karşı böyle tavır almasında ise aralarında yaşanan bir gerginliğin tesiri vardır. Bu gerginliğin arkasında Abdulmuttalib'e ait bir arsaya amcası Nevfel'in el koyması bulunmaktadır. Aralarında çıkan anlaşmazlık, Abdulmuttalib'in Medine'deki akrabalarından (Huzâa'dan olan dayıları)[201] yardım istemesi sonucu, Nevfel'in aleyhine sonuçlanmıştır. Başka bir sefer de Zemzem kuyusu yüzünden çıkan husumet, Nevfeloğulları'nın Hâşimoğulları'na karşı menfi tavır almasına sebep olmuştur.[202]

Hz. Peygamber'in İslam davetine başladığı sırada bu genel ve özel rekabet aşağıdaki tabloda gösterildiği şekli almıştır:

Tablo 1.2. Mekke'deki siyasî ve kabilevî rekabeti gösterir tablo

<table>
<tr><td colspan="3">Mutayyebûn</td><td>Ahlâf</td></tr>
<tr><td colspan="3">Abdümenâf</td><td>Abdüddâr</td></tr>
<tr><td colspan="2">A</td><td>B</td><td>C</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Hılfu'l-Fudûl</td><td>Hâşimî</td><td>Emevî</td><td rowspan="3">Abduddâr
Mahzûm
Sehm
Cumâh
Adî</td></tr>
<tr><td>Hâşim
Muttalib</td><td>Abdüşşems
Nevfel</td></tr>
<tr><td>Zühre
Teym
Fihr</td><td>Esed
Âmir</td></tr>
</table>

Tabloda görüldüğü üzere Mekke siyaseti ve Kureyş boyları arasındaki ilişki, son derece karmaşık ve girift bir haldeydi. Bu karmaşıklığa Kureyş'in dış siyasetini de eklediğimizde çözülmesi çok güç siyâsî ilişki ve rekabet ortamıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Özelden genele gidilecek olursa, Ümeyyeoğulları'nın Hâşimoğulları'na karşı; bu iki kolu oluşturan Abdümenâf soyunun, Abduddâr'a karşı; Kusay'ın soyunu

199 İbn Sa'd, I/68; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 94-95; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/72-74; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/552-553; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/307.

200 Emevî-Haşimî çekişmesi için bakınız. Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 88-104; Abdulhalık Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2004, s. 117-146.

201 Araplarda anne ve dayı asabiyeti için bkz. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/25-28.

202 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 88; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/69-71,79; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 63; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 217.

oluşturan bu iki soy mensuplarının Kureyş'in diğer soylarına karşı ve nihayet Kureyş soylarının diğer kabilelere karşı bir rekabet içerisinde olduğu görülmektedir. Böyle bir ortamda kendilerinden bir peygamber çıkması kuşkusuz onlar için bir övünç kaynağı olabilirdi. Fakat onlar, bu karmaşık siyâsî rekabet anlayışının gölgesinde kendilerinin başka bir soya boyun eğmesini onur kırıcı görmüş ve İslam davetine tepkisel yaklaşmışlardır.[203] Kabilelerin birbiriyle olan üstünlük yarışı, onları siyaseten birbirinden ayırmış ve aralarında düşmanlık hislerinin kökleşmesine sebep olmuştur.[204] Tarihi temelleri olan bu kabilevî ve siyasî rekabet, Hz. Peygamber'in davetine başlamasıyla birlikte, topyekûn İslam muhalefetine dönüşmüş hatta Hz. Peygamber'den sonra artarak devam etmiştir.[205]

Oluşan bu tabloyu, Hz. Peygamber'in daveti açısından değerlendirdiğimizde, şu sonuçlara ulaşmak mümkün olmaktadır:

- Kureyş, dışardan hac için geleceklerin henüz Hz. Peygamber'le karşılaşmadan zihinlerini ona ve onun davetine karşı olumsuz bilgilerle doldurarak bu şekilde daveti boşa çıkarma gayretine girmiştir. Bu amaçla Mekke'nin yollarının tutulması kararı alınmış ve bu düşünceyi gerçekleştimek üzere 17 kişi görevlendirilmiştir.[206] Bu görevlendirmeye dikkat ettiğimizde yukarıdaki tabloyu daha anlamlı hale getiren bir taksimat yapılmıştır. Buna göre:

  Mahzum : 7 kişi
  Abdüşşems : 3 kişi
  Esed : 2 kişi
  Sehm : 2 kişi
  Cumah : 2 kişi
  Abduddâr : 1 kişi

  Görüldüğü üzere davet karşıtı propagandada rol alanların tamamı ya Ahlâf grubundan ya da Abduşşems veya onların destekçilerinden oluşmaktadır.

---

203 Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/132.
204 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 32.
205 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 116.
206 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 160.

- Abdüşşems ve Nevfel, Hilfü'l-Fudûl'a katılmamakla birlikte,[207] Mutayyebûn'dan olmalarından ötürü, davete karşı tepkileri diğerleri gibi olmamıştır. Mekke'deki bu gruplaşma, boykotun bozulmasında da etkili olmuştur. Çünkü boykotu bozanlara bakıldığında bu kimselerin Amir, Nevfel ve Esed'den olduğu görülmektedir.[208] Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Taif dönüşü kendisini korumak üzere başvurduğu kimseler de Zühre, Amir ve Nevfel'den olup, hiçbirisi Ahlâf'tan değildir.
- Bedir savaşında ağırlık olarak Ahlâf grubu ve Ümeyye ailesi vardır. Önceleri Ahlâf'tan olan Adî ve Zühre ise bu savaşta Mekkelileri hiç desteklememişlerdir. Ayrıca Ümeyye ailesinden Ebû Süfyân ve Haşimîler'in birçoğu savaş konusunda istekli olmamışlardır. Savaş hususunda en istekli kişi, Ebû Cehil ve onun kabilesi Mahzumoğulları'dır.[209]
- Şartları uygun olmayan iki istisna dışında Habeşistan'a hicret etmeyen kişiler Hâşim, Muttalib, Zühre, Teym ve Adî'dendir.[210] Habeşistan'a gidenler arasında Sehm'den (14), Cumah'tan (14), Mahzum'dan (9) olanlar ağırlıktadır.[211] Çünkü Ahlâf grubundan olan bu kabileler, davetin en sert düşmanıydılar ve kendi kabilelerinden olan Müslümanlara baskı uygulamaktaydılar.
- Hz. Peygamber'e tebliği bırakması yönünde birtakım pazarlık tekliflerinde bulunan kişiler ve mensup oldukları boylar şu şekildedir:

  As b. Vail : Sehm

  Velid b. Muğire : Mahzum

  Esved b. Muttalib : Esed

  Ümeyye b. Halef : Cumah

  Bu kimselerin üçü hem Ahlâf'tan olan boyların liderleri hem de Hilfü'l-Fudûl'un rakipleridir.[212]

---

207 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 167; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/570.

208 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/375. Boykotun kalkmasında öncü olan bu üç boy'dan kişilere bir de Mahzum'dan Züheyr b. Ebû Ümeyye iştirak etmiştir. Bu şahsın annesi, Hz. Peygamber'in halası Atîke bnt. Abdülmüttalib'tir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/14-15.

209 Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I/147-152; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 84-89.

210 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 13-15,22.

211 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/344-352.

212 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 130.

- Mekke idare sisteminde Dârünnedve merkezli yönetim görevlerinde Nedve, Mele', Sifâre, Kubbe, Emvâlu'l-Muhâcere, Einne, Sidâne, Liva, Hicâbe ve Ezlâm gibi, sorumlularına ciddi anlamda yetki ve ayrıcalık kazandıran birçok önemli görev Ahlâf grubundaydı. Mutayyebûn grubuna ait olan görevler içerisinde Kıyâde, Ukab ve Riyâset gibi askeri ve siyasî alandaki önemli görevleri ise Hilfü'l-Fudûl'a katılmayan Abdüşşemsoğulları üstlenmişti. Dolayısıyla risalet yıllarına gelindiğinde Hz. Peygamber'in mensup olduğu Hâşimiler, siyasî rekabet halinde oldukları gruplardan daha zayıf durumdaydı.[213] Onların bu zayıflığı Hz. Peygamber'i himaye etmede rakiplerine karşı da olumsuz bir durum oluşturmaktaydı.
- Tabloda Kureyş'ten olmayan Taifli Sakif Kabilesi yer almamakla birlikte, Kureyş ile olan rekabetleri[214] ve onların da putperest oluşları İslam davetinin önünde bir engel teşkil etmekteydi.[215]
- Tabloda gözükmeyen ama Hz. Peygamber'in davetiyle birlikte farklılaşan gruplaşmaların en son gelip dayandığı nokta boykot kararında kendini göstermiştir. Bu kamplaşmada ise Hâşimoğulları'na karşı bütün kabileler tek bir blok oluşturmuşlardır. Hatta Ehabiş'ten[216] olanlar dahi bu bloğa dâhil edilmiş,[217] boykot kararları yazılı hale getirilerek bu kararların aksine davranma riski ortadan kaldırılmış, bu durum ise İslam daveti açısından aşılması çok zor bir engel olmuştur.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'den önce oluşan siyasî ve kabilevi rekabet, Hz. Peygamber'in daveti ile birlikte yeniden canlanmış, daha önceki mücadelelerin

---

213 Sami Kilinçli, *Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, s. 31-32; Kilinçli, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:12, sayı:1, yıl:2012, s. 68.

214 Bu rekabetin bir yansımasını Fil yılında görmekteyiz. Taifliler Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak üzere Taif'ten geçerken kendi putları olan Lat'a zarar vermesin diye kendisine yardım etmiş kılavuzluk yapmışlardır. Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 42; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/48-50; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/252; Okumuş, *Şirk*, s. 351. Ayrıca İslam daveti döneminde Sakif'ten olan Ümeyye b. Ebi's-Salt, Ahnes b. Şerik ve Ebû Mesud b. Amr gibi kişiler Mekke'nin ileri gelen müşrikleriyle birlikte hareket etmişlerdir.

215 Kilinçli, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", s. 69,78.

216 Mekke çevresinde yaşayan ve Kureyş'in müttefiki çeşitli kabilelerin oluşturduğu topluluğa verilen addır. Bkz. Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/150; M. Ali Kapar, "Ehâbîş", *DİA*, X, 496.

217 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/113.

izdüşümü büyük bir engel olarak Hz. Peygamber'in karşısına çıkmıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in risaletini ilan etmesi, Mekke'de Kureyş boylarının kendi lehlerine izlediği hassas siyaset dengelerini alt üst etmişti. Zira Kureyş için, Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap vermek demek, sadece dinin gereklerini yerine getirme anlamına gelmiyordu. Onlar, Hz. Peygamber'in davetini kabul etmeyi aynı zamanda onun siyasî otoritesini kabul etmekle bir tutuyor,[218] bu sebeple de sahip oldukları siyasî iktidara rakip gördükleri Hz. Peygamber'i ve onun getirdiği mesajları kabul etmek istemiyorlardı.[219]

Örneğin Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e Allah'ın bir elçisi olarak değil de Hâşimoğulları'nın itibarını yükseltecek bir kişi nazarıyla bakıyordu.[220] Aynı şekilde üç kuşaktır devam eden rekabetin tam galibi olacakken Hâşimoğulları'ndan birinin peygamber olması, Ümeyyeoğulları'nın da planlarını altüst ediyor, dolayısıyla onlar da Hz. Peygamber'i bir dinin tebliğcisi olarak görmekten öte, "Hâşimoğulları'nın peygamberi" olarak görüyor ve bu itibarla da onun ne dediğiyle değil kimden olduğuyla ilgileniyorlardı.[221] Bu nedenle de Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap vermekten kaçınıyorlardı.

Mekke'de siyasî dengeler o kadar hassastı ki, Ümeyyeoğulları'ndan Ebû Süfyân ve Mahzumoğulları'ndan olan Ebû Cehil arasındaki liderlik mücadelesi bazen Hz. Peygamber'in lehine bir durum da ortaya çıkarabiliyordu.[222] Örneğin bir gün Ebû Süfyân ve Ebû Cehil otururlarken yanlarından Hz. Peygamber geçti. Ebû Cehil, *"Ey Abdüşşems! İşte peygamberiniz."* dedi. Bunun üzerine Ebû Süfyân, *"Bizden bir peygamber çıkmasına mı şaşırıyorsun?"* dedi. Ebû Cehil ise,*"Yaşlılar dururken gencin*

---

218 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. I/110; Vecdi Akyüz, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri: 13-15 Nisan 20017-Konya*, (s. 193), Fecr Yayınları, Ankara 2007.

219 Bayram Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2012, s. 46.

220 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 262.

221 Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/161; Berki-Keskioğlu, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 83; Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/212; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 61-62; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 83; Apak, *Asabiyet*, s. 67.

222 Ebû Süfyân'ın Hz. Peygamber'i sahiplenmesinde, daha sonraki bölümde görüleceği üzere kabilecilik ve akrabalık ilişkisinin de etkisi vardır. Örneğin Hz. Peygamber Mekkeliler'in eziyetlerinden korunmak ve kurtulmak için zaman zaman Ebû Süfyân'ın evine sığınıyordu. Hatta Hamidullah'a göre Hz. Peygamber'in Mekke fethi sırasında Ebû Süfyân'ın evine sığınanın emniyette olacağını ilan etmesi de bu yüzdendi. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/99; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 25.

peygamber olmasına şaşırıyorum." diye cevap verdi. Bu konuşmayı duyan Hz. Peygamber ise, *"Ebû Süfyân sen kavmiyetçilik yüzünden ona kızdın. Allah ve Resulünün rızası için değil. Sana gelince Ey Ebû Cehil az gülecek çok ağlayacaksın."* uyarısında bulundu.[223]

Ebû Cehil, Hz. Peygamber'e tabi olmayı Abdümenâf'a tabi olmak şeklinde düşündüğünü, Bedir savaşına giderken yanındakilerin ona Hz. Peygamber'in gerçekten peygamber olup olmadığını sorduklarında, *"Biliyorum ki o bir peygamberdir fakat biz ne zaman Abdümenâf'a tabi olduk ki?"*[224] şeklinde cevap vermesinden anlamaktayız. Başka bir gün ise Ahnes b. Şerik'e, *"Biz şan ve şeref konusunda sürekli Abdümenâf ile mücadele ettik. Onlar yedirdiler, biz de yedirdik. Onlar birtakım vazifeler üstlendiler, biz de üstlendik. Onlar verdi, biz de verdik. Develer üzerinde seyahat ederken bile aynı hizada giderdik. Yarış atları gibiydik. Şimdi onlar çıkıp, 'Bizim kendisine gökten vahiy gelen bir peygamberimiz var.' diyorlar. Buna nasıl yetişiriz. Yemin olsun ki ona asla inanmayacak ve onu asla tasdik etmeyeceğiz."*[225] şeklinde söylediği sözlerle Hz. Peygamber'e uymama sebebini ortaya koymaktaydı.

Siyasî ve kabilevi çekişmelerin haricinde bir de Hz. Peygamber'e şahsi husumetinden ötürü direniş gösterenler vardı. Bunlar arasında Ebû Cehil, Ümeyye b. Ebi's-Salt ve Ebû Leheb'i sayabiliriz. Ebû Cehil'in şahsi husumeti iki sebebe dayanmaktaydı. Bu sebeplerden birincisi, çocuklukta Hz. Peygamberle aralarındaki bir kavgada Hz. Peygamber tarafından yaralanması diğeri ise Hilfü'l-Fudûl'a üye olan Hz. Peygamber'in, Mekke dışından gelip Ebû Cehil tarafından haksızlığa uğrayan birinin hakkını ondan alması idi.[226] Ebû Leheb'in ise Hz. Peygamber'e Ebû Tâlib'le olan kavgalarında yardım etmesinden dolayı şahsi husumeti vardı.[227] Sakif Kabilesi'nden Ümeyye b. Ebi's-Salt da Hz. Peygamber'in peygamberlikle görevlendirilmesi neticesinde kendi adına düşündüğü peygamberlik hayallerinin suya düşmüş olmasından Hz. Peygamber'e kin beslemekteydi.[228] Onun Hz. Peygamber'i kabul etmemesinin temelinde kıskançlıktan ortaya çıkan husumetin dışında daha genel ve etkili bir gerekçe

---

223 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/163.

224 İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef I-XVI*, thk. Hamed b. Abdillah el-Cum'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004, XIII/286.

225 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 262; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/315-316.

226 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/129; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/54.

227 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/131.

228 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/141-147; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/282-283.

olan kabilevi rekabet vardı. Çünkü o, Sakifli olmayan bir peygambere iman etmeyeceğini ileri sürmekteydi.[229]

Öte yandan Hz. Peygamber'in önünde aşılması gereken, Mekke ve Kureyş'i dahi aşan bir rekabet de vardı. Bu rekabetleri soy, kabile ve şehir üçgeninde ele almak mümkündür. Soy olarak Arab-ı Âribe - Arab-ı Musta'ribe,[230] yani Kahtânî-Adnânî şeklinde bir ayrım söz konusudur ki, bunu daha önce Kuzey-Güney çekişmesi olarak izah etmeye çalışmıştık. İkinci olarak kabile rekabetini ele alacak olursak bu noktada Kureyş'in diğer kabilelere olan üstünlüğünün getirdiği bir rekabet söz konusu olmakla birlikte, bu anlamda en dikkat çeken Kureyş-Sakif rekabetidir. Bunun bir uzantısı olarak değerlendirebileceğimiz üçüncü bir rekabet ise şehir bazında Mekke ve Taif rekabetidir. Esasında önemli temelleri olan bu rekabetlerin bir anlamda bastırıldığını çokça gün yüzüne çıkarılmadığını görmekteyiz. Bunun bir sebebi kurulan siyasî, dinî ve ekonomik sistemde çıkarların birleşmesidir.[231] Buna rağmen Hz. Peygamber'in davetine yansıyan yanları itibariyle düşünülecek olursa, Mekke Dönemi'nde bu üç rekabet alanından Kureyş-Sakif ya da Mekke-Taif rekabetinin daha çok etkileyici olduğu söylenebilir.[232]

Sakif'in Ficar savaşlarında Kureyş ve Kinane'nin karşısında bulunan Süleym ve Hevazin ittifakını oluşturan Kays-Aylan[233] grubuna destek vermesi,[234] Kureyş-Sakif rekabetinin bir örneğini oluşturmaktadır. Onların Kureyş'e karşı rekabeti Hz. Peygamber'in davetine de yansımış ve birtakım çıkarların muhafazası ile birlikte bu

---

229 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/281.

230 Ayrım için bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/354, 390, 433; Mustafa Sadık er-Rafiî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, (8. Baskı), Beyrut 2012, s. 33; Hennâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Beyruti'l-Kebîr, Beyrut 2014,s. 15-16; Deyzire Sakkal, *el-Arab fi'l-Asri'l-Cahilî*, Dâru's-Sadakati'l-Arabiyye, Beyrut 1995, s. 20,40,56.

231 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 169.

232 Şehir bazında rekabet daha çok iktidara sahip olmanın getirilerinden ötürü oluşmaktadır. Bu anlamda İslam tarihinde şehirlerin iktidar mücadelelerine rastlamak mümkündür. Bu durumun en belirgin örneğini Kufe-Şam, Kufe-Basra rekabeti oluşturmaktadır. Bkz. Durî, *İslam Tarihi*, s. 113; Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, TTK Yayınları, Ankara 1989, s. 90; Ahmed Salih Ali, "Mufâharâtü el-Kûfe ve'l-Basra", *Mecelletü'l-Mücmei'l-İlmi'l-Irakî*, cilt:42, sayı:3, yıl:1992, s. 23-48; Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, s. 336.

233 Araplar'ın Adnânî koluna mensup olan bu kabilenin soyu Kays b. Aylan'a dayanmaktadır. Birçok kola ayrılmış bu kabile, muhtemelen Ficar harbinden kalan bir husumet nedeniyle İlk Müslümanlar arasında yer almamakla birlikte daha sonraki yıllarda gerçekleşen Ridde hareketlerinde varlık göstermiştir. Bkz. Kehhâle, *Mucemu Kabaili'l-Arab*, III/972; Ahmet Önkal, "Kays Aylân", *DİA*, XXV, 91-92.

234 Sakif, Kays Aylân'dan Hevâzin'in bir koludur. Fakat bunlar Ridde olaylarına karışmamıştır. Bkz. el-Müberred, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, s. 13; el-Kila'î, Süleyman b. Musa, *Hurûbu'r-Ridde*, thk. Ahmed Ğanîm, Daru'l-İttihadi'l-Arabi li't-Tıbâa, Kahire 1979, s. 15.

rekabetin etkisiyle Sakif Kabilesi İslam'ı en son kabul edenler arasında yer almıştır. Medine Dönemi'ne gelindiğinde Sakif Kabilesi'nin İslam'ı kabul şartları olarak ileri sürdükleri maddelere bakılacak olursa, onların İslam'ı siyasî bir hareket, Hz. Peygamber'i de şan ve şöhret peşinde koşan siyasî bir lider olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.[235] Ticarî sahanın dışında dinî alanda da Sakif'in Kureyş'le bir rekabeti söz konusuydu. Sakif Kabilesi Taif'te Lat putu merkezinde Kâbe benzeri bir yapı ve harem oluşturmuştu. Onların bu girişimi, Kureyş'e karşı olan gizli bir kıskançlığın yansıması olarak değerlendirilebilir. Bütün bunlara rağmen Sakif ve Kureyş Kabilesi ortak çıkarlar ve akrabalık ilişkileri etrafında bir araya gelmekte ve tarihi rekabetlerini göz ardı edip İslam davetine karşı muhalefette bir blok oluşturmaktaydılar.[236] Ahnes b. Şerik'in Mekke liderleriyle beraber hareket etmesi bu durumun bir göstergesidir.[237]

Sonuç olarak Câbirî'nin "akide"nin "kabile" ve "ganimet"le mücadelesi şeklinde özetlediği[238] Mekke'deki İslam daveti, böyle bir siyasî rekabet ortamında neşet etmiş, Hz. Peygamber'in daveti de bu karmaşık rekabet ortamından olumsuz etkilenmişti. Kimi zaman olumlu yansımalarına da şahit olduğumuz Mekke'de, özellikle alışılmış ve elde edilmişin kaybedileceği korkusu, Hz. Peygamber'e rahat bir tebliğ fırsatı vermemişti. Zira belki de yüzlerce yılda elde edileni bir anda kaybetmek ve bu duruma tepki göstermemek doğal bir süreç olamazdı.[239] Bu nedenle de ortak çıkarlar Sakif, Kureyş, Ehâbiş ve Kinâne gibi kolay kolay bir araya gelmesi mümkün olmayan kabileleri Haşimoğulları'nı boykot hususunda aynı çatı altında toplayabilmişti.

1.1.3. Nüfuz, Otorite ve Güç Kaybetme Korkusu

Kelime olarak "nüfuz", içe geçme, sözü dinlenme, sözü geçme anlamına gelir. Bir kimse için "nüfuz sahibi" ifadesi kullanıldığında o kimsenin güçlü ve itibarlı olduğu

---

235 Taifliler namaz, zekât ve cihat gibi emirler ile içki, zina ve faiz gibi yasaklardan muaf olmayı bununla birlikte Taif'in harem olarak kabul edilip put mabetlerinin de yıkılmamasını istemişlerdir. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/497.

236 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 143; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 185; İrfan Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabîlesinin Rolü*", AÜİFD*, cilt:36, yıl:1997, s. 120.

237 Bkz. İrfan Aycan, "Sakîf Kabîlesi ve Taif Şehrine İslam Tarihi Açısından Bir Bakış", *AÜİFD*, cilt:34, s. 209-234.

238 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, (2. Baskı), (Çev.: Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 73.

239 Durî, bu çatışma durumunu kabilevî akımın İslamî akımla mücadelesi şeklinde özetlemektedir. Bkz. Durî, *İslam Tarihi*, s. 79.

vurgulanmış olur.[240] Nüfuz elde etme açısından bir araç gibi gözüken "otorite" kavramı ise yaptırma, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yasak etme, yetke ve sulta gibi anlamlara gelir ve daha çok siyasî ve idari güç sahasına ait bir kavram olarak kullanılır.[241] Otorite elde etme aracı niteliğindeki bir kavram ise "güç"tür.[242] Güç, başkalarını itaate zorlayabilme kuvvetidir. Güç olmadan tam bir otorite mümkün değildir.[243] "Güç kelimesi, kaçınılmaz bir şekilde, nüfuz ya da iktidar düşüncesini ve özellikle de maddî iktidarı, yani dışarıdan görülebilecek şekilde kendini açığa çıkaran ve dış araçların kullanılmasıyla ifadesini bulan bir nüfuzu çağrıştırmaktadır."[244] Görüldüğü üzere bu üç kavram birbiriyle bağlantılıdır ve üçü birlikte düşünüldüğünde iktidar ve hâkimiyet akla gelmektedir. Özellikle nüfuz, kitle üzerinde o derece tesirli bir olgudur ki insanlar bu psikolojik baskı unsuru karşısında çoğu zaman büyülenmiş gibi hareket eder ve otoriteye başkaldırmayı düşünmez. Genellikle güç ve iktidarla elde edilen nüfuz, şahsi meziyetlerle elde edildiği gibi din, hatta üniforma sayesinde bile kazanılabilir.[245]

Mekke özelinde düşündüğümüzde Kureyş'in önde gelen liderleri din ve gelenek sayesinde önemli bir siyasî nüfuz ve otorite kazanmışlardı. Çünkü onlar kendilerini "ehlullah" olarak tanımlıyor; yerleştikleri Harem'de Kâbe ve Hacla ilgili görevleri yürütüyorlardı. Yürüttükleri bu vazifeler onlar için sadece dinî bir ayrıcalık oluşturmuyor, aynı zamanda siyasî ve sosyal alanda kendilerine otorite sağlıyordu. Weber'in "geleneksel otorite" şeklindeki tanımlamasına benzeyen bu tarz bir otoriteyle[246] Kureyş, ticarî sahadaki faaliyetlerini de kolaylıkla yapabiliyordu. Bu da onların otoritelerine güç katıyordu. Kureyş, Harem ehli olmayı civar kabilelere karşı hem bir üstünlük aracı hem de bir koz olarak kullanabiliyordu. Örneğin İbn Habîb'in

---

240 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (21. Baskı), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2004, s. 846.

241 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, (3. Baskı), Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2008, II/2437; bkz. Hüseyin Bal, "Siyaset Teorisinde 'Otorite' Kavramı", *Turkish Studies*, cilt:9, sayı:2, yıl:2014, s. 250.

242 Richard Sennett, *Otorite*, (4. Baskı), (Çev.: Kamil Durand), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 29.

243 George Makdisi, "İslam Toplumunda Otorite", (Çev.: İsmet Kayaoğlu), *SÜİFD*, sayı:7, yıl: 1997, s. 109; Güç ve İktidar kavramlarının farkı için bkz. Elias Cannetti, *Kitle ve İktidar*, (3. Baskı), (Çev.: Gülşat Aygen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006, s. 283-284.

244 Rene Guenon, *Maddî İktidar, Ruhanî Otorite*, (Çev.: Birsel Uzma), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 23.

245 Bkz. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 128-139.

246 Sennett, *Otorite*, s. 33.

aktardığına göre Kureyş, Sakif Kabilesi'nin elinde bulunan Vec Vadisi'ne talip olmuş ve şayet kendilerini bu vadiye ortak ederlerse onları Harem'e ortak edebileceklerini, aksi takdirde Harem'e giremeyeceklerini ifade etmişlerdir.[247]

Câhiliye Arapları'nda, sahip oldukları bu imtiyazlı konumdan daha öte bir hedef ve hususiyet vardı ki, o da "şeref" duygusuydu. Bu şeref duygusunu besleyen ve belki de onun temelini oluşturan şey ise, kibrin bir sonucu olarak ortaya çıkan "ibâ ruhu" idi. İbâ,[248] kelime olarak reddetmek, kabul etmemek, şiddetle karşı çıkmak anlamlarına[249] gelmekle birlikte, Izutsu'ya göre bu kavram, insani veya ilahî hiçbir otoriteyi tanımamak ve ona boyun eğmemek demektir.[250] Esasında az veya çok her insanda belli bir mevkiye sahip, üstün ve başarılı bir kişi olma düşüncesi vardır. Çünkü toplum tarafından küçük ve zayıf görülme, insanı rahatsız eder. Fakat bu üstünlük arzusu ve alçalma korkusu Câhiliye Arapları'nda şeref ve haysiyet meselesi halini almıştır.[251] O kadar ki şerefine leke gelme endişesi, onları masum kız çocuklarını diri diri toprağa gömme gibi kötü bir davranışa itmiştir. Onlar, yaptıkları iyilikleri şeref ve itibarlarına katkı sağladığı müddetçe yapmış,[252] değilse terk etmişlerdir.[253] Bu şeref duygusundan ötürü sıradan insanlarla aynı sofraya oturmayanlar, kendi dünya görüşleri açısından "sıradan" gördükleri bir peygambere tabi olmayı da kabul etmemişlerdir.

Onların bu ruh halini ortaya koyan bir örnek, Hz. Peygamber'in daveti karşısında Ebû Leheb'in takındığı tavırdır. Ebû Leheb, Hz. Peygamber kendisini İslam'a davet ettiğinde, *"Ey Muhammed! Sana inanırsam bana ne verilecek?"* diye sormuş, Hz. Peygamber ise İslam'ın ayrıcalıklı durumları ortadan kaldıran ölçüsünü hatırlatmış ve Müslümanlara verilenin kendisine verileceğini ifade etmiştir. Böyle bir taksimattan razı olmayan Ebû Leheb, nüfuz ve otoritesini kaybetme endişesinin, daveti kabul etmede ne denli bir engel oluşturduğunu ifade sadedinden hayretini şu sözlerle ortaya koymuştur:

---

247 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 280.

248 Kelimenin Kur'an'daki kullanımları için bakınız. Bakara: 2/34; Tevbe: 9/8,32; Hicr: 15/50; İsrâ: 17/89,99; Tâhâ: 20/56,116; Furkân: 25/50.

249 Bkz. Rağıb el-Isfahanî, *Müfredât*, (Çev.: Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2010, s. 60-61.

250 Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, (5. Baskı), (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 126.

251 Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 141.

252 Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 42.

253 Câhiliye'de fakir düşen zenginler şerefine leke düşer endişesiyle intiharı seçerken, zenginlikleri devam ettiği müddetçe şerefilerine artı değer katar düşüncesiyle fakirlere yardım etmişlerdir. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/80-87; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 53.

"Tuhaf! Benim onlardan üstün bir tarafım olmayacak mı?" demiş ve İslam'ın insanlar arasında tesis ettiği müsavat prensibini, şerefine sürülecek bir leke gibi algılayıp tepkisini şöyle dile getirmişti: *"Beni bunlarla eşit tutan bir dine yazıklar olsun!"*[254]

Ebû Cehil'in, bir kimsenin Müslüman olduğunu duyduğunda şayet bu kimse kavim ve kabilesinde şeref ve nüfuz sahibi biri ise, şeref ve itibarını yok etmekle onu tehdit etmesi de, kibre dönüşmüş bu şeref duygusunun toplumda ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir.[255] Aynı şekilde Ebu'l-Velid'in Hz. Peygamber'e birtakım tekliflerle gidip ondan olumsuz cevap aldığında müşrik arkadaşlarına dönüp, *"Şayet O, Araplara üstün gelirse onun mülkü sizin mülkünüz, şerefi de sizin şerefiniz olur."*[256] demesi, onların nüfuz ve şeref noktasındaki hassasiyetlerini aksettiren bir başka örnektir.[257] Şeref ve itibarını kaybetme korkusu, Ebû Süfyân'ın da İslam'ı kabulüne engel olan hususlardan biridir. Çünkü o, Hz. Peygamber kendisine neden inanmadığını sorduğunda, Kureyş içindeki şeref ve itibarını kaybetme endişesini mazeret olarak göstermiştir.[258]

Muhtemeldir ki şeref duygusunun böylesine yoğun hissedildiği Câhiliye toplumunun güç sahibi liderleri, mutlak hâkimiyetin tek olan Allah'a ait olduğu inancını kendi saltanatlarını tehdit eden bir unsur olarak görmekteydiler.[259] Özellikle Kur'an'da güç ve kuvvetin yegâne sahibinin Allah olduğu vurgusu,[260] haklılıklarını kuvvetlerine dayandıran nüfuz sahibi liderlerini derinden rahatsız ettiği söylenebilir.[261] Çünkü Mekke ileri gelenleri "lâilâheillallâh" ifadesinin içerdiği manaların farkındaydılar.[262] Bu ifadenin yüzeysel bir "nefiy" olmadığının, dolayısıyla ulûhiyetin aynı zamanda bir

---

254 Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, et-Türkî, Kahire 2001, XXIV/714-715.

255 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/342; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/198; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar,* s. 146-147.

256 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 285.

257 Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, (3. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2015, s. 87.

258 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, V/16.

259 Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, s. 11; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 25-27.

260 Bkz. Fussilet: 25/15; Mü'min: 40/82; Meryem: 19/76; Sebe': 34/35-37; Hümeze: 104/1-6; Müddessir: 74/12-15; Tebbet: 11/1-5.

261 Muhammed Ahmed Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, (Çev.: İbrahim Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 50-52.

262 Bu farkındalık sebebiyle Hz. Peygamber'in yalnızca bir kelime söylemelerini istemesine karşılık müşriklerin o bir kelimeye on kelime ekleyebileceklerini ifade etmelerine rağmen *lâilâheillallâh* kelimesini duyunca kızıp ilahlarına sahip çıkma hususunda karar almışlardır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/172.

hâkimiyet olduğunun; mele', kâhin, kabile reisi, emir ve benzeri az çok bir hükümranlığı olanın bunu Allah'a teslim etmesi gerektiğinin bilincindeydiler. Yine onlar, ilahî iradeye boyun eğmek anlamına gelen bu inancın, kurdukları düzeni altüst edeceğini ve şayet kabul ederlerse, yeryüzü kaynaklı bütün otoriteleri karşılarına alacaklarının da farkındaydılar.[263] Bu farkındalık onları, mevcut sistem ve dengeleri kökünden değiştireceğini düşündükleri dine karşı düşman olmaya itiyordu.[264] Biliyorlardı ki, şayet putları reddederlerse, bu reddediş, sadece onların ilahlığının reddi anlamını taşımıyor, aynı zamanda putlar etrafında oluşturulan maddî-manevî otoritenin de inkârını gerektiriyordu. Hz. Peygamber'i kabul etmek ise onu ilahlarının üstüne çıkarmaktan öte, icat ettikleri ilahlar sayesinde elde ettikleri itibar ve nüfuzun kaybı anlamına geliyordu.[265] Sonuç olarak müşrik liderler, Allah inancını dinî alana hasredilmiş olarak düşünmüyor, bu inancın siyasal alanda da bir hâkimiyeti çağrıştırmasından ötürü onu kabullenmekte zorlanıyorlardı.[266]

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in davasını siyasî bir dava olarak algılıyorlardı. Pazarlık teklifleri, Hz. Peygamber'i birliklerini dağıtacak biri olarak tanıtmaları, yurtlarından sürüleceklerini iddia etmeleri ve boykot gibi siyasî yönü olan uygulamaları, bu algının yansıması şeklinde değerlendirilebilir.[267] Dolayısıyla onlar Hz. Peygamber'in davetini kabul etmeleri durumunda oluşacak siyasî tablodan duydukları endişeyle davete karşı direnç gösteriyorlardı.[268] Öte yandan onların siyasî otorite noktasındaki çekincelerinin Hz. Peygamber'in davet metoduna ve Kur'an'ın içeriğine

---

263 Safiyyurrahman Mubarek Furi, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, (8. Baskı), (Çev.: H. İbrahim Kutlay), Risale Yayınları, İstanbul 2013, s. 85; Seyyid Kutup, *Yoldaki İşaretler*, (Çev.: Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul 1980, s. 15; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 45,55; Fatih İbiş, "İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, s. 137-157; Okumuş, *Şirk*, s. 142.

264 Mehmet Salih Arı, "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci", *İSTEM*, cilt:2, sayı:4, yıl:2004, s. 182.

265 Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 430; Mahmood Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", (Çev.: Ahmet Turan Yüksel), *SÜİFD*, sayı:8, yıl: 1999, s. 294.

266 Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân I-VII*, (Çev.: Heyet), İnsan Yayınları, İstanbul ts, IV/20-21; Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, II/121.

267 Müşriklerin tekliflerinin Hz. Peygamber tarafından reddedilişi ve *"Sizin dininiz size, benim dinim bana"* (Kâfirûn: 109/6) ayetiyle bu durumun tescillenişi de onların daveti siyasî bir hareket olarak görmelerine neden olmuş olabilir. Bkz. Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, s. 86. Krş. Ülker Şiraliyeva, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, İstanbul 2001, s. 69.

268 Watt, Ğaşiye: 88/22'deki hâkimiyet ifade eden "musaytır" ifadesinin de oluşan bu algının izalesi için kullanıldığını ifade etmektedir. Bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 139.

de etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira Kur'an'da Allah ve Resulüne itaatin birlikte emredildiği ayetlere baktığımızda karşımıza aşağıdaki gibi bir tablo çıkmaktadır:

Tablo 1.3. Allah ve Resulüne İtaatin Birlikte Geçtiği Ayetler

	Sure Adı	**Sure ve Ayet No**	**İndiği Yer**
1	Âl-i İmrân	3/ 32,132	Medine
2	Nisâ	4/ 13,59,69,80	Medine
3	Mâ'ide	5/ 92	Medine
4	Enfâl	8/ 1,20,46	Medine
5	Tevbe	9/ 71	Medine
6	Nûr	24/ 54	Medine
7	Ahzâb	33/ 31,33,66,71	Medine
8	Muhammed	47/ 33	Medine
9	Fetih	48/ 17	Medine
10	Hucurât	49/ 14	Medine
11	Mücâdele	58/ 13	Medine
12	Teğâbün	64/ 16	Medine

Aynı şekilde Allah'a ve Resulüne imanın, birlikte emredildiği ayetlere baktığımızda ise şöyle bir tablo oluşmaktadır:

Tablo 1.4. Allah ve Resulüne İmanın Birlikte Geçtiği Ayetler

	Sure Adı	**Sure ve Ayet No**	**İndiği Yer**
1	Âl-i İmrân	3/ 179	Medine
2	Nisâ	4/ 59,136,152,171	Medine
3	Mâ'ide	5/ 81,111	Medine
4	Nûr	24/ 62	Medine
5	Fetih	48/ 9,13	Medine
6	Hucurât	49/ 15	Medine
7	Hadîd	57/ 7,19	Medine
8	A'râf	7/ 158	Medine[*]

Tabloları incelediğimizde dikkat çeken bir sonuçla karşılaşmaktayız. Görüldüğü üzere Allah'a ve Resulüne itaatin veya imanın beraber emredildiği ayetlerin tamamı

[*] A'râf suresi Mekkî bir sure olmasına rağmen Bâzergân'a göre 158. ayet, Medenî ayetler arasındadır. Öyle olmasa bile hicretten hemen önce inen surelerden olduğu için tablo açısından bir çelişki oluşturmamaktadır. Bkz. Mehdi Bâzergân, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, (Yasin Demirkıran-Melâ Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 85,116; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, (14. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2011, s. 797.

Medine Dönemi'nde inmiştir.[269] Mekke'deki durum ve bu tablolar birkaç açıdan değerlendirilebilir. Birincisi Hz. Peygamber'e iman ve itaatin ağırlıklı olarak Medine Dönemi'nde zikredilmiş olmasını davette tedrîcilik ilkesini hatırlatan ilâhî bir yöntem şeklinde yorumlamak mümkündür.[270] İkinci olarak Mekke Dönemi'nde henüz İslam toplumu teşekkül etmediğinden ötürü Hz. Peygamber'e itaat vurgusunun, bu oluşumun gerçekleştiği Medine Dönemi'nde ön plana çıktığı düşünülebilir. Üçüncü bir sebep olarak tabloyu Medine'de, Allah'a inandığı halde Hz. Peygamber'i kabul etmeyen ve onun emrine boyun eğmeyen Ehl-i Kitap'ın bulunmasıyla ilişkilendirebiliriz. Fakat biz bütün bu ihtimalleri gözardı etmeksizin böyle bir tablonun oluşmasında Mekkeli müşriklerin, Hz. Peygamber'i insanları kendisine boyun eğdirme derdinde olan siyasî bir lider şeklinde düşünmelerinin etkisi olduğu ihtimalinin de gözardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Öte yandan Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi'nin devamında müşrikleri İslam'a davet ederken özellikle "lâilâheillallah"[271] vurgusunu ön plana çıkarıp bununla onların kurtuluşa ereceklerini vaat etmesinin[272] temelinde yukarıda sayılan muhtemel sebeplerle birlikte Mekkelilerin peygamberlik ilanını siyasî bir dava olarak görmelerinin de etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in, "*Bana tabi olun ve emrime itaat edin."* sözüne karşılık Ebû Cehil'in, *"Vallahi ey yeğenim! Biz sana biat edersek, sana ne Mudar ne de Rebia biat eder."* şeklinde karşılık vermesi bu düşüncenin göstergelerindendir.[273]

Esasında müşriklerin kaygıları basit bir tedirginlik veya hayalî bir senaryoya dayanmamaktaydı. Hz. Peygamber, henüz davetinin başında insanlara kendisine itaat

---

269 Allah'a ve Resul'üne itaatin emredildiği ayetlerin nüzûl seyri için bakınız. Yaşar Kurt, "Kur'an'da Hz. Peygamber'e İtaat", (Ed. M. Mahfuz Söylemez), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu: 20-22 Nisan 2007-Çorum*, (s. 161-163), İslami İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007.

270 Kur'an'dan anlaşıldığına göre Allah ve Resul'üne itaat, gerçek bir imanın sonucudur. Oysa Mekke dönemi bu gerçek imanın temellerinin atılmaya başladığı dönemdir. Bkz. Enfâl: 8/1; Nûr: 24/47,51,52. Diğer yandan tevhidin öncelikli kısmı tenzih ve nefy olması dolayısıyla Allah önce peygamber sonra gelir. Aksi takdirde peygamberlerin bile ilah edinilmesi söz konusu olabilir. Bkz. Fatih İbiş, "İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, s. 137-157.

271 Ahmed Naim'e göre *lâilâheillallâh* kelimesi *Muhammedurresulüllah'*ı da içine alan bir âlem gibidir. Bu nedenle Mekke döneminde ağırlıklı olarak *lâilâheillallâh* demekle yetinilmiştir. Fakat bu durum *Muhammedurresulüllah* demeyenin ehl-i necat olacağı anlamına gelmez. Bkz. ez-Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Abdillatîf, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (8. Baskı), (Çev.: Ahmed Naim), TTK Basımevi, Ankara 1984, I/52.

272 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 321.

273 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 287.

etmeleri durumunda bütün insanların, hatta Acem ve Rum'un da biat edeceğini bildirmesi,[274] İslam davetinin siyasî bir yönünün olduğunun bir işaretidir. Bu nedenle onlar, kendi otoritelerini kaybetme korkusuna kapılmaktan öte başka bir tedirginlik de yaşamaktaydılar. Çünkü daveti kabul etmek aynı zamanda bütün dünyayı karşılarına almak anlamına gelmekteydi. Bundan dolayı onlar, başlarına büyük bir iş geldiğinin farkındaydılar.[275] Bu tedirginliği Akabe biatları esnasında Abbas b. Ubade b. Nadle el-Ensarî Salim b. Avfoğulları'nın kardeşi, *"Ey Hazreç topluluğu! Bu adama biat etmenin ne demek olduğunun farkında mısınız? Siz ona kızıl ve siyah insanlarla savaşmak üzere biat ediyorsunuz."* sözleriyle dile getirmiş ve onlara Müslüman olmakla mallarının ve canlarının tehlikeye gireceğini, düşmanlarla başbaşa kalacaklarını hatırlatmıştır.[276]

Ayrıca Mekkî surelerde güç ve otoriteyi hatırlatan boyun eğmek gibi siyasî bir anlam da içeren "itaat" ifadesinin kullanılmaması,[277] Mekke müşriklerinin kabullenmekte zorlandıkları şeyin sadece ilahî otoritenin kabulü olmadığı, onların Hz.

---

274 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 197, 287; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/172; Taberî, *Târîh*, II/311; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/582-II/186.

275 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 276-277.

276 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/88.

277 Sosyal piskolojide, "uyma" davranışının üç şekilde gerçekleştiği belirtilmektedir. Bunlar itaat, özdeşleşme ve benimseme şeklindedir. Buna göre bir uyma şekli olan itaatte uyulanın, uyan üzerinde güç ve kontrolü söz konusudur. Özdeşleşmede ise kişi bir gruba veya sevdiği birine benzemek için uyma davranışı sergiler. Uymanın bir diğer şekli olan benimsemede ise kendine mal etme vardır. Yani birey, herhangi bir davranışı doğru bulduğu için gerçekleştirir. Bkz. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, (11. Baskı), Evrim Yayınları, İstanbul 2008, s. 100-101; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 164-166. Uyma davranışında esas olan benimsemedir. Çünkü böyle bir davranışta akıl ve irade zorlayıcı dış etkilere maruz kalmadan aktif rol oynar. Bu nedenle Muhakeme mekanizmalarının işletilmesi sonucu ortaya konan davranış, istenen ve beklenen davranış olmaktadır. Nitekim Kur'an'da henüz güç ve kuvvete sahip değilken yapılan davranışlarla belirli bir güç kazanıldıktan örneğin fetihten sonra yapılanlar bir tutulmamış, fetihle birlikte Müslüman olanlar bir kısım sahabece "tülekâ" diye adlandırılmıştır. Çünkü ortada henüz maddî bir güç yokken İslam'ı benimsemekle, güç sahibi olunca itaat etmek arasında fark vardır. Müşriklerin Hz. Peygamber'den ısrarlı mucize taleplerinin sonuçsuz kalmasında da bu gayenin etkisi olduğu düşünülebilir. Çünkü mucize, kişiyi itaate zorlayan hissî bir vakıadır. Böyle bir vakıa sonucu oluşan inanç ve davranış ise muhakeme ederek elde edilen inanç ve davranışla bir olmayacaktır. Hz. Peygamber'e atfedilen mucizelerin tamamına yakınının Medine döneminde ve Müslümanlar şahitliğinde gerçekleşmiş olması da önce benimsemiş olmanın önemine dikkat çeken bir başka unsur olarak görülebilir. Bütün bunlarla birlikte Kur'an'da istenen itaatin tamamen güce boyun eğme olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü bazı ayetlerde özellikle itaat fiilinin işitmek fiilinden sonra gelmesi, kelimenin masdarı olan "tav'an" ifadesinin Fussilet: 41/11'de "kerhen" yani zorla kabul etmenin zıddı olarak kullanılması itaatin de bilinçli bir davranış olması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bkz. Hadîd: 57/10 - İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/55; Taberî, *Târîh*, III/61; S. Kemal Sandıkçı, "Tulekâ", *DİA*, XLI, 361 - Bakara: 2/285; Nisâ: 4/59; Mâ'ide: 5/7; Nûr:24/51 - Ömer Mahir Alper, "İtaat", *DİA*, XXIII, 444; Yaşar Ünal, "Resul'e İtaat Meselesi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:6, sayı:11, yıl:2012, s. 172-173.

Peygamber'in davetini bir tür liderlik sevdası olarak gördükleri sonucuna ulaşmamıza katkı sağlamaktadır.[278] Osman b. Huveyris'in Mekke'ye kral olma girişiminin zihinlerde henüz taze olması, onları böyle bir düşünceye iten nedenlerden biri olarak görülebilir.[279] Kureyş'in, peygamberliği bir mülk ve saltanat mücadelesi gibi algılama yanlışının çok uzun süre hafızalarında yer ettiğini Ebû Süfyân'ın Mekke fethi sırasında Hz. Abbas'a, *"Kardeşinin oğlunun mülkü büyümüş oldu."* sözüne karşılık Hz. Abbas'ın, *"Ey Ebû Süfyân! O, peygamberliktir."* diye hatırlatmada bulunmasından anlayabilmekteyiz.[280]

Bu noktada müşriklerin düşüncelerini pekiştiren ve esas problem olarak gördükleri meselenin yalnızca Hz. Peygamber olmadığına işaret sayabileceğimiz bir başka önemli bir veri ile karşılaşmaktayız. Bu veri, Kur'an'ın Mekkî surelerinde hükümdarlık, hâkimiyet, kanun koyma ve otorite ifade eden ilah, rab, melik, mâlik[281] kavramlarının sıklıkla kullanılmasıdır.[282] Bununla paralel olarak Mekkî surelerde ayrıca dikkat çeken bir başka husus, Allah'tan gayrısının melik veya mâlik olamayacağı üzerinde "ما\لا يملك\يملكون" ifadesini kullanmak suretiyle sıklıkla durulmuş olmasıdır.[283] Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in konumunu kabul etmeden önce müşriklerin Allah ile aralarına yerleştirdikleri otorite sahiplerini hedef alıcı argümanlar olarak değerlendirilebilir. Bu durumda Kur'an'ın, bir tür zihin ve düşünce onarımı yapıp, insana ve sahte ilahlara atfedilen hâkimiyet ve hükümdarlığın Allah'a ait olduğu vurgusunu Mekke Dönemi için öncelikli bir mesele haline getirdiği, dolayısıyla yukarıda saydığımız maddelerden tedriciliğin ön plana çıktığını görmekteyiz.

Mekke'nin ileri gelenleri, Hz. Peygamber'in davetini, siyasi nüfuzlarını tehdit eden bir tür liderlik girişimi olarak görmenin yanısıra toplum yapısını ve yönetimini

---

278 Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Risaleti*, (Çev.: Ahmet Asrar), Pınar Yayınları, İstanbul 2014, s. 780-781; Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/212; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (Notlar ve Edisyon: Cem Zorlu), (2. Baskı), Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 156.

279 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 143; Emile Dermenghem, *Hz Muhammed ve Risâleti*, (Çev: Ahmet Ağırakça), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 102.

280 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/47; Taberî, *Târîh*, III/54; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* VI/539-540.

281 Fâtiha: 1/3; Tâhâ: 20/114; Mü'minûn: 23/116; Kamer: 54/55; Nâs:114/1-3.

282 Halil Hacımüftüoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 29-40; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 33-36.

283 Ayetler için bkz. Nahl: 16/73; Tâhâ: 20/87,89; Sebe': 34/22,42; Zuhrûf: 43/86; Ra'd: 13/16; İsrâ: 17/56; Meryem: 19/87; Furkân: 25/3; Ankebût: 29/17; Zümer: 39/43; Nebe': 78/37.

değiştirmeye yönelik zımni bir tehdit gibi de algılamışlardı.[284] Bu yüzden sahip oldukları güç ve iktidarı Hz. Peygamber'e kaptırma endişesiyle hareket etmişlerdi.[285] Statü kaybından duydukları bu endişe, onların zayıf Müslümanlara işkence etmelerinin de temelini oluşturmuştur. Onlara göre zaten zayıfların itibar ettiği bir din gerçek olamazdı,[286] peygamberlik de zengin ve soylu olan, iki şehrin büyüğünden birine verilmeliydi.[287] Yine onlara göre, genç olan yaşlı olana, evlat babaya ve halk da lidere tabi olmalıydı. Fakat İslam, onların zihin alt yapısındaki bu düşünceyi tamamen değiştirmeye yönelik mesajlar içermekteydi. İslam'da kadın-erkek, genç-ihtiyar, hür-köle, halk-lider gibi -konum ve sorumluluklarının getirdiğinin dışında- sınıf ve statü farklılıkları yoktu. İslam'ın bu bakış açısı, onların zihnindeki kocalık, babalık ve liderlik otoritelerini ortadan kaldırmaktaydı. Böyle bir kayba tahammül edemeyecekleri için de "ayak takımı"[288] diye nitelendirdikleri kimseler ile aynı dine girmeyi bir zül kabul etmekteydiler.[289]

Kendi iktidar ve nüfuzlarını tehlikeye sokacağı düşüncesiyle Hz. Peygamber'e muhalefet eden bu ayrıcalıklı sınıf, halkın da muhalefetine sebep olmuştur. Nitekim çoğu zaman toplum yapısı içerisinde alt sınıfa mensup olan bu halk, imtiyazlı sınıfın arkasına takılıp yeniliklere karşı tavır sergilemiştir.[290] Çünkü sıradan halk kitlesi için en önemli mesele rızkını temin etmektir. Bu zaafla hareket eden halk, iktidarın yayılma alanını genişletmiştir.[291] Kur'an'ın birçok ayetinde mahşerde yaşanacak manzaralar anlatılırken halkı kendi otoritesine boyun eğdirmiş ve yoldan saptırmış liderler ve onlara

---

284 Mehmet Erdem, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", *Dini Araştırmalar*, cilt:9, yıl:2006, s. 286.

285 Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", s. 294.

286 Bkz. Şu'arâ: 26/111.

287 Zuhruf: 43/31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/387.

288 Hûd: 11/27. ayette Hz. Nuh'un kavminin ileri gelenlerince ifade edilen ve Hz. Peygamber'in muhatabı Kureyş liderlerinin de tavrını bir anlamda simgeleyen bu ifade, otoriter kişiliğin dışa aksetmiş şeklidir. Çünkü otoriter kişiler siyasî, sosyal, ekonomik vb. herhangi bir alanda "üst" tabakaya mensup insanlara karşı saygılı olurken "alt" tabakadan olanları ise değersiz ve hor görme eğilimindedir. Hatta onlar kendi eksik ve kusurlarını bile başkalarına yansıtma çabası içerisindedirler. Bkz. Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, (5. Baskı), Beykent Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010, s. 144.

289 Nihat Hatipoğlu, *Peygamberimiz Döneminde Müşrik ve Münafık Liderler*, Ta-Ha Yayıncılık, Ankara 1999, s. 17; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 46; Sinan Öge, "Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *AÜİFD*, sayı:40, yıl:2013, s 48; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 32.

290 Erdoğan Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet*, Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 280; Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", s. 293.

291 Russell, *İktidar*, s. 14; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 168.

uyan zayıf halk kitlesinin muhaverelerinden bahsedilmesi,[292] bu menfi girişimlerin etkilerini göstermesi açısından önemli bir veri niteliğindedir.[293] Belki de bu sebepten ötürü Kur'an-ı Kerim'in Mekkî surelerinde bireysel sorumluluklara dikkat çekilmekte[294] ve liderlere uymanın olumsuz sonuçları hatırlatılarak insanların körükörüne itaat kültüründen vazgeçmesi istenmektedir.[295]

Sürekli çevresine emir vermiş ve sahip olduğu güçle halkı kendi otoritesine boyun eğdirmiş müstekbir kişilere Hz. Peygamber'e tabi olmak ağır gelmiş, bu yüzden onlara bir ayet tebliğ edildiği zaman, *"Allah elçilerine verilenin bir benzeri bize de verilinceye kadar asla inanmayacağız."*[296] demişlerdir. Bu ifade bize bazı liderlerin iktidara talip olma hususunda son derece tutkulu olduklarını göstermektedir.[297] Kur'an'ın "mütref" olarak tanımladığı iktidar hırslısı bu şımarık zenginlerin davete karşı çıkmalarının temelinde, sahip oldukları imkân ve iktidarları kaybetme endişesi vardır.[298] Nitekim onların Hz. Peygamber'e birtakım tekliflerde bulunmalarının altında yatan sebeplerden biri de kendi konumlarını garanti altına alma düşüncesidir.[299] Ayrıca İbnu'l-Cevzî'ye göre liderlik ve rahat bir hayat insanı küfre daha çok yaklaştırır.[300] Çünkü onlar ellerindeki liderlikle insanlara küfrü ve her türlü kötülüğü güzel gösterme gücüne sahiptirler.[301] Bundan ötürü ayette, *"İşte böyle, her memlekette günahkârları oranın ileri gelenleri kıldık ki oralarda hilekârlık etsinler."*[302] buyurulmuştur.

---

292 Bkz. Sebe': 34/31-35; Ahzâb: 33/66-67; Mü'min: 40/47; İbrahîm: 14/21; Nahl: 16/24-25.

293 Sosyal psikoloji alanına ait önemli bir deney olan Miligram'ın otoriteye "itaat" deneyi günümüz açısından da durumun değişmediğini göstermektedir. Buna göre deneye katılanların %65'i otoritenin emrine itaat ederek deneklere 450 voltluk elektrik şokunu vermekten geri durmamışlardır. Detaylı bilgi için bkz. Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, s. 78.

294 İbrâhîm: 14/21; İsrâ: 17/13-17; Ankebût: 29/12; Sebe': 34/31-36; Mü'min: 40/47-48.

295 Selim Türcan, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 167; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 216-219.

296 En'âm: 6/124.

297 Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, s. 35.

298 Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, II/119; Tevfik Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", *UÜİFD*, cilt:21, sayı:1, yıl:2012, s. 8; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere karşıt Güçler*, s. 47-48.

299 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 32.

300 İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr*, (3. Baskı), Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984, III/117.

301 Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriy, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II/288.

302 En'âm: 6/123.

Sonuç olarak İslam'ın, Arap kabile otoritesini temelden değiştirecek bir düşünce getirmesi, Câhiliye Arapları tarafından mukavemet ve muhalefetle karşılanmıştır. Bu karşı koyuş, Hz. Peygamber'in daveti açısından aşılması zor engeller oluşturmuştur. Bir yanda nüfuz ve otoritesini kaybetme korkusu yaşayan lider kesimi, diğer yanda ise şahsi inanç, düşünce ve fikrinden feragat etmiş, kendilerine zulmedenlere teslim olmuş,[303] onların sultası altında hareket eden ve bu tavırlarıyla da müstebitlerin ve mütekebbirlerin oluşturdukları şirk düzenine yardım eden halk kesimi vardır.[304] Böyle bir yapıyla mukavemet için "karşı güç" gerekli bir durumdur. Oysa Hz. Peygamber, Mekke Dönemi'nde böyle bir maddî güce sahip değildi. Daha sonra Mekke'nin fethiyle elde edilen bu güç, insanların İslam'a girmeleri ve Hz. Peygamber'e tabi olmalarını kolaylaştırmıştır.

1.1.4. Birliğin Bozulması Endişesi

Arap sosyal ve siyasî hayatının temelinde kabile ve kabilenin ruhu mahiyetindeki "asabiyet" vardır. Görünürde çok parçalı bir yapı arz eden bu sosyal düzende taife, kabile, imâre, batn, fahz ve fasîle'yi bir bütün halinde bir arada tutan ve aralarında görünmez bağlar oluşturan işte bu asabiyet denilen baba tarafından müteşekkil akrabalıktır.[305] Böyle bir akrabalığın temel felsefesini, *"Ben ve amcamoğlu düşmana karşı biriz."* anlayışı oluşturmaktaydı. Fakat bazen kabilenin bir boyu, kabilesine karşı başka kabile ve boylardan yardım alabilmekteydi.[306] Örneğin Abdulmuttalip, amcaoğulları olan Nevfel ve Abdüşşemsoğulları'na karşı Medine'deki dayılarından yardım istemiş, hatta Kahtânî Huzâa[307] Kabilesi'yle antlaşma yapmıştır.[308] Dolayısıyla Câhiliye'de anne tarafından asabiyetin de birleştirici bir yönü olabilmekteydi.[309]

Câhiliye Arapları'nı asabiyet sahasının dışında kalan alanlarda bir araya getiren birçok unsur bulunmaktaydı. Bunlardan en önemlisi ise kabileler arasında gerçekleştirilen "hilf" benzeri anlaşmalardır.[310] Sözlükte antlaşma ve yemin anlamına

---

303 Hamdi Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları Şirk Psikolojisi*, (4. Baskı), Marifet Yayınları, İstanbul 2014, s. 35.

304 Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler,* s. 147.

305 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/392-395.

306 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/22.

307 Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/142.

308 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 83-88.

309 Bkz. Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/26-27.

310 Cevad Ali, Câhiliye Arapları'nın beş çeşit hilf gerçekleştirdiğinden bahsetmektedir. Bunlar:

gelen hilf,[311] terim olarak Câhiliye Dönemi'nde kabilelerin veya şahısların yardımlaşma ve himaye amacına matuf gerçekleştirdikleri antlaşma ve ittifakları ifade eden bir kavram olup hilf yapan kişilere halîf denmekteydi.[312] Bazı hilfler kişiye anlaşma yapılan kabileye dâhil edilme ya da "velâ" gibi mirasçı olma statüsü kazandırabilmekteydi.[313]

Devlet otoritesinin olmadığı bu toplumda kabileleri anlaşmaya iten en büyük sebep ise menfaat birlikteliği ve gelebilecek tehlikelere karşı güven ortamı oluşturabilmekti.[314] Çünkü kabilesi içinde can ve mal güvenliği olan kimse, kabilesi dışına çıktığında aynı güvenlikten mahrum kalmaktaydı. Dolayısıyla Arap yarımadasında kabilelerin kendini koruyup emniyete alması için, tıpkı devletlerin yaptığı gibi anlaşma yapması zaruri görülmekteydi.[315] Aralarında hilf veya civâr anlaşması bulunmayan kimselerin biri, diğerinin toprağında rahatça seyahat edememekteydi.[316] Yapılan ittifaklar, menfaatler devam ettiği müddetçe devam etmekte,[317] hilfi bozmak ise hoş karşılanmamaktaydı.[318] "Eyyamu'l-Arab"ın[319] hayatın

---

1) Kan Yalama: Anlaşma yapacak kimselerin içi kan dolu bir kaba ellerini batırıp daha sonra onları yalamaları suretiyle gerçekleştirilen *hilf*ler.
2) Tuzlama: Tuz ekmek yeme veya süt içme şeklinde gerçekleştirilen *hilf*ler.
3) Koku sürünme: İçerisinde güzel koku/hoşaf bulunan kaba ellerin daldırılıp daha sonra ellerin Kâbe duvarına sürülmesiyle gerçekleştirilen *hilf*ler.
4) Hz. Peygamber'in Mekke fethi sırasında kadınlardan biat almak için yaptığı gibi su dolu kabın içine ellerin batırılmasıyla yapılan *hilf*ler.
5) Herhangi bir ev veya mabette toplanıp bir konu üzerinde anlaşma yapıp daha sonra içi zemzem dolu kabın suyundan önce evin köşelerine döküp daha sonra içmek şeklinde gerçekleştirilen *hilf*ler. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/520-521; a.mlf. *el-mufassal*, IV/370-377; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 201-202.

311 Kavram için bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts., IX/53; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Lüğavî, *Mücmelü'l-Lüğa*, (2. Baskı), thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, , Beyrut 1986, s. 249; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa I-XV*, thk. Abdullah Derdiş, Dârü'l-Mısriyye, Kahire ts., V/66-67; Halil b. Ahmed el Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn I-IV*, thk. Abdulhamid Hendavi, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut 2003, I/347.

312 Nadir Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XVIII, 29.

313 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/567.

314 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/138-140; Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/514 - IV/328,370-377; Özkuyumcu, "Hilf", *DİA*, XVIII, 29; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 67.

315 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/514.

316 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/628, 629; İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, s. 90.

317 Ebû Cehil'in, kendisinin yokluğunda kabilesinin Medine'den gelen Evs Kabilesi'yle hilf yapmasına karşılık siyasî, sosyal ve ekonomik sebeplerle bu hilfi feshetmesi hilflerdeki menfaat unsurunu ön plana çıkarmaktadır. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/535-536; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 121.

318 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV, 369-376.

319 Câhiliye döneminde ve İslam'ın ilk dönemlerinde Arap kabileleri arasında gerçekleşen savaşları ifade eden tabirdir. En önemlileri Buas, Dahis, Garba ve Ficar'dır. Çok basit sebeplerle çıkan bu savaşlar uzun yıllar devam etmiştir. Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/391; Mehmet Ali Kapar, "Eyyamu'l-Arab", *DİA*, XII, 14-16; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/333; Kasım Şulul, "Siyer Literatüründe Kullanılan

bir parçası haline geldiği bir toplumda bu neviden anlaşmalar, kabilelere güç kazandırmakta ve onları bir arada tutmaya yardımcı olmaktaydı.[320]

Habeşistan'a gidenler ve oradan geri dönen muhacirlerin listesine baktığımızda, aralarında Abdüşşems, Mahzum ve Benî Amir'in halîflerinin de bulunması hilfın yaygınlığına işaret ederken,[321] İslam'ı kabul edenlerle müşrikler arasında yapılan ittifakların da bittiği anlamına gelmektedir. Bundan ötürü Müslümanlardan bazısı Mekke'ye başkalarının himayesinde ancak girebilmiştir.[322] Ayrıca Müslümanların Habeşistan'a göç etmelerinde kendi kabileleri tarafından himayelerinin kaldırılmış olmasının da etkisi vardır. Hepsi Müslüman olmadığı halde, kabile üyelerini korumaya devam eden Hâşimoğulları'ndan bu göçe bir-iki kişinin iştirak etmesi de bu durumun göstergelerinden biridir.[323] Câhiliye Arapları'nda hilften başka, toplumsal güveni ve birliktelik bağlarını sağlayan civâr, eman, muahât ve nedîm gibi uygulamalar da mevcuttur.

Sözlükte komşuluk anlamına gelen "civâr" kavramı, Câhiliye Arapları'nda yaygın olan bir tür himaye müessesesini ifade etmektedir.[324] Fert, aile ve kabile bazında işlerliği olan bu antlaşma, tarafların şartlara uymaması durumunda fesh edilebilmekteydi. Kabilelerin çevresiyle yaptıkları civâr anlaşmaları hem câr hem mücîr için bir güven ortamı oluşturmaktaydı. Yapılan anlaşma, her iki taraf adına birer koruma kalkanı oluşturmakla birlikte, anlaşma yapılan kabile topraklarında serbest dolaşım hakkı da tanımaktaydı.[325] Bu yönüyle civâr, daha çok mekânsal bir himaye alanı sağlamaktaydı.[326] Araplarda esas olanın kan bağı olmasına rağmen, "civâr" denilen bu resmi koruma anlaşmaları da ciddiye alınmakta hatta bazen civâr anlaşması yüzünden

---

Terimler ve Özel İsimler Sözlüğüne Dair", *HÜİFD*, sayı:19, yıl:2008, s. 41; Şaban Özkavukçu, *Siyer Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 133.

320 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/28-29.

321 Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, s. 36.

322 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 244-247,249-251; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/3-8. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Altun, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum 1996, s. 102.

323 Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan,* Siyer Yayınları, İstanbul 2015, s. 66, 93-106*;* s. 55; Apak, *Asabiyet*, s. 71.

324 Ahmet Önkal, "Civâr", *DİA*, VIII, 34; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/362.

325 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/360-363.

326 Büşra Sıdıka Kaya, *İslâm Öncesi Dönem Emân Uygulamaları*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Sakarya 2007, s. 16; Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, s. 267.

kişi aralarında kan bağı olan kabilesiyle ters düşebilmekteydi.[327] Bunun en bariz örneğini, Harb b. Ümeyye'nin Abdulmuttalib'in emanı altında bulunan bir Yahudi'yi öldürmesi yüzünden çıkan anlaşmazlıkta görebilmekteyiz.[328]

Câhiliye'de sosyal bağlardan bir diğerini ise "nedimlik" oluşturmaktadır. Nedim, kelime olarak özel sohbet ve eğlence arkadaşı anlamına gelmektedir. Genelde bilgisi, nüktedanlığı ve tecrübesiyle hükümdara arkadaşlık eden kişiler için kullanılan bu kavram, Câhiliye Dönemi'nde uygulanan bir tür arkadaşlık sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.[329] İbn Habîb'in verdiği bilgilere bakılacak olursa, Kureyş'in ileri gelen zümresinin birer nedimi olduğu anlaşılmaktadır.[330] Bu tür bir uygulamada kabileden biriyle arkadaşlık kuran kişi o kabilenin nedimi kabul edilmekteydi. Mekke'de birbiriyle nedim olan kişilere bakıldığında nedimliğin onların iman edip etmemesinde ve İslam davetine karşı tepkilerinde önemli etkileri olduğu söylemek mümkün gözükmektedir.[331]

Kültürümüzde bu neviden dostluk ve arkadaşlığın kişiye olan yansıması, *"Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim."* veya *"Üzüm üzüme baka baka kararır."*, gibi ifadelerle dile getirilirken, Hz. Peygamber de, *"Kişi dostunun dini üzeredir. O halde herkes kiminle dostluk ettiğine iyi baksın."*[332] uyarısıyla bu etkileşime dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda İbn Habîb'in, Câhiliye Dönemi Arap toplumunda kurulan dostluk ve arkadaşlıklarla ilgili verdiği bilgileri[333] İslam davetine yansıyan yönleri açısından incelediğimizde ortaya çıkan tablo, Hz. Peygamber'in uyarısını doğrular niteliktedir.[334]

---

327 Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/51.

328 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/73-74.

329 Nebi Bozkurt, "Nedim", *DİA*, XXXII, 509-510.

330 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 173-178; a.mlf., *el-Münammak*, s. 422-423.

331 Kilinçli, *Mekki Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, s. 34.

332 Ebû Dâvûd, Edeb: 19; Tirmizî, Zühd: 45.

333 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 173-178; a.mlf., *el-Münammak*, s. 422-423.

334 Nedimliğin meydana getirebileceği olumsuz etkiyi aşıp hakperest davranan insanlar da yok değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalip, Harb b. Ümeyye'nin nedimi olduğu halde kendi civâr anlaşmalısı olan bir Yahudiyi öldürttüğü için Ümeyye'den diyet talebinde bulunmuş hatta bu talep aynı zamanda akraba olan bu iki insanın aralarının açılmasına sebep olmuştu. Yalnızca bu olaydan hareketle civâr anlaşmasının akrabalık ve nedimliğin üzerinde bir bağlayıcılığı olduğu söylenebilir. Nitekim daha sonraki bölümlerde vereceğimiz bazı örnekler de civâr anlaşmasının bozulabileceği endişesi müşrikleri Müslümanlara yapacakları kimi kötülüklerden alıkoyabildiğini göstermektedir. Bkz. Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/72-73.

Tablo 1.5. Mekke İleri Gelenleri ve Nedimleri Tablosu

Nedim	**Kabilesi**	**Nedim**	**Kabilesi**	**İman Durumu**
As b. Vail	Sehm	Ebû Cehil	Mahzum	İkisi de inanmadı
Ukbe b. Ebî Muayt	Ümeyye	Übey b. Halef	Cumah	İkisi de inanmadı
Utbe b. Rebia	Ümeyye	Mut'im b. Adiy	Nevfel	İkisi de inanmadı
Şeybe b. Rebia	Ümeyye	Osman b. Huveyris	Esed	İkisi de inanmadı
Esved b. Muttalib	Esed	Esved b. Abduyağus	Zühre	İkisi de inanmadı
Ebû Leheb	Hâşim	Haris b. Amir	Nevfel	İkisi de inanmadı
Nadr b. Haris	Abduddâr	Nebih b. Haccac	Sehm	İkisi de inanmadı
Velid b. Muğire	Mahzum	Ebû Uhayha Said b. As	Ümeyye	İkisi de inanmadı
Mamer b. Habib	Cumah	Ümeyye b. Halef	Cumah	İkisi de inanmadı
Hamza b. Abdulmuttalib	Hâşim	Abdullah b. Es-Saib	Mahzum	İkisi de inandı
Ebû Süfyân b. Harb	Ümeyye	Abbas b. Abdulmuttalib	Hâşim	İkisi de inandı
Haris b. Hişam	Mahzum	Hakim b. Hizam	Esed	İkisi de inandı

Tabloya baktığımızda genellikle sosyo-ekonomik konum itibariyle birbirine yakın insanların karşılıklı dost oldukları gözükmektedir. Dikkat çeken ikinci bir unsur ise nedim olmada siyasî rekabetin de etkili olduğudur. Zira birbiriyle dost olanların mensup olduğu kabilelere bakıldığında, daha önce geçen Ahlâf-Mutayyebûn kamplaşmasını hatırlatmaktadır. Üçüncü ve konuyla alakalı olan son durum ise nedim/dost olan kimselerin Hz. Peygamber'in davetine karşı takındıkları tavırların paralellik arz etmesidir. Görülen o ki nedim olmak davete karşı takınılan tavra da yansımış ve onların inanıp inanmamasını da etkilemiştir. Bu konuda verilebilecek en çarpıcı örnek Ukbe b. Ebi Muayt'tır. Ukbe, adet edindiği üzere sefer dönüşü Mekke'de yemek ikramı yapmış ve bu yemeğe Hz. Peygamber'i de çağırmıştı. Hz. Peygamber, Ukbe'ye kelime-i şehadet getirmesi şartıyla bu yemekten yiyeceğini bildirince o da kabul edip şehadet cümlesini söylemişti. Bu haber Ukbe'nin arkadaşı ve nedimi Übey b. Halef'in kulağına gitmiş, o da arkadaşına Hz. Peygamber'i inkâr edip onun yüzüne tükürmesini istemişti.

Ukbe b. Ebi Muayt dostunun dediğini yapmıştır. Bu olay, yanlış kişilerle dost olup ondan menfi etkilenmenin neticesinde doğruyu bulamayan kişinin pişmanlığı olarak Kur'an'a yansımış ve bu pişmanlık, *"Yazık bana keşke falancayı dost edinmeseydim."*[335]ayetiyle dile getirilmiştir.[336]

Arap toplumunda sosyal bağlardan birini de "velâ" uygulaması oluşturmaktadır. Sözlükte arkadaş, dost ve misafir gibi anlamlara gelen bu kelime,[337] Câhiliye Arapları'nda bir tür nesep ilişkisini ve anlaşmayı ifade etmektedir.[338] Kendisiyle hilf yapılmış veya azat edilmiş kölenin statüsünü gösteren velâlık, kişiler açısından bir tür güvence ve koruma unsuruydu. Çünkü velâ bağıyla kişiler bir kabileden sayılmakta, hatta mevlâsına varis olabilmekteydi.[339]

Ferdi ve kabilevi bağlardan bir başkası ise "muâhât"tır. Kelime olarak kardeş olmak, birini kardeş edinmek anlamına gelen muahât da Câhiliye Arapları'nca uygulanan bir sistemdi.[340] Bir kimse herhangi biriyle kardeşlik anlaşması yaptığında onu öz kardeşi gibi görür ve kendisine mirasından pay verirdi.[341] Benzer bir şekilde Hz. Peygamber'in de Medine'ye hicret edince uyguladığı bu sistem,[342] önemli bir yardımlaşma anlaşması niteliğindedir.[343] Muahât için aynı kabile veya ırktan olma zorunluluğu yoktur. İster Arap olsun ister Acem, ister medenî olsun ister bedevî her insanla böyle bir kardeşlik anlaşması yapılabilirdi.[344] Muahât genelde birisi kabileler

---

335 Furkân: 25/28.

336 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/137-138.

337 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/409.

338 Bkz. Şükrü Özen, "Velâ", *DİA*, XLIII, 11-15.

339 Büşra Sıdıka Kaya, *İslâm Öncesi Dönem Emân Uygulamaları*, s. 29-30.

340 Hüseyin Algül, "Muâhât", *DİA*, XXX, 308-309.

341 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 110.

342 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/204.

343 Hz. Peygamber'in "muâhât" uygulaması Câhiliye Arapları'nınkinden farklılık arz eder. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in uygulamasında Müslüman ile Müslümanın kardeş olması vardı ve bu kardeşliğin kurulmasındaki temel saikler ne kabile yakınlığı ne de çıkarlardı. İslam kardeşliğinde esas olan, mümin kardeşinin ihtiyacını görüp gözetmekti. Bu amaçla belirli bir süre kardeşler birbirine mirasçı kılınmıştı. Ayrıca İslam kardeşliği, hayırda yardımlaşma prensibi üzerine kurulmuştu. Oysaki Câhiliye'deki uygulama da zalim veya mazlum olup olmamasına bakmadan yardımlaşma vardı. Bkz. Murat Sarıcık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2002, s. 225-227; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*, s. 93-102.

344 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/365.

arasında diğeri ise kişiler arasında olmak üzere iki şekilde yapılırdı. Kardeşlik akdi yapan kabile veya kişiler birbirini korur ve himaye ederdi.[345]

Toplumsal birliği sağlayan bağlardan sonuncusu ise daha çok ticarî faaliyetlere yönelik gerçekleştirilen bir anlaşma olan îlâf'tır. Kur'an-ı Kerim'de de bahsi geçen îlâf,[346] İslâm öncesi dönemde Kureyş Kabilesi'nin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret antlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade eden bir terimdir.[347] Kureyş'in zengin bir ticaret ağına sahip olması, komşu devletler ve kabilelerle yaptığı bu türden anlaşmalarla mümkün olmuştur.[348] Bu anlaşmaların en önemlilerini Hâşim, Şam, Rum ve Gassan melikleriyle; Abdüşşems, Habeş kralı ile Nevfel, İran kisrası ile Muttalip, Yemen (Himyer) meliki ile yapmıştır.[349] Yapılan anlaşmalar Kureyş'e güzergâh emniyeti sağlarken, kabileler açısından da bir gelir kaynağı oluşturmuştur. Çünkü kabileler hem ticaret kervanlarına muhafızlık etmekten hem de topraklarını kullandırmaktan ötürü gelir elde etmekteydiler. Öte yandan îlâf, anlaşma yapılan devletlerin de güvenli bir şekilde ticaret mallarını nakledebilmelerini sağlamaktaydı.[350] Dolayısıyla îlâf, bir anlamda karşılıklı himaye anlaşması niteliğindeydi.

Bütün bu ve benzeri uygulamaları Câhiliye Arap toplumunda çokça yaygın olan "eman" müessesesi içerisinde değerlendirebiliriz. Eman, veren açısından güç ve şeref kaynağıyken, alan açısından emniyet ve güven kaynağıydı.[351] Düşmana bile eman verildiği düşünüldüğünde, emanın bu yönü daha da anlaşılır olmaktadır. Devlet idare ve otoritesinin olmadığı Arap toplumunda bu neviden uygulamalar toplumsal düzene de katkı sağlamaktaydı. Çünkü kişi ve kabileler arasında akdedilen anlaşmalar taraflara belirli sorumluluklar yüklemekteydi.[352] Bu yönüyle eman, devletler arasında icra edilen

---

345 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 224. İbn Habîb ve Belâzürî'nin verdiği bilgilere göre Hz. Peygamber Mekke döneminde de Müslümanlar arasında bir kardeşlik tesis etmiştir. Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 70; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/270.

346 Bkz. Kureyş: 106/1-4.

347 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/303.

348 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 162.

349 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/59; Taberî, *Târîh*, II/252; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 32-36; Âlûsî, *Buluğu'l-Ereb*, III/385.

350 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 83.

351 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (5. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, III/243-246.

352 Bkz. Büşra Boztepe Kaya, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları", (Ed. Sami Erdem), *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu: 1-2 Mayıs İstanbul-2009*, (s. 731-744.), MÜİFV Yayınları, İstanbul 2009.

anlaşmalardan farksızdı.[353] Kabilesi dışında can ve mal güvenliği olmayan Arap, ancak bu türden himaye sistemi sayesinde ticarî etkinliğine devam edebilmekte ve kabilesi dışında emniyette olabilmekteydi.[354] Bununla kalmayıp böyle bir uygulama sayesinde kişiler ticarî yolculuklarında, kutsal mekânlarda, panayırlarda ve başka kabilelerin topraklarında rahatça dolaşabilmekteydi.

Câhiliye Arap toplumunu bir arada tutan sosyal bağlar olarak nitelendirebileceğimiz bu sistemin dışına itilmek ise nerdeyse ölüm anlamına gelmekteydi. Himayesiz kalmış, hal', dâl, laîn ve tarîd ilan edilmiş[355] bir ferdin yaşama şansı ancak yeniden başkasının himayesine sığınmakla mümkündü.[356] Şayet kişi kendisini himaye edecek bir güce sığınamazsa o kimsenin tek başına başarabileceği herhangi bir şey olamazdı. Kabilesi ile ters düşen bir kimsenin üzerinden, adına "himaye" denilen çöl güvenlik sisteminin kaldırılması demek, o kimsenin aynı zamanda kabilesiyle ilgili bütün bağlarının kesilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum çöl ve kabile hayatında bir kimsenin karşılaşabileceği en büyük felaket demektir.[357] Çünkü hiçbir fert kolay kolay toplum dışı ilan edilmeyi ya da bütün toplumu karşısına almayı göze alamaz. Güçlünün zayıfı ezdiği bir sistemde ise bu çok daha zor bir durumdur. Örneğin Hz. Peygamber, Amir b. Sasaoğulları'nı İslam'a davet ettiğinde onlar, Hz. Peygamberle liderlik pazarlığına girmiş, Hz. Peygamber tekliflerini reddedince de, *"Senin için bütün Araplar'ı kendimize hasım mı edinelim?"* demişlerdi.[358] Onların bu tavrı o gün için ciddi bir güç ya da himaye olmadan toplumla karşı karşıya gelmenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Ebû Tâlib'in ölümünden sonra Hz. Peygamber'in korumasını üstlenen Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'den korumasını kaldırması nedeniyle onun Taif dönüşü Mekke'ye girebilmesinin Mutim b. Adiy'in himayesinde gerçekleşebilmiş olması da,[359] himayenin önemini ortaya koyan bir örnektir.

---

353 Nebi Bozkurt, "Eman", *DİA*, XI, 75.

354 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 23.

355 Herhangi bir suçtan ötürü Kabile sisteminin dışına itilmeyi ifade eden kavramlardır. Bkz. Özkavukçu, s. 167,257,423

356 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/410-413, 563; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/866-867; Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile", *DİA*, XXIV, 31; Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 116.

357 Bkz. Özaydın, Abdülkerim, "Arap", *DİA*, III, 321; Çağrıcı, Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, III, 453; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/150; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 131.

358 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/66.

359 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/381.

Câhiliye Arapları yeni dini, kurdukları toplum düzeni içerisindeki bu birliktelik unsurları açısından tehdit olarak görmekteydiler. Davete icabet ederlerse, birliklerinin bozulacağını ve elde ettikleri ayrıcalıkların da yok olacağını düşünmekteydiler. Bu endişe ise onları Hz. Peygamber'e karşı bir tavır almaya itmekteydi. Hz. Peygamber'in aleyhinde kamuoyu oluşturabilmek için ise özellikle birliklerinin dağılacağı vurgusunu yapmaktaydılar. Kullandıkları argümanın toplumsal geleneğe atıf yapması, onların propagandasına kuvvet vermekte ve neticede onların, özellikle zayıf halkı arkalarına almalarını sağlamaktaydı.[360] Bunun bir örneğini Velid b. Muğire'nin, Kur'an hakkında Kureyş'in ağız birliği etmesi gayesine yönelik yaptığı toplantıda görmekteyiz. O, Hz. Peygamber'in getirdiği mesajla kişiyi babasından, kardeşinden, eşinden ve kabilesinden ayırdığını vurgulamaktaydı.[361]

Kabilelerin diğer kabile ve devletlerle yaptıkları anlaşmalar da bazen Hz. Peygamber'in davetinin kabul edilmesini engelleyebilmekteydi. Kabileler civar kabile ve devletlerle yaptıkları anlaşmaların bozulacağı ve bu nedenle sıkıntı yaşayacaklarını düşünerek davete olumsuz cevap verebilmekteydiler. Örneğin Hz. Peygamber, Şeyban b. Salebe'nin meclisine girip onları İslam'a davet ettiğinde Müsenna b. Harise, Kisra ile yaptıkları anlaşmaları gereği bu çağrıya icabet edemeyeceklerini, şayet icabet ederlerse, hükümdarlarının bu durumdan hoşlanmayacağını ifade etmişti.[362]

Görünen o ki, Mekkeli müşrikler yeni dinin Mekke'deki birliği bozacağından endişe duyuyorlardı. Bu yüzden de ailelerin bölünüp parçalanması, birliklerinin dağılması söylemini canlı tutmaya çalışıyorlardı.[363] Yeni din onlar için bilinmeyen bir gelecek anlamı taşıyordu. Bundan ötürü hâlihazırdaki sistemin devamı onlar adına akla daha yatkın gözüküyordu.[364] Ayrıca onlar tevhidi kabul etmenin kendileri açısından doğuracağı sonuçları da düşünüyorlardı. Şayet Hz. Peygamber'in davetini kabul ederlerse, bir anda bütün Arabistan yarımadasının kendilerine düşman olacağını seziyorlardı. Bununla da kalmayıp civar kabile ve devletlerle yaptıkları güvenlik

---

360 Bkz. Hikmet Koçyiğit, *Mekki Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 250.

361 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 212; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/289,308-309.

362 Süheyli, Ebu'l-Kasım Abdurrahman bin Abdillah, *er-Ravdu'l-Unf fi Tefsiri's-Sireti'n-Nebeviyye li*-İbn Hişâm, *es-Sîre*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II/240.

363 Mahmut, *Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına yönelik Cevaplar*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Ankara 2007, s. 87.

364 Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", s. 35.

anlaşmaları bozulacak, belki de Mekke'den bile sürülebileceklerdi.[365] Bu ihtimallerden ötürü onlar daveti reddediyorlardı.

Kureyş, özellikle etrafına karşı sulh politikası güdüyordu. Onların bu sulh politikasının ana gayesi kendi çıkarlarını koruma düşüncesi idi. Hatta onlar, etraflarında olup biten siyasî hareket ve oluşumlara bu nazarla bakıyorlardı.[366] Dışa karşı izlenen bu siyasetin bir benzerini içte de sürdürüyorlardı. Mesela Ficar savaşlarının oluşturduğu güvensizlik ortamından ötürü bazı kabilelerin Kureyş'le yaptıkları anlaşmaları bozmaları, onların bu savaşları sonlandırmalarına sebep olmuştu. Aynı şekilde Ahlâf-Mutayyebûn kamplaşması da neticede orta yol bulmak suretiyle çözüme kavuşturulmuştu. Çünkü Kureyş'in, dolayısıyla Harem bölgesinin böyle bir çatışma ortamına sokulması demek, aynı zamanda ticarî faaliyetlerin ve haccın da durması anlamına geliyordu. Böyle bir kayba uğramak istemeyen Kureyş, "hilm" kavramıyla ifade edilen bir siyaset güdüyordu.[367] Bu açıdan Hz. Peygamber'in tebliği onların menfaate dayalı bu sulh politikasını tehdit ediyordu. Onlar bu tehdidi, *"Biz seninle beraber doğru yola uyarsak, yurdumuzdan atılırız."*[368] ifadeleriyle dile getiriyorlardı.

Yurtlarından çıkarılma ihtimal ve iddiasının içerisinde yer aldığı Kasas Suresi bi'setin dokuz[369] veya on birinci[370] yılında nazil olmuş bir suredir. Dolayısıyla böyle bir tepkinin davetin ilk başlarında verilmediği muhakkaktır. O halde davetin başında düşünülmeyen bu sürülme tehlikesi neden 9 veya 11 yıl sonra akla gelmiş olabilir? Bu sorunun cevabı çeşitli ihtimallerle ele alınabilir:

1- Habeşistan hicreti, Hz. Peygamber'in Taif ziyareti ve davetini kabilelere arz etmesi, ayrıca Kureyş'in ticaret yolculuklarındaki bilgi aktarımları İslam davetinin çevre kabile ve devletlerce duyulmasına sebep olmuştu. Bu durum ise iki risk ortaya çıkarmış olabilir. Bunlardan birincisi diğer Arap kabilelerinin Kureyş'e karşı birleşip onları Harem'den çıkarma tehlikesi. İkincisi ise politikasını dinî inançlarıyla birleştirmiş Bizans gibi devletlerin İslam'ı bir tehdit olarak görüp Mekke'yi istila etme olasılığı. İşte bu iki riskli durumun verdiği

365 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV/215.
366 Gölcük, *Kur'an ve Mekke,* s. 103.
367 Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 214,218.
368 Kasas: 27/57.
369 Bkz. Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 34.
370 Bkz. Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. 798.

endişeyle böyle bir ihtimali öne sürmüş olabilirler. Fakat birinci risk daha ön plana çıkmaktadır. Çünkü Araplar'ın tarihinde bunun örnekleri vardır. Örneğin Harem'in kutsiyetine uygun olmayan tutumlar sergilemeleri nedeniyle daha önce Huzâalılar Cürhümlüler'i, Kureyş de Huzâalılar'ı bölgeden çıkarmıştır.

2- İkinci bir ihtimal ise Hz. Peygamber'e inanan ve ona destek olanların boykota tabi tutulması, Habeşistan'a göç ve müşriklerin inananlara işkence yapması gibi sebepler Müslümanlarda bir tedirginlik durumu oluşturmuş ve özellikle zayıf-himayesiz kimseler böyle bir ihtimali dile getirmiş olabilirler.

3- Araplar'ın İslam davetine karşı çıkarken "birliğin dağılması" ve "sürülme" gibi argümanları kullanmalarının temelinde, çevrelerinde görüp duyduklarının da tesiri olduğu düşünülebilir. Şöyle ki, Hz. Musa'ya inananların yurtlarından sürülmeleri, Hıristiyanların birçok parçaya bölünmesi, Araplarda da böyle bir algının oluşmasına sebep teşkil etmiş olabilir.[371] Nitekim Kur'an'da birçok peygambere ve onlara tabi olan müminlere böyle bir tehdit yöneltildiğine şahit olmaktayız.[372]

4- Son bir ihtimal ise müşriklerin bilerek böyle bir söylenti yayıp, insanların zihnine korku ve tedirginlik yerleştirerek İslam'ı kabul etmelerini engellemek olabilir. Bu anlamda yurtlarından çıkarılma ihtimalinin iki yönü akla gelmektedir. Birincisi, muhatap kitlede psikolojik olarak korku oluşturmak, diğeri ise insanların milliyetçilik duygularından istifade ederek onları peygamberden uzaklaştırmak.[373]

Kaynaklarda böyle bir ihtimali dile getirenin, ya Kureyş kâfirlerinden bir grup veya Haris b. Amir b. Nevfel olduğu aktarılmaktadır.[374] Bu durumda ikinci ihtimal dışında diğer ihtimallerin daha çok dikkate alınmış olabileceği söylenebilir.

---

371 Matta İncili 10. Bölüm 34 ve 35. ayetlerde: *"Yeryüzüne barış getirmeye geldiğimi sanmayın! Barış değil, kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben babayla oğulun, anneyle kızın, gelinle kaynananın arasına ayrılık sokmaya geldim."* ifadelerine yer verilmiş olması bu açıdan oldukça dikkat çekici bir husustur. Bkz. *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, s. 1206.

372 A'râf: 7/88-90,110; İbrâhim: 14/13; İsrâ: 17/76; Şu'arâ: 26/167.

373 Şaban Karasakal, *Kur'ân ve Sosyal Psikoloji*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2005, s. 180-182.

374 Taberî, *Tefsîr*, XVIII/287-289; el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyad 2005, s. 543; Suyûtî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s. 197.

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız Câhiliye Dönemi toplumsal bağları dış görünüş itibariyle ciddi bir toplumsal bütünlüğü akla getirse de tek bir otoriteye boyun eğmekten imtina eden Araplar, kabile yapı ve anlayışıyla bir birinden kopmaya son derece müsait bir durum arz ediyordu. Toplumsal birliktelik vasıtalarının haricinde müşrik toplumu temelde bir arada tutan asıl unsur ise Kâbe ve içine doldurdukları putlardı. Putların ortadan kalkması onları bir arada tutan önemli bir bağın da kopması anlamına geliyordu. Bu açıdan onlar, "tevhid"i kendi sosyal düzenleri açısından parçalayıcı olarak algılıyorlardı.

Kureyş'i birliklerinin bozulacağı endişesine sevk eden bir sebep de muhtemelen Hz. Peygamber'in oluşturmaya çalıştığı yeni sosyal yapıydı. Çünkü Hz. Peygamber "kabile-asabiyet" anlayış ve düzeni yerine, "ümmet-din kardeşliği" anlayışını ikame etmeye çalışıyordu. Topluluk, halk, cemaat anlamlarına gelen ümmet kavramı[375] Elmalılı'ya göre imam kökünden türetilmiş bir çoğul isimdir, dolayısıyla ümmet, "Bir amaç için lider etrafında toplanmış insanlar birliğidir."[376] Bu birlik için zaman ve mekân birlikteliği de zorunlu değildir. Önemli olan aynı düşünce etrafında birleşmiş olmaktır.[377] Kur'an-ı Kerim'de ümmet kavramının istatistiğine baktığımızda kavramın kullanımının daha çok Mekke Dönemi'nin sonlarına doğru ağırlık kazandığı görülmektedir.[378] Bu kavramın asıl anlamıyla kullanıldığı dönem ise tam bir İslam toplumunun oluştuğu Medine Dönemi'dir.[379] Her ne kadar ümmet kavramı, ifade ettiği anlam açısından Medine Dönemi İslam toplumunu hatırlatsa da bunun, din kardeşliği temelinde Mekke Dönemi'nde teşekkül etmeye başladığı söylenebilir. Muhtemelen Mekkeli müşrikler bu dönüşümün, diğer bir ifadeyle kabileden ümmete geçişin farkındaydılar. Kan bağından öte bir bağ olan inanç bağının eski toplum düzenini kaldırıp yerine yenisini ikame edecek oluşu, elbette ki onlar açısından önemli bir tehditti.[380] Böyle bir tehdidin izalesi için de bütün muhalefet mekanizmaları devreye

---

375 İsfehânî, *Müfredât*, s. 93-94.

376 Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Bedir Yayınları, İstanbul 1993, 1/508; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII/27.

377 Nihat Uzun, "Kur'an'da Ümmet Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, c: 40, sayı: 4, yıl: 2004, s. 32.

378 Ayetler için bkz. Bakara: 2/143,213; Yûnus: 10/19; Enbiyâ: 21/92; Mü'minûn: 23/52; Mâ'ide: 5/48; Hûd: 11/18; Nahl: 16/93; Şûrâ: 42/8; Zuhruf: 43/33; Âl-i İmrân: 3/110.

379 Uzun, "Kur'an'da Ümmet Kavramı", s. 51.

380 Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, (Çev.: Yasin Aktay), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005, I/61.

sokuldu. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in kabile yerine insana vurgu yapan yaklaşımını doğru değerlendiremiyor ve onu kabilevi hislerle hareket eden biri zannediyorlardı.[381]

İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı din kardeşliğine dayalı bu toplumsal yapı birçok yönden olduğu gibi, hak ve sorumluluklar açısından da Câhiliye Dönemi kabile anlayışından farklıydı. Şöyle ki, kabile anlayışında suçun ferdiliği prensibi yokken, yeni din bu noktada ferdiyetçi bir ilke izliyor ve adaleti esas alıyordu. Kur'an'da da bazı ayetlerde hiç kimsenin başkasının günahını yüklenemeyeceği hususuna vurgu yapılması,[382] "Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et."[383] şeklinde özetlenebilecek kabile asabiyetinden uzaklaşıldığının bir göstergesidir.

Özetleyecek olursak Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj Câhiliye Arapları tarafından toplum düzenini ve bütünlüğünü bozacak bir sistem gibi algılanmıştır. Çünkü toplum kendi düşünce ve yaşayış tarzına aykırı tutum ve davranışları "sapma" olarak değerlendirir ve bundan ötürü de bu sapma davranışına baskı uygular. Sapma gelenekten bir kopuştur. Toplum, sapma davranışını kontrol altında tutabildiği ölçüde ona yaklaşımı da ölçülü olur. Fakat bu davranışın toplumun birlik ve bütünlüğünü tehdit edecek seviyeye geldiği durumlarda toplumsal baskı mekanizması harekete geçirilir.[384] Mekkeli müşrikler de İslami davete bir nebze olsun müsamahayla yaklaşmış, fakat daha sonra Hz. Peygamber'i toplumu saptırmak ve birliklerini bozmakla itham etmişlerdir. Neticede onlar, toplumsal baskı mekanizmalarının hepsini işletmiş, Müslümanları boykota tabi tutmuşlardır.

1.1.5. Menfi Propagandalar

Kamuoyu oluşturmada önemli bir araç olan propaganda, herhangi bir düşünce, öğreti ya da inancı başkalarına tanıtmak, benimsetmek ve yaymak maksadıyla söz, yazı vb. araçlarla gerçekleştirilen çalışmaya denir.[385] Kavram 17. yüzyıl itibariyle kullanıma

---

381 Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*, s. 69.

382 Bkz. Müddessir: 74/38; Fâtır: 35/18; İsrâ: 17/15.

383 Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, en-Nisâbûrî, *Mecme'u'l-Emsâl I-II*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955, II/334.

384 Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 247-248.

385 Heyet, *Türkçe Sözlük*, (10. Baskı), TDK Yayınları, , Ankara 2005, s. 1628; Nevzat Tarhan, *Psikolojik Savaş Gri Propaganda*, (19. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 36; Osman Özsoy, *Geçmişten Günümüze Yöntem ve Uygulamalarıyla Propaganda ve Kamuoyu Oluşturma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998, s. 5; Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, s. 192.

başlanmış olsa da propagandanın insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür.[386] Psikolojik savaşın önemli bir silahı olan propagandanın cephanesini söz, yazı, resim vb. oluşturur. Bu savaş tarzında amaç, insanları ikna etmek ve değiştirmektir. Kullandığı yöntem ise beyin yıkamaktır.[387] Günümüzde siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel, askerî ve dinî birçok alanda kullanımı oldukça yaygın olan propaganda, Mekkeli müşriklerce de Hz. Peygamber'in davetini engelleme amacıyla kullanılan bir yöntem olmuştur. Bu amaç doğrultusunda, Kur'an'da şeytanî bir vazife olarak sayılan menfi girişimlere benzetebileceğimiz propagandanın her türlüsünü gerçekleştirmişlerdir.[388]

Hz. Peygamber'e inananların her geçen gün artması ve onun ilan ettiği davanın gün gelip kendilerine ve yarımadanın diğer halk kitlelerine hâkim olmasından endişe eden Mekkeli müşrikler, bu yayılmanın önüne geçebilmek için her türlü yola başvurmaktaydılar.[389] Bu yollardan biri de menfi propagandalardı.[390] Kureyş'in menfi propagandalarının önemli üç hedefi vardı. Bunlar Allah, Peygamber ve Kur'an'dı. Kureyş'in propagandalarındaki en temel amacı, halkın inkârını sağlamaktı. Hz. Peygamber'in davet ve davasını küçük düşürüp önemsiz hale getirmek ise ikinci öncelikli hedefleriydi.[391] Onların Kur'an'a karşı propagandalarının temelinde ise Kur'an'ı değersiz duruma düşürme ve onun etkisini kırma çabaları vardı. Çünkü onlar, Kur'an mesajının halka ulaşmasını başka türlü engelleyemeyeceklerinin farkındaydılar.[392]

Propagandaların gerekçe ve amacı olmalıdır ki yapılan faaliyetler makul karşılansın ve tepki çekmesin. Bu yönüyle Mekkeli müşriklerin de propagandalarını gerekçelendirme ve makul bir kılıfa sokmaları gerekmekteydi. Bu amaç doğrultusunda

---

386 Özsoy, *Propaganda*, s. 13; Ö. Miraç Yaman, *Bir İktidar Aracı Olarak Propaganda*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya 2007, s. 14-17; Nail Yılmaz, *Kamuoyunu Etkilemede Propagandanın Rolü*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 4-9.

387 Tarhan, *Gri Propaganda*, s. 35; Osman Özsoy, *Propaganda*, s. 9.

388 *"(Haydi) onlardan gücünün yettiğinin ayağını çağrınla kaydır. Atlıların ve yayalarınla onların üzerine yürü. Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol. Onlara vaadlerde bulun."* İsrâ: 17/64.

389 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 170.

390 "Menfi propaganda" kavramı, genelde "kara propaganda" ve "karşı propaganda" şeklinde kullanılmaktadır. Bizim bu şekilde bir tercihte bulunmamızın sebebi ise bu türden bir kullanımın bütün propaganda çeşitlerini kapsayacak genel bir kavram olmasıdır.

391 Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", s. 10; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 136.

392 Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 784; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*, s. 116.

onlar, önceki kavimlerin peygamberleri hakkında yaptığı gibi, Hz. Peygamber'i Mekke egemenliğini ele geçirme gayretine girmiş bir bozguncu olarak tanıtmakta, kendilerini ise barışı ve insani değerleri korumaya çalışan hakkın temsilcisi olarak göstermekteydiler. Hz. Peygamber'e karşı gayretlerinin gerekçesinin de bu olduğunu ileri sürmekteydiler.[393] Böylelikle halka karşı oldukça masumane bir sunmuş olmaktaydılar. Nitekim Sâffat: 37/28'den anlaşıldığı kadarıyla onların bu "suret-i haktan görünme" tavırları halkı etkilemekte ve iddialarının peşine takılmalarını kolaylaştırmaktaydı.

Kureyş, bu değerler üzerinden başlattığı menfi propagandayla, bir İslam karşıtlığı duygusunu oluşturmayı hedeflemiştir.[394] Özellikle Mekke'nin aristokrat kesimi ve burjuvası, İslam'ın yayılmasını engellemek üzere kamuoyunda bu karşıtlık duygusunu yerleştirmeyi hedef edinmiş ve bu hedefi gerçekleştirme amacıyla her türlü maddî ve manevî desteği vermekten geri durmamışlardır.[395] Müşrikler, menfi propagandanın her şeklini sergilemiş, yıllarca ilahî mesajın önünü kesmek için sabırla gayret göstermişlerdir. Bu gayretlerini kimi zaman Hz. Peygamber'in kendisi ve ailesini tehdit etmek, kimi zaman mesajını küçümsemek ve alaya almak, kimi zaman şairler vasıtasıyla hicvedip iftira atmak, kimi zaman da rüşvet teklif edip kabul edilmeyince sosyo-ekonomik boykot uygulamak ve en nihayetinde yurtlarından söküp atmak derecesine vardırarak sürdürmüşlerdir.[396]

Müşriklerin Hz. Peygamber ve Müslümanlar aleyhine gerçekleştirdikleri propagandalar bazen o kadar etkili olmuştur ki, inananlar Hz. Peygamber'den kendileri için Allah'tan yardım talebinde bulunmasını istemişlerdi. Yüce Allah ise onları geçmişte yaşamış ve imanları yüzünden türlü eziyetlere maruz kalmış insanların başlarına gelenleri hatırlatmıştır.[397] Hz. Peygamber ise 'iman ettik' demekle işin bitmediğini bildirmiş,[398] daha önce, inanmaları sebebiyle çukurlara atılıp, başlarında

---

393 Bkz. A'râf: 7/88,127; Tâhâ: 20/62,63; Bakara: 2/11, Mü'minûn: 23/23,26.

394 Necmi Karslı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:13, sayı:1, yıl:2013, s. 81.

395 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 143.

396 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 161; Maxime Rodinson, *Muhammed*, Doruk Yayınları, İstanbul 2008, s. 143.

397 Bürûc: 85/1-7.

398 Ankebût: 29/2-3.

testereler ve demir taraklar dolaştırılan insanların imanlarından vazgeçmediği gibi,[399] yeni dinin temsilcilerinin de yapılanlar karşısında sabretmeleri ve üzülmemelerini tavsiye etmiştir.[400] Buna rağmen bir tür "ifsad" yani bozgunculuk hareketi olarak değerlendirebileceğimiz aleyhte propagandalar, ıslah edici vazife görmekte olan Hz. Peygamber'in davetini önemli ölçüde engellemiştir. Nitekim bozgunculuğu ve ölçüsüzlüğü ifade eden مفسد - افساد - يفسد - أفسد kavramının Kur'an surelerindeki dağılımına baktığımızda bu kavramın %70 oranında Mekkî surelerde geçtiğini görmekteyiz.[401] Dolayısıyla Mekke'de Hz. Peygamber'in gerçekleştirmeye çalıştığı ıslah hareketinin Medine'ye oranla daha fazla mukavemete maruz kaldığını söylemek mümkündür. Fakat araç ve yöntemler, yöntemlerin icra ettiği etki açısından düşünüldüğünde her iki dönemde de "Allah yolundan alıkoyma" gayretinin aralıksız devam ettiği ifade edilebilir.[402] Bu durum, وصدوا عن سبيل الله (Allah yolundan alıkoydular) ifadesinin Mekkî ve Medenî surelerdeki eşit dağılımından da anlaşılmaktadır.[403]

1.1.5.1. Propaganda Araç ve Mekânları

Şair ve Şiir

Propagandanın en önemli araçlarını yazılı ve görsel basın oluşturur. Kamuoyu bu araçlarla istenilen şekilde yönlendirilebilir. Bu günün dünyasında önemli bir etkinliğe sahip olan medyanın, Câhiliye Dönemi'ndeki karşılığını şair ve şiirler oluşturmaktaydı.[404] Hz. Ömer şiiri "Araplar'ın ilmi" olarak nitelemekte ve Araplarda şiirden daha doğru ve sağlam ilim olmadığını aktarmaktadır.[405] Hitti'ye göre hiçbir toplum sözlü veya yazılı hitap yoluyla Araplar kadar tahrik olmaz.[406] Sözdeki bu tesir

---

399 Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr: 28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/149.

400 En'âm: 6/33.

401 Bkz. Bakara: 2/11,12,27,30,60,205,220,251; Âl-i İmrân: 3/63; Mâ'ide: 5/33,64; Enfâl: 8/73; Muhammed: 47/22; A'râf: 7/56,74,85,86,103,127,142; Yûnus: 10/40,81,91; Hûd: 11/85,116; Yûsuf: 12/73; Ra'd: 13/25, Nahl: 16/88; İsrâ: 17/4; Kehf: 18/94; Mü'minûn: 23/71; Şu'arâ: 26/152,183; Neml: 27/14,34,48; Kasas: 28/4,77; Ankebût: 29/30,36; Sa'd: 38/28; Mü'min: 40/26; Fecr: 89/12.

402 Kur'an'da inkâr etmeyi ifade eden كفروا fiilinin Mekkî ve Medenî surelerde birbirine çok yakın sayılarda geçmiş olması da bu durumun bir işareti sayılabilir.

403 Bkz. Bakara: 2/217; Âl-i İmrân: 3/99; Nisâ: 4/160,167; Mâ'ide: 5/2,91; Enfâl: 8/34,36,47; Tevbe: 9/9; Fetih: 48/25; Mücâdele: 58/16; Münâfikûn: 63/2,5; A'râf: 7/45,86; Hûd: 11/19; Ra'd: 13/33; İbrâhîm: 14/3,16; Nahl: 16/88; Tâhâ: 20/16; Hac: 22/25; Kasas: 28/87; Sebe': 34/43; Mü'min: 40/37; Zuhrûf: 43/37,57,62.

404 Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, s. 27.

405 Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, thk. Abdülhakim Atiyye, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 2006, s.53.

406 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 135.

gücünü Hz. Peygamber, "*Beyanda sihir vardır.*"[407] hadisiyle dile getirmektedir. Hiç kuşkusuz dilin de etkisiyle meydana gelen bu beyan gücünün Câhiliye Dönemi'ndeki mimarları şairlerdi.

Araplarda şairler çok önemli bir konuma sahiptiler. Onlar, söz söyleme kabiliyetleriyle memleketlerinin bilgini, kâhini, sihirbazı ve namus koruyucusuydular. Bu nedenle toplumda herkesin üstünde önemli bir iktidara sahiptiler.[408] Câhiliyede şairler güzel ve etkili bir şiirle insanları istenilen istikamette harekete geçirebilirdi.[409] Şairlerin toplumda yüklendikleri görev sadece insanları heyecanlandıracak, ruhlarını okşayacak güzel sözler söylemekten ibaret değildi. Çünkü onlar, bazen tarihi olayların arşivi, bazen de etkili hitabetiyle, fikirlerin yayıcısıydılar.[410] Bu yönüyle şairler günümüz bakış açısıyla bir gazeteci, reklamcı ve fikir taşıyıcısı gibiydiler.[411] Şairlerin önemli bir misyonu da savaşlar konusundaki etkinlikleriydi.[412] Onların sözleri savaşta insanları cesaretlendirdiği gibi, aynı zamanda düşmana atılan bir ok kadar da tesirliydi. Bu yüzden hiçbir insan şairlerin hicivlerine hedef olmayı göze alamazdı.[413] Şairlerin toplum üzerindeki bu denli etkisinin iki önemli sebebi vardı. Birincisi şeref ve haysiyetine çok düşkün Arap karakteri, ikincisi ise şairlerin gaybî bilgiler elde edebildiği düşüncesiydi.[414] Çünkü Araplar, şairlerin cinleri olduğuna inanmakta ve bu sebeple onların sözlerine itibar etmekteydiler.[415]

Sözleri oktan daha hızlı hedefine ulaşan ve daha çok tesir icra eden kamuoyunun liderleri konumundaki şairler, Câhiliye'de hem sosyal hem de ekonomik anlamda

---

407 Buhârî, Nikâh: 47; Müslim, Cuma: 47; Ebû Dâvûd, Edeb:95; Tirmizî, Edeb:63.

408 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 141; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 245-247; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara 1975, s. 105; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1973, s. 9-11; Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, s. 445.

409 Mahmud Esad, *İslam Tarihi,* s. 174.

410 Mehmet Yalar, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *UÜİFD*, cilt:14, sayı:2, 2005, s. 84; Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, s. 154-155.

411 Gölcük, *Kur'an ve Mekke,* s. 89; Şaban Öz, "Hz. Peygamber (sav)'in Propaganda Siyaseti Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, cilt:13, sayı:39, yıl:2009, s. 113.

412 Konuyla ilgili bkz. Acar, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu*, s. 141-147.

413 Bkz. İsfehânî, *el-Eğânî*, IV/7; Mahmud Esad, *İslam Tarihi,* s. 175.

414 Şiir-sihir ve kehanet ilişkisi için bkz. Sakkal, *el-Arab fi'l-Asri'l-Cahilî,* s. 137; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 158-160.

415 Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I/590,593; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 98; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 158-161; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 11-12; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 53; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 70; Necati Kanter, "Vahiy Risalet ve Şiir", *FÜİFD*, sayı:4, yıl: 1999, s. 235.

önemli bir mevkiye sahip olmuşlardı.[416] İslam'ın gelmesiyle birlikte onların bu konumları tehlikeye girmişti. Özellikle Kur'an'ın eşsiz üslubu onlar açısından kabullenilmesi zor bir durum oluşturmuştu. Çünkü bu kitap, onların sözlerinin kıymetini düşürmekte ve kendilerine meydan okumaktaydı. Üstelik bu meydan okuyan kitap, ümmî bir kimsenin eliyle sunulmaktaydı. Böyle bir durumda yapabilecekleri iki şey vardı. Ya ilâhî mesajı kabul edip boyun eğmek ya da ona muhalefet etmek.[417] Fakat şairlerin birkısmı Mekke liderlerinin yönlendirmesiyle ikinci yolu tercih etmiş ve her alanda başlattıkları mücadelelerine şiiri de eklemişlerdi.[418]

Mekke liderleri günümüzün basın yayın organlarının aktivitesine benzer vazife gören şairlere yüksek miktarlarda para vererek İslam daveti aleyhine menfi propaganda yaptırmaktaydılar.[419] Çünkü Câhiliye Arap toplumunda meydana gelen her türlü olay, gündemi tayin edebilen *mele'*lerin yaşamları ve gündelik hayatın zevk ve sefa araçları olan içki, kumar, fuhuş ve benzeri hasletleri şairler ve şiirleri yoluyla halka ve diğer toplumlara yansıtılmaktaydı. Böylece Câhiliye toplumunun sanatsal yapısıyla birlikte, kamuoyu oluşturma ve kamuoyunu yansıtma işlevini de şairler sağlamış olmaktaydı. Ayrıca şurası bir gerçektir ki liderler, söz ustalarının taraftarlığını kazanmazlarsa iktidarlarında başarı sağlayamazlar. Söz ustalarının çoğu da, zamanın adamı olmayı ve dalkavukluğu tercih ettiğinden, belirli bir menfaat karşılığında liderin emrinde olurlar.[420] Bu söz ustalarının propagandalarını yaparken istedikleri şey ise düşünmekten çok, heyecanlanmaya yatkın kalabalıklardır.[421] Şairler böyle kalabalıkları istedikleri gibi yönlendirebilir ve galeyana getirebilirler. Kur'an-ı Kerim'de şairlerle ilgili olumsuz ifadeler içeren ayetlerin bulunması ve Hz. Peygamber'in, *"İnsanlar arasında en çok hoşlanmadığım kimseler şair ve mecnunlardır."* demesi, onların toplum üzerindeki olumsuz etkileri yüzünden olsa gerektir.[422]

---

416 Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 105, Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 136.

417 Gölcük, *Kur'an ve Mekke,* s. 30.

418 Zuhuri Danışman, *Büyük İslam Tarihi*, Bahar Matbaası, İstanbul 1967, s. 118.

419 Abdurrahman Çobanoğlu, *İslam'ın Anlaşılmasının Önündeki Engeller*, (2. Baskı), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994, s. 35-36.

420 Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, (3. Baskı), (Çev.: Erkıl Günur), Tur Yayınları, İstanbul 1980, s. 151,154,159.

421 Russell, *İktidar*, s. 28.

422 Bkz. Şu'arâ: 26/224-227; Taberî, *Târîh*, II/301. Konuyla ilgili hadisler için bkz. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi I-XVII*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, VIII/182-203.

Kureyş'in en önemli İslam düşmanı şairleri arasında Ümeyye b. Ebi's-Salt, Abdullah b. Zibara, Hübeyre b. Ebi Vehb, Dırar b. Hattab ve Kab b. Eşref, vardı.[423] Bunların dışında, Haris b. Suveyd, Ebû Afak, Esma binti Mervan, Abdullah b. Hattal ve cariyeleri Ernebe, Fertana ve Kariba, Ukbe b. Ebi Muayt, Nadr b. Haris, Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil,[424] Ümmü Sad, Hüveyris b. Nukayz, Amr b. Abdullah gibi kimseler de bulunmaktaydı. Görüldüğü üzere İslam davetinin şair düşmanları arasında kadın şairler de vardır. Muhtemelen kadın sözünün erkek üzerindeki tesiri daha fazla olacağından, müşrikler kadın şair ve şarkıcıları Müslümanlar aleyhine kullanmışlardır. Bundan ötürü özellikle savaşlarda onların aktif rol aldığını görmekteyiz.[425]

Şairlerin İslam davetine yönelik propagandasının başka bir yönünü ise Kur'an'a karşı yaptıkları muarazalar oluşturmaktadır. Bu şairler,*"Biz de Muhammed'in sözlerinin benzerini söyleyebiliriz."* diyorlardı.[426] Kur'an-ı Kerim'deki tahaddi ayetlerinin çokluğundan[427] Câhiliye şairlerinin Kur'an'a yönelik bu tarz menfi propagandalarının ciddiyetini anlayabiliriz. Diğer yandan şairlerin toplumu etkileme gücünün farkında olan Mekkeli müşrikler şairlerin Müslüman olmasını istememişlerdir.[428] Çünkü böyle bir katılım, Müslümanların çok daha güçlenmesi anlamına gelmekteydi. Bu duruma en iyi örnek şair A'şâ'dır. O, Hz. Peygamber için yazdığı övgü dolu şiirini sunmak ve Müslüman olmak için Yemen'den Mekke'ye gelmişti. Durumun vehametini anlayan müşrikler, onun İslam'ı kabul etmesine engel olup geri göndermişlerdir.[429]

Şairlerin Hz. Peygamber ve daveti hakkındaki olumsuz tavırları o derece etkili olmuştur ki, bu durum Mekke'nin fethi sırasında demi (kanı) heder edilenler arasında şairlerin de bulunmasını netice vermiştir. Örneğin Ebû Râfî, Abdullah b. Hattal ve

---

423 İsfahânî, *el-Eğânî*, IV/141-142.

424 Leheb suresi inince Ümmü Cemil, Hz. Peygamber'e vurmak üzere elinde bir taşla Hz. Ebû Bekir'in yanına gelmiş ve onun nerde olduğunu sorduktan sonra şu şiirini okumuştu: "İsyan ettik zemme layık kişiye, kabul etmedik emrini ve dinini, buğz ettik." Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/381-382; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, s. 466-468.

425 Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I/39,43-44,172, II/860; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/52; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/140,290; Köksal, *İslam Tarihi*, III/779.

426 Bkz. Şu'arâ: 26/227; Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*, Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabi, Beyrut ts., XIX/146; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1969, 6. Baskı, II/672-673.

427 Bkz. Bakara: 2/23-24; Yûnus: 10/38; Hûd: 11/13; İsrâ: 17/88; Tûr: 52/33-34.

428 İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (7. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2002, s. 329.

429 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/25-28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/250; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, II/558; Dayf, *'Asru'l-Câhilî*, s. 337.

cariyesi Ernebe, Hüveyris b. Nukayz, Abdullah b. Zibara, Ebû Azze, Ebû Afek, Ka'b b. Züheyr, Ümmü Sad, Kab b. Eşref ve Hübeyre b. Ebi Vehb bu şairlerdendir. Hz. Peygamber bu kimselerin görüldükleri yerde öldürülmelerini emretmiştir.[430]

Kültür Sanat Etkinlikleri

Günümüz dünyasında önemli bir propaganda aracı olarak kullanılan kültür sanat etkinlikleri, Mekkeli müşriklerin de Hz. Peygamber'in davetini engellemek için başvurdukları yollardan biri olmuştur.[431] Fert ve toplulukların bazen zihinlerinin meşgul edilmesi ve bu sayede asıl görmeleri gereken gerçeklerin perdelenmesi, bazen de onlara belirli fikirlerin benimsetilmesi adına kullanılan bu türden etkinlikler hac ve panayır zamanlarında önemli bir eğlence unsuruydu. Mekkeli müşrikler hal-i hazırdaki panayır tarzı etkinlikleri, insanları İslam davetinden uzaklaştırmak ve halkı birtakım eğlencelerle meşgul etme enstürümanı olarak kullanmaktaydılar. Bu anlamda panayırlarda halka hikâye anlatmak, şarkı söylemek, kâhin, sihirbaz ve hokkabazlarla insanları oyalamak, genç kızlara şarkı söylettirip dans ettirmek gibi faaliyetlerle bu amaçlarına ulaşmaya çalışmışlardır.[432]

Bu türden sayılabilecek en önemli faaliyetlerden birini Mekke'nin ileri gelenlerinden olan Nadr b. Haris gerçekleştirmekteydi. O, Kur'an'ın insanlar üzerindeki tesirini fark edince, bu tesirin etkisini kırmak veya azaltmak için, ticaret amaçlı gittiği yerlerde öğrendiği birtakım hikâye, bilgi ve eğlencelik sözleri kullanmaktaydı.[433] Nadr b. Haris ne zaman ki Hz. Peygamber'in bir topluluğa ilahi mesajları okuduğunu duysa, hemen oraya gitmekte ve insanların duydukları hakkında sağlıklı düşünmesine fırsat vermeden onları bazı eğlencelerle meşgul etmekteydi. Hz. Peygamber'in söylediklerinin ise *"eskilerin masalları"*[434] olduğunu iddia edip kendisinin daha güzel sözler

---

430 Bkz. Veysel Aktürk, *Hz. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Konya 2009, s. 276,309-313; Bayram Savaş, *Mekke'nin Fethinde Demi Heder Edilenler*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2009, s. 27-28,33-34,39; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam tarihi*, I/516; Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, VIII/179-180.

431 Mekkeli müşriklerin bu tarz faaliyetlerini kültür ve sanat kapsamında değerlendirmek mümkün değildir. Nitekim Kur'an'da bu faaliyetleri "lehve'l-hadîs" (eğlencelik söz) olarak tanımlanmaktadır.

432 Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 998.

433 Bkz. Lokmân: 31/6; İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 277; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/139-140; Taberî, *Tefsîr*, XVII/400.

434 En'âm: 6/25; Nahl: 16/24; Furkân: 25/5; Neml: 27/68; Kalem: 68/15; Mutaffifîn: 83/13.

söyleyebileceğini dile getirmekteydi.[435] Nadr, Hire'de öğrendiği udla, şarkıcı cariyesine eşlik etmekte ve anlattığı hikâyelerle insanları kendisiyle meşgul etmekteydi.[436] Bununla başarılı olamadığı durumlarda ise müşrikleri Kur'an okunurken dinlemeyip yaygara çıkarmaları hususunda örgütlemekteydi.[437]

Nadr b. Haris'in Hz. Peygamber'e karşı geliştirdiği itiraz dili toplum nezdinde karşılıksız kalmamaktaydı. Buna örnek olarak Ebû Uhayha Said b. As'ın durumu gösterilebilir. Ebû Uhayha Hz. Peygamber'in kendisine anlattıklarından sonra, *"O, semadan konuşmakta."* demişti. Bunu duyan Nadr b. Haris hemen Ebû Uhayha'nın yanına gidip, *"Duyduğuma göre sen Muhammed'in sözlerini güzel bulup beğeniyormuşsun. Bu nasıl olur! Hâlbuki o, ilahlarımıza dil uzatıp atalarımızın cehennemlik olduğunu söylüyor. Kendisine tabi olmayanları ise azapla tehdit ediyor."* dedi. Nadr'ın bu çıkışı karşısında hemen tavır değiştiren Ebû Uhayha tekrar Hz. Peygamber'e düşman kesilip onu yermeye başladı. Neticede, Müslüman olmaya çok yakın olduğu bir anda, Nadr b. Haris'in menfi propagandası sebebiyle Ebû Uhayha, bu meylinden vazgeçmiş, Nadr da ona teşekkür etmişti.[438] Böylece ayette ifade edildiği üzere kendisi Hz. Peygamber'den uzak durduğu gibi başkalarını da ondan uzaklaştırmıştı.[439]

Hac Mevsimi ve Fuarlar

Uluslararası fuar niteliğindeki panayırlar, Kureyş için çok önemli bir menfi propaganda zemini oluşturmaktaydı. Çünkü psiko-sosyal bir propaganda metodu olan söylenti yayma,[440] genelde bu tür geniş kitlelerin bir araya geldiği ortamlarda daha rahat gerçekleştirilebilmektedir.[441] Söz gelimi Câhiliye Dönemi'nde herhangi biri toplumun sevmediği bir davranış sergilediğinde bu kimse özellikle Ukaz panayırında herkese tanıtılmakta, kimsenin onunla yakınlık kurmaması, oturmaması ve onu dinlememesi konusunda uyarılar yapılıp o kişi ayıplanmaktaydı.[442] Bu yüzden Kureyş'in sistematik

---

435 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/383-384; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/139-140.
436 Bkz. Köksal, *İslam Tarihi*, I/300.
437 Fussilet: 41/26.
438 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/140-142.
439 Bkz. En'âm: 6/26.
440 Osman Özsoy, *Propaganda*, s. 250; Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 224-225.
441 Bkz. Osman Özsoy, *Propaganda*, s. 105-108,214.

bir biçimde menfi propagandalarını gerçekleştirdikleri ilk mecralar büyük toplulukların bir araya geldiği fuarlar olmaktaydı.

Kureyş, yaklaşan hac mevsimi dolayısıyla Hz. Peygamber'in davetinin daha geniş kitlelerce duyulacağını, belki de hüsn-i kabul göreceğini düşünüyordu. Bu düşünceden hareketle Velid b. Muğire'nin başkanlığında toplanıp, nasıl bir tavır sergilemeleri gerektiği hususunda istişarede bulundular. Şayet ağız birliği etmezlerse propagandalarının bir tesiri olmayacağını düşündüklerinden, Hz. Peygamber hakkında net bir fikir ortaya koymaya çalıştılar. Bu amaçla onun kâhin, mecnun ve büyücü olduğuna dair fikirler ortaya atıldıysa da Velid, bunların hiçbirinin, Hz. Peygamber hakkında insanlarda yanlış kanaat oluşturacak bir ciddiyete sahip fikirler olmadığını ileri sürdü. Yapılan istişareler neticesinde hacılara, Hz. Peygamber'in bir büyücü olduğunu ve sözleriyle babayı evladından, kardeşi kardeşten, kocayı karısından ve kişiyi aşiretinden ayıran birisi olduğunu söyleme fikri üzerinde karar kıldılar.[443] Bu fikri icraata geçirmeden önce önleyici bir yöntem daha uygulamaya karar verdiler. Bu da insanların Hz. Peygamber'le karşılaşmasına engel olmaktı.[444] Bu amaçla Ebû Cehil'in de içerisinde bulunduğu on yedi kişilik bir ekip hac zamanı Mekke'nin çıkış noktalarını tutmak üzere anlaştılar.[445] Propagandada en etkili yöntemlerden biri, birebir ilişki kurmak olduğundan,[446] müşrikler de panayırlarda bunu yapma amacındaydılar.[447]

Hz. Peygamber'in davetini kabilelere arz ettiği hac mevsiminde, bu ekip özellikle Ebû Leheb ve Ebû Cehil, Hz. Peygamber'i takip ediyor, ne zamanki Hz. Peygamber'in bir kişi veya gruba İslam'ı anlattığını görseler, hemen o grubun yanına sokulup Hz. Peygamber hakkında olumsuz kanaatler oluşturmaya çalışıyorlardı. Onların bu menfi propagandaları o kadar etkili oluyordu ki, insanlar kendi kavmi tarafından kabul görmeyen bir peygamberi kabullenmekten çekiniyorlardı.[448] Bu noktada gösterilen

---

442 Bkz. Merzûkî, *Ezmine ve'l-Emkine*, s. 388.

443 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 211-212; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/289; Belâzürî, I/133; ez-Zehebi, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Hüsâmuddîn el-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1927, s. 90; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/592-59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/152.

444 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 212.

445 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 160; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/105.

446 Osman Özsoy, *Propaganda*, s. 115; Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 236.

447 Kaynaklarda sayıları farklılık arz eden bu komplocu kimseler, Kur'an-ı Kerim'de "muktesimîn" diye ifade edilmektedir. Bkz. Hicr: 15/90; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/290; Taberî, *Tefsîr*, XIV/132; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIV/81.

448 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/348; Süleyman Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, Etkili İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 167.

çabaların en önemlilerinden biri de Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb tarafından gerçekleştiriliyordu. O, Hz. Peygamber'in insanları hakka davetinin hemen ardından yeğeninin yalancı olduğunu dile getiriyor böylelikle yakını tarafından kabul edilmeyen birinin başkaları tarafından kabulünü zorlaştırıyordu.[449]

Kureyş'in bu menfi propaganda planının nasıl işlediği ve insanlar üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu gösteren en önemli tablolardan biri Tufeyl b. Amr ed-Devsî'nin başına gelenlerdir. Tufeyl, kavminin önde gelenlerinden şair ve akıllı biriydi. Hac mevsimi Mekke'ye geldiğinde, müşrikler önceden kararlaştırdıkları üzere ona Hz. Peygamber hakkında ağız birliği ettikleri sözleri söylediler ve kendi başlarına gelenlerin onun ve kabilesinin başına gelmemesini istiyorsa, Hz. Peygamber'den uzak durması ve onu dinlememesi gerektiğini telkin ettiler. Müşriklerin telkinleri o kadar etkili olmuştu ki, Tufeyl, Hz. Peygamber'den herhangi bir şey duymamak için kulaklarına pamuk tıkadı. Fakat daha sonra doğru ve yanlışı ayırt edebilecek bir muhakeme gücüne sahip olduğunu düşünen Tufeyl, kulaklarındaki pamukları çıkararak Mescid-i Haram'da Kur'an okuyan Hz. Peygamber'i dinleyip Müslüman oldu.[450]

Kureyş'in hac mevsimi yürüttüğü menfi faaliyet öylesine etkili olmuştur ki Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğ etmek üzere görüştüğü on beş kabileden hiçbiri ona olumlu cevap vermemiş, üstelik kimi zaman alaylı kimi zaman sert ya da savsaklayıcı tavırlarla onu reddetmişlerdir.[451]

1.1.5.2. Propaganda Yöntem ve Teknikleri

Alay Etme ve Kınama

Alay, bir şahsı küçük düşürme (hicvetme), kişileri ve fikirleri çürütmek için çokça kullanılan bir propaganda tekniğidir.[452] Alay aslında bir acizlik göstergesi sayılabilir. Çünkü bir kimse karşısındakinin fikrini çürütecek yeterliliğe sahip olmadığında, böyle bir yönteme başvurarak kendini haklı çıkarma yoluna girmektedir.[453] Yöntemin kullanılmasındaki bir diğer amaç ise özellikle zayıf iradeli kimseleri alay vasıtasıyla etki

---

449 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/385.
450 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/21-24; İbn Sa'd, *et-Tabakât,* IV/223-226.
451 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/344-363; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/150.
452 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 242.
453 Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 75.

altına almaktır.[454] Alay, bütün peygamberlere karşı kullanıldığı gibi,[455] Mekkeli müşriklerce de gerek Hz. Peygamber'in kendisini gerekse ona tabi olan kimseleri küçük düşürmek için kullanılmıştır.[456] Böylece onlar, Hz. Peygamber karşısındaki acizliklerini aynı zamanda psikolojik bir tatmin aracı olan alay etme ile örtmeye çalışmışlardır.

Mekkeli müşrikler peygamberliği Hz. Muhammed'e (sav) yakıştıramıyor ve *"Allah senden başka gönderecek bir peygamber bulamadı mı?"*[457] sözleriyle onunla alay ediyorlardı. Mekke'nin ileri gelenlerinden Ümeyye b. Halef, Ebû Cehil ve Velid b. Muğire Hz. Peygamber ile karşılaştıklarında, kendisinin yanında bir melek olması gerektiğini söylüyor ve Kur'an'da ifade edildiği üzere,*"Allah'ın peygamber olarak gönderdiği bu mu?"*[458] diyerek Hz. Peygamber'i küçümsüyorlardı. Hz. Peygamber yanlarından geçtiğinde ise kaş göz işaretleriyle gülüşüyorlardı.[459] Benzer şekilde onlar Hz. Peygamber'i gördüklerinde,*"İşte gökten kendisiyle konuşulan Muttalipoğulları'nın oğlu."*[460] veya Esved b. Abdiyağus'un dediği gibi,*"Ey Muhammed! Bugün yukarıyla konuştun mu?"*[461] ifadeleriyle Allah Resulüyle alay ediyorlardı. Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'e yapamayacağı şeyler söyleyerek onu küçük düşürmeye çalışmakla kalmayıp onun, *"Benimle birlikte lâilâhe illallâh deyin. Allah'a yemin ederim ki, Kisra'nın ve Kayser'in hazinelerine sahip olacaksınız."*[462] şeklindeki vaatlerini de alay konusu etmekte, akıldan çok uzak gördükleri bu durumu Müslümanlara karşı birer alay konusu yapıp, "*Bunlar yeryüzünün krallarıymışlar. Kisra'nın mülküne varis olacaklarmış."*[463] diyerek onları küçük düşürmeye çalışmaktaydılar.[464] Dolayısıyla müşriklerin alay konusu ettikleri sadece Hz. Peygamber'in kendisi değildi. Onlar, Müslümanlarla da alay ediyor ve*"Allah aramızdan şu adamları mı iman nimetine layık gördü?"*[465] diyorlardı. Örneğin bir ayette onların alaycı tavrı şu şekilde anlatılmaktadır:

---

454 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhamed'in Hayatı*, I/186; Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", *AÜİFD*, sayı:7, yıl:1986, s. 230.

455 Hicr: 15/10-11; Enbiyâ: 21/2-3.

456 Bkz. Ra'd: 13/32; Enbiyâ: 21/36; Furkân: 25/41.

457 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/44.

458 Enbiyâ: 21/41; Furkân: 25/41-42.

459 Bkz. Mutaffifîn: 29-34.

460 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf,* I/115.

461 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf,* I/132.

462 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 195.

463 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/592.

464 Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/122-123.

465 En'âm: 6/52-53.

"Şüphesiz günahkârlar, (dünyada) iman edenlere gülüyorlardı. Müminler yanlarından geçtiğinde, birbirlerine kaş göz ederek onlarla alay ediyorlardı. Ailelerine dönerken zevk ve neşe içinde gülüşe gülüşe dönüyorlardı. Müminleri gördükleri vakit, 'Hiç şüphe yok, şunlar sapık kimselerdir' diyorlardı."[466]

Kaynaklarda "müstehziûn"[467] yani alay edenler olarak geçen kişilerin[468] bu tavrı bir tür "psikolojik yıldırma" yöntemiydi. Müşriklerin kullandığı bu usandırma yönteminin Hz. Peygamber ve Müslümanlar üzerinde menfi bir tesir bıraktığını Kur'an-ı Kerim'deki birkısım ayetlerden anlamak mümkündür. Zira konuyla ilgili ayetlere bakıldığında, Hz. Peygamber'in teskin edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bunun daha çok iki şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır. Birincisi, alay edenlerin başlarına geleceklerin haber verilmesi, ikincisi ise kendinden önceki peygamberlerin de benzer propagandalara maruz kaldığının bildirilmesidir.[469] Örneğin Hz. Peygamberle çokça alay edenlerden biri olan Haris b. Tulaytıla bu davranışında o kadar ileri gitmişti ki, hakkında, *"Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah'a ortak koşanlara aldırış etme. Şüphesiz biz, Allah ile beraber başka ilâh edinen alaycılara karşı sana yeteriz. İlerde bilecekler."*[470] ayetleri inmiştir. Bu ayetlerle hem Hz. Peygamber'in müşriklerin bu türden davranışlarının etkisinde kalmaması gerektiği vurgulanmış hem de alay edenlerin ileride cezasını bulacağı vadedilmiştir. Nitekim Haris b. Tulaytıla bu davranışlarından ötürü "demi/kanı heder edilenler" kapsamına girmiş ve Mekke fethi sırasında öldürülmüştür.[471]

Propaganda yöntemlerinden biri olan alayın, Câhiliye Arapları'nda etkili olmasındaki en büyük etkenlerden birini onların karakterinde aramak gerekir. Çünkü hiçbir Arap, toplum tarafından küçük düşürülmeyi ve kınanmayı gururuna yediremez. Nitekim Ebû Tâlib gibi kimselerin kınanma endişesiyle İslam'ı kabul etmemesi bu

---

466 Mutaffifîn 83/29-34.

467 Bkz. Hicr: 15/95.

468 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 365; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/592; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 158-160; a.mlf., *el-Munammak*, s. 310-311.

469 Bkz. En'âm: 6/10; Hûd: 11/38; Ra'd: 13/32; Hicr: 15/11,95; Nahl: 16/34; İsrâ: 17/51; Kehf: 18/56,106; Enbiyâ: 21/2,36,41; Furkân:25/41; Şu'arâ: 26/6; Rûm: 30/10; Yâsîn: 36/30; Sâffât: 37/14; Zümer: 39/48,56; Mü'min: 40/83; Zuhruf: 43/7; Câsiye: 45/9,33,35; Ahkâf: 46/26; Mutaffifîn: 83/30,31.

470 Hicr: 15/94-96.

471 Savaş, *Mekke'nin Fethinde Demi Heder Edilenler*, s. 34-35.

açıdan dikkate değer bir örnektir.[472] Burada şu hususa da dikkat çekmek gerekir. Davet ne kadar hak ve davetçi ne kadar haklı olursa olsun, ileri gelen inkârcı zümrenin yaptıkları işlerin kınanması ve ayıplarının yüzlerine vurulması onlarda etki-tepki olarak karşı bir savunma mekanizmasının gelişmesine de yol açmıştır.[473]

Müşriklerin bir karşı tepki ve yıldırma metodu olarak kullandıkları alaydan olumsuz etkilenmemek için Allah Hz. Peygamber'e, alaycı kişileri dinlememesini, onlarla oturmamasını ve alay ettikleri zaman onlardan ayrılmasını bildirmiştir.[474] Ayrıca onların bu kabil hareket ve tutumları karşısında Hz. Peygamber'e kendisine vahyedilene uyması ve müşriklere aldırış etmemesi konusunda tembihte bulunulmuştur.[475] Öte yandan müşriklerin vehmini, hissini ve nefsini aklının önüne koyarak sergiledikleri bu cahilce davranışları karşısında inananların almaları gereken tavır ise Kur'an-ı Kerim'de, *"Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, 'selâm!' der (geçer)ler."*[476] şeklinde ifade edilmiş, müşriklerin cahilce ısrarlarına karşı, *"Bizim işlerimiz bize, sizin işleriniz de size…"* deyip cahillerle arkadaş olmamaları tavsiye edilmiştir.[477]

Pazarlık Yapma

Propagandalarda kullanılan pazarlık teklifi, ortak çıkarlar etrafında bir araya gelmeyi hedefleyen "anlaşmacı propaganda"[478] metoduna yönelik bir taktiktir. Mekkeli müşrikler menfi propaganda ve tepkilerinden istedikleri sonucu elde edemeyince, son derece akıllıca bir girişimde bulundular. Bu girişimin adı "müzakere" idi. Bu yolla hem etrafa "barışçı" bir görüntü vermiş hem de Hz. Peygamber'i, isteklerini daha rahat kabul ettirebilecekleri duygusal zemine çekecek, böylelikle daha önceki yöntemlerle elde edemediklerine kolayca ulaşabileceklerdi.[479] Bunu yapamasalar bile en azından

---

472 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 329; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I/585; Kazancı, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?*, s. 265.

473 Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 889.

474 En'âm: 6/68.

475 Bkz. En'âm: 6/106; Hicr: 15/94.

476 Furkân: 25/63.

477 Bkz. Kasas: 28/55.

478 Bkz. Nail Yılmaz, *Kamuoyunu Etkilemede Propagandanın Rolü*, s. 30.

479 Derveze'ye göre ilahlara nöbetleşe tapmayı teklif eden müşrikler içinden daha önce de "Onlar istediler ki sen yumuşak davranasın onlar da yumuşak davransın" ayetinde geçen orta yolu bulma gayreti içinde olan daha ılımlı bir gruptu. Ve Kur'an'ı bu gruba karşı üslubu daha yumuşak olmuştur. Bkz. Kalem: 29/9; Kâfirûn: 109/1-6; Tekvîr: 81/15-29; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/78-79.

uzlaşmaz taraf kendilerinin olmadığını topluma lanse ederek daha sonra yapacakları fizikÎ müdahalelerin zeminini hazırlamış olacaklardı. Kalem: 68/9'da, *"Onlar istediler ki sen yumuşak davranasın da onlar da sana yumuşak davransınlar."* mealindeki ayet de bu hileli diplomatik girişimi resmetmektedir. Nitekim bu amaçla müşrikler, Hz. Peygamber'i davetinden vazgeçirmek için dünyevi birçok teklifte bulunmuş, başarılı olamayınca ilahlara nöbetleşe tapmayı dahi önermişlerdi.[480] Müşriklerin Hz. Peygamber'e birtakım tekliflerde bulunmaları, onların İslam davetinin ciddiyeti konusundaki düşüncelerini göstermektedir. Şayet Hz. Peygamber tekliflerini kabul etmiş olsa, bütün davası kökten çürümüş olacaktı. Pazarlık konusu edilen bir dinin gerçek bir din olmadığı açığa çıkacaktı. Müşrikler'in Hz. Peygamber'e çeşitli teklifler götürmeleri onu muhatap kabul ettiklerine işaret etmekle birlikte onun davasını siyasî bir dava şeklinde gösterme çabası olarak da değerlendirilebilir.[481]

Müşriklerin tekliflerini sunarken izledikleri hareket tarzlarında dikkat çeken önemli bir ayrıntı daha vardır. Bu ayrıntı, Hz. Peygamber'le müzakere veya pazarlık yapma girişimlerinde, Ebû Tâlib'i ziyaretlerinde ve diğer bütün faaliyetlerinde grupla hareket etmeleridir. Onların bu şekilde davranmalarının muhtemel sebebi, karşı tarafta psikolojik bir baskı oluşturmaktır. Fakat vahiyle müeyyed olan Hz. Peygamber hemen uyarılmış[482] ve müşrikler bekledikleri sonuca erişememişlerdir. Kur'an-ı Kerim'deki konuyla ilgili ayetlere bakıldığında, müşriklerin istedikleri sonucu elde edememiş olmasına rağmen kullandıkları yöntemin olumsuz bir tesir meydana getirdiği anlaşılmaktadır.[483]

---

480 Bkz. Kâfirûn: 109/1-5; İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 272,285; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/213,282-286, 313-316, 388; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/134,151;

481 Rodinson, *Muhammed*, s. 144.

482 Bkz. Yûnus: 10/15-16; Kâfirûn: 109/1-6.

483 *"Onlar, sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için az kalsın seni ondan şaşırtacaklardı. (Eğer böyle yapabilselerdi) işte o zaman seni dost edinirlerdi. Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin. İşte o zaman sana, hayatın da, ölümün de katmerli acılarını tattırırdık. Sonra bize karşı kendine hiçbir yardımcı bulamazdın."* İsrâ: 17/73-75. Ayetlerin tefsir ve nüzul sebebi için bkz. Taberî, Tefsîr, XV/13-15; er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Tefsîru'l-Kebîr-Mefâtihu'l-Ğayb I-XXXII*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXI/20-23; Vâhidî, *Esbâbu Nuzûli'l-Kur'ân*, s. 478.

Korkutma ve Şiddet Kullanma

Propagandacıların sıklıkla başvurdukları bir yöntem de korku ve şiddettir. Korku ile insanlar sindirilir ve pasifleştirilir.[484] Psiko-sosyal bir propaganda aracı olan şiddet de insanlarda korku duygusuna sebep olur. Korku ve şiddetle sindirilmiş kişi propaganda karşısında zihnen mağlup olmuş demektir.[485] En ateşli kitle hareketleri dahi şiddet kullanılarak bastırılabilir ve durdurulabilir. Bunu başarmak için gerekli olan şey ise ısrarlı ve merhametsiz olmaktır. Bu türden bir propagandada en çok, toplumda ezilmiş, hayallerini ve umutlarını yitirmiş kişiler üzerinde etkili olur. Propagandacılar bu kimselerin korkularını, beklentilerini ve ihtiraslarını körükleyip mantıklı düşünmelerini engellerler. Tabi bu engellemede kullandıkları en etkili yöntem şiddettir. Çünkü bir propagandanın, istenilen seviyede tesir icra etmesi, arkasında keskin bir kılıç bulunmasıyla mümkündür.[486] Mekkeli müşrikler de fikri mücadelelerinde başarılı olamayınca, toplumdaki zayıf kimselerden başlayarak bir sindirme politikası izleme yoluna başvurmuşlardı. Müşrikler Bilal b. Rebah, Yasir ailesi, Habbab b. Eret, Ebû Fükeyhe, Zünnûre ve Lübeyne gibi himayesiz kimselere işkence ederken, hedefledikleri şey Hz. Peygamber ve onun getirdiklerini inkâr etmek; Lat, Menat, Uzza ve Hubel'in hâkimiyetini devam ettirmekti.[487] Onların ikinci bir hedefi ise diğer Müslümanlara ve Müslüman olmayı düşünenlere gözdağı vermekti. Bu şiddet politikası zamanla gözetilen kabilevi dengelerin de üstüne çıktı ve Hz. Peygamber'in zatına yönelmeye başladı. İbn Hişâm, Hz. Peygamber'e yönelik bu türden davranışlara birçok örnek vermektedir.[488]

Müşriklerin kullandıkları bu yöntemin Müslümanlar üzerindeki etkisini kalben olmasa bile dili ile dinden döndüğünü ifade eden Ammar b. Yasir'den anlamaktayız. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçmiş ümmetlerin başlarına gelenlerin hikâye edilmesi ve bununla, inananlara ümit verip sarsılmamaları gerektiğinin vurgulanması da muhtemelen Müslümanları karşılaştıkları bu şiddetin tesirinden korumak ve kurtarmak içindir. Aşağıdaki ayetlere bakıldığında, bu menfi propaganda yönteminden

---

484 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 220.

485 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 228-229.

486 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 129, 132; Osman Özsoy, *Propaganda*, s. 118, 182."

487 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 261-270; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/339-342; Belâzürî, I/156-198; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/125; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/588; Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/169-172.

488 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/380-390; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/122-156.

Müslümanlar olumsuz anlamda etkilendikleri, hatta irtidat eden kimselerin bile olduğu anlaşılabilmektedir.[489]

"İnsanlar, 'inandık' demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik. İnsanlardan öyleleri vardır ki, 'Allah'a inandık' derler. Ama Allah uğrunda bir ezaya uğratılınca, insanlardan gördükleri baskı ve işkenceyi Allah'ın azabı gibi tutar. Andolsun, Rabbinden bir ardım gelecek olsa mutlaka, 'Biz de sizinle beraberdik' derler. Allah, herkesin kalbinde olanı en iyi bilen değil midir?"[490]

"Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde inkâra zorlananlar başka- fakat kim kâfirliğe açarsa işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük azap vardır.[491]

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki inkârcı ileri gelenlerin elinde özellikle zayıf imanlı halkı inançlarından vazgeçirecek güç, kuvvet ve servet vardır. Halk, huzur ve emniyetten yana olacağından bu baskı araçları karşısında bütün azim ve gayretinden vazgeçebilmektedir.[492] Çünkü genel olarak halk kitlelerinin kendilerine uygulanan şiddet ve "vatanından çıkarılma" tehdidi karşısında müteessir olmadan karşı duruş sergilemeleri düşünülemez. Nüfuz ve otorite sahibi kimseler ise kurdukları şirk düzeninin devamı için halkın bu duygusunu kullanarak onları sömürmeye devam ederler.[493]

Zaafları ve Eksikleri Kullanma

Propagandacılar, hedef kitlenin birtakım zaaflarını da kullanırlar. Böylece insanları kendi istekleri doğrultusunda düşündürür ve hareket ettirebilirler. Örneğin

---

489 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 267; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/139-148,198.

490 Ankebût: 29/2,10.

491 Nahl: 16/106.

492 Nitekim İbn ishâk, -biraz da genellemeci bir yaklaşımla- eza gören kimselerden Bilal hariç hepsinin dinlerini değiştirdini haber vermektedir. Bkz. İbn İshâk, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve Gazveleri*, s. 267.

493 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/416; Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", s. 228; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 84-85; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (2. Baskı), Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 165,169.

fakirlik korkusu, cinsellik, yaşama aşkı, kişilerin hata ve kusurlarının ifşa edilmesi ya da bunları ifşa etme tehdidi bu türden bir propaganda tekniğidir.[494]

Her insanın birtakım zaafları vardır. Kiminin paraya, kiminin makam ve mevkiye, kiminin şöhret ve iktidara, kiminin de bunların hepsine birden zaafı olabilir.[495] Müşrikler insanların bu türden zayıf noktalarını tespit edip ona göre hareket etmişlerdir. Bunun en bariz örneğini Ebû Cehil sergilemiştir. O, herhangi birinin Müslüman olduğunu duysa, hemen yanına gider ve muhatabı şehrin ileri gelenlerinden biriyse, onu atalarının dinini terk etmekle suçlar ve şerefini düşürmekle tehdit ederdi. Şayet muhatabı zengin bir tüccar ise, onu da ticaretini engellemek ve sermayesini yok etmekle korkuturdu. İslam'ı kabul eden kişi bir köle veya fakir kimse ise ona da işkence etmek suretiyle onu dininden vazgeçirmeye çalışırdı.[496] Ebû Cehil'in zaafları kullanma konusunda gösterdiği gayret, A'şâ b. Kays'ın İslam'ı kabulünü de engellemiştir. A'şâ, Mekke'ye gelip Hz. Peygamber'le görüşme isteğini bildirince, onu karşılayan müşrikler, kendisini Ebû Cehil'e götürdüler. Ebû Cehil ona henüz yasaklanmamış olmasına rağmen,[497] İslam'ın zinayı haram kıldığını söyleyerek kendince onun bir zaafını kullanarak vazgeçirmeye çalıştı. A'şâ ise zina ile bir işinin olmadığını ifade etti. Bu kez Ebû Cehil onun önemli bir zaafını gündeme getirerek, İslam'ın içkiyi de yasakladığını söyledi.[498] İçki içmeyi alışkanlık[499] haline getiren A'şâ, bu konuda nefsine söz geçiremeyeceğini, geri dönüp bir sene daha içki içtikten sonra gelip Müslüman olacağını söyledi. Fakat ömrü bu düşüncesini yerine getirmesine yetmedi.[500] Ebû Cehil'in zaafları kullanma noktasında menfi tesir ettiği başka bir isim de Utbe b. Rebia'dır. Müşriklerce Hz. Peygamber'e birtakım teklifler götürüp onu davetinden vazgeçirmek üzere gönderilen Utbe, dinlediği Kur'an karşısında etkilenmiş ve onun bir sihir, şiir veya kehanet eseri olmadığını ifade etmişti. Ebû Cehil, Utbe'nin bu etkilenmiş

494 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 220-221, 240.

495 Özsoy, *Propaganda*, s. 227.

496 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/342; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/198.

497 Zina ve içki konusunda Mekke'de kesin bir hüküm verilmemiş olamasına rağmen müşrikleri bu düşünceye iten sebebin, ayetlerde bu konularla ilgi açık bir tavrın ortaya konulmuş olmasıdır. Bkz. Nahl: 16/67; İsrâ: 17/32; Furkân: 25/68.

498 Ebû Cehil'in bu tavrı, asırlarca süren İslam düşmanlığına önemli bir örnek niteliğindedir. Batı'da İslam karşıtlığı oluşturmada "Müslümanlar gelirse.." ifadesine korku cümleleri ekleyip İslam hakkında insanların zihninde yanlış algılar oluşturularak ondan uzaklaştırılmaya gidildiği gibi ülkemizde de belirli bir dönem "Şeriat gelirse.." şeklinde başlayan cümlelerle insanların İslam'ı olduğundan çok farklı şekilde anlaşılmasına sebep olunmuştur.

499 Câhiliye'de içki kültürü için bkz. Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 11-34.

500 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/25-28; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/250; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, II/558.

halini görünce belki de onun İslam'ı kabule çok yaklaştığı bir anda hemen insani zaafları devreye sokmuş ve Utbe'ye Hz. Peygamber'in yemeğini yiyip ihtiyaçlarını karşılaması nedeniyle dininden döndüğünü, şayet böyleyse, ihtiyaçlarını karşılaması için kendisine mal verebileceklerini söyledi. Bu durum karşısında sinirlenen Utbe, Kureyş'in malca en zengininin kendisi olduğunu belirtti ve böylece muhtemel bir meyil toplumsal baskıyla engellenmiş oldu.[501]

Müşriklerin menfi propagandalarında takip ettikleri başka bir yol ise Hz. Peygamber'in toplumdaki itibarını zedelemeye çalışmaktı. Çünkü iletişimde kaynağın alıcı nezdindeki konumunun büyük önemi vardır. Şayet kaynak itibarlı ise alıcı ondan gelen mesaja daha açık olacak, itibarsız ise mesaja karşı kapalı kalacaktır. Müşrikler, Hz. Peygamber'in muhatapları nezdindeki değer ve itibarını düşürmek suretiyle ondan gelen mesajların muhataplarınca kabul edilmesini engellemeye çalışmışlardı. Bunun için ise Hz. Peygamber hakkında türlü iftira ve yakıştırmalarda bulunmuş, kendilerince eksik ve kusur olarak gördükleri hususları gündeme getirerek onun itibarını düşürmek istemişlerdi. Bu doğrultuda kullandıkları en önemli argümanlardan biri Hz. Peygamber'in erkek evlat sahibi olmaması idi. Erkek bir evlada sahip olmanın önemli bir şeref vesilesi sayıldığı ve kız çocuklarının utanç sebebi kabul edildiği bir toplumda Hz. Peygamber için "ebter", yani soyu kesik yakıştırması yaparak onu ayıplamışlardı.[502] Böyle bir menfi propaganda tekniğinin etkili olduğunu, Hz. Peygamber'i teselli eden ayetleri içinde barındıran Kevser Suresi'nin inmesinden anlamak mümkündür.[503] Müşriklerin Hz. Peygamber'e yönelik kullandıkları benzer bir yöntem de onun babalık hissini tahrik etmek olmuştu. Onlar, Hz. Peygamber'i davasından vazgeçiremeyince, kızlarıyla nişanlı olan Utbe, Uteybe ve Ebu'l-As'a cazip teklifler sunup, nişanlarını sonlandırmalarını istemişlerdi. Utbe ve Uteybe, denileni yapmış ve Ümmü Gülsüm ile Rukiye ile olan nişanlarını bozmuşlardı. Müşriklerin bu şekilde davranmasının muhtemel bir sebebi, Hz. Peygamber'i kendiyle meşgul edip (اشغلوا محمدا بنفسه) davetini engellemekti.[504]

---

501 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/276.

502 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/34; Belâzürî, *Ensâbu'ul-Eşrâf*, I/138; Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, s. 167-168.

503 Bkz. Kevser: 108/1-3.

504 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V/205.

İftira-Yalan ve Yaftalama

Önemli bir propaganda tekniği olan yalan, iftira ve yaftalamada amaç "Çamur at, yapışmazsa izi kalsın." mantığıdır. Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'i türlü yalan ve iftiralarla yaftalamaya çalışmış ve bu metotla onun ve getirdiği mesajın kıymetini düşürmeyi hedeflemişlerdi. Onların, Kur'an-ı Kerim'e yansıyan bu tavrına baktığımızda, tutarlı bir yöntem takip ettiklerini söylemek mümkün değildir. Kanaatimize göre de bunu bilinçli bir şekilde yapmışlardı. Çünkü kara propagandada usul ve üslup önemli değildir. Onda esas olan her gün yeni bir yalan ve her gün yeni bir iftira ile halkın zihnini bulandırabilmektir. Onlar biliyorlardı ki, halkın çoğu böyle bir propagandanın tesirinde kalır ve gerçeğin ne olduğunu ne araştırır ne de düşünür. Şayet düşünmüş olsa, dün "emin" dediklerine bugün "yalancı" demenin nasıl bir çelişki olduğunun farkına varacaklardı.[505] Dün, Kâbe'nin tamiri esnasında hakemliğine başvurdukları birinin, bugün deli olduğuna inanmanın ve onu tedavi ettirmeyi düşünmenin akıl ve mantıkla izah edilemeyecek bir durum olduğunu anlayacaklardı. Mekke'nin önde gelen müşrik liderleri de insanların aklını kullanmasına fırsat vermemekte, her gün başka bir yalan ve iftirayla halkı meşgul etmekteydiler. Onların Hz. Peygamber hakkındaki yalan ve iftiralarına baktığımızda karşımıza aşağıdaki tablo çıkmaktadır:

1- Büyülenmiş : İsrâ: 17/47; Furkân: 25/8.
2- Cinlenmiş : Hicr: 15/6.
3- Kâhin : Tûr: 52/29-30; Hâkka: 69/42.
4- Delirmiş : Mü'minûn: 23/25,70; Tûr: 52/29; Duhân: 44/14; Sâffât: 37/36; Kalem: 68/1-2, 51; Sebe'; 34/46.
5- Şair : Sâffât: 37/35-36; Yâsîn: 36/69,96.
6- Büyücü : Zuhrûf: 43/30,49; Müddessir: 74/24-25; Sebe': 34/43.
7- Kur'an ona öğretilmiş: A'râf: 7/66; Tekvîr: 81/25-26; Duhân: 44/14; Nahl: 16/103.
8- Kur'an'ı uydurmuş : Ahkâf: 46/8; Sebe': 34/43.
9- Sapıtmış : A'râf: 7/60.
10- Yalancı : A'râf: 7/66; Kalem: 68/15.

[505] Kur'an'da müşriklerin bu çelişkili ifadelerine vurgu yapılmakta ve *"Muhakkak siz, (peygamber hakkında) çelişkili sözler söylüyorsunuz."* denmektedir. Zâriyât: 51/8.

Tablodan anlaşıldığı üzere müşrikler Hz. Peygamber'i yalan ve iftiralarıyla yaftalarken sadece belirli bir niteleme üzerinde ısrar etmemiş, ağız birliği ettikleri hususların insanlar üzerinde istedikleri etkiyi oluşturmaması nedeniyle sürekli başka yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Bu nitelemeleri yaparken de tutarsızlığa düşme endişesi taşımamışlardır. Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e bir gün "mecnun", başka bir gün "kâhin" demeleri; bir gün "şair", başka bir gün "deli" demeleri; bir gün "sihirbaz", başka bir gün "büyülenmiş" vb. daha başka başka yaftalarla niteleyerek kendi içlerinde çelişkiye düşmeleri, onların da söyledikleri şeye inanmadıklarını gösterir.[506] Çünkü bir insan aynı zamanda hem akıllı hem akılsız olamaz.[507] Aşağıdaki ayete bakıldığında onların bu çelişkili ruh halleri belirgin bir şekilde görülmektedir:

"Onlar seni görünce ancak eğlenceye alırlar. 'Allah'ın, peygamber olarak gönderdiği adam bu mu? Biz, ilâhlarımıza sımsıkı sarılmasaydık neredeyse bizi ilâhlarımızdan uzaklaştıracaktı' (derler.) Onlar yakında azabı gördükleri zaman, yolca kimin daha sapık olduğunu görecekler."[508]

---

506 Müşriklerin Hz. Peygamber'e "şair", "kâhin" gibi nitelemelerde bulunmaları bir anlamda onu yücelttikleri fikrini akla getirmektedir. Nitekim Karakoç, Hz. Peygamber'e şair denmesinin onu küçültme gayesine matuf değil, bilakis peygamberlik mefhumu Câhiliye Arapları'nın zihinlerinde olmadığından kendilerince ona en büyük ismi verdiklerini ifade etmektedir. Fakat şunu gözden kaçırmamak gerekir ki Câhiliye toplumunda şairler şahsiyetleri ile değil sözleriyle ön plana çıkmış kimselerdi. Dolayısıyla şairin kıymeti zatıyla ilgili değil sözü yani şiiriyle irtibatlıdır. Arap'ı etkileyen de şair değil, şiirdir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'ın etkileyici olması, onun için şair yakıştırmasında bulunmalarına sebep olmuş olabilir. Fakat kanaatimizce onların, Hz. Peygamber'e şair demeleri, yüceltici olmaktan çok onun makamını şairliğe indirgeme çabası olarak görülmelidir. Zira şairlerin cinlerle irtibatlı olduğunu düşünmelerinden dolayı Hz. Peygamber'e "mecnun" demeleri, "cinin seni terketti" şeklindeki alayvari konuşmaları ve onu tedavi ettirmeyi teklif etmeleri, görünüşte peygamberliği ve onun getirdiği mesajı zihinde bir yere oturtma çabasından ziyade halkı kendi iddialarına inandırma gayreti gibi gözükmektedir. Nitekim Velid b. Muğire Hz. Peygamber'e "şair" denmesi teklifi karşısında onun sözlerinin şiir olmadığını ifade etmiştir. Çünkü onlar, peygamberlik makamının şairlik veya kâhinlikten üst bir makam olduğunun farkındaydılar ve onlar biliyorlardı ki şair veya kâhinlere haberleri cin ve şeytanlar; peygamberlere ise melekler getirirler. Zaten bu sebeple Hz. Peygamber'in yanında bir melek gelmesi gerektiğini iddia etmekteydiler. Sonuç olarak müşriklerin çabaları, Kur'an'ı o günün metinlerine; Hz. Peygamber'i de şair seviyesine indirgeme gayreti olarak görülmelidir. Bkz. Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I-III*, (4. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 2007, I/48. Krş. Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 244; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (3. Baskı), (Çev.: M. Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara 2013, s. 65, 71.

507 Suyûtî, Celâleddîn Ebû Abdurrahman, *Lübâbü'n-Nügûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Kitab es-Sakafiyye, Beyrut 2002, s. 202; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 795.

508 Furkân: 25/41-42.

Görüldüğü üzere, birinci ayette alaya alıp küçümsedikleri Hz. Peygamber'den ikinci ayette çekinip korktuklarını ifade etmektedirler.[509] Buna rağmen onların bu noktadaki hareket tarzlarının oluşturduğu olumsuz etkiyi yine Kur'an'da Hz. Peygamber'in Allah tarafından teskin edilmesi ve müşriklerin söylediklerine aşağıdaki gibi cevaplar verilmesinden anlamaktayız:

"(Ey Muhammed) Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına ki, sen Rabbinin nimeti sayesinde, bir deli değilsin. Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır. Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin. Hanginizin deli olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler. Şüphesiz senin Rabbin, kendi yolundan sapan kişiyi daha iyi bilir. O, hidayete erenleri de daha iyi bilir."[510]

"Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma. Sakın Allah'ın ayetlerini yalanlayanlardan da olma! Yoksa zarara uğrayanlardan olursun."[511]

"Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı. O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir."[512]

Öyle anlaşılıyor ki müşriklerin menfi propagandası, Müslümanları veya Müslüman olmayı düşünenleri -kısmen de olsa- etkilemiş ya da böyle bir ihtimal ortaya çıkmıştır. Zira inen ayetlerin, insanların zan veya şüphesini ortadan kaldırmayı hedeflediği anlaşılmaktadır.[513]

Özet olarak şayet bir kimseye düşmanlık edecekseniz, önce onu insanlar nazarında kıymetten düşürmeniz gerekmektedir. Bunun en kolay yolu da hedefe konulan kişi hakkında tutarlı tutarsız iddialarda bulunmak, onu birtakım olumsuzluklarla yaftalamaktan geçmektedir. Böyle olunca muhtemel tepkilerin de önü alınmış

---

509 Nitekim onların bu çelişkili durumu Kâf: 50/5'te "şaşırmış bir hal" olarak resmedilmektedir. Râzî bu şaşkınlık halini yani "مريج"i üç basamakta ele almakta bu basamakların ilkinin "şek/şüphe", ikincisinin "taaccüp/hayret" üçüncüsünün ise "tekzib/yalanlama" olduğunu belirtmektedir. Bkz. Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXVIII/154.

510 Kalem: 68/1-7; Tûr: 52/29.

511 Yûnus: 10/94-95.

512 Necm: 53/1-4.

513 *"Ey Muhammed! Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler Allah'ın âyetlerini inadına inkâr ediyorlar."* En'âm: 6/33.

olmaktadır. Bu nedenle müşriklerin, kırk yaşına kadar toplum içinde hiçbir kusuru olmamış bir insan için yaptıkları ilk iş onun toplumdaki itibarını düşürmeye çalışmak olmuştur. Böylece Hz. Peygamber'e karşı olumsuz tavırlarını da makul hale getirmiş, aksi reaksiyonların ise önünü almayı amaçlamışlardır.

Tartışma ve Zihin Bulandırma

Müşriklerin kullandığı bir diğer menfi propaganda tekniği ise zihin bulandırmaya yönelik tartışmalardır. Onların tartışmalarını gerçeği öğrenmeye yönelik bir yöntem değil, bilakis Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmaya[514] ve bununla inanan ve inanmak isteyenlerin zihninde soru işaretleri oluşturmaya yönelik bir girişim olarak değerlendirmek gerekmektedir.[515] Müşriklerin bu tavrı, Mantık'ta *argumentum ad homimem*, yani "kişiyi hedef alan delil" kapsamında ele alınmaktadır. Böyle bir yaklaşımda esas olan, muhatabı hedefe alarak iddiasını çürütmektir.[516]

Müşrikler de Hz. Peygamber'in ne getirdiği veya ne söylediği ile ilgilenmekten çok, peygamberliğin neden ona verildiği hususunu tartışmakta ve kendilerince yetim ve fakir olan birinin peygamber olamayacağını iddia etmekteydiler. Böylelikle peygamber olmakla ilgisi olmayan nedenleri gerçek bir neden kabilinden ele alma gibi mantık yanlışına[517] düşmekteydiler. Fakat müşrikler açısından böyle bir yanlışa düşmenin önemi yoktu, çünkü menfi propagandalarda genellikle tutarlılık endişesi taşınmadığı ve muhatap kitle (toplum) bu tutarsızlıklarla pek fazla ilgilenmediği için propagandacıların ortaya attığı iddialar -aksi ispat edilmediği sürece- muteber ve mantıklı karşılanmaktadır. Dolayısıyla müşriklerin baştan reddettikleri bir mevzuyu kendilerince delillendirme yöntemleri, iddialarını makul bir kılıfla sunma ve bununla kamuoyunu etkileme çabası olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu mantıki görünümlü gerekçeler hem muhataplarını zor duruma düşürebilir hem de diğer insanlar nazarında muhatabın güvenilirliğini tehlikeye düşürmeye yarayabilirdi. Örneğin Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e gelen vahyin bir süre kesilmesi durumunu fırsata çevirme düşüncesiyle harekete geçip, bu durumu bahane ederek halkın aklına şüphe tohumları atma gayretine

514 Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, (10. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2013, I/176.
515 Bkz. Zuhruf: 43/58; Şura: 42/16; Mü'min: 40/4.
516 İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 180-181.
517 Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 161.

girmiş ve*"Eğer Muhammed'e gelen şey gerçekten Allah katından olsaydı, devam ederdi."*[518] demişlerdir.

Müşriklerin mucize istekleri de bir tür köşeye sıkıştırma, böylece Hz. Peygamber'i aciz bırakma[519] ve Müslümanların zihninde şüphe oluşturma hareketidir.[520] Aynı şekilde ahiret hayatı ve kıyamet ile ilgili münakaşaları ve Hz. Peygamber'e sormak üzere Yahudilerden soru ithal etmeleri[521] de bu amaca yönelik girişimler olarak değerlendirilebilir. Müşriklerin -özellikle tartışmalarında- diyalektik bir üslup kullanmaları ve bazı ayetleri maksadı ve anlamından saptırarak sunmaları Hz. Peygamber ve Müslümanlar açısından en tehlikeli olanıdır. Çünkü bu durumda ataların dinini değiştirme, aileleri parçalama ve ilahlara hakaret etme gibi argümanların oluşturduğu sadece hissî bir etkileme değil, akli bir izah da içermektedir. Aşağıdaki ayetler bu kapsamda değerlendirilebilecek önemli birer örnektir:

"Meryem oğlu İsa bir örnek olarak anlatılınca bir de ne göresin, senin kavmin (seni susturacak bir delil buldukları zannıyla) hemen şamata etmeye başladılar.. 'Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa İsa mı?' dediler. Bunu sadece seninle tartışmak için ortaya attılar. Şüphesiz onlar kavgacı bir toplumdur."[522]

"Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtısınız. Siz oraya gireceksiniz."[523]

Müşrikler bu ayetleri işittiklerinde kendilerince Hz. Peygamber'i zor duruma düşürecek önemli bir delil bulduklarını düşünerek Abdullah b. Zibara'nın öncülüğünde onunla tartışmaya (cedel) girdiler. Onlar, bu ayetlere göre Hz. Peygamber'in Hz. İsa, Hz. Meryem, Hz. Üzeyr ve kendilerinin taptığı meleklerin de cehennemlik olduğunu söylediğini iddia ettiler. Ayrıca kendi tanrılarıyla Hz. İsa arasında bir fark olmadığını

---

518 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/36.

519 Hûd: 11/12. Ayette bu istekler karşısında Hz. Peygamber'in göğsünün daraldığı ve bu nedenle kendisine vahyedileni tebliğ etmede tereddüt yaşadığı ifade edilmektedir. Bkz. Yakup Yüksel, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s. 93.

520 Bkz. İsrâ: 17/90-93; Enbiyâ: 21/5; İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 273-275; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 78.

521 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 278; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/321.

522 Zuhruf: 43/57-58.

523 Enbiyâ: 21/98.

söylediler.[524] Bu söylem, akıllarda soru oluşturabilecek bir iddiaydı ve bu durumun düzeltilmesi, ancak konu hakkında ayetlerin inmesi ile mümkün olabilmişti.[525]

Müşriklerin tartışmalarında kullandıkları bir diğer yöntem konuyu saptırmadır. Böyle bir tavırda amaç, verilmek istenen mesajın çarpıtılmasına, bağlamı dışına taşınmasına veya bütünlüğünün bozulmasına yol açmaktır. Örneğin müşrikler *"Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır."*[526] ayetini işittiklerinde, bu meleklerin hakkından gelebileceklerini ifade ederek konuyu saptırmaya çalışmışlardır.[527] Cehennemde biten ağaçtan (Zakkum) bahseden ayeti[528] duyduklarında ise ateşin içinde ağacın yetişmesinin mümkün olamayacağını ileri sürerek,[529] bunu hem alay konusu etmiş hem de "aksini gerekli görme"[530] gibi bir mantığa bürünmüşlerdir.

Müşrik ileri gelenler adeta bir diyalektik ustası gibi hareket etmekteydiler. Bu konuda Hz. Peygamber'i zor durumda bırakma yöntemi olarak ona, *"Abdulmuttalip mi hayırlı sen mi?"*, *"Abdullah mı hayırlı sen mi?"* soruları, en önemli örneklerdendir. Çünkü bu sorunun menfi ya da müspet her iki cevabı da müşrikler açısından manipüle edilip çarpıtılmaya müsaittir. Zaten bu durumu bilerek, böyle bir soruyu kendisine yöneltmişlerdir. Fakat Allah Resulü bu sorular karşısında her ikisinin de cehennemlik olduğunu belirterek onların menfi manevralarının önüne geçmiştir.[531]

Kureyş, bu tutumunu ısrarla sürdürmüş her bir cevap karşısında bıkıp usanma bilmeden yeni bir kanıt ileri sürmeyi, karalamayı, karşı tarafın kanıtını gözden düşürmeyi ve çamur atmayı hiç terk etmemiştir.[532] Kur'an-ı Kerim'de "mekr"[533] ve "keyd"[534] gibi hile ve tuzak ifade eden kavramların tamamına yakınının Mekke Dönemi'nde inen surelerde olması da müşriklerin bu noktadaki propaganda

---

524 Köksal, *İslam Tarihi*, I/307-309.

525 Bkz. Enbiyâ: 21/101-102.

526 Müddessir: 74/30.

527 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/335.

528 Sâffât: 37/63-65.

529 Belâzürî, *Ensâbu'ul-Eşrâf*, I/127.

530 Bkz. Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 153, 189; Schopenhauer, *Tartışma Sanatının İlkeleri*, s. 60.

531 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/276.

532 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 162.

533 A'râf: 7/99,123; Yûnus: 10/21; Ra'd: 13/33,42; İbrahim: 14/46; Nahl: 16/26,45; Neml: 27/50,51; Sebe': 34/33; Mü'min: 40/45; Nûh: 71/22.

534 A'râf: 7/195; Enfâl: 8/18; Hûd: 11/55; Yûsuf: 12/5,28,33,34,52; Tâhâ: 20/60,64,69; Enbiyâ: 21/70; Hac: 22/15; Sâffât: 37/98; Mü'min: 40/25,37; Tûr: 52/42,46; Kalem: 68/45; Mürselât: 77/39; Târık: 86/39.

faaliyetlerinin yoğunluğunu göstermektedir. Onların hile ve tuzaklarla sürdürdükleri propagandaların zihnî boyutu da vardır. Özellikle "avam" denilen halk üzerinde bu türden hileli söylemlerin etkisi daha fazladır. Çünkü bilgi düzeyi düşük halk kitlesi, kendi düşüncesinden çok, "otorite" kabul ettiklerini referans alır. Bu durumda otoritenin ortaya attığı her fikir onun için makul kabul edilebilir.[535] Kitlenin bu psikolojisinden faydalanan ileri gelen müşrikler hile ve tuzaklarını bazen son derece masumane bir kılıfa büründürmekte ve saptırmaya çalıştıkları insanların günahlarını yükleneceklerini taahhüt etmekteydiler. Hâlbuki Kur'an'a göre kimse bir başkasının günahını taşıyamaz. Bununla birlikte müşrikler, bu davranışlarıyla "sebep olan yapan gibidir."[536] kaidesince hidayetini engelledikleri ve saptırdıkları insanların günahına ortak olmuşlardır.[537]

Netice olarak Kur'an'ın, müşriklerin ileri sürdükleri fikirler, ortaya koydukları tavır ve düşüncelere binaen tembih, uyarı, izah ve tadil eksenli ayetlere yer vermesi, tartışma ve zihin bulandırmaya yönelik girişimlerin etkili olduğu sonucunu gösterir. Müşriklerin özellikle de "mütref"[538] kesimin bu girişimlerinin amacı, halkı kendi haline bırakmayıp onları sürekli yeni şeylerle meşgul ederek düşünüp doğruya ulaşmalarına engel olmaktır. Bu amaçla onlar Hz. Peygamber'in davet ve davasını halkın nazarında basitleştirmek, en azından hak ve batılı ayırt etmesine fırsat vermemek için sürekli yeni iftiralarla halkın zihnini meşgul etmiş bazen de halkı çabuk ikna edecek birtakım istidlali yöntemler kullanıp iddialarını halka mantıklı gösterme gayretine girmişlerdir.[539] Mütref tabaka şunu iyi bilmekteydi ki, şayet engel olmaya çalıştıkları dinî hakikatler toplumda ikame olunursa, kurdukları sistem çökecek, menfaat çarkları bozulacak ve insanlar üzerindeki sultaları sona erecekti. Bu yüzden bu tip insanlar, geçmişte olduğu gibi İslam davetine de engel olmaya çalışmışlardı.[540] Onların bu menfi gayretleri ise Hz. Peygamber'i olumsuz etkilemiş ve yüce Allah, kendisine onların yaptıkları ve kurdukları tuzaklar sebebiyle tasalanıp sıkıntıya düşmemesini tavsiye etmiştir.[541]

---

535 Arthur Schopenhauer, *Tartışma Sanatının İlkeleri*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2012, s. 107.

536 Aynı manayı ifade eden hadis için bakınız. Müslim, İlim:15; Zekât:69.

537 Bkz. Ankebût: 29/12; Fâtır: 35/18; Necm: 53/38.

538 Nimet için rahat yaşayan şımarık zenginleri ifade eden kavramdır. Bkz. Sebe': 34/34; Zuhruf: 43/24.

539 Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", s. 10.

540 Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/250; Şaban Ali Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", *AÜİFD*, c.38, s. 329-330.

541 Neml: 27/70; Yûnus: 10/65.

Bilgiyi Kontrol Etme ve Sansür

İstenilen bilginin yayılması ve istenilmeyen bilgilerin de engellenmesinde önemli bir kontrol mekanizması görevi üstlenen propaganda tekniği, sansürdür. Günümüzde genelde algı oluşturma amaçlı kullanılan bu tür bir yöntemle insanların istenilen şekilde düşündürülüp yönlendirilmesi mümkündür. Sansür ve bilgi kontrolü, manipülasyon ve algı yönetimi için önemli bir imkân sağlayabilir. Sansür iki şekilde olur. Birincisi bilginin maksada hizmet edecek şekilde tahrif edilmesi, diğeri ise belirli bir fikrin üstünlüğünü muhafaza amaçlı, bilginin kontrol edilmesidir.[542] Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber Kur'an okurken yaygara çıkarmaya çalışmaları, fuarlarda ondan önce veya sonra insanların yanlarına gidip Hz. Peygamber'in anlattıklarının yanlış olduğunu söylemeleri bu türden girişimler olarak değerlendirilebilir. Bunların dışında Ebû Süfyân, Ahnes b. Şerik ve Ebû Cehil'in gizli gizli Kur'an'ı dinleyip ona hayranlıklarını dile getirmelerine rağmen, bu durumu aralarında bir sır olarak saklamaya yönelik birbirlerine söz vermeleri[543] ve Hz. Peygamber hakkında Mekke'nin ileri gelenlerinin olumlu kanaatlere sahip olmalarına karşın,[544] bunu gizleyip onu bozgunculuk yapan biri gibi gösterme çabaları da benzer bir sansür uygulamasıdır. Dolayısıyla Mekkeli müşriklerin amacı, gördüklerinden ziyade, göstermek istediklerini ön plana çıkarmak yani gerçeği çarpıtmaktır. Nitekim Enbiyâ: 21/3'te bu girişime dikkat çekilmektedir.[545]

Bilginin kontrolü ve sansür uygulaması ile ilgili en dikkat çekici örnek -kanaatimize göre- Garânîk hadisesidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki bu hadisenin vuku bulduğuna dair haberlerin sıhhati tartışmalıdır. Hatta bunların uydurma olduğuna yönelik kanaatler neredeyse kesinlik derecesindedir.[546] Biz bu olaya konu edinilen sözlerin Hz. Peygamber'e atfedilmesini ve Müslümanların Habeşistan'dan dönüşüyle irtibatlandırılmasını doğru kabul etmemekle birlikte, olayın ihtimal dâhilinde tutulması

---

542 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 231.

543 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 261-262; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/337.

544 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı, s.* 285, 287; İbn Hişâm, *es-Sîre,* I/288-289,314,320; Taberî, *Târîh*, II/332.

545 *"Hem o zalimler aralarında kulis yapıp, şu fısıltıyı, gizlice yayarlar: O da sizin gibi bir insandan başka bir şey değil. Şimdi siz göz göre göre sihire mi kapılacaksınız yani?"* Enbiyâ: 21/3.

546 Ayrıntılı bilgi için bakınız. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/110; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 159; Berki-Keskioğlu, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 113-123; İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *DİA*, XII, 361-366; Hizmetli, *İslam Tarihi*, s. 246-247; Şaban Öz, *Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, Neva Yayınları, İstanbul 2016, s. 88-102; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 73-83; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (8. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2004, s. 421-466; Sabri Hizmetli, "Garânîk Meselesi Üzerine", *İslami Araştırmalar*, cilt:3, sayı:2, yıl:1989; s. 40-58.

gereken bir yönünün olabileceği kanaatini taşımaktayız. Buna göre İbnu'l-Kelbî'nin eserinde aktardığı üzere, muhtemelen Kâbe'yi tavaf ederken müşriklerin;

"Lat hakkı için, Uzza hakkı için!
Onlar ulu turnalardır.
Onların şefaatleri ümit edilebilir.
Üçüncüleri olan Menat hakkı için!"[547]

şeklinde dile getirdikleri sözlerle, Hz. Peygamber'in okuduğu Necm: 53/19. ayetine bir misilleme sadedinde kendi ümniyelerini ifade etmişler[548] ve kendi sözlerini Hz. Peygamber'e mal etmeye, halkı da buna inandırmaya çalışmışlardır. Nitekim onların Hz. Peygamber Kur'an okurken onu bastırmak üzere gürültü çıkarmalarının bir amacı da Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilenden başkasını okumasını sağlamaya çalışmaktı.[549] Dolayısıyla buradaki durum müşrik ileri gelenlerinin Kur'an'a birşeyler karıştırma arzularını gerçekleştirmeye yönelik bir faaliyet olarak görülebilir.[550]

Sonuç olarak müşrikler, olayı manipüle[551] edip dezenformasyona sebep olmuş, ciddi bir sansür ve bilgi kontrolüyle hem o dönem hem de daha sonraki dönemler açısından tartışılmaya devam eden bir sorun üretmişlerdir.[552] Yaşanan bu sorunun kaynağında muhtemelen kitle psikolojisinin de etkisi vardır. Çünkü Le Bon'a göre kitle, bazen kolektif halüsinasyona maruz kalabilir. Böyle bir durumda ise doğruyu görme yetenek ve algısı ortadan kalkar ve onun yerine birtakım hayal ve vehimler koyulur. Kimse bu vehmî ön kabulün doğruluğunu araştırmak istemez. Müşriklerin Hz. Peygamber'in putlara secde ettiği ya da putlarını andığı şayiasını da bu esastan hareketle değerlendirmek mümkündür.[553]

Müşriklerin bilgiyi çarpıtmak suretiyle gerçekleştirmeye çalıştıkları bir manipülasyon örneği de Hz. Peygamber'in secdede, *"Ya rabbunallah ve ya rabbune'r-rahman"* şeklindeki duasını duydukları andaki tepkileridir. Onlar, Hz. Peygamber'in bir

---

547 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 32; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, IV/116.

548 Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 220-221.

549 Bkz. Fussilet: 41/26; İsrâ: 17/73.

550 Şiblî, *Asr-ı Saadet*, I/178; Köksal, *İslam Tarihi*, I/367-368; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 132.

551 "İnsanları kendi bilgileri dışında veya istemedikleri halde etkileme; Seçme, ekleme ve çıkarma yoluyla bilgileri değiştirme", bkz. *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, s. 1341.

552 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk İstismarcıları", *AÜİFD*, cilt:24, yıl:1981, s. 69-91.

553 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 43-44.

değil, iki Allah'a secde ve dua ettiğini iddia etmiş ve bunu yaymaya kalkmışlardı.[554] Bu durum üzerine, *"De ki: Dua ederken ister 'Allah' ister 'Rahman' diye hitap edin. Hangisini derseniz en güzel isimler hep O'nundur!"*[555] ayeti indirilmiştir.

Müşriklerin bu doğrultudaki en önemli susturma girişimlerinden bir başkası da Hz. Peygamber'e yönelik hapsetme, sürgün ve suikast girişimleridir.[556] Daha önceki bazı peygamberlere kavimlerince uygulanan bu yöntemler Hz. Peygamber için de denenmiştir. Mekkeli müşrikler davasına engel olamadıkları, tekliflerle kandıramadıkları Hz. Peygamber'i, ancak bu yöntemlerle susturabileceklerini düşünmüş ve bu düşüncelerini harekete geçirmişlerdir. Ne var ki bu planları akim kalmış, umduklarına nail olamamışlardır.[557]

Boykot/Ambargo

Günümüz devletlerince de önemli bir siyasî ve ekonomik baskı aracı olarak kullanılan boykot, amaca ulaşma adına herhangi bir fert, topluluk veya ülkeyle her türlü ilişkiyi kesme, böylece onu cezalandırma anlamına gelir.[558] Boykot uygulama,

---

554 Taberî, *Tefsîr*, XV/123-124. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/110; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 159; Berki-Keskioğlu, *Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 113-123; İsmail Cerrahoğlu, "Garânîk", *DİA*, XII, 361-366; Hizmetli, *İslam Tarihi*, s. 246-247; Şaban Öz, *Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, Neva Yayınları, İstanbul 2016, s. 88-102; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 73-83; M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (8. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2004, s. 421-466.

555 İsrâ: 17/110.

556 Enfâl: 8/30; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/124; Muhammed eş-Şihavi, *Peygamberimize (sav) Yapılan Suikast Girişimleri*, (Çev.: İsa Canpolat), Polen Yayınları, İstanbul 2007, s. 11-54.

557 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 275-276; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/124.

558 Boykotla ilgili son dönem çalışmalarda bir kavram kargaşası olduğu görülmektedir. Müşriklerin Müslümanlara yönelik hareket tarzı, genellikle boykot kavramıyla ifade edilirken kimi araştırmalarda bu kavram yerine "ambargo"(حظر), "abluka"(محاصرة-حصار), ve "tecrit"(تجريد) kavramları kullanılmaktadır. Kanaatimize göre birtakım nüanslarla birbirinden ayrılan bu kavramlar, boykotun birer şubesi veya uygulama basamakları şeklinde düşünülebilir. Günümüzde daha çok devletler politikası ve uluslararası ilişkiler alanında kullanılan bu kavramların yerine klasik kaynaklarımızda durumu ifade etmek üzere daha çok "sahife olayı" ifadesi ile birlikte مقاطعة – حصر – حصار – محصور – انحياز القاطعة gibi farklı kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. Günümüz araştırmalarına yansıyan tanımlama farklılıklarının temelinde de muhtemelen bu durum vardır. Buradan hareketle biz Kureyş'in aldığı kararlar, izlediği politika ve ortaya çıkan tabloyu tanımlamaya çalıştığımızda boykottan, amborgodan, abluka ve tecritten söz etmenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz. Kaynaklar ve kavramların anlamları için bakınız. İbn Hişâm, *Sîre*, II/14; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/177; Ya'kûbî, *Târîh*, I/115; el-Makrizî, Takuyyiddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed, *İmtâ'u'l-Esma' Bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hefedeti ve'l-Meta'* thk. Muhammed Abdulhamid en-Nümeysî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I/43; İbn 'Abdi'l-Ber, *ed-Dürerü fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Şevkî Dayf, Kahire 1996, s. 56; Muhammed Sâdık İbrahim Arcûn, *Miftâhu't-Tahkîki't-Târîhi'l-İslamiyyi*, (2. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1995, II/293; Adnan Demircan (derleyen), *Çeşitli Yönleriyle Son Elçi'nin Hayatı*, -Mekke Dönemi-, Siyer Yayınları, İstanbul 2015, ss. 223-271; Hizmetli, *İslâm Tarihi,* s. 247-248; Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*,

propagandaya destek veren bir yöntemdir. Çünkü boykot edilen taraf, ekonomik ve sosyal açıdan birçok kayıp yaşama riskiyle karşı karşıya kalır. Bu risk, kişilerin düşüncelerini ve eylemlerini yeniden kritik etmesine, hatta propagandası yapılan fikrin kabul edilmesine sebep olabilir. Bu nedenle caydırıcılık yönü olan boykot, propagandaya destek olma amacıyla kullanılagelmiştir.[559] Mekkeli müşriklerin de menfi propagandalarına kuvvet veren en önemli faaliyetlerinin, inananlar ve Hâşimoğulları'na uyguladıkları boykot olduğu söylenebilir. Esasında siyasî bir karar olan boykot, Müslümanlar açısından sosyal ve ekonomik anlamda birçok yaptırımı da beraberinde getiren bir karar olmuştur.[560] Hz. Peygamber ve Müslümanlara uygulanan boykot, Arap kabile asabiyetinin bile önüne geçen bir yaptırım niteliği kazanmıştır. Böyle bir nitelik kazanmasında -kanaatimize göre- müşriklerin uyguladığı, ortak değerlerden hareket etme prensibi etkili olmuştur. Çünkü ortak nefret, birbirine düşman insanları bile birleştirebilir.[561] Şayet bir fikrin başkalarına kabul ettirilmesi düşünülüyorsa, hedef kitlenin ortak inanç ve değerlerinden hareket etmek gerekir. Ayrıca kendi fikrini benimsetmek için sık sık telkin, tekrar ve mübalağaya başvurmak önemlidir.[562] Bu açıdan Mekkeli müşriklerin ısrarla Hz. Peygamber'in dinlerini ayıpladığı, atalarına küfrettiği, tanrılarına dil uzattığı ve akıllarını hafife aldığını[563] vurgulamaları da onun aleyhinde toplu bir tavır alınmasını gerçekleştirme çabasıdır. İnsanlar bu türden ortak değerlerin gündeme getirilmesiyle çok kolay bir şekilde dostlarına düşman olmuş ve "Yürüyün, ilahlarınıza sahip çıkın." dendiğinde bunu kutsal bir görev gibi algılamışlardır.[564]

Hz. Peygamber'in getirdiği mesajı, yaşadığı topluma bir muhalefet olarak algılayan müşriklerin, bu muhalefeti kırmak ve kendilerine itaat ettirmek maksadıyla uyguladıkları boykotun en önemli ayağını ekonomik ambargo oluşturmuştur. Geçimin

---

(10. Baskı), TDK Yayınları, Ankara 2009, s. 306; Heyet, *Ekonomi Ansiklopedisi*, Paymaş Yayınları, İstanbul 1983, s. 45,200; Faruk Sönmezoğlu, *Ansiklopedik Politika Sözlüğü*, İletişim yayınları, İstanbul ts., s. 3,6,37.

559 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 215.

560 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 219.

561 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 115-118.

562 Hoşab, *Nebevî Davet ve Propaganda*, s. 235.

563 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/319; İbn Kesîr, *el-Bidâye,* IV/109.

564 Aslında bu durum biraz da kitle psikolojisinin gereğidir. Çünkü kitleler söylenilen sözün akli yönüyle ilgilenmezler. Bazen küçük bir söz kitlelerin hislerini heyecanlandırıp onları istenilen istikamette harekete geçmeye hazır duruma getirebilir. Bu noktada Mekkeli müşrik liderlerin de kitle psikolojisini iyi değerlendirdiklerini düşünmekteyiz. Bkz. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 31-33,40.

çoğunun ticaretle karşılandığı bir yerde ekonomik ambargo çok önemli bir silah olarak kullanılmıştır.[565] Uygulanan boykotla bireyin en temel ihtiyaçlarından olan yaşama ve güvenlik ihtiyacı kısıtlanmış ve insanlar istenilen istikamete yönlendirilmesi amaçlanmıştır.[566] Ekonomik baskı o dereceye varmıştır ki, insanların alım gücü olsa bile, ya fiyatlar yükseltilerek ya da satışlar yasaklanarak bu durumun önüne geçilmeye çalışılmıştır.[567] Watt'a göre Hz. Ebû Bekir'in 40.000 dirhemden oluşan sermayesinin 5.000 dirheme düşmesinde, fiyatları 400 dirhem olan köleleri hürriyetine kavuşturmasından çok, bu ekonomik ambargonun etkisi vardır.[568]

Boykot sadece ekonomik hayatla sınırlı değildi. Bu karar, Muttaliboğulları ile kız alış verişi ve ticarî münasebetleri yasakladığı gibi, Müslümanların serbest dolaşım hakkını da ellerinden almıştır.[569] Özgürlükleri ellerinden alınan Müslümanlar dar bir alana hapsedilmiş ve böylelikle İslam'ın yayılması da engellenmiştir. Karardaki kutsiyet ve ciddiyet ise yazılan anlaşma metninin Kâbe duvarına asılmasıyla sağlanmıştır.

---

565 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 85.

566 Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 94-99; Karslı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", s. 76.

567 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 223,225; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/353-354; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/215-16.

568 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 126.

569 Metin Yılmaz, "İtaatkâr Toplum Oluşturma Aracı Olarak İşkence (Emevi Örneği)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı:4, VIII/2008, s. 82.

1.2. EKONOMİK ENGELLER

İktisat/Ekonomi, sayısız ihtiyaçların sınırlı kaynaklarla karşılanmasını ifade eden bir kavramdır.[570] Ekonomi mana ve mefhum olarak insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. İnsanlık tarihiyle birlikte var olan ekonomi insanın düşünce, tutum ve davranışları arasında sürekli bir bağ kurulmuş, kimi zaman insan ve toplumların eylemleri tamamen ekonomik temellere dayandırılırken kimi zaman da ekonominin ana etken olmaktan öte sınırlayıcı olduğu ileri sürülmüştür.[571] Kanaatimizce ekonomi ile insanın inanç, düşünce ve davranışları arasındaki münasebeti tek nedene indirgemek doğru değilken, bunlar arasında bir ilişkinin olduğu ve zaman zaman birbirlerini etkiledikleri de yadsınamaz bir gerçektir.

Amerikalı psikolog Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisine baktığımızda piramidin en temel basamağını yeme, içme, barınma, cinsellik vb. fizyolojik ihtiyaçlar ve güvenlik gereksinimlerinin oluşturduğunu görmekteyiz. Kureyş Suresi'nde açken doyurmaktan ve korku içindeyken emniyete kavuşturmaktan[572] bahsedilmiş olması da, insandaki bu yönelimlerin ağırlığını gösterme adına önemli bir ipucudur.[573] Aynı şekilde ayette insanın korku, açlık, can, mal ve ürünlerden eksilme ile imtihan edileceğinin belirtilmesi[574] de fıtrattaki bu meylin önemini göstermesi açısından önemlidir. Bu bakımdan kendisi temel ihtiyaçlarını karşılayamamış bir insan için çevresindeki "salah", yani dirlik ve düzen hiçbir şey ifade etmez. Çünkü genelde birçok insan nefsine düşkündür ve kendi lehine olmayan hiçbir düzeni, düzen kabul etmeyeceği gibi, kendine zararı dokunmayan hiçbir bozukluğu da fark etmez. Birey için esas olan, çıkar ve ihtiyaçların karşılanmasıdır.[575] Bu nedenle de kişi en temel ihtiyaçların karşılanmasına hizmet eden faaliyetlere olumlu bakıp onları kabul ederken, bu neviden

---

570 Selahattin Nuri Eraktan, *Ekonomi*, (2. Baskı), Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, Ankara 2008, s. 2.

571 Eröz Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, (2. Baskı), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 116; İshak Torun, *Max Weber'de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul 2003, s. 75.

572 Kureyş: 111/4.

573 Câhiliye Arapları'nda bir kısım insanların rızık endişesiyle kız çocuklarını öldürmesi de bu minvalde dikkat çekici bir unsurdur. Bkz. İsrâ: 17/31.

574 Bkz. Bakara: 2/155.

575 Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1987, s. 109-110.

ihtiyaçları tehlikeye sokacak girişimlere olumlu bakmaz.[576] Bu açıdan düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj, var olan sistem ve dengeyi tehdit eden cinstendir. Şayet müşrikler bu mesajı kabul ederlerse, temel ihtiyaç ve menfaatlerinin tehlikeye girmesi olası bir durumdu. Bu kaygılar onların, İslam'a karşı muhalif bir tutum sergilemelerine yol açmaktaydı.

Kur'an karşıtı tutum sergileyenlere dikkat edildiğinde bu tutumun başını çekenlerin daha çok ekonomik gücü elinde tutanlar olduğu göze çarpmaktadır.[577] Ekonomik gücün siyasî ve sosyal sahaya yönelik etkinliği düşünülecek olursa,[578] bu liderlerin muhalefet gücünün küçümsenmeyecek ölçüde olduğu söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de mal biriktirme dürtüsüyle hareket eden bu tip "mütref" insanlardan birkısım Mekkî ayetlerde bahsedilmesi[579] onların İslam davetine karşı muhalefetteki ağırlıklarının da bir göstergesidir.[580]

İlim adına ulaştıkları en son nokta dünya hayatı olan, mal ve servet düşkünü bu insanların,[581] elde ettikleri zenginlikten ötürü kendilerinden daha yüksek bir güç ve otoriteye boyun eğmeleri çok zor bir durumdu.[582] Bu nedenle onlar, Hz. Peygamber'in davetine engel olmayı, eldekilerin muhafazası ve sistemlerinin bekasının bir gereği olarak görmekteydiler. Ayrıca ekonomik hayat din, ahlak ve toplumsal yapıyla iç içeydi. Bu yapılardan herhangi birine saldırı, toplumun bütün köklerine saldırmak anlamına gelmekteydi. Bu nedenle de Kureyş'in muhalefeti kaçınılmaz olmaktaydı.[583]

1.2.1. Ekonomik Kayıp Endişesi

Tarih boyunca ekonomik hadiseler dinî, siyasî, sosyal vb. birçok hadiseye etki etmiştir.[584] Çünkü ihtiyaç ve menfaatler toplumun davranış tarzını ve psikolojisini

---

576 Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, (5. Baskı), Beykent Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010, s. 112; Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramı için bkz. Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York 1987, s. 56-61; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (2. Baskı), Aksiseda Matbaası, Samsun 2000, s. 158.

577 Süleyman Tülücü, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri İle Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavır ve Taktikleri" *Diyanet İlmi Dergi*, cilt:30, sayı:3, yıl:1994, s. 52.

578 Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 231.

579 Bkz. İsrâ: 17/16; Sebe': 34/34; Zuhruf: 43/23; Vâkı'a: 56/45.

580 Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 219,230.

581 Bkz. Necm: 53/29-30.

582 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 74.

583 Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, I/60.

584 Hasan Olalı, *Sosyoloji ve Genel Ekonomi Dersleri*, Etiket Matbaası, İzmir 1966, s. 99.

belirlemede önemli birer etkendirler.[585] İnsanın en önemli ihtiyaçlarının fiziksel ihtiyaçlar olduğu göz önüne alındığında, kişinin düşüncesine yön veren önemli unsurlardan birinin ekonomi olduğu söylenebilir. Burada kastetmeye çalıştığımız şey Marx veya Engels'in materyalist bakış açısı değildir. Çünkü onlar, bütün psikolojik ve toplumsal olayları ekonomik temelle izah etmeye kalkışmaktadırlar.[586] Bu, yanlış bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Weber, onların aksine ekonominin belirleyici değil, sınırlayıcı olduğunu vurgular.[587] Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz. İnsan, sadece maddeden oluşmuş ve maddî alana hasredilmiş bir yapıya sahip değildir. Şayet biz insanı tamamen pozitivist, materyalist veya determinist bakış açılarıyla anlamaya ve onun davranışlarını bu bakış açılarının ortaya koyduğu ölçülerle izah etmeye kalkışırsak, karşımıza bu sistemlerin ölçülerine hiç de uymayan tablolar çıkabilir. Örneğin insanın bütün davranışlarını ekonomik temele dayandırdığımızda sahabedeki "îsâr"[588] ruhunun böyle bir yaklaşımla çeliştiğini görürüz. Aynı şekilde fiziksel ihtiyaçlar karşılanmadan bir üst basamağa geçilemeyeceğini iddia eden Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisiyle, açlık ve ölümü göze alan sahabenin, ihtiyaç piramidinin basamaklarına uğramadan en üst seviyeye gelen peygamberlerin durumunun da bu ilkelerle ters düştüğünü görürüz. Öte yandan Musab b. Umeyr gibi zengin ve statü sahibi insanlar ellerindeki imkânların gideceğini bile bile şirki terk etmiş, tevhidi kabul etmişlerdir. Bütün bu, aksine tablolar bizi şu sonuca götürür. Hiçbir toplumsal olay tek bir nedenle açıklanamayacağı gibi insanın davranışlarını da tek bir güdü ile açıklamak doğru değildir.[589] Fakat şunu ekleyebiliriz ki pozitif ilimlerin ortaya koyduğu gerçeklikler, istisnaları olmasına mukabil, insan doğasına ait bazı genel ipuçlarını da içerisinde barındırmaktadır. Bu noktadan hareketle Câhiliye Dönemi ekonomik yapı ve anlayışına baktığımızda nihai olmamakla birlikte etkili bir unsur olan ekonominin, Câhiliye Dönemi Arapları'nın sosyal hayatında da önemli bir konuma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlar,

---

585 Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", s. 318; Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *GÜİFD*, cilt:2, sayı:3, yıl:2013, s. 69.

586 Mehmet Eröz, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, (2. Baskı), İÜİF Yayınları, İstanbul 1977, s. 116; Neil J. Smelser-Richard Swedberg, *İktisat Sosyolojisi*, (Çev.: Esma Gültivin Gür Omay), Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, s. 171.

587 Torun, *Max Weber'de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, s. 75.

588 Îsâr, kendi ihtiyacı olduğu halde mümin kardeşini kendine tercih etme davranışının adıdır. İlgili ayet için bakınız. Haşr: 59/9.

589 Armaner, bu durumu Kur'an ve Hz. Peygamber'in telkinleri ve bu telkinlerin sürekli hale gelmesiyle oluşan dinî kültürün yani "üst ben/süper ego"nun bireyde çatışma psikolojisine sebep olması daha sonra bu çatışma halinin üst ben lehine sonuçlanmasıyla izah etmektedir. Bkz. Neda Armaner, "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü", *AÜİFD*, cilt:21, yıl:1976, s. 149.

doğrudan ekonomik faaliyetlerle birlikte, kurdukları putperest sistem üzerinden ekonomik fayda sağlamaktaydılar. Bu açıdan Mekke'de inancın ekonomik hayatı, ekonomik hayatın da inancı etkilediğini söylemek mümkün gözükmektedir.[590]

Mekke'nin önemli bir ticarî merkez olmasına katkı sağlayan birçok etkenden söz edilebilir. Bu etkenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Mekke, iklim olarak tarım ve hayvancılığa müsait değildi. Bu yüzden insanlar ticarete yönelmişlerdi.[591] Ayrıca Mekke'nin coğrafi konum itibariyle korunaklı bir mevkiye sahip olması, dış istilalara karşı doğal bir koruma kalkanı oluşturmaktaydı. Bu durum, ticaret açısından olmazsa olmaz olan güvenlik şartına katkı sağlamaktaydı.[592]
2- Mekke, coğrafi konum olarak kuzey-güney ve doğu-batı istikametindeki uluslararası ticaret yolları üzerinde bulunmaktaydı. Bu da Mekke'ye ekonomik açıdan stratejik bir mevki ve ağırlık kazandırmaktaydı.[593]
3- Etrafında olan siyasî ve sosyal bazı problemler, Mekke'nin ön plana çıkmasına yol açmıştır. Bizans-Sasani mücadelesi, Yemen'in işgal edilmesi ve Merib barajının yıkılması ile kuzeye doğru göç hareketinin yaşanması gibi hadiseler Mekke'nin ticarî önemini artırmış ve buradaki ticaret hacmini olumlu yönde etkilemiştir.[594]
4- Mekke sadece yol güzergâhları üzerinde bulunmasından ötürü değil, bizzat halkının ticaretle meşgul olması ve büyük ticarî organizasyonlar şeklinde düşünebileceğimiz panayırlara ev sahipliği yapması nedeniyle de ticarî potansiyeli büyük bir şehirdi.[595]Ayrıca Mekkelilerin yaptıkları anlaşmalar

---

590 Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", s. 280.

591 Mekke'deki bazı alım-satım, kiralama ve üretim gibi ticarî işlemleri için bakınız. Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 181; Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*,s. 273.

592 Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 114,128; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10.

593 H. Lammens, "Mekke", *İA*, VII, 630; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 41; Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s.122-127; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 80-85; Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, (Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Birleşik Yayınları, Ankara 1991, I/44; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 34; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I/141; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, I/48.

594 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 139; Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 114,130; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I141; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 42; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, VII/248;

595 Kurulan panayırlar için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 263-267; Merzûkî, *Ezmine ve'l-Emkine*, s. 382.

(Îlâf)[596] ve Kâbe'nin kazandırdığı dinî statü, emniyet ve buna bağlı ekonomik getiriler buranın ticaret hacmini daha bir genişletmişti. Bu genişlemede haram aylar ve harem bölgesinin sınırlarında yapılan değişikliklerin de katkısı olmuştu.[597] Çünkü Araplar kutsal bir konum atfettikleri panayırlar ve Kâbe çevresini belirli eylemlerin yapılmasının yasak olduğu harem bölge olarak kabul ediyorlardı. Buralara gelen insanların can ve mallarının emniyet altında olması, ticaretlerini huzurlu bir şekilde yapmalarını sağlıyordu.[598]

5- Mekkelilerin ticarette bu kadar ilerlemelerinde, bu şehrin bir geçiş ve aktarma noktası olmasının yanında, ticaret yaptıkları milletlerle dil yakınlığına da sahip olmaları önemli bir etken olmaktaydı. Çünkü onlar Keldani, Asuri ve Habeşlilerle tercümansız konuşabilmekteydiler.[599]

Bütün bu ve benzeri sebeplerle ticarî açıdan önemli bir merkez haline gelen Mekke'nin ticarî faaliyetlerine baktığımızda öne çıkan iki unsurdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki hac mevsimi ve haram ayların sağladığı güven ortamında kurulan fuarlar, ikincisi ise uluslararası nitelikteki ticarî anlaşma ve seyahatlerdir.[600] Bu iki unsur Mekke'nin ekonomik sisteminin iki önemli sacayağını oluşturmaktaydı.[601] Ayrıca Mekke, bir aktarım merkezi vazifesi görmekteydi. Çünkü yapılan anlaşmalarla ticaret hacmi genişleyen Mekkelilerin bütün bu ticarî emtiayı Mekke çarşılarında eritmeleri mümkün değildi. Bu yüzden Şam'dan getirdiklerini Yemen'e, Yemen'den getirdiklerini de Şam'a nakletmekte hatta ithal ettikleri bu malları güney Arabistan bölgesi ve Afrika sahillerinde satmaktaydılar.[602]

---

596 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/75.

597 Kâbe haremi için bkz. el-Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed, *Kâbe ve Mekke Tarihi*, (Çev.: Y. Vehbi Yavuz), Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 382-386; Fâsî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn*, I/38-40.

598 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/369; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 178; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 151.

599 Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi,* s. 122.

600 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât,* I/78; Taberî, *Târîh*, I/504; Ya'kûbî, *Târîh*, I/244; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil,* I/553-554; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 42; a.mlf., *el-Muhabber*, s. 263-268; Muhammed Hamidullah, "El-İlaf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", (Çev.: İsmail Cerrahoğlu), *AÜİFD*, cilt:9, yıl:1961, s. 213-222; Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", s. 285.

601 Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, s. 70.

602 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/290.

Mekke'de kurulan ekonomik sistemin bir ayağını ise faiz uygulaması oluşturmaktaydı.[603] Önemli ticaret yollarını ellerinde tutan ve civar topluluklarla önemli anlaşmalar yapan Kureyş'in, çevre kabilelerle caydırıcı bir diplomatik ilişki kurmadan, ticarî faaliyetlerini yerine getirmesi mümkün değildi. Kabilelerin bu sisteme entegre edilmesi ya ticarî ortaklıklarla ya da yapılan hilf ve civâr anlaşmalarıyla sağlanmaktaydı. Bu sistem, ticarî güzergâhlar üzerindeki kabileler için ayrıca bir menfaat temin etmekteydi. Nitekim Kureyş, Hicazdaki diğer kabilelerin birkısmını ise kendisine borçlu duruma getirmek ve bunu faize bağlamak suretiyle kontrol altına almaktaydı. Önemli bir finans merkezine dönüşen Mekke'de bu türden uygulamaları, büyük sermaye sahibi zenginler icra etmekteydi.[604]

Mekke'nin böylesine önemli bir mevkiye sahip oluşu, doğal olarak insanların ticarî faaliyetlere önem vermesine yol açmıştır. Kurdukları ekonomik sistem onların yaşayış, davranış ve hayata bakışlarını da etkilemişti.[605] Öyle ki kan davaları nedeniyle gerçekleştirilen Eyyâmu'l-Arab'ın bile ekonomik boyutları vardır.[606] Aynı şekilde Hilfü'l-Fudûl gibi, hakların muhafazasına yönelik oluşturulan müessesede ekonomik emniyet mülahazası söz konusuydu.[607] Çünkü ticaret ve hac için dışarıdan gelenlere yapılacak kötü muamele Harem'in kutsiyetine zarar vereceği gibi buradaki ticarî hayatı sekteye uğratabilirdi.[608] Muhtemelen Mekkeli müşrikler, Müslümanların Habeşistan'a hicretlerini de ticarî etkinliklerini engellemeye yönelik bir girişim olarak algılamışlardı. Çünkü Habeşistan'daki Müslümanları Mekke'ye geri getirmek üzere giden iki kişilik heyetin Necaşi'den müsaade almış olsalar bile çok sayıdaki Müslümanı tek başlarına geri getirmesi imkânsız bir durumdu. O halde müşriklerin asıl tereddüt ettikleri ve yapmak istedikleri farklı bir şeydi. Esasen onlar, Habeşistan ile olan ticarî faaliyetlerinin

---

603 Câhiliye'de faiz uygulaması için bkz. Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya ts., s. 213; Baysa, *Kureyş Kervanları*, s. 132-135.

604 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10; Lammens, "Mekke", *İA*, VII, 634; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/93; İsmail Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 110.

605 Lammens, Kureyş'in ekonomik sistemlerinin bozulmaması için içte ve dışta "hilm" ve "silm" siyaseti güttüğünü, ticaretlerini rahatça yerine getirebilmek için ise "Ehabiş" denilen topluluktan paralı askerler tuttuklarını iddia etmektedir. Fakat Hamidullah, Lammens'in iddiasına karşı çıkmakta Ehabiş'in paralı zenciler değil Arap ve Kureyş'in müttefikleri olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Hamidullah, *İslam Peygamber*, II/863-864. Krş. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/36; H. İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev.: İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991, I/82, 85; Lammens, "Mekke", *İA*, VII,631; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 134.

606 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 56; Sakkal, *el-Arab fi'l-Asri'l-Câhilî*, s. 96-97.

607 Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, s. 22-23.

608 Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", s. 289-290.

sekteye uğramasından endişe etmiş ve bu nedenle de Habeş hükümdarı ile Müslümanların arasını açma girişiminde bulunmak istemişlerdi.[609]

İslamiyet öncesi Araplardaki kamplaşmalara ve yapılan harplere baktığımızda ekonominin, bazen akidenin hatta kabilenin de önüne geçtiği görülmektedir. Örneğin Ebû Leheb, ekonomik kaygılar nedeniyle kabilesi ile ters düşmüştür. Aynı şekilde Mekke'ye kral olma girişimi nedeniyle Osman b. Hüveyris'e ilk tepki yine kendi kabilesinden olmuştur. Bu durum, ekonominin fert ve toplum hayatındaki etkisine bir örnektir.[610]

Mekke'de uygulanan bu ekonomik sistem, sınıflı bir toplumun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zenginlik ve dışa açılımla birlikte ortaya çıkan ferdiyetçi yapı, insanları eski, Arap "mürüvve" ahlakından uzaklaştırmaya başlamış, bu durum ise sosyal bir hareket olan "su'lûk" düşüncesini doğurmuştur. İlkel bir adalet anlayışı olarak ifade edilebilecek bu hareketin temel felsefesini zenginden alıp fakire verme oluşturmuştur. Cüzî de olsa böyle bir hareketin oluşumu İslam daveti açısından olumlu bir sonuç doğurmuştur. Çünkü sosyal adalet temelli bu hareketin mensupları, sisteme olan düşmanlıkları nedeniyle İslam'ı daha kolay kabul etmişlerdir.[611]

Mekke'deki ticarî organizasyonlar ve ekonomik hayatın oluşturduğu sosyal yapının bir diğer ucunda ise zengin kesim vardı ve bunlar fakirlerin aksine daveti engelleyenler arasında çoğunlukta olmuşlardır. Kur'an'da kendilerine mele' veya mütref denilen bu seçkin sınıftan birçok yerde bahsedilmektedir. Mele' kavramının Kur'an'da geçtiği yerlere bakıldığında bu kavramın Bakara: 2/246 hariç, Mekkî ayetlerde bahse konu edildiği görülmektedir. Genel olarak ise bu kavramın ileri gelenler, yöneticiler, toplumda göz önünde olup kendisine fikir danışılan kimseler, asilzadeler, efendiler anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.[612] Allah Resulünün davetine karşı çıkanlar tetkik edildiğinde onların, daveti kabul etmekle çıkarlarının ters

---

609 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/283; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 136; Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/428-429; Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, s. 43-46.

610 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 26.

611 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I/147-150; Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 139; Dayf, *el-Asru'l-Cahili*, s. 275; Kadri Yıldırım, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'luk" Şairler Hareketi", ss. 177-209; İsmail Özsoy, "İslâm Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi", *Journal of Qavqaz University*, No. 16, Nov. 2005, pp. 69-80.

612 Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 16-19; Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, s. 101.

yüz olacağını düşünen büyük sermaye sahibi bu insanlar olduğu ortaya çıkmaktadır.[613] Toplumun bu ileri gelenleri, kurdukları ekonomik sistemin bozulmasını arzu etmemişlerdir. Yeni bir düzenin gelmesi demek onlar için elde ettiklerini kaybetme anlamına geleceğinden saltanat ve servetlerini kaybetmemek için Hz. Peygamberin davetine karşı çıkmışlardı.[614] Uluslararası ticaret, faizcilik ve tefecilikle ün kazanmış bu mütref kesim için en önemli hakikat, zenginlik ve güç idi. Onlar için, herhangi bir şey güç ve iktidarlarına katkı sağlıyorsa doğru, sağlamıyorsa yanlış ve batıldı.[615] Bu nedenle düşünce ve tasavvurlarını akim bırakacak türden hakikatlere önyargılı yaklaşmaktaydılar.[616] Mevdûdî'ye göre bu şımarık zenginleri (mütref) böyle davranmaya iten iki temel neden vardı. Bunlardan ilki, üst tabakayı oluşturan bu zenginler, daldıkları dünya işleri nedeniyle asıl gerçeğin ne olduğu konusunda zihinlerini çalıştırmıyorlardı.[617] İkincisi ise mevcut sistem kendi refah ve zenginliklerine yarar sağladığından, bu düzenin değişmesini arzu etmiyorlardı. Bu yüzden sistemleri açısından bir tehdit olarak gördükleri İslam davetine muhalefet ediyorlardı.[618] Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda, bu mütref kesimin her dönemde hak ve hakikatin önünde bir engel olduğu görülmektedir.[619] İslam davetinin ilk aşamasında muhtemel bir olumlu gidişi durduran da bu servet ve nüfuz sahibi kişiler olmuştur. Çünkü Taberî'de verilen bir bilgiye göre Kureyş'in Hz. Peygamber'e asıl muhalefeti putlarının kınaması ve Taif'ten gelen zengin Kureyşlilerin halkı kışkırtmasıyla başlamıştı.[620]

Özetle Mekkeli zenginleri, Hz. Peygamber'in İslam daveti karşısında endişelendiren hususlar, Kur'an vahyinin yayılması durumunda, kurdukları putperest sistemin ortadan kalkacağı ve buna bağlı olarak da ticarî gelir kaynaklarının yok olacağı düşüncesiydi.[621] Onlar, daha önce karşılaştıkları, Bizans'ın Mekke'ye kral atama ve

---

613 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10.

614 Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (Çev.: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 33; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/416; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 45; Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 430.

615 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 169.

616 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân,* IV/210.

617 İlk inananların daha çok, fakir ve orta kesimden olması bu durumun bir neticesidir. Çünkü ne ticaretleri ne de alış-verişleri onları Hz. Peygamber'in getirdiği mesajı anlama noktasında kendilerine engel olmuyordu. Bkz. Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 132.

618 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, V/416.

619 Zuhruf: 42/23; Sebe': 34/35.

620 Taberî, *Târîh*, I/328.

621 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 143; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 52-53.

bununla Hicaz ticaretini kontrol altında tutma girişimine benzer bir vakayla karşılaştıklarını zannetmişlerdi.[622] Ayrıca ilk inen ayetlerde müşriklerin mal sevgisinin eleştirilmiş olması,[623] onlarda Hz. Peygamber'in kendi mallarına göz dikmiş olduğu düşüncesinin doğmasına yol açmış olabilir. Nitekim birçok ayette peygamberlerin yaptıkları tebliğ karşılığında herhangi bir ücret talep etmediklerinin vurgulanmış olması,[624] böyle bir düşüncenin etkisini akla getirmektedir.[625]

Mekke'de kurulan sistemi sadece zenginler lehine düşünmek doğru olmaz. Çünkü yaz (Şam) ve kış (Yemen) yolculuklarında ticaret kervanlarına kılavuzluk edenler, muhafızlar, deveciler, kervan yolu üzerinde bulunan kabileler gibi birçok kişi ve topluluğun bu tür organizasyonlardan yarar sağladığı açıktır.[626] Zengin olmasalar da kendileri açısından önemli bir gelir kaynağı olan ticarî faaliyetlerin devam etmesi ve Mekke'de kurulan sistemin bozulmaması zayıf ve orta kesim halk için de gerekli bir durumdu. Bu nedenle onlar da Mekke'deki sistemin değişmesini kendi menfaatleri açısından zararlı görmekteydiler.[627]

Mekke'de para gücüne sahip olmak demek tabii ve gayr-i tabii olumsuzlukları tersine çevirmek demekti. Yağmurdan yoksunluk, kıtlık, hastalık ve mutsuzluk gibi aleyhte durumlar paranın gücüyle olumlu hale getirilebilirdi. Paranın bu kadar önem kazandığı bir ortamda insanlar elde edilen servetin eceli bile geciktireceğini düşünebilirdi. Servete olan aşırı güven ise insanın kendine aşırı güvenmesini ve dolayısıyla Allah'la olan irtibatın kesilip inkârı netice verebilirdi. Kur'an'da, elde edilen nimetlerin kaynağının Allah olduğunun vurgulanması bu yanlış düşüncelerin izalesi yönelik düşünülebilir.[628] Çünkü servet ve menfaat düşüncesinin fıtraten imana meyyal olan insanı inkâra sürüklediği durumlar tarihte birçok defa yaşanmış ve bu inkâr durumunun yanında sürekli mal biriktirme, refah, menfaat ve zenginlik peşinde koşma

---

622 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/100.

623 Âlâ: 87/16-17; Fecr: 89/17-20; Beled: 90/11-16; Leyl: 92/5-21; Ma'ûn: 107/1-5.

624 Bu ayetlerin hepsi Mekkî'dir. Bkz. En'âm: 6/90; Yûnûs: 10/72; Hûd: 11/51; Yûsuf: 12/104; Kehf: 18/77; Furkân: 25/57; Şu'arâ: 26/41,109,127,145,164,180; Kasas: 28/26; Sebe': 34747; Yâsîn: 36/21; Sâd: 38/86; Şûrâ: 42/23; Tûr: 52/40.

625 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/30.

626 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/69.

627 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10,17.

628 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 84,86.

hep olmuştur.[629] Dünyalık menfaatlerin insanla iman arasında nasıl bir engel olduğu ise Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir:

"O gün Rabbin onları ve Allah'tan başka taptıkları şeyleri toplar da der ki: 'Şu kullarımı siz mi saptırdınız, yoksa kendileri mi yoldan çıktılar?' Onlar: 'Seni tenzih ederiz. Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz; fakat sen onlara ve atalarına o kadar bol nimet verdin ki, sonunda (seni) anmayı unuttular ve helâki hak eden bir kavim oldular.' derler."[630]

Kur'an'dan anlaşıldığına göre Mekke liderleri, lüks bir yaşam tarzına sahipti.[631] Her durumda servetin iyi karşılandığı bir hayat anlayışı, cömertlik gibi "mürüvve" anlayışından uzaklaşmayı ve ekonomik eşitsizliği beraberinde getirmiştir.[632] Gelir dağılımındaki dengesizlik, insanları ekonomik rekabete, dolayısıyla kabile ruhundan ferdiyetçi bir anlayışa sürüklemiştir.[633] Böyle bir yapıda kimi insanların tek amacı yarına kalmakken, kimilerinin ise daha fazla mal biriktirmek olmuştur.[634] Bu duygu ve düşünceler fakirde yarını garantiye alma şeklinde tezahür ederken, zenginde zenginliğin bir ömür boyu sürmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.[635] Fromm'un "istifçi tipler" olarak tanımladığı bu kişiler, mal biriktirdikçe kendilerini güvende hissetmekte, aksi durumda ise bu güvenleri azalmaktadır.[636] Ayrıca Arap Câhiliye düşüncesinde fakirlik, ölümle eşdeğer kabul edilmekteydi.[637] Yaşarken ölmek şeklinde ifade edebileceğimiz bu anlayışı Arap şairi,*"Ölümle dinlenmeye çekilen kişi ölmüş sayılmaz. Gerçek ölüm, yaşayanın ölmesi yani fakirleşmesidir."* sözüyle dile getirerek, fakirliğin en büyük ölüm olduğunu ifade etmektedir. Fakirlik ve ölüm arasındaki bu münasebet ise Hz. Musa'nın Allah'la olan bir konuşmasından çıkarılmıştır. Çünkü Hz. Musa Allah'a, *"Rabbim bana*

---

629 Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 65.

630 Furkân: 25/17-18.

631 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/79; bkz. Vakı'a: 56/45-46; Kehf: 18/28; Tâhâ: 20/131; Beled: 90/6.

632 İbn Haldun da refah ve lüks hayatın ahlakî yozlaşmayı beraberinde getireceğine dikkat çekmiştir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/391.

633 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/107.

634 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/79.

635 Üstün Dökmen, *Yarına Kim Kalacak, Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Var Olmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sitem Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 3.

636 Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, (7. Baskı), (Çev.: Necla Arat), İstanbul 1998, s. 92.

637 Câhiliye Arapları'nda zenginken fakir düşen bir kimse toplumdan uzaklaşır, kimsenin göremeyeceği bir yerde aç ve susuz kalarak ölümü beklerdi. İflas etmiş bu insanlar ölümü başkasının cömertliğine tercih ederdi. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/80-81.

o kimseyi öldüreceğini vadetmiştin." dediğinde Allah, *"Öldürdüm, onu fakirleşirdim."* buyurmuştur.[638]

Fakirliğin aksine zenginlik ise ferdin işlerini kolaylaştırmakta ve ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamaktadır. Hatta ihtiyaçların da ötesinde hayatın her türlü nimet ve zevkinden tatma imkânı sunmaktadır. Bundan ötürü zengin insan, rahat ve rehavete meyletmekte, istikrarın bozulmasını ve konumlarında değişiklik oluşturacak yeniliklere karşı durabilmektedir. Böyle bir düşünce yapısı, fıtraten dünya ve içindekilere meyilli olan insanı,[639] elindekileri kaybetme düşüncesinden ötürü dünyaya karşı daha da hırslı hale getirmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda Allah'ın, insanları fakirleştirecek şeylerle imtihana tabi tutacağını ifade etmesi,[640] imtihanın kazanılması durumunda ise maddî nimetlerle mükâfatlandırılacağını müjdelemesi ve şeytanın da insanı fakirlikle korkutması,[641] insanın fıtratındaki iktisadi eğilim ve zaafları akla getirmektedir. Rızık endişesiyle çocuklarını toprağa gömdükleri düşünüldüğünde,[642] Câhiliye Arapları'nda bu endişe ve zaafların daha bariz olduğu söylenebilir. Onların, sürekli biriktirme ve onu infak etmedeki pek cimri halleri,[643] toplumu idare edenler tarafından iyi kullanılmış ve eldekilerin kaybedileceği korkusu, bir propaganda halinde topluma yayılmıştır. Bu durum ise insanların, davete karşı olumsuz tavır almalarına sebep olmuştur.[644]

Özet olarak ifade etmek gerekirse Kureyş, yeni dini ekonomik çıkarları açısından bir tehdit olarak algılamıştı. Görünüşte Hz. Peygamber'in ekonomik alana doğrudan ve esaslı bir müdahalesi olmadığı halde böyle bir kaygının oluşmasına sebep ise Mekke'de ekonomik hayatla din ve siyasetin iç içe geçmiş olmasından kaynaklanmaktaydı.[645] Şayet Kureyş'in ekonomik çıkarları ve kendilerine has kabile sistemlerine yönelik bir tehlike olmasaydı, onlar İslam davetine o derece karşı çıkmayabilirlerdi. Çünkü onlar da inançlarındaki çelişki ve çarpıklığın farkındaydılar.[646] Buna rağmen inançlarında

---

638 İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelefî'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, s. 187.
639 Bkz. Âl-i İmrân: 3/14; Fecr: 89/20; Âdiyât: 100/8.
640 Bakara: 2/155.
641 Bakara: 2/268.
642 Bkz. İsrâ: 17/31.
643 Bkz. İsrâ: 17/100.
644 Bkz. Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 60.
645 Akyüz, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed", s.193.
646 Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân I-XXX*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1972, V/3143.

samimi olanlar elbette vardı[647] ve bu tip insanlar için davete icabet etmede birinci engel, ekonomik yaşantılarından çok, putların reddedilişiydi.[648] Fakat Mekke'de söz sahibi olanlar dinlerinde samimi olanlar değil, servetleriyle güç ve iktidarı ellerinde bulunduranlardı. Bu kimseler ise Hz. Peygamber'e uyduklarında bütün Arap yarımadasını karşılarına alacaklarını, Kâbe muhafızlığını kaybedeceklerini, putperest kabilelerle yaptıkları anlaşmaların bozulacağını ve bu sebeple bütün ticarî faaliyetlerinin durma noktasına geleceğini düşünüyorlardı.[649] Nitekim Dermenghem'in verdiği bir bilgiye göre Kâbe'deki putları reddeden bu din nedeniyle bazı kabileler Kureyş'i boykot etmiş ve aralarındaki ticarî anlaşmaları feshetmişlerdi.[650] Oysa Kureyş için ticaret yollarının tehlikeye girmesi veya anlaşmaların feshedilmesi göze alınabilecek bir durum değildi. Onların bu mevzudaki hassasiyetlerini gösteren bir olay şöyle cereyan etmiştir. Ebû Zer'in Müslüman olup bunu Kâbe'de açıklamasından ötürü müşrikler onu dövmüş, Hz. Abbas kurtarmış ve müşriklere şöyle bir uyarıda bulunmuştu, *"Yazıklar olsun size! Bilmiyor musunuz o, Ğıfar'dan ve Ğıfar da sizin Şam'a olan ticaret yolunuzun üzerindedir."*[651] demiştir. Benzer bir olay Sad b. Ubade'nin Akabe biatlarından sonra Medine'ye dönerken Mekkelilerce yakalanması sonucu gerçekleşmiştir. Mut'im b. 'Adiy ve Haris b. Harb b. Ümeyye, Sad'ı öldürmek isteyen kimselere, kendisinin ticaret kervanları hususunda yardımcı olduğunu hatırlatarak onu serbest bırakmalarını sağlamışlardır.[652] Konuyla ilgili dikkat çekici üçüncü bir örnek ise Sad b. Muaz'ın başından geçen bir olaydır. Şöyle ki Sad b. Muaz, Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra Mekke'ye gitmiş ve arkadaşı Ümeyye b. Halef'in himayesinde Kâbe'yi tavaf etmişti. Duruma şahit olan Ebû Cehil, Ümeyye'ye çıkışmış ve Sad'a engel olmak istemişti. Sad b. Muaz ise ona, şayet sen beni tavaftan men edersen, ben de sana daha ağırını yapar, seni Şam ticaret yolunu kullanmaktan men ederim demiştir.[653]

---

647 Mümtehine: 60/9.

648 Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", s. 35; İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, s. 99-100.

649 Murat Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s.72; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (Çev.: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2000, s. 794; Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, s. 167.

650 Dermenghem, *Hz Muhammed ve Risâleti*, s.102.

651 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/86.

652 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/92-93.

653 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V/60-61.

1.2.2. Kâbe ve Putlardan Elde Edilen Kazanç

Müşriklerin Hz. Peygamber'in davetine karşı muhalefetlerinde Kâbe ve onun etrafında geliştirdikleri putperet sistemin önemli ölçüde etkisi olmuştur.

Mensching, dünya üzerinde herhangi bir yerin kült merkezi olarak kabul edilmesi ile o yerin sosyal, kültürel ve politik yönden gelişmesi arasında önemli bir bağ olduğunu ifade etmektedir.[654] Kehrer'e göre ise bir dinin kurumsal anlamda toplumda yerleşmesi ancak o toplumun ekonomik yapısına uyum sağlamasıyla mümkündür. Aynı şekilde hâkim olan ekonomik ilişki tarzı da toplumun, dinî organizasyonlara olan ilgisinde önemli bir etkendir.[655] Maddî iktidar sahipleri kendilerine ruhanî bir otorite sağlamamışsa bu durum onların yok oluşuna sebep olabilir.[656] Mekke özelinde düşündüğümüzde Kureyş'in kurduğu dinî ve ekonomik düzenin bu tespitlere uygun bir ilişkiyi andırmakta olduğu ifade edilebilir.

Ticaret güzergâhları üzerinde önemli bir jeopolitik konuma sahip Mekke'de Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'in inşa ettiği Kâbe,[657] bu şehrin dini bir merkez olmasına katkı sağlıyordu. Kâbe'nin, özelde Kureyş'e, genelde Mekke'ye kazandırdığı önemli imtiyazlar, civar kabile ve devletleri kıskandırmış ve nihayet bu kıskançlık Ebrehe'nin burayı ele geçirme girişimiyle neticelenmiştir. Ebrehe'nin hedefinde sadece bir binanın veya şehrin yok edilmesinin olduğu söylenemez. O, bu hareketiyle kendine rakip gördüğü Mekke'yi, Kâbe'den ötürü elde ettiği stratejik konumdan uzaklaştırmak ve bölge ticaretini kendi kontrolüne almak istemiştir.[658] Sakif Kabilesi'nin bu girişimde Ebrehe'ye yardım etmesi de benzer bir rekabetin gereğiydi.[659] Ebrehe'den önce de benzer teşebbüsler olmuştu. Yemen'den Mekke'ye gelen Hassan b. Abdülkülal Kâbe'yi

---

654 Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, (Çev.: Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 1994, s. 58; Ceyhan Suvari, "Din ve Uyarlanma İlişkisine Antropolojik Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:5, sayı:1, yıl:2014, ss. 134-149.

655 Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, (3. Baskı), (Çev.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş), Vadi Yayınları, Ankara 2007, s. 80; Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 185.

656 Guenon, *Maddî İktidar Ruhanî Otorite*, s. 32.

657 Bakara: 2/127; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/332.

658 Aslında Ebrehe'yi harekete geçiren saik, Kureyş için de söz konusudur. Şöyle ki Ebrehe'nin yaptırdığı mabedin, haccın yönünü değiştireceği endişesiyle Mudarlı ve Hums'tan birisi bu mabede yönelik hakaret eylemini gerçekleştirmiştir. Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 93; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/217; *Âlûsî, Bulûğu'l-Ereb*, I/251-252.

659 İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 42; Marsden Jones, "İslam'ın Zuhurunda Batı Arabistan'ın Ekonomik Tarihinin Bir Kaynağı Olması Bakımından Es-Siretu'n-Nebeviyye", (Çev.: Ahmet Güner), *DEÜİFD*, sayı:4, yıl:1987, s. 498.

yıkıp taşlarını Yemen'e nakletmek istemişse de bu girişimde başarılı olamamıştır. Başka bir teşebbüs de hacıların buraya yönelmelerini sağlamak niyetiyle Hacerü'l-esved'in Yemen'deki San'a şehrine nakledilme girişimidir. Fakat bu girişim de olumsuz neticelenmiştir.[660] Görülüyor ki Kâbe sadece dini bir yapıdan öte çok daha farklı fonksiyonlara sahipti. Aslında bu fonksiyonların birkısmı bizatihi Kâbe'nin kendisinden kaynaklanmakla birlikte, bazısı da tarih içerisinde oluşmuştu. Bunda ise Kureyş'in ticarî faaliyetlerinin önemli bir etkisi vardı.

Kureyş, Kâbe merkezli oluşturduğu sistemin değişmesini asla kabul edemezdi. Çünkü bu değişim onlar için dinî veya sosyal bir değişimden öte, çok daha farklı yapıları olumsuz etkileyecek bir değişim demekti. Bu yapılardan en önemlisi de ekonomik sistemdi.[661] Örneğin onlar, Hz. Peygamber'in Mekke'de kıble olarak Kudüs'e dönmesinden bile rahatsız olmuşlardı. Çünkü kıble, Kureyş açısından sadece dinî bir sembol olarak algılanmamaktaydı. Onlara göre Kâbe'den başka tarafa dönmek aynı zamanda Mekke'den başka tarafa dönmek demekti. Bu durum ise onlar açısından önemli bir ekonomik problem demekti.[662]

Kureyş, Kâbe'nin kutsiyetine inanmaktaydı. Buranın yeniden inşası sırasında haram yolla elde edilmiş gelirlerden katkı sunulmaması noktasında titiz davranmaları da bu inancın bir yansımasıydı. Ayrıca Hz. Aişe, Hz. Peygamber'e Kâbe'yi Kureyş'in inşa ettiği temeller üzerine bina etmemesini tavsiye ettiğinde, Hz. Peygamber'in, Kureyş'in henüz yeni iman etmiş olduğunu, dolayısıyla böyle bir icraat karşısında tepki verebilecekleri endişesini dile getirmiş olması[663] da, Kâbe'nin Mekkeliler için önemini göstermektedir. Aynı şekilde Hicâbe ve Sidâne gibi Kâbe ile ilgili görevlerin çekişmelere sahne olması onların Kâbe hususundaki hassasiyetlerine dair önemli bir ipucudur. Bununla birlikte onlar dinlerini ticaretlerine endekslemişlerdi. Bu nedenle ticaretlerine zarar vermeyen ve kurdukları sistemlerini tehdit etmeyen her türlü inanca

---

660 Taberî, *Târîh*, I/510; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/17.

661 Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 58.

662 Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 133. Kâbe'den başka bir yöne dönmenin endişeyle karşılanmasında ekonomik sebeplerin varlığı muhtemel bir durumdur. Fakat bu muhtemel durumdan daha öncelikli ve önemli olan bir şey vardır ki o da Kâbe'nin Araplar için bir kimlik meselesi olmasıdır. Zira onların Hz. İbrahim'den bu yana varlıklarının merkezinde Kâbe vardır. Dolayısıyla reaksiyonun temeline ekonomik kaygılarla birlikte, aidiyet ve kimlik mülahazalarını yani sosyal sebepleri de koymak yerinde olacaktır. Bkz. Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, s. 91.

663 Buhârî, Hac: 42.

müsamahalı davranmakta, hatta Kâbe duvarına Hz. İbrahim, Hz. Meryem, Hz. İsa ve meleklerin resimlerini asmada bir beis görmemekteydiler.[664] Mekke'de bu şekilde bir düzenin ilk kurucusu ise buraya ilk defa put ithalini gerçekleştiren Amr b. Luhay idi.[665]

Amr b. Luhay'ın putları Mekke'ye getirmesindeki amaç, Cürhüm kabilesinin oluşturduğu olumsuz imajı ortadan kaldırmak ve Kâbe'nin itibarını yeniden artırmaktı. Kabilelerin tanrılarının Kâbe ve çevresine yerleştirilmesi, onların meşrulaştırılması anlamına geliyordu. Amr, bunu yapmakla Kâbe ve Mekke'nin saygınlığını yeniden kazandırmış oluyordu. Mekkelilerin ticaret kervanlarının güvenli bir şekilde hareket edebilmesi geçtikleri güzergâhlardaki kabilelerin desteğiyle mümkündü. Onların tanrılarına saygı göstermek aynı zamanda güvenli bir ticaret sahası oluşturuyordu.[666] Ayrıca putların etrafında oluşturulan harem, insan veya hayvan her türlü canlıya güven ortamı sağlıyordu.[667] Dolayısıyla ticaretle meşgul olan bir toplumda güven ortamı ve sahasının genişlemesinin getirileri, doğal olarak putların ve kutsal mekânların sayısının artmasını gerektiriyordu.[668] Örneğin Lat'ın mekânı Taif, Uzza'nın mekânı Nahle olmasına rağmen, bunlar adına muhtelif yerlerde mabetler inşa edilmişti.[669] Cüheyne Kabilesi'nden Abduddâr b. Hudayb'in kendi kabilesine, *"Gelin bir ev yapalım, Kâbe'ye benzetelim, ona saygı gösterelim, böylelikle birçok Arap'ı kendimize çekeriz."*[670] demesi, onların kimi zaman ekonomik çıkarları dinî düşünceye önceliklediklerini göstermektedir.

---

664 Cârim'e göre Kâbe, Arap ve Acem bütün milletlerin kutsal kabul ettiği bir mabetti. Örneğin Fars, Hint ve Mısır gibi medeniyetlerin kendi inançlarına ait bazı unsurlar bu mabette bulunmaktaydı. Bundan ötürü Yahudi, Hıristiyan ve müşrik kimseler kendi dinlerinin emrettiği üzere bu kutsal mekânda beraber ibadet edip Kâbe'yi tavaf ediyorlardı. Bu yüzden Mesih'in, Azra'nın, ellerinde fal oklarıyla Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in suretleri Kâbe'de beraber bulunuyordu. Kanaatimize göre Mekke'nin fethiyle birlikte Hz. Peygamber tarafından sildirilen bu resimlerin, Hıristiyan Araplar için çizildiğini düşünmek akla daha yakın gözükmektedir. Zira aksi bir fikir Araplardaki milliyet düşüncesiyle çelişebilir. Nitekim dinî inancın kalbi olan Kâbe'ye farklı milletlerin inanç objelerinin koyulup -birkaç kişi hariç- onların inançlarının benimsenmemesi, çelişki oluşturmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/55; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/249; Cârim, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, s. 32-33.

665 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 47-50; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/249; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/185; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, II/56; es-Sıbâ'î, *Târîhu Mekke*, I/47.

666 M. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", M. Mahfuz Söylemez (Ed.). Câhiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler(ss. 11-12) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

667 Hüseyin Baysa, *Kureyş Kervanları -Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 64.

668 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 28.

669 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, (Çev.: Beyza Düşüngen), AÜİF Yayınları, Ankara 1969, s. 33.

670 İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 45.

Görüldüğü üzere Amr b. Luhay, kendine özgü bir sistem geliştirmişti. Kurduğu sistem, menfaate dayalı dinî bir hoşgörü zemini hazırlamıştı. Çünkü her kabile diğer kabilelerin tanrılarını da kabul etmiş, bu durum aynı zamanda toplumu çatışma ortamından da kurtarmıştı. Mekke'nin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'i nöbetleşe tanrılara tapma konusunda ikna etme çabalarının amacı, kurdukları bu sisteme onu da entegre etme arzusundan kaynaklanıyordu. Muhtemelen kendilerine muhalif gördükleri her kişiye ve topluma bu türden bir teklifte bulunmuşlardı. Kâbe'nin içinde Hz. İsa ve Hz. Meryem'in resimlerinin olması bunun göstergelerinden biri olabilir.[671]

Sonuç olarak Kâbe ile kutsiyet kazanan Mekke'nin, kutsiyeti arttıkça, çevre ile bağlantıları artmış, Mekke'ye hac ve ticaret için gelenlerin sayısı arttıkça, buradaki ticaret hacmi de genişlemiştir. Bu durum doğal olarak Mekke ve Kâbe'ye rakip merkezlerin ortaya çıkmasını da tetiklemiş, bu rekabetin oluşturacağı husumet ise karşılıklı ilahların benimsenmesi yolu ile izale edilmiştir.[672] "İnanç turizmi" şeklinde özetlenebilecek böyle bir yaklaşım, Mekke liderleri tarafından o kadar tutulmuştur ki, zenginliklerini daha da artırmak için dışarıdan getirdikleri heykeltıraşlara yeni yeni putlar yaptırtmışlardır.[673] Böylece Kâbe ve putlar üzerinden geliştirdikleri sistem hem kendilerine itibar kazandırmış hem de ticarî hayatta birçok kolaylık sağlamıştır.[674] Bu kolaylıkların en önemlisi ise putların himayesinde ticarî faaliyetlerini kolaylıkla sürdürmeleri olmuştur.[675]

Amr b. Luhay'dan sonra Mekke tarihinde önemli bir yere sahip olan ikinci isim ise Kusay'dır. Kusay, kendisine kadar gelen süreçte Kâbe ve etrafında oluşmuş sistemi yeniden dizayn etti. O, Kâbe ve dolayısıyla Mekke'nin kutsallığına ek olarak Kureyş Kabilesi'ne de kutsallık statüsü kazandırdı. Onun bu amaca yönelik gerçekleştirdiği uygulamalardan biri Kâbe ile ilgili bir takım görevler ve hac menasikine yeni ilaveler yapmaktı.[676] Kusay'ın getirdiği yenilik sadece Mekke ve Kâbe idaresi ile ilgili olanlar değildi. O, daha önce geçtiği üzere kendine yakın olanları Mekke merkezine, yani Kâbe etrafına yerleştirmiş onun bu uygulaması daha sonraki dönemlerde Kâbe'ye mücavir

---

671 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/55.

672 Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", s. 295.

673 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s.125; bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/14-15; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 13-14.

674 Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 31; Okumuş, *Şirk*, s. 341-342.

675 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/321.

676 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, s. 56.

olan yakınlarının kendilerine "Ehlullah" ve "Ehl-i beyt"[677] statüsü vermeleri ile sonuçlanmıştı.[678] Dolayısıyla Kusay'ın mekânsal bu icraatı dinî görünümlü ekonomik bir sistem olan Hums-Hill[679] ayrımını doğurmuştu.[680] Hums'a dâhil olan Kureyş, bu uygulama sayesinde hem ekonomik hem de sosyal açıdan önemli bir kazanım elde etmişti. Bu sistem, nazari bir bölünmeden ibaret değildi. Sistemin fiili uygulaması hac mevsiminde icraata dökülüyor; böylece Mekke aristokrat kesimi, dâhice düşünülmüş bu uygulamanın pratik karşılığını da alıyordu.[681] Hums'a dâhil olmayan, yani Mekke'ye dışarıdan gelen Araplar, kendi elbiseleriyle Kâbe'yi tavaf edemedikleri gibi, Harem[682] dâhilinde ticarî bir faaliyet dahi yapamıyorlardı. Sonuçta ticaret yapmaları caiz görülmeyen Hıll'e mensup insanlar, Mekke'de alış-veriş yapmaya zorlanmış oluyordu. Hums'a dâhil olmayanları ibadet etmeye teşvik eden Mekkeliler, hac zamanı çeşitli panayırlarda ticaret yapmada kendileri açısından bir sakınca görmüyorlardı.[683] Kureyş'in bu uygulaması, ticaret yapmaları yasaklanan halkın kendileri karşısında acziyetlerini anlamalarını ve neticede kendi üstünlüklerini onlara kabul ettirmelerini

---

677 Câhiliye döneminde dinî ve siyasî açıdan kişiyi ayrıcalıklı konuma getiren iki önemli kavram vardır. Bunlar "beyt" ve "şeref" kavramlarıdır. Kusay'ın yürüttüğü vazife ve sosyal konumu itibarıyla üzerinde topladığı bu iki özellik, kendisinden sonra çekişmelerin önemli bir müsebbibi halini almıştır. Öyle ki şeref yani siyasî yönden önemli bir kimliğe sahip olan Ümeyyeoğulları Beyt'in yani Kâbe'nin getirdiği dinî liderlik konusunda amca oğullarıyla rekabete girmiş ve bu rekabet onların İslam'ı benimsemelerinde önemli bir engel olmuştur. Biri diğerinin sonucu mahiyetindeki bu iki kavram Mekke fethiyle farklı bir anlam kazanmış olsa da "Ehl-i beyt" olmanın dinî ve siyasî getirilerinden dolayı sürekli tartışma konusu olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 48; Faruk Ömer Fevzî, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine" (Çev.: M. Bahaüddin Varol), *SÜİFD*, sayı:9, yıl:2000, s. 397-404; M. Zeki Duman, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *EÜİFD*, sayı:11, yıl:2001, s. 37-58; Sönmez Kutlu, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat*, cilt:3, Sayı:3, yıl:2000, s.99-100; Yaşar Özdemir, *Ehl-i Beyt Kavramının Teolojik Analizi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum 2014, s. 3, 24; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 43; Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, 498; Adnan Demircan, "Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi", *Marife*, (Ehl-i Beyt Özel Sayısı), sayı: 3, yıl: 4/2004, s. 93-109.

678 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/133.

679 İbn İshâk'ın, Hums düşüncesinin oluşması noktasında Fil olayından önce mi yoksa sonra mı olduğu hususunda tereddüdü vardır. Konuyla ilgili çalışmasında Kotan, Ahmesîlik'in tarihi temelinin Kusay'a dayandığını fakat Fil hadisesiyle farklı ve belirgin hale geldiğini ifade etmektedir ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Bkz. Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", s. 177-187.

680 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı,* s. 145; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/211.

681 Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, s. 91.

682 Sınırlarının Hz. İbrahim tarafından belirlendiği düşünülen Kâbe merkezli bölgeye denir. Harem bölgesi aynı zamanda bazı davranışların yapılmasının yasak olması dolayısıyla bu adı almıştır. Harem dışındaki bölge ise Hıll diye anılır. Bkz. Salim Öğüt, "Harem", *DİA*, XVI, 127.

683 Abdülkerim Özaydın, "Hac", *DİA*, XIV, 386-389.

sağlıyordu.[684] Sonuçta Kureyş, kendilerine mühim bir ayrıcalık oluşturan "Hums/Ahmesîlik" düşüncesiyle önemli bir ekonomik gelir elde ediyordu.[685] Kureyş, önemli bir gelir kaynağı olan bu "hums" inancından hiç taviz vermiyordu. Ayrıca haram ayları hac dönemine getirme uygulaması olan "nesî" ile hem diğer kabileler üzerindeki otoritesini artırıyor hem de ekonomik güç kazanıyordu. Kureyş, bununla da yetinmeyip "besl" uygulamasıyla haram aylar dışında kalan sekiz ayı da kendileri için haram aylar statüsüne almıştı.[686] Böylece bütün yıl emniyet içerisinde ticaretlerini gerçekleştiriyordu. Harem içerisinde ve haram aylarda kan akıtmama kuralı, mekânsal ve zamansal genişlemeyi doğururken, bu genişleme de ticarî faaliyetlerin gelişmesine katkı sağlıyordu.[687] Çünkü bir tüccar için güven ortamı, olmazsa olmaz bir durumdur. Bu noktada haram aylar ve harem, önemli bir ticarî emniyet sahası oluşturuyordu.[688]

Kureyş, sadece Mekke içinde imtiyazlı bir konuma sahip değildi. Onlar, dış çevrede de benzer bir statüye sahipti. Şöyle ki Mekke şehri, Şam ve Yemen arasında tüccarlar için bir bağlantı vazifesi icra ediyordu. Kâbe'nin yöneticisi kabul edilen Kureyş, ticaret yaptıkları bu ülkelerde saygı görüyorlardı. Sair kabileler için son derece tehlikeli yollar Kureyş için bir tehlike arz etmiyordu. Hiçbir bitkinin yetişmediği topraklarda Kâbe, Mekkeliler için önemli bir geçim kaynağını oluşturuyordu.[689]

Câhiliye Dönemi'nde putlar hayatın o kadar içine girmişti ki, bir insan yolculuğa çıkacağı, ticarî bir faaliyete girişeceği veya bir kadınla nikâhlanacağı zaman, sonucun hakkında hayırlı mı hayırsız mı olduğunu anlayabilmek için fal oklarına müracaat etmekteydi. Bu işlem ise Mekke'de bulunan ve Kureyş'in en büyük putlarından biri olan Hubel'in önünde bu putun sadin'i (put bakıcısı) nezaretinde gerçekleştirilmekteydi.

---

684 Semih Dugaym, *Edyân ve Mu'tekadâtü'l-Arab Kable'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Banânî, Beyrut 1995, s. 191-194; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/347-398.

685 Bkz. Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 174-177.

686 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/106; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/857-859; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 175-179.

687 Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 112-113; Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 187.

688 Baysa, *Kureyş Kervanları*, s. 68; Halil Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kuran Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: 1-3 Temmuz 2011-İstanbul*, (s. 290-291), İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, İstanbul 2011.

689 Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, I/49.

İnsanlar Hubel önünde fal oku çekebilmek için önce onun sadinine para ödemek zorundaydı.[690]

Câhiliye Arapları, ürünlerinden elde ettikleri mahsullerden Allah'a ve putlara pay ayırırlardı.[691] Allah için ayırdıkları pay fakir, dilenci, yolcu ve yetimlere dağıtılırken, putlarına ayırdıkları pay, put bakıcısı ya da kâhinlerin cebine gitmekteydi. İnsanları bu davranışa inandıran kâhin, sadin vs. gibi kimseler kurdukları bu sistemin değişmesini istemezlerdi.[692] Ayrıca müşrikler kendilerine aracı olarak kabul ettikleri putlarına başka hediyeler de takdim ederlerdi. İstedikleri sonucu aldıklarında teşekkür amaçlı hediye sunar, şayet istemedikleri bir cevap alırlarsa putu memnun etmek için yeni ve daha güzel bir hediye takdiminde bulunurlardı. Şüphesiz bu durum, puta hediye edilenlerin kendilerine kaldığı kimseleri yani putların koruyucusu ve bağlı olduğu kabileyi memnun etmekteydi.[693] Hz. Peygamber'in Taif kuşatması sırasında Sakif Kabilesi'nin Hz. Peygamber'den bir süre daha putlarından elde ettikleri gelirleri almalarına devam etmeleri için süre istemeleri ve bu süreyi üç yıldan bir aya düşmek suretiyle pazarlık konusu yapmaları da putlardan elde edilen gelirlerin ne denli önemli bir gelir kaynağı oluşturduğu açısından önemli bir örnektir.[694]

Ahmed Hilmi'ye göre Kureyş'te, değil ciddi bir din duygusu onlarda mezhep bağlılığı bile yoktu.[695] Bu nedenle çok sayıda putu Kâbe'ye dolduran düşünce, bu kadar mezhebe yeni bir mezhebin eklenmesinde de bir beis görmezdi.[696] Zaten onların ilk aşamada Hz. Peygamber'in davetine ilgisiz kalması da bu yüzdendi.[697] Peki, neden onlar Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmış ve onu engellemeye çalışmışlardı?

---

690 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, s. 160-161; Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I/188.

691 En'âm: 6/136.

692 Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 276; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 457.

693 Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 19-20.

694 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/184-185; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II/967-968; Taberî, *Târîh*, III/99.

695 Ahmed Hilmi'nin bu sözü ile kastettiği, Kureyş'in, çevrelerinde bulunan toplumların ne din ve mezheplerini benimsedikleri ne de onlardan etkilendikleridir. Ona göre müşriklerin inancı komşu toplulukların tesiriyle taklit ettikleri putperestlikten ibarettir. Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 127-128. Bununla birlikte müşriklerin benimsedikleri putperestlik, sistematik yapısı olan "din" düşüncesinden uzak olduğu gibi -diğer dinlerde olduğu üzere- ondan ortaya çıkmış farklı akım, mezhepler ve felsefi görüşler de mevcut değildir. Fakat onlardan komşu devlet ve toplulukların dinlerini benimseyenler olmuştur. Bkz. Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 271-276.

696 Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 22.

697 Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 155. Krş. Celaledddin Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, (8. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2013, s. 16.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Kureyş'in dindar olmadığı kanısı kendi inanç ve bakış açımızdan kaynaklanmaktadır. Çünkü kendi inanç ve düşüncemizle veya sistemli ya da kitaplı diğer dinlerle karşılaştırdığımızda, Kureyş'i din duygusundan uzak olarak görmek mümkündür. Gerçi Kureyş hakkındaki bu menfi duyguya kuvvet veren uygulama ve anlayışları da yok değildir. Buna rağmen kendilerince kurdukları inanç sistemi -özellikle "Ahmesîlik"[698] ekseninde- ele alacak olursak Kureyş'in dindar ve mutaassıp olduğu,[699] dolayısıyla dinsizliklerinden değil, dindarlıklarından ötürü Hz. Peygamber'in davetini reddettiklerini söylemek mümkündür.[700] Fakat Hz. Peygamber'in davetine yakın bir zamana gelindiğinde, bir din olarak adlandırabileceğimiz Ahmesîlik inancının sapmalar yaşadığı ve birtakım menfaatlere alet edildiği gözükmektedir.[701] Tam da bu noktada Mekkeli müşrikler, kazançlarının artması için kendilerince hiçbir ehemmiyeti olmayan putları bile Kâbe'ye yerleştirirken, yeni din ve peygamber, onlardan bütün putlar ve etrafında geliştirilen sistemleri kökünden kaldırmaktan bahsediyordu. Bu nedenle de müşrikler Hz. Peygamber'i kendi ticarî kazançlarına göz dikmiş biri gibi algılıyorlardı.[702] Aslında mesele sadece maddî çıkarların tehlikeye girmesi de değildi. Bu girişim, Câhiliye Arapları'nca çok önemli bir duygu olan şeref ve itibarın da zedelenmesi anlamına geliyordu. Çünkü onlar, kurdukları sistem sayesinde diğer kabileler nezdinde önemli bir itibar elde etmişlerdi.[703] Şayet Muhammedî davete kulak verirlerse putlar ortadan kalkacak ve insanlar artık Mekke'ye gelmeyecek böylelikle Kâbe de ehemmiyetini yitirecek zannediyorlardı.[704]

Putlar hususunda Hz. Peygamber'e ciddi eleştiri ve tepkilerin, sıradan insanlar ve inançlarında samimi olan halk kitlesinden değil de o günün Mekke eşrafı sayılan liderlerden gelmesi dikkat çekici bir husustur. Bu durum, onların çıkarlarına işaret eder.[705] Bakara: 2/200'den anlaşıldığına göre bu liderler dini, dünyaya alet ediyor ve

---

698 Ahmesî kelimesinin dindarlık ve muhafazakârlık anlamı içerdiğini Hz. Peygamber'in *"Ben de Ahmesîyim."* demesinden anlamaktayız. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III/286.

699 Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, V/184; es-Sıbâî, *Târîhu Mekke*, I/48; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/286.

700 Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", s. 177-187.

701 Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III/283, 524-530.

702 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 39.

703 August Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, (Çev.: Veysel Atayman), Bordo-Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 35.

704 Berki-Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 81; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 118.

705 Vatandaş, *İslâm Daveti,* I/300.

"Rabbimiz bize dünyada ver." diyerek ibadetlerinin karşılığını bu dünyada bekliyordu. Onların bu tavrında muhtemelen, ahiret hayatına karşı taşıdıkları tereddüt de etkili olmaktaydı. Fakat müşriklerin bu dünya ve ona ait güzelliklere müptela oluşlarının ayetlerde birçok defa eleştirilmiş olması,[706] servet konusundaki düşkünlüklerine işaret ettiği gibi maksatlarının put veya Kâbe'nin yüceltilmesi değil, onlar vasıtasıyla zengin ve sağlıklı bir şekilde uzun yıllar yaşayabilmek olduğunu göstermektedir.[707] Bu anlamda verilebilecek en iyi örnek Ümeyye b. Halef'tir. Çünkü o, dehrî olmasına rağmen inançlara sahip çıkma hususunda en çok sesi çıkanlardan biridir.[708] Fakat onun bu refleksinin arkasında Dârünnedve'deki görevlerden biri olan fal okları görevini yürütmesi vardır. Şayet put inancı kalkacak olsa Ümeyye b. Halef'in önemli bir gelir kaynağı ve bu kaynak üzerine bina ettiği toplumsal otorite elinden gidecekti. Örneğin Hübel önünde çeşitli konular için fal oklarına müracaat etmek isteyen kişi 100 dirhem veya bir deve ödemek zorundaydı.[709] Daveti kabul etmesi, bu getirinin elinden gitmesi anlamını taşımaktaydı. Belki de bu nedenle davetin en amansız düşmanı olmuştu.

Sonuç olarak Kureyş'in bu zengin sınıfın Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkarken ortaya koydukları tezler ve ileri sürdükleri itirazlar ne daha çok dindarlıklarından ne de putlarına olan saygılarından kaynaklanıyordu. Çünkü onların putlarıyla olan münasebetlerinin temelini takas mantığı oluşturuyordu. Yani kişi putuna herhangi bir adakta bulunurken şunu demek istiyordu: *"Ey tanrım! Ben sana bunu veriyorum sen de bana benim istediğimi ver."*[710] İstedikleri olmaz ya da putlar önünde çektikleri fal sonuçları kendi düşünceleri istikametinde neticelenmezse, onlara her türlü kötü söz ve muameleyi yapmaktan geri durmuyorlardı. Dolayısıyla onların ilgilendikleri asıl mesele, çıkarlarının tehlikeye girmesiydi. Putlara dokunmak, onların hem yerel hem de milletlerarası ticaretlerine dokunmak anlamına geldiğinden, Kureyş Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmakta, kendileri karşı çıkmakla kalmayıp sair halkı da bu davete karşı kışkırtmaktaydılar.[711] Şayet bu davete kulak verirlerse, yurtlarından sürülecekleri korkusu ile insanları tehdit etmekteydiler. Bu tehdit, aslında onların

---

706 Bkz. En'âm: 6/32; Yûnus: 10/7-8; Hûd: 11/15-16; İsrâ: 17/18; Kıyâme: 75/20-21; İnsân: 76/27.

707 Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler" *İslami Araştırmalar*, sayı:1, yıl:1986, s. 30.

708 Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/137.

709 Bkz. Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I/188-189; Ömer Faruk Harman, "Hübel", *DİA*, XVIII, 444-445.

710 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/98.

711 Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 128.

yaptıkları işte ne kadar mahir olduklarını da göstermektedir. Çünkü siyasî açıdan düşünüldüğünde, toprak en büyük mülkiyettir. Toprağından sürülmek, iktidarın en önemli sacayaklarından birini kaybetmek demektir.[712] Bu açıdan yaptıkları bu propaganda halka tesir ediyor, onların da davete olumsuz yaklaşmasına sebep oluyordu. Ayrıca onların insanları kendi düşünceleri etrafında toplama gayesiyle kullandıkları "atalar dini" savı, bir bahaneden başka bir şey değildi. Çünkü onlar bu bahaneyle reflekslerinin asıl kaynağı olan statüko ve çıkarlarını perdeliyorlardı. Sonuç olarak ileri sürdükleri din ve geleneğe ait gerekçeler birer enstrüman ve manipülasyon aracı olmaktan öte bir anlam ifade etmiyordu.[713] Söz gelimi müşrikler, Hz. Peygamber'e şayet putlarını eleştirmeyi bırakır ve onları tanırsa, kendilerinin de Allah'a inanacaklarını ifade etmişlerdi. Onların yapmaya çalıştıkları bu pazarlık bizi şu üç sonuçtan birine götürmektedir:

1. Müşrikler için en vazgeçilmez şey putlarıdır. Onlara gerçekten inanıyorlar ve onların kabul edilmesi durumunda -Allah inancı dâhil- diğer inanç esaslarının kabul edilmesinde bir engel görmüyorlardı.
2. Onların bu teklifleri sadece bir aldatmacadan ibaret ve Hz. Peygamber'i tuzağa düşürme çabasıydı. Şayet putlar kabul edilecek olursa, Hz. Peygamberin bütün davası bitmiş olacaktı.
3. Putlar, getirdikleri rant yüzünden müşrikler için vazgeçilmezdi. Dolayısıyla her şeyden (inançları dâhil) vazgeçebilirler, fakat putların getirisinden vazgeçemezlerdi.

Bize göre onların bu pazarlık girişiminin altında yatan sebeplerin ağırlık merkezini üçüncü madde, daha sonra ikinci ve birinci madde oluşturmaktadır. Çünkü onlar kurdukları şirk düzeninden ciddi menfaatler elde ediyorlardı. Ayrıca kurdukları bu şirk düzeni üst sınıfa mensup zengin kesimin, zayıf halkı kandırma ve idare etmeleri noktasında gerekli alt yapıyı sağlıyordu. Üretilen her ilah, kişi ve toplumlara bir kimlik ve ayrıcalık kazandırıyordu. Ayrıcalıklarının tehlikeye girmesi durumunda da meseleyi -boykot hadisesinde olduğu gibi- bir din savaşı şeklinde lanse edip sömürdükleri

---

712 John Kenneth Gabrath, *İktidarın Anatomisi*, (Çev.: Ramazan Dikmen), Hece Yayınları, Ankara 2006, s. 46-54.

713 Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 431.

insanları etraflarında toplayabiliyor ve kendilerini masum gösterme adına kurdukları sistemin bânisinin Allah olduğuna halkı inandırmaya çalışıyorlardı.[714]

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse müşrikler, putların reddedilmesi ile oluşabilecek muhtemel problemlerin farkındaydılar. Şayet putları reddederlerse insanlar artık Mekke'ye gelmeyecekti. Bu da büyük bir ekonomik kayıp anlamı taşımaktaydı. Ayrıca putların reddi aynı zamanda bütün putperest kabileleri de karşılarına almak demekti. Bu durum onlar için öldürülmek veya yurtlarından sürülmekle eşdeğerdi.[715] Bütün Araplarla baş etmeyi göze alamayan müşrikler, ya putlarını Hz. Peygamber'e kabul ettirecek ya da bu davete engel olacaklardı. Fakat onlar, düzenlerinin ve ticaretlerinin zarara uğraması endişesiyle ikinci yolu tercih etmişlerdi.[716]

1.2.3. İslam'ın Ekonomik Ahlak Anlayışını Kabüllenememe

İslam'ın getirdiği veya getirmeye çalıştığı ekonomik düzeni daha iyi anlayabilmek için İslam'dan önceki Mekke ekonomisinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu açıdan öncelikle Mekke'deki ekonomik düzenin genel çerçevesini çizmek, konu açısından önem arz etmektedir.

Arap yarımadasını ekonomik yönden bir bütün olarak ele almak ve değerlendirmek doğru olmayacağı gibi, İslam'ın ilk muhatap kitlesinin ikamet ettiği Hicaz'daki ekonomik düzeni de bir bütün olarak değerlendirmek doğru olmaz. Çünkü Mekke, Medine ve Taif şehirlerinin ön plana çıktığı Hicaz'da ekonomik gücü elinde bulunduran, ekonomiye yön veren ve bu alanda söz sahibi olanlar bu bölgenin bütün sakinleri değil, belli bölgelerdeki kabile ve bu kabilelerin bazı boylarıdır. Dolayısıyla ekonomik sistem dediğimizde kastettiğimiz şey, yarımadanın dışa kapalı yerlerinde mürüvve idealinden kopmamış, malın kabilenin ortak zenginliği sayıldığı, göçebelikten ötürü günübirlik yaşayan insanların oluşturduğu bedevî ekonomik düzen değildir.[717]

---

[714] Şeriati, *Dine Karşı Din*, s. 28-29; Abdulvahid Yakub Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2014, s. 34, 115.

[715] Vatandaş, *İslâm Daveti,* /264.

[716] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 163; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 150-151.

[717] Dış tesirlere kapalı bedevî hayatında ekonomik düzen bir anlamda sosyalizmi çağrıştırırken dış tesirlere açık ve ticarî faaliyetlerin yoğun olduğu bölgelerde ise vahşi kapitalizmin ekonomik hayata hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. İsmail Özsoy, "İslam Öncesi Dışa Açık Arabistan'da Ekonomik Bulgular", s. 8.

Çerçevesini çizmeye çalışacağımız asıl ekonomik sistem, Mekke ve Kureyş merkezli olacaktır.

Mekke'nin ticarî faaliyetleri elbette sadece dışa dönük değildi. Hac ve panayırlar da buranın ekonomik hayatına büyük katkı sağlamaktaydı. İçteki bu canlılıkla birlikte, çevre kabile ve devletlerle yapılan ticaret anlaşmalarıyla Mekke önemli bir iktisadi merkez konumuna gelmişti. Para burada birikir ve buradan yarımadaya dağılırdı.[718] Mekke'deki sermaye araçlarını altın, dinar, dirhem, ticarî mal ve eşyalar, deve, kıymetli taş ve madenler, keresteler, ev, arazi, bahçe, ağaçlık, kuyular, otlaklar, bağlar, hayvanlar ve köleler oluşturmaktaydı.[719] Ticarî faaliyetlere baktığımızda köle ticareti yaygın olarak görülmekteydi.[720] Ticaret şekilleri ise daha çok sermaye ortaklığı diyebileceğimiz "mudârebe"[721] usulüdür.[722] Bunun dışında normal ortaklık olarak "müşâreke"[723] ve kâr üzerinden ortaklık olan "murâbahe"[724] usulü de ticarî ortaklıklar arasında yer almaktaydı.[725]

Mekke'de kurulan ekonomik düzen birtakım çelişki ve adaletsizlikleri içinde barındırmaktaydı. Mal ve servet bazı kabile ve bu kabilelerin zenginlerinin elindeydi. Lüks bir hayat standardına sahip olan bu aristokrat zümrenin elinde bulundurduğu ekonomik düzen tefecilik, neceş,[726] ihtikâr[727] ve faiz gibi sömürü araçlarına dayandırılmıştı.[728] Ekonomik hayata endeksli Câhiliye Dönemi Mekke'sinde bu zengin sınıfın fakir ve aç olanların durumuyla ilgilendiği yoktu.[729] Diğer yandan Mekke'de

---

718 Ali Murat Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1993, s. 71.

719 Mekke'deki sermaye kalemleri için bakınız: Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/415-416.

720 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 143.

721 Emek-sermaye ortaklı şeklinde özetlenebilecek bu sistemde bir taraf sermayesini ortaya koyarken diğer taraf işgücünü ortaya koyar. Elde edilen kâr, aralarında belirlenen oranlara göre taksim edilir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2010, s. 386-387.

722 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 138,141-142; Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*,s. 270.

723 Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 433; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/410.

724 Bir malın peşin fiyatına satın alınıp üzerine kar payı konularak vadeli şeklinde satılmasıdır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s. 399.

725 Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/409, 420-421.

726 Gerçekte alıcı olmayan kişinin malın değerinden daha yüksek fiyat vererek pazarlığı kızıştırmasını ifade eden kavramdır. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/390.

727 Kelime olarak hapsetmek anlamına gelen ihtikar, malın piyasada azalıp fiyatının artmasına kadar bekletilme işine denir. Diğer bir adı karaborsacılıktır. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VII/399.

728 Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 249-251; Hizmetli, *İslam Tarihi*, s. 124.

729 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/150.

oluşturulan sistemde servetin belli ellerde toplanması ortaya patron-işçi münasebetleri açısından kapitalist bir düzen çıkarmıştı.[730] İşveren işçiyi sömürdüğünden,[731] bu sömürü sosyal adalet prensibi ile ilişkilendirebileceğimiz "su'lûk" hareketini doğurmuştu.[732] Ticarî faaliyetlerin riba eksenli yürütüldüğü Mekke'de[733] zengin, malını kat kat artırırken fakir her geçen gün daha da fakirleşiyordu. Hatta bu fakirlik bazen borcu karşılığında köle olmak gibi kötü bir sonla bitebiliyordu.[734] Ekonomik hayat Mekke sosyal hayatının o kadar çok içindeydi ki, Afzalur Rahman'a göre burada banka ve bankerler dahi mevcuttu.[735] Ziraata elverişli olmayan Mekke'deki ticarî etkinlik borsa simsarları, komisyoncu ve bankerlerin ekmeğine yağ sürüyordu.[736] Mekke'de kurulan bu ekonomik düzen toplumda birtakım statü farklılıklarını da beraberinde getirmişti. Bu farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkündür: Köleler, tüccar, tefeciler, komisyoncular, borç kölesi olanlar ve patrona bağlı mevaliler.[737]

Mekke'deki ekonomik refah, insanları maddî bakış açısına sürüklemiş, dolayısıyla insanlar bilim, sanat, vb. maddî getirisi olmayan şeylere karşı lakayt kalmışlardır. Müşrik zenginlerdeki bu bakış açısı o kadar hâkim hale gelmiştir ki onlar Hz. Peygamber'i maddî tekliflerle davasından vazgeçirebileceklerini düşünmüşlerdir. Bu bakış açısı saikiyle Ebû Leheb, *"Şayet sana inanırsam bana ne var?"* demiştir. Ebû Süfyân ise Bedir'de esir düşen oğlu için fidye istenildiğinde buna itiraz edip,*"Onlar*

---

730 Chelhod, "Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm", s. 310.

731 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 128.

732 Bkz. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I/147-150; Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 139; Yıldırım, "Câhiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'lûk" Şâirler Hareketi", ss. 177-209; İsmail Özsoy, "İslâm Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi", ss. 69-80.

733 Mekke'de uygulanan riba ve çeşitleri için bkz. Said Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1960, s. 65; Süleyman Ateş, "Hz. Muhammed (sav)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", *İslâmi İlimleri Enstitü Dergisi*, cilt:4, yıl:1980, s. 84; Fazlur Rahman, *İslâmiyet ve İktisadî Adalet Meselesi*, (Çev.: Yusuf Ziya Kavakçı), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1976, s. 26; Baysa, *Kureyş Kervanları*, s. 134-135.

734 İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *Kitâbu'l-Egânî I-XXIV*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1928-29, III/311; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/37; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/287; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 96; Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*,s. 270; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 179.

735 Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, (Çev.: Komisyon), İnkılap Yayınları, İstanbul 1996, II/500; ayrıca bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 10; Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya ts., s. 214.

736 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 137; İsmail Özsoy, "İslâm Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi", s. 74; Lammnes, "Mekke", *İA*, VII, 633; Bakır, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*,s. 269.

737 Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 182; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 179-180.

oğlum Hanzala'yı öldürdüler, şimdi de Amr için fidye istiyorlar. Fidye vermeyeceğim, hem kanımı hem de malımı kaybedemem."[738] diyerek mala, can kadar önem verdiğini ortaya koymuştur.

Ekonomik güce sahip ve dünya malına karşı aşırı haris olan bu insanların İslam davetine karşı müsamahalı davranmaları beklenemezdi. Çünkü fayda, haz ve tüketim çılgınlığı ile insanın bile bir meta haline getirildiği bu materyalist anlayışla İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı ekonomik anlayış birbirine zıttı.[739] Dolayısıyla menfaatlerini tehlikeye sokacak her türlü fikre sermayenin kendilerinden istediği şekilde şiddetle karşı çıkmış ve müdahale etmişlerdi.[740] İşin burasında, "Mekke'de müşrikleri rahatsız edecek seviyede ekonomik prensipler vaz edilmiş miydi?" sorusu gündeme gelmektedir.

Bu sorudan hareketle İslam'ın ortaya koymaya çalıştığı ekonomik sistem dikkatle incelendiğinde Mekke Dönemi için ekonomik anlamda tam bir sistemin teşekkül ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak Şatıbî'nin ifade ettiği üzere dinin korunmasını emrettiği beş esasta olduğu gibi malın korunmasına yönelik temel kaidelerin Mekke Dönemi'nde ortaya konulmuş olduğu söylenebilir.[741] Bu tespit doğrultusunda Mekke Dönemi'nde inen ayetlere bakıldığında toplumdaki bölünmüşlüğün iki yönü olduğu görülmektedir. Bunlardan biri putperest inanç yapısı diğeri ise sosyo-ekonomik eşitsizliktir. Elbette ki İslam, para kazanmaya karşı değildi. Aksine fakirlik, yerinde inançsızlıkla eş tutulmakta veya küfre yaklaştıran bir olgu olarak görülmekteydi.[742] Dolayısıyla İslam'ın karşı olduğu servetin kendisi değil, onun kötüye kullanılmasıydı. Çünkü bu iyi niyetsiz tavır insanı daha yüce değerlere yönelmekten alıkoyabilmektedir.[743] Esasında Kur'an'da da Mekke'deki ekonomik canlılığa katkı sunan Kâbe, ilâf, haram aylar vb. unsurlardan bahsedilmiş, ancak bu bahsediş, tevhidin anlaşılması ve insanlara ulaştırılmasına yönelik bir araç şeklinde

---

738 Taberî, *Târîh*, II/466; Zübeyrî, Ebû Abdillah el-Mus'ab b. Abdillah, *Kitâbu Nesebi Kureyş*, (3. Baskı), thk. E.Levi Provençal, Dâru'l-Maarif, Kahire 1951, s. 126.

739 Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 32.

740 Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, s. 71.

741 Şâtıbî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, (3. Baskı), (Çev.: Mehmed Erdoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, III/41-42.

742 Ebû Abdillah b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedu'ş-Şihâb I-II*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, I/342; İsa Çelik, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt:3, sayı:2, yıl:2001, s. 198-199.

743 Fazlu Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (11. Baskı), (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 80-81.

sunulmuştur.[744] Ayrıca Halefullah'a göre dinî bazı mefhumların izah edildiği yerlerde daha çok ticarî faaliyetlerde kullanılan kavramların bulunması, dönemin Mekke'si ve Câhiliye Arap toplumunda ticaretin yeri ve önemine birer işaret nev'indendir.[745]

Genel olarak Mekkî ayetlere dikkat edildiğinde ekonomik anlamda karşımıza çıkan tablo şu şekildedir:

1- Kur'an'ın Mekkî ayetlerinde alış-verişte adaletli olmak ve ölçü-tartıda dürüst davranmak prensibi tavsiye edilmiştir.[746] Ölçü ve tartı daha çok nisbî alana mahsus bir kavram gibi gözükse de aslında bu kavram Kur'an'da ticarî bütün faaliyetleri kapsayacak bir sembol olarak geçmektedir.[747] Dolayısıyla bu emir tüccar için genel bir kaide ortaya koymaktadır ki, o da bütün ekonomik faaliyetlerde dürüst olmaktır. Oysa Hilfü'l-Fudûl gibi bir cemiyetin kurulma sebepleri düşünüldüğünde önemli bir ticaret ahlakı olan dürüstlüğün, Câhiliye Arapları'nda her daim geçerli bir kural olduğu söylenemez.
2- Mekkî ayetlerde ısrarla dünya ve dünya malına düşkünlük, zenginliğin verdiği şımarıklıkla başkalarına tepeden bakma ve onlarla alay etme davranışları eleştirilmiş, buna mukabil yetime, yoksula ve akrabaya yardım teşvik edilmiştir.[748] Ayrıca ayetlerde malın piyasaya sürülmeden biriktirilmesi ve istiflenmesi kınanmış, biriktirilen nimetlerden insanın sorguya çekileceği hatırlatılmıştır.[749] Kur'an'ın bu emir ve tavsiyeleri o toplumda bu türden eksikliklerin olduğunu gösterir. Ancak ekonomik yozlaşmaya yönelik Kur'an'ın sosyal adalet temelli ikazları ve Hz. Peygamber'in tamire yönelik çabaları Mekkeli zengin kesim tarafından olumsuz karşılanmış ve tepkilerini, *"Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarf ediniz, denildiğinde, kâfirler*

---

744 Fazlur Rahman'a göre insan, "Maddî yakıtı, iktisadi faktör olan düşünen bir makinadır." Bu açıdan onun maddî ihtiyaçları, iktisadi adalet prensibi çerçevesinde karşılanmazsa kaçınılmaz olarak yaratıcı, sanatsal, bilimsel, entelektüel ve ahlakî bir kişilikten uzak olacaktır. Ona göre Kur'an'da maddî nimetlerden sıklıkla bahsedilip bunların Allah'ın bir lütfu olarak arz edilmesi de bu yüzdendir. Bkz. Fazlurahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 81; Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", s. 292.

745 Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 28. Ayetler için bkz. Sâf: 61/10-12; Bakara: 2/16,174-175; Tevbe: 9/111.

746 En'âm: 6/152; İsrâ: 17/35; Rahmân: 55/9; Mutaffifîn: 83/1-3.

747 Pazarbaşı, *Kur'ân ve Medeniyet*, s. 278.

748 'Âdiyât: 100/8; 'Alâ: 87/16-17; Fecr: 89/6,17-20; Beled: 90/11-16; Leyl: 92/5-21; Mâ'ûn: 107/1-5; Kehf: 18/32-36; Tekâsür: 102/1-4; Hümeze: 10471-9; Yûnus: 10/88; Sebe': 34/35.

749 Zuhrûf: 43/32; Hümeze 104/1-9; Tekâsür: 102/8.

müminlere dediler ki: Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız?"[750] sözleriyle dile getirmişlerdir.

Mekke Dönemi'nde teşrii anlamda herhangi bir genel kural vaz edilmemiş olmakla birlikte bu neviden terğib ve terhibler yeni bir ekonomik sistemin temelini oluşturmuştur.

3- Mekkî ayetlerde dikkat çeken başka bir husus ise cimrilik olgusudur. Mâ'ûn Suresi'nde cimrilik inkârcıların bir özelliği olarak zikredilmiştir.[751] Başka bir ayette ise, "*De ki: Eğer siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman da tükenir korkusuyla cimrilik ederdiniz. Zaten insan çok cimridir."*[752] ifadesiyle cimriliğin dönemin zenginlerinin bir karakteri olduğu vurgulanmıştır. Ayetlerde cimrilik üzerine vurgu yapılması Mekke'nin zengin sınıfının mürüvve idealinden uzaklaştıklarının da bir göstergesidir.[753] Mekke zengin sınıfı her ne kadar infak konusunda cimri davransalar da İslamî daveti durdurma konusunda her türlü harcamayı çekinmeden yaptıkları ayetlerden anlaşılmaktadır.[754] *"Kâfirler, insanları Allah yolundan çevirmek için servetlerini harcıyorlar ve harcayacaklar da!"*[755]*, "Ben yığınla servet tükettim, der."*[756] Görüldüğü üzere Mekkeli zengin sınıf, mallarında bulunan yoksulun hakkını vermede cimrilik ediyor, bunun dışında şeref duygusuyla mallarını harcamaktan geri durmuyorlardı. Hatta onlar harcamanın da ötesinde mallarını saçıp savuruyorlardı. İsrafla ilgili ayetlerin Mekkî sureler içerisinde ağırlıklı olarak bulunması da zengin sınıfın bu türden davranışlarının yaygınlığına bir delili sayılabilir.[757] Müşriklerin bahsi geçen davranışlarına mukabil, Kur'an'ın kendilerinden beklediği ise mallarındaki yoksulun hakkını[758] gözetmek[759] ve verirken yalnız Allah rızasını düşünmektir.[760]

---

750 Yâsîn: 36/47.

751 Mâ'ûn: 107/1-3.

752 İsrâ: 17/100.

753 Şöyle bir ayrım yapmak gerekir ki, onlar Kur'an'ın tanımladığı anlamda cimriydiler. Yoksa şeref ve itibar elde etmek için mallarını saçıp savurmaktan çekinmiyorlardı. Nisâ: 4/10'da bu türden bir harcama, "Allah'a ve ahiret gününe inanmayanların gösteriş amaçlı harcaması" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 239-240.

754 Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 147-150.

755 Enfâl: 8/36.

756 Beled: 90/6.

757 Bkz. En'âm: 6/141; A'râf: 7/31; İsrâ: 17/26-27; Furkân: 25/67.

758 Me'âric: 24/25.

4- Mekke Dönemi surelerinde ekonomik sisteme müdahale anlamı taşıyabilecek önemli bir husus da Câhiliye Dönemi'nde yaygın olan[761] "riba" konusunda ortaya konulan tavırdır. Bu konu ile ilgili ayetin[762] Mekke'de 4. veya 5. yılda inmiş olması İslam'ın ekonomik sömürüye henüz davetin ilk yıllarında karşı çıktığını gösteren bir olgudur.[763] Ayrıca ayette görüldüğü üzere İslam, riba hususunda olumsuz tavır takınmakla kalmıyor, onun yerine zekât ve sadakayı teşvik ediyordu.[764] Bu nedenle Kureyş'in liderleri kendi ticarî etkinlikleri ile İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı ticarî sistem arasındaki zıtlığın farkındaydılar. Ayrıca henüz açık bir mükellefiyet olmamasına karşın, onların servet karşısındaki tutumları ile İslam'ın mal ve servete bakışı ve birçok ayette zenginlerin tavırlarının eleştirilmesinin müşrikler arasında hoşnutsuzluğa neden olması muhtemeldir.[765] Nitekim onların bu hoşnutsuzluğu Kur'an'da Hz. Şuayb'ın kavminin diliyle şöyle aktarılmaktadır: *"Dediler ki: "Ey Şu'ayb! Babalarımızın taptığını yahut mallarımız hakkında dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?"*[766]

5- Mekke'de inen surelerde ahirete iman sıklıkla dile getirilmiş ve dünya hayatının bir oyun ve eğlenceden ibaret olduğu vurgulanmıştır.[767] Mekkî surelerde gaybî alana ait vurguların çok olmasının bir sebebi bu inançla ekonomik hayat dahil hayatın bütün alanlarında insanların sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlamaktır. Bu açıdan gayba iman ve ekonomi arasında ciddi bir bağ olduğu söylenebilir.[768] Kur'an'a göre insan bu dünyada yaptıklarından hesaba çekileceği

---

759 Fâtır: 35/29.

760 İnsân: 76/8-9; Ra'd: 13/22; Rûm: 30/38.

761 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal,* VII/421-422.

762 *"İnsanların Mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını gözeterek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır."* Rûm: 30/39.

763 Cengiz Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 61.

764 Ziyauddin Ahmad, "Riba Teorisi", (Çev.: Ali Rıza Gül), *AÜİFD*, cilt:44, sayı:1, yıl:2003, s. 456.

765 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 143; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 102.

766 Hûd: 11/87.

767 Bu vurgunun daha çok Mekkî surelerde yapılmış olması dikkat çekicidir. Bkz. En'âm: 6/32; Ankebût: 29/64; Mü'min: 40/39: Duhân: 44/38; Muhammed: 47/36; Hadîd: 57/20.

768 Bakara: 2/3; Ahmet Tabakoğlu, *İslam İktisadı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, s. 13-14; Tabakoğlu, "Gayb İnancının Ekonomik Hayata yansımaları", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II), 11-12 Ekim 2003, İstanbul 2004, s. 177-196.

gibi, verilen nimetlerden de hesaba çekilecektir.[769] Gerçek bir gayb bilgisi ve inancına sahip insan ancak ticarî faaliyetlerinde dürüst olabilir. Aynı şekilde infak edebilmek için de gayba inanmak gerekir. Kişi infak ettiği müddetçe kendini ateşten koruduğu gibi,[770] ahirete inandığı müddetçe de maddî eğilimlerden kurtulmuş olur.[771] Hayat denilince dünyadan başkası aklına gelmeyen müşrikler, ahirete inanmadıklarından Kur'an'ın ekonomik hayat noktasındaki uyarılarını da dikkate almıyor ya da almak istemiyorlardı. Bundan ötürü de İslami davete tepkisel yaklaşıyorlardı.

6- Kur'an-ı Kerim'in Mekkî surelerinde esasında sosyal adalet prensibiyle alakalı olmakla birlikte ekonomik hayatı da ilgilendiren başka bir vurgu daha vardır. Bu vurgu, "ellerinin altındakiler" şeklinde ifade edilen hizmetçi yani kölelere yöneliktir. Mekke'de önemli bir gelir kaynağı da kölelerdi. Genelde savaş esirlerinden elde edilen köleler pazarlarda alınıp satılırdı. Köle olan bir insan hürriyetine kavuşturulmadığı müddetçe, aynı statüde kalır ve ömür boyu efendisine hizmet ederdi. Bu hizmet ettirme sadece gündelik işlerin gördürülmesinden ibaret değildi. Kimi efendiler kölelerine fuhuş yaptırtarak da para kazanıyordu.[772] Oysa Mekkî surelerde kölelik konusunda önemli bir tavır koyuluyor ve bir anlamda kölelerin azat edilmesi tavsiye ediliyordu.[773]

Özetle, 13 yıllık Mekke Dönemi'nde daha çok iman konuları üzerinde durulmuş ve dinin sosyal ve ekonomik yönüne ait prensipler henüz tam ve kesin bir şekilde ortaya konmamış[774] olmakla birlikte, temel kaideler diyebileceğimiz hakikatlerden bu dönemde bahsedilmiştir.[775] Ekonomik anlamda ortaya konan bu temel kaidelere baktığımızda, öncelikle "mülk"ün asıl sahibinin Allah olduğu vurgulanmış[776] ve yeryüzünün halifesi tayin edilen insana[777] bu mülkte Allah'ın istediği istikamette

---

769 Tekâsür: 102/16.

770 Buhârî: Zekât, 9-10.

771 Tabakoğlu, *İslam İktisadı*, s. 20.

772 Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/570-574; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 149.

773 Beled: 90/13.

774 Tabakoğlu, "Bir İlim Olarak İslam İktisadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (İslam İktisadı Özel Sayısı), sayı:10, yıl:2010, s. 13.

775 İslam iktisadının temelini oluşturan zekât, sadaka ve vergiden bu dönemde de bahsedilmiştir. Bkz. Enbiyâ: 21/73; A'râf: 7/199; Mü'minûn: 23/4.

776 Yûnus: 10/55-56,68; Nahl: 16/52-53; Tâhâ: 20/6; Hac: 22/64-65; Teğâbûn: 64/1-3.

777 En'âm: 6/165; Yûnus: 10/14; Fâtır: 35/39.

tasarruf hakkı verilmiştir.[778] Bu tasarrufta ölçü ise "iktisat" kavramı olmuştur. Bu kavram ifrat ve tefritten uzak, itidalli olma, yani israf ve cimrilikten uzak olmak anlamı taşımaktadır.[779] Emanet olarak alınan mal nasıl ki sahibine karşı bir sorumluluk gerektirir, aynı şekilde asıl mülk sahibi Allah'ın emaneti olan nimetler de sahibine karşı bir sorumluluk gerektirir. Bu sorumluluk ise nimetlerin, sahibinin istediği istikamette kullanılmasıdır. Böyle bir düşünce temelinde mal ve servet edinen bir insan onu kendi gücüyle kazandığını düşünüp kibre girmeyeceği gibi, kazanamayanları da hakir görmeyecektir.[780]

İslam'ın ekonomik anlamda yerleştirmeye çalıştığı prensipler bütününe dikkat ettiğimizde kapitalist, sosyalist, liberal vb. bir ekonomik düşünce sisteminden daha çok, dürüstlük, hak ve adalet temelli bir ticarî ahlak kazandırmayı hedeflediğini söyleyebiliriz.[781] Güler, böyle bir ekonominin "Fıkıh Ekonomisi" şeklinde adlandırılabileceğini ifade etmektedir.[782] Bu tarz bir ekonomide önemli olan bir diğer husus da mal ve servetin belli insanlarda toplanması değil, toplumun geneline yayılmasıdır.[783] İslam, özel mülkiyete karşı değildir ve kazanç elde etmede emek esastır. Emek ve sermaye tabii olarak toplumda belirli kişi ve grupları ön plana çıkaracak bu durum işçi ve işveren sınıfının oluşmasına sebep olacaktır. Hatta Kur'an'a göre insanların sosyo-ekonomik açıdan derece derece yaratılmasının nedeni, işçi edinmeye yöneliktir. Fakat bu, güç derecesindeki farklılaşma bir üstünlük nedeni olarak kabul edilmemiştir.[784]

Serveti elinde bulunduran ve bu servetle önemli güç ve iktidar kazanan kabile liderleri, İslam'ın oluşturmaya çalıştığı bu ticarî ve ekonomik sistemin kendi ticaret ve

---

778 Kasas: 28/77; Kallek, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 43-46.

779 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/353-354; ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Matbaatu Hükûmeti Kuveyt, Kuveyt 1971, IX/35-36.

780 Ali Rıza Gül, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", *AÜİFD*, cilt:51, sayı:2, yıl:2010, s. 51-52.

781 Gül, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", s. 41; Sabahattin Zaim, *İnsan-İslâm ve Ekonomi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1992, s. 123-129.

782 Mehmet Nuri Güler, "Nübüvvet Öncesi Arabistan'da Ekonomik Hayat", http://www.siyerarastirmalari.org/yrd-doc-dr-mehmet-nuri-guler-nubuvvet-oncesi-arabistanda-ekonomik-hayat/ , (05.06.2015), s. 5.

783 Haşr: 59/7; Tabakoğlu, *İslam İktisadı*, s. 85; S. Ateş, "Hz. Muhammed (sav)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", s. 79.

784 Zuhruf: 43/32; En'âm: 6/165; Nevzat Ülger, *İslam Tarihindeki İktisadi Uygulamalar*, Elif Ofset, Elazığ 2009, s. 8.

iktidarlarının önünde önemli bir engel olacağını öngörüyorlardı. Bu nedenle İslam'a karşı tereddütle yaklaşıyorlardı. Fakat bu tereddüt ve engellemelerinin asıl nedenini gizliyor, daha makul ve halkta karşılığı olan "atalar dini" gibi gerekçelerle Hz. Peygamber'e karşı aleyhte kamuoyu oluşturuyorlardı.[785] Özellikle ekonomik düzensizlikler belirli bir zümrenin lehine tablo oluşturduğundan kurdukları düzenlerin değişmesini arzu etmiyorlardı. Onların bütün bu faaliyet ve düşünceleri ise Hz. Peygamber'in davetini engelliyordu.

Fakat Watt'a göre Mekke'deki ticarî faaliyetler, ekonomik yapı ve bunlara bağlı olarak oluşan sosyal ve ahlakî yozlaşma, daveti zorlaştıran bir durum değil, İslam'ın bir çözüm noktası olarak görülmesi açısından kolaylaştırıcı bir etken olmuştur.[786] Kanaatimize göre haram aylarda savaş yapma, kabileci anlayıştan ferdiyetçi bir anlayışa geçme gibi unsurlar hem dinî hem de sosyal alanlarda bir çözülmeye sebep teşkil etmekle birlikte, bu çözülmenin ciddi toplumsal reaksiyona ulaşacak ne bir kitlesi ne de dinamiği vardı. Asr-ı saadet öncesi döneme baktığımızda dinî ve ekonomik anlamda birkaç kişilik kıpırdanmanın dışında ciddi bir çözülme veya başkaldırıdan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Diğer yandan şayet böyle bir kolaylaştırıcı etkenden söz edebilseydik, İslam davetinin ilk yıllarında Müslüman olanların sayısı elle sayılır derecede az olmazdı. Dolayısıyla biz, yozlaşmanın davet açısından kolaylaştırıcı değil, zorlaştırıcı bir etken olduğunu düşünmekteyiz. Watt'ın bu yaklaşımının da sosyal hadiselerdeki ilahî iradenin tasarrufunu görmezden gelme anlayışından, yani materyalist bir düşünceden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Çünkü Hitti'nin de benzer şekilde ifade ettiğibu düşünce,[787] kâinatta asıl müessirin sosyal ve ekonomik çalkantılar olduğu tezinden ileri gelmektedir. Şayet bu tezlerini tersten okumaya kalkarsak, onlara göre Hz. Peygamber şartlar müsait olmasaydı, toplumu dönüştürmede başarı elde edemeyecek, hatta peygamber bile olamayacaktı. Günümüzde farkında olmadan ve gerekli kayıtları koymadan şartların olumsuzluğundan ötürü bir peygamber için en isabetli yer ve ortam olarak Mekke'nin gösterilmesi de benzer sıkıntıları içinde barındırmaktadır.

---

785 Mizrab Polat, "Hz. Muhammed'in Kabile Reislerini İslam Toplumuna Kazandırma Çabaları: Durumun Ebû Süfyân İbn Harb Örneğinden Yola Çıkarak Tahlili", *AÜİFD*, cilt: 49, sayı:2, yıl: 2008, s. 188.

786 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 80-86.

787 Hitti, Arap yarımadasındaki psikolojik, sosyal, dinî, siyasî vasatın bir peygamberin gelmesi için uygun bir zemin oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Hitti, *İslam Tarihi*, s. 158.

Sonuç olarak Mekke'de tam bir İslamî ekonomik ve ticarî düzenden bahsedemesek bile işin temelini oluşturabilecek ahlakî alt yapının bu dönem itibariyle şekillenmeye başladığından bahsedilebilir. Zira Mekkî surelerdeki birçok atıf, bu duruma bir gösterge sayılabilir. Kur'an'ın yer yer konu edindiği bu anlayış ve bakış açısı Mekke'deki hâkim ekonomik anlayış ve ticarî faaliyetlerin birkısmıyla taban tabana zıt olduğundan menfaatleri tersine çevirecek ve düzeni bozacak ilkelerin müşrik zenginlerce olumlu karşılanmamış olduğunu; özellikle hâkim zümrenin en büyük kaygı ve buna bağlı tepkilerinin daha çok ekonomik yönünün olduğunu söylemek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM

SOSYAL VE KÜLTÜREL ENGELLER

2.1. SOSYAL ENGELLER

İnsan sosyal bir varlıktır. O, topluma şekil verdiği gibi toplum tarafından da şekillendirilir. İnsanın dinî inanç ve davranışlarının şekillenmesinde de sosyal olguların ve yaşadığı toplumsal çevrenin etkisi vardır. Şayet bireyin, içinde yaşadığı toplumda dine ve dini değerlere karşı olumsuz bir tavır söz konusu ise o da bu gibi değerlere karşı benzer tutum ve davranışları sergileyebilecektir.[788] Bireyin bu türden tutum ve davranışlarında etkili olan önemli sosyo-kültürel değişkenlerin başında ise aile, cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim seviyesi, yaşanılan bölge ve sosyo-ekonomik statü gelmektedir.[789]

Sosyal anlamda toplumun şekillendirdiği insanlar ve insanların oluşturduğu toplumlar, değişimleri kabullenmede ciddi sıkıntılar çekerler. Hele bu değişim onların kimliği haline gelmiş duygu, düşünce, inanç ve davranışlarını topyekûn ilgilendiriyorsa, bu durumda kişisel ve toplumsal refleksler değerlere sahip çıkılması yönünde harekete geçebilir. Bu açıdan İslam'ın Mekke toplumuna getirdiği sıradan bir değişimden öte devrim veya devrimden daha ileri boyuttaki yenilikler de toplum tarafından tepkiyle karşılanmış, gerçekleştirilmeye çalışılan toplumsal restorasyon muhalefete sebep olmuştur.[790]

2.1.1. Aile Yapısı

Akrabalık ilişkisi ile birbirine bağlanan fertlerin bir araya gelerek oluşturduğu topluluk olan aile,[791] toplumun en küçük yapıtaşı olarak kabul edilir.[792] Toplumu

---

788 Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 1995, s. 47.

789 Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *UÜİFD*, cilt:8, sayı:2, yıl:2009, s. 3.

790 Öz, "İlk Dönem İslam Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme", s. 58-60; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 66.

791 *Lisânu'l-Arab*'da "Aile" kavramının kökü "عول" fiili olarak verilmiştir. Kelimenin ism-i fail formu kişinin ihtiyaçlarını karşıladığı anne, baba, eş ve çocukları ifade eder. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI/482-486.

792 Mehmet Akif Aydın, "Aile", *DİA*, II, 196-200; Aygen Erdentuğ, "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", Aile Yazıları I, Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 319; Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, (10. Baskı), Der Yayınları, İstanbul 1999, s. 100.

oluşturacak fertlerin ilk eğitimlerini aldıkları yer aileleridir. Ferdin üzerinde ailenin etkisi olduğu gibi ailenin oluşumu, aile içi ilişki ve rollerde de toplumun gelenek ve göreneklerinin etkisi vardır. Geleneksel bir toplumda ise ailede erkek ve kadına biçilen roller birtakım ön kabullere dayanır.[793] Bu ön kabuller de daha çok erkeğin lehine bir yapı oluşturur. Câhiliye Dönemi Mekke'sine baktığımız zaman da benzer bir yapıdan söz etmek mümkündür.

Câhiliye Dönemi Arap sosyal hayatında aile, toplumun çekirdek unsurudur. Ailede erkeğin hâkimiyeti söz konusudur.[794] Ataerkil (pederşahi) olarak tanımlanabilecek bu aile yapısında babanın otoritesinin kaynağı dindir. Din ise ataların kültürüdür.[795] Böyle bir aile yapısında aile kurumunun fertler üzerinde etkisi daha fazladır ve bireyler ailelerine son derece bağlıdır.[796] Pederşahi ailede en büyük hedef, neslin devamı ve güç kazanmak için erkek evlat sahibi olmaktır.[797] Câhiliye Dönemi'nde ise bu amaca başka faktörlerin eklenmesiyle kız çocuklarının öldürülmesine varan aşırılıklar ortaya çıkmıştır.[798]

Câhiliye Dönemi'nde erkek hâkimiyetini yansıtan daha başka toplumsal veriler bulmak mümkündür. Örneğin bazı istisnalar hariç kabile isimlerinin genelde "benî filan" şeklinde ifade edilmesi pederşahi bir aile yapısını anımsatmaktadır.[799] Ayrıca Câhiliye'nin ahlakî yapısını ifade eden "mürüvvet" kavramı da bu kabil bir yapıdan bahsetmemize olanak tanımaktadır. Çünkü bu kavram sözlükte erkek anlamına gelen mer' kökünden türetilmiş ve tam erkeklik ya da mükemmel insaniyet anlamları taşımaktadır. Bu durumda mürüvvet, erkeklere mahsus birtakım meziyetleri ifade eden kavram olmakla, Câhiliye Dönemi erkek egemenliğinin de bir nevi göstergesi

---

793 Olcay İmamoğlu, "Aile İçinde Kadın Erkek Rolleri", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu, Ankara 1991, III/832.

794 Mehmet Birekul-M. Fatih Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren Kitap, Konya 2001, s. 111; Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, s. 28.

795 Birsen Gökçe, *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme*, Aile Yazıları I, Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991, s. 216.

796 Erkal, *Sosyoloji*, s. 104.

797 Necmeddin Sadak, *Sosyoloji*, Maarif Matbaası, Ankara 1941, s. 106; Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 121.

798 Bkz. En'âm: 6/137,140; İsrâ: 17/31; Mümtehine: 60/12; Tekvîr: 81/8-9; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/91; Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM Dergisi*, cilt:2, sayı:3, yıl:2004, ss. 9-30.

799 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 59; Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s.121.

sayılabilir.[800] Aynı şekilde velayet hakkının yalnızca babada olması ve bu velayet hakkının kız çocuğunu öldürebilme yetkisine kadar ulaşması erkeğin bu noktadaki ağırlığının ayrı bir yansımasıdır.[801] Câhiliye'de kadın, çocuk doğurduğunda aileden sayılmakta, mirastan pay alamadığı gibi kendisi miras kabul edilmekteydi.[802] Erkeğin bu denli ön plana çıkmasında ise bazı faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Bunların başında şu hususlar gelmektedir:

- Neslin devamını sağlama yönünden erkek çocuğun gerekliliği,
- Savaş ve yağmanın gündelik hayatın bir parçası haline geldiği ortamda güç elde etme düşüncesi,[803]
- Üretim ve kaynakların sınırlılığı nedeniyle rızık endişesi,[804]
- Savaşlarda kızların esir düşme tehlikesi veya başka onur kırıcı durumların ortaya çıkma ihtimali.[805]

Saydığımız bu genel sebeplerin dışında başka faktörlerin de etkili olduğu söylenebilir.[806] Fakat her hâlükârda nüfus çokluğu önemsenen bir meziyet olmuştur. Nitekim Câhiliye Arapları'nda bu çokluğa olan düşkünlük, kabirlerin sayısını yarıştıracak düzeye ulaşmıştır.[807] Aslında onları böyle bir düşünceye iten bir başka sebep nüfusun -bir anlamda- beraberinde nüfuzu da getiriyor olmasıdır. Çünkü siyasî anlamda güç kazanma ve emniyet içinde olma, nüfus çokluğuyla irtibatlıdır. Müşriklerin Hâşimilerden çekinip Hz. Peygamber'e tam olarak engelleyememeleri bu durumla irtibatlı olduğu gibi, Müslümanların sayılarının az olması nedeniyle hicret

---

800 Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Mürüvvet", *DİA*, XXXII, 61; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII/61.

801 Mehmet Akif Aydın, "Aile", *DİA*, II, 196-200.

802 Nisâ: 4/19; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324.

803 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III/182.

804 Kur'an-ı Kerim'de kız çocuklarının öldürülmesi ile ilgili ayetlere baktığımızda daha çok rızık konusuna vurgu yapılmakta olduğunu görmekteyiz. Bkz. İsrâ:17/31; En'âm: 6/137,140,151; Tekvîr: 81/8-9.

805 Câhiliye'de kadının savaş sebebi olabileceğinden hareketle toplum içinde kadının yerini "adı yoktu, değersizdi" gibi genellemeci bir yaklaşımla izah etmeye çalışmanın doğru olmayacağı açıktır. Öğmüş'ün, Câhiliye şiirinden hareketle toplumda kadının değersizliğine yönelik çıkardığı sonuç, kanaatimizce hatalıdır. Çünkü yazarın verdiği örneklere dikkat edildiğinde bu örneklerden kadının kocasına karşı gelebildiği ve onları eleştirebildiği ortaya çıkmaktadır. Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 181-191; Acar, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu*, s. 147; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 137.

806 Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 183-191.

807 Hümeze: 104/1-2; Taberî, *Tefsîr*, XXIV/598; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV/60.

etmek zorunda kalmaları da bu nüfus-nüfuz dengesiyle irtibatlı olarak değerlendirilebilir.[808]

Câhiliye'de evlilikler daha çok kabile içerisinde (endogami) gerçekleştirilirdi. Ancak evlilik yoluyla akrabalık oluşturma ve nüfuz elde etme düşüncesiyle farklı kabileler arasında da evlilik bağları kurulurdu.[809] Evlilik türlerine baktığımızda ise daha çok günümüzde olduğu üzere bir kişinin evlenmek istediği kadını ailesinden istemesi ve belirli bir mehir karşılığında nikâhlanması suretiyle gerçekleştirilen evlilikler söz konusuydu.[810] Fakat bu usulün dışında aşağıda sıralanan nikâh çeşitleri da mevcuttu.[811]

Mut'a: Belirli bir ücret karşılığında gerçekleştirilen süreli nikâh.

Şiğar: İki erkeğin, velayetleri altlarındaki kadınları mehir vermeksizin karşılıklı olarak değiştirmesi.

İstibda': Bir erkeğin -doğacak çocuğunun asil kan taşımasını arzu etmesinden ötürü- hanımının, başka bir erkekle ilişki kurmasını istemesi.

Hıdn: Hür bir kadının açıkça zina yapamamasından dolayı bir erkekle dost hayatı yaşaması.

Makt: Üvey anne ile evlenmek.

Müşterek nikâh: Bir kadının -10'dan az olmak kaydıyla- erkekle ilişkiye girip doğacak çocuğu istediği birine nispet etmesi.

Te'addüd-i zevcât: Bir erkeğin birden fazla kadını nikâhı altına alması.

Cahileyede aile oluşturmak yerine yıkma temelli bu gibi nikâh çeşitleri varken, boşama konusunda da birçok problem söz konusuydu. Yazılı bir hukukun olmadığı bu toplumda[812] kadın, erkeğin gözünde bir eşya gibiydi ve boşama hususunda birçok

---

808 Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 149, 156.

809 Âlûsî, *Buluğu'l-Ereb*, II/6-12; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/633-638; Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, I/40.

810 Adnan Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 71.

811 Buhârî, Nikah: 28,33,36,57; Ebû Dâvûd, Talak: 33; Müslim, Nikah:11; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310, 325-326 Detaylı bilgi için bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/3-50; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/527-547; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 30-42; Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yayınları, İstanbul 2011, s. 261-317; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 56-60; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, s. 204-207.

812 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/583.

keyfiliklere maruz kalabiliyordu. Erkek, istediği gibi eşini boşayabiliyor, hatta boşadığı kadının evlenmesine mani olabiliyordu.[813]

Kısaca resmetmeye çalıştığımız Câhiliye Dönemi aile yapısını,[814] Mekke Dönemi İslam davetine tesiri açısından değerlendirdiğimizde, karşımıza genel olarak üç yönlü bir problem çıkmaktadır. Bunlardan ilki sosyal hayat içerisinde önemli bir kurum olan ailenin, kuruluşundan işleyişine, ondan da dağılışına kadar birçok yönden İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı prensiplere uymayan bir yapı arz etmesidir. Fakat bu yapının dejenere olmuş kısımlarının tamirinin Mekke'den ziyade, Medine'de gelen ahkâmla düzeltildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Kur'an'ın Mekke'deki aile hayatına müdahalesi oldukça sınırlı kalmıştır.[815] Bu müdahaleden en göze çarpanları çocukların öldürülmesi,[816] miras hususunda helal-haram dengesinin gözetilmemesi,[817] anne-baba hakkına riayet etmeme,[818] zinaya ve yetim malına yaklaşmama gibi konulardaki eleştiri, uyarı ve yasaklardır.[819]

Mekke Dönemi açısından ifade edilebilecek ikinci bir problem ise ataerkil bir yapıya sahip ailede soy, nesep ve ataların kutsallaştırılması ve buna bağlı olarak da -ortak çıkarlar dışında- aile içinde ve aile dışında özgür bir düşüncenin gelişmemesidir. Bu problemin İslam davetine yansımalarına baktığımızda iki sonuçla karşılarız.

---

813 Bkz. Bakara: 2/231, 232; Nisâ: 4/19; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/548; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın,* s.42-56; Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, s. 194; Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 122; Adnan Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, Beyan Yayınları, İstanbul 2009, s. 54.

814 Câhiliye dönemi aile yapısı ile ilgili değerlendirmeler bir takım abartıları ya da yanlış düşünceleri içerisinde barındırabilmektedir. Özellikle İslamî perspektif ve günümüz sosyo-kültürel bakış açısı, ifade edilen yanlış yaklaşım ve değerlendirmelere sebep olabilmektedir. Oysaki her toplum kendi şartları içerisinde değerlendirilmeli, kıyaslama yaparken de günümüzü değil muasırların mihenk alınması gerekmektedir. Bu açıdan baktığımızda yukarda da kısmen değinildiği üzere Câhiliye toplumunda kadının yeri, araştırmalarda aktarılan genel tabloyla birebir mutabık olmadığı gibi evlilikler de istisnaları ön plana çıkartılmış ve genel gibi sunulmuş tablonun zıddınadır. Örnek verecek olursak İbn Habîb'in aktardığına göre Câhiliye'de 10 kadınla evli olan 6 kişi vardır ve bunların tamamı Sakiflidir. (İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 357) Dolayısıyla genelleme yapılacak bir durum yoktur. Konuyla ilgili diğer araştırmalar da göstermektedir ki Câhiliye ile ilgili sunulan genellemeci yaklaşımlar, gerçeğin aksi olabilmektedir. Fakat biz konumuz gereği olumsuzlukları ele aldığımızdan zaruri olarak toplumun problemli yönlerini öne çıkarmaktayız. İlgili çalışmalar için bakınız. Rıza Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 141-143; Birekul- Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 136-144; Demircan, *Cahiliyeden İslâm'a Kadın ve Aile*, s. 95-122; Mustafa Öztürk, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, s. 39-42.

815 Bkz. Birekul-Yılmaz, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, s. 124.

816 En'âm: 6/137,140, İsrâ: 17/31, Mümtehine: 60/12; Tekvîr: 81/8-9.

817 Fecr: 89/19.

818 İsrâ: 17/23.

819 İsrâ: 17/32,34.

Birincisi kocası ve ailesine rağmen Müslüman olan kadın yok gibidir.[820] İkincisi ise babası ve ailesine rağmen Müslüman olan erkek çocukların, aileleri tarafından baskı ve zulme maruz kalmasıdır.

İslam, kan bağından öte bir bağ oluşturuyordu. Bu bağ ise, din bağı idi. Bu nedenle annesi ya da babası kâfir olan biri ailesini kolaylıkla karşısına alabiliyor hatta din kardeşlerini ailesine tercih edebiliyordu.[821] Mekkeli müşrikler, bu yeni sosyal anlayış ve düzeni aileleri parçalayan ve birbirine düşüren bir sistem olarak görüyor ve onu engellemeye çalışıyorlardı. Aslında İslam, getirdiği mesajlarla akrabayı koruyup gözetmeyi emrederek aile kurumuna katkı sağlıyordu. Fakat bu görüp gözetmede hak ve adaleti esas almayı telkin ediyordu.[822] Anne-baba konusunda ise Allah'a isyan ve şirke zorlamadıkları müddetçe onlara iyi davranılmasını emrediyordu.[823]

Aile yapısının oluşturduğu problemlerin üçüncü basamağında ise toplum ürünü aile ve ailenin ürünü çocuklar vardır. Çocuk, yetiştiği muhit ve ailenin inançlarına göre dini inanç ve tutumlarını geliştirir.[824] Bu noktada ailenin çocuk üzerindeki menfi tesirini en güzel özetleyen ifade Hz. Peygamber'in, *"Her doğan çocuk fıtrat üzere doğar. Daha sonra anne babası onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar."*[825] şeklindeki hadisidir.[826] Birey, küçük yaşlardan itibaren inançsız bir çevrede yetişmişse bu durum kişiyi dini reddetme noktasına götürebilir.[827] Anne-babasının tutum ve davranışlarından etkilenen çocuk onları taklit edebilir.[828] Çünkü çocuk ailede alıcı konumundadır. Ailenin diğer fertleri ise çocuk için birer modeldirler. Çocuk, anne ve babasını her

---

820 Özellikle Mekke dönemi için geçerli olan bu tespitin istisnalarına dikkat ettiğimizde bu kimselerin Hz. Peygamber'in akrabaları olduğu görülmektedir. Örneğin halasının kızı Erva bint Kureyz, Ebû Tâlib'in eşi Fatıma bint Esed, Hz. Abbas'ın eşi Ümmü'l-Fadl bu istisnalardandır.

821 Demircan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, s. 47-48; Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, s. 199.

822 Nahl: 16/90.

823 Ankebût: 29/8.

824 Peker, *Din Psikolojisi*, s. 67; Şahin Doğan, "Dini Tutumlarının Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:8, sayı:4, yıl:2010, s. 112.

825 Buhârî, Cenâiz: 79,80,93; Müslim, Kader: 22-25.

826 Lütfullah Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, s. 222-226; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997, s. 20-23.

827 Peker, *Din Psikolojisi*, s. 78.

828 Birey, özellikle çocukluk döneminde annesinin himayesinde yetiştiğinden onun inançlarının oluşmasında anne, babaya göre daha etkindir. Hatta bunu Hz. Nuh ve Hz. İbrahim ile örneklendirebiliriz. Hz. Nuh'un eşi inanmadığı gibi çocuğu da inanmamıştır. Hz. İbrahim'in ise babası putperest olduğu halde annesi inançlıdır. Dolayısıyla böyle bir tablonun oluşmasında annenin rölünden bahsetmek mümkündür. Bkz. Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 137.

yönüyle taklit ettiği gibi, şahsiyetinin oluşmasında da onların verdiği eğitimin önemli bir payı vardır.[829] Özellikle toplumun dinî, ahlakî ve kültürel değerlerinin sonraki nesillere aktarılmasında aile aktif bir görev yürütür.[830] Din ve aile arasındaki bu etkileşimde tek tanrılı dinler ve çok tanrılı dinler arasında önemli bir fark vardır. Tek tanrılı dinlerde din, aileye şekil verirken çok tanrılı dinlerde aile dine şekil verir. Ocak ve ata kutsallaştırılır.[831] Bu durumda bireyin bu kutsallık çemberini aşması kolay gerçekleştirilebilecek bir husus değildir. Çünkü aile ve kabile dışı ilan edilmek -şayet katılmak istediği grubun güçsüzlüğü de söz konusu ise- ölmekle eşdeğer bir sonuçtur.

Erkek egemenliğine dayalı Câhiliye toplumu aile yapısında İslam davetine engel olan tek unsur yalnızca "atalar kültürü" ve kutsallaştırılmış geleneklerin ağırlığı değildir. Kur'an-ı Kerim'den anladığımıza göre kimi zaman Hz. Peygamber'e itaat ve uyma noktasında eş ve çocukların da engel olma durumu söz konusudur. Teğâbûn Suresi 64/14. ayet'teki, *"Ey iman edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır."* şeklindeki uyarı, böylesi bir duruma örnek teşkil etmektedir.[832] Bu kadın ve çocuklar muhtemelen aile, eş ve baba olma yakınlığının getirdiği merhamet, naz ve serzeniş duygularını perde yaparak aile reisinin Hz. Peygamber'e uyması ve onunla birlikte hicret etmesini engellemeye çalışmışlardır.[833] Aile içi bu engellemelerin taraflarında kimi zaman değişiklikler olduğu Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Söz gelimi bazen anne-babanın inanıp evladın inanmadığı durumlara rastlanırken bazen de anne-babanın inanmayıp çocuklarının inandığı durumlar olmaktadır.[834]

Câhiliye Arapları'ndaki aile yaşantısı incelenirken çoğu zaman "toplumda kadının adı bile yoktu" şeklinde kesin bir yargıyla erkeğin egemenliği ifade edilmektedir. Fakat burada özellikle tevhidin ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in davetinin önünde önemli bir engel olarak duran bir olgu gözden kaçırılmaktadır. Müşriklerin aracı edindikleri putlara

---

829 Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1997, s. 77; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 137.

830 Daryal, Hz. Peygamber'in anne ve babasının kendisinden önce vefat etmiş olmasını, toplumun değerlerini çocuklarına aktarma gibi bir olumsuzluğun önünü alan ilahi takdir olarak yorumlamaktadır. Bkz. Daryal, *İslâm'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan İncelenmesi*, s. 69.

831 Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, s. 192.

832 Bkz. Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, , s. 679.

833 Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XXIII/14.

834 Bkz. Ankebût: 29/8; Ahkâf: 46/17.

dikkat edildiği zaman Lat, Menat ve Uzza gibi genelde dişilik vasıflarının ön plana çıktığı görülmektedir.[835] Allah'a ortak koştukları bu putlar için Kur'an-ı Kerim'de انثى/اناث yani dişiler/tanrıça kavramı kullanılmaktadır.[836] Elmalılı Hamdi Yazır müşriklerin güneşe, yıldıza[837] ve meleğe tapıp onları kadın tahayyül etmelerinin asıl sebebini onlardaki kadına ve şehvete düşkünlükle izah etmektedir. Hatta o, kadınların mabutlaştırılması hayalinin, gerçek kadınların haklarını zayi etmelerine sebep olduğunu vurgulamaktadır. Yazır, aynı şekilde müşriklerin sevgi ve ümit tanrılarını kadın; korku ve haşyet tanrılarını ise erkeklerden seçtiklerini ifade etmektedir.[838] Bu tespit bize Câhiliye toplumundaki kadın ve erkek algısının nasıl olduğuna ilişkin önemli bir ipucu sunmakla birlikte, metalaştırılan kadının nasıl bir şirk unsuru olduğunu da göstermektedir. Ayrıca tapılan putların yalnız gökteki cisimlerin temsili değil, içteki heva ve şehvetin de yansıması olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Câhiliye aile yapısının İslam davetine tesirini ortaya koymaya çalışırken, bu aile yapısının da üstünde ve bağlayıcı konumunda olan kabile yapısının etkinliğini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü muhtemeldir ki aile, bağımsız bir yapı olmuş olsa, davete karşı tepkilerde daha müsamahakâr tavırlar sergilenebilirdi. Fakat aynı atadan gelen ailelerin oluşturduğu birlik olan kabile yapısı ve düşüncesi ailenin çok daha üstünde etki ve yetkiye sahipti. Dolayısıyla aileden sonra kabile anlayışının davete tesiri gündeme gelmektedir.

2.1.2. Kabile Yapısı ve Asabiyet

Kabile, aynı atadan gelen ve aralarında nesep ilişkisi olan toplulukları ifade eden bir kavramdır.[839] İslam Öncesi Arap toplumunun sosyal düzeninin temelini de kabile sistemi oluşturmaktaydı. Bu sosyal yapıyı meydana getiren ayrıca topluluklar vardı. Bunlar, aşağıdan yukarıya fasîle, fahz, batn, imâre, kabile ve tâife şeklinde[840]

---

835 Nahl: 16/57; Enbiyâ: 21/26; Saffât: 37/150; Zuhrûf: 43/19; Necm: 53/2.

836 *"Onlar, Allah'ı bırakıp ancak dişilere tapıyorlar."* Nisâ: 4/117.

837 Lât, Menat ve Uzzâ gök cisimlerini temsil etmektedirler. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/233,250; Şinasi Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 60-62,74; Murat Sarıcık, *Put Hicaz'ın Beş Putu ve Çağdaş Putlar*, Nesil Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 79,135.

838 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/1469.

839 Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile", *DİA*, XXIV, 30.

840 Günaltay'a göre bu sıralama şu şekildedir: Aile, fasile, ammare, fahz, batın, kabile, şab şeklindedir. Bkz. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 31,112.

sıralanabilir.[841] Sıralamayı örneklendirdiğimizde ise aşağıdaki gibi bir taksimat yapmak mümkündür:

Fasîle : Benî Ebû Talib - Benî Abbas

Fahz : Benî Hâşim - Benî Ümeyye

Batn : Abdümenâf - Mahzum

İmâre : Kureyş - Kinâne

Kabîle : Mudar - Rebia

Şa'b/Tâife : Adnân - Kahtân

Böyle bir modelin ortaya çıkmasında etkili olan önemli etkenlerden biri bölgenin coğrafi yapısıdır.[842] Geçim kaynaklarının sınırlılığı ve çöl hayatının getirdiği güvensizlik ortamı insanların topluluklar halinde yaşamasına sebeplerinden biri olmuştur. Esasında bu sosyal yapıyı ayakta tutan şey yalnızca ihtiyaç ve korkuların itici gücü değildir. Bu yapının bütünlüğünü sağlayan en önemli esas "asabiyet" kavramı ile tanımlanan sosyal olgudur. Görünürde ve temelinde baba tarafından akrabaların bir araya gelmesi esasına dayalı bu olgu, kan bağını aşan bir mahiyet arz etmektedir. Asabiyet, gördüğü işlev bakımından, organik bir yapı olan kabilenin ruhu hükmündedir. Bu ruh, kabile bütünlüğünü sağladığı gibi, kabilenin dışa karşı savunulmasında da önemli bir işlev görmekteydi.[843] Asabiyet sayesinde kişi kabilesi dışında can ve mal güvenliğini korumaya almış olmaktaydı. Çünkü kişinin hakkına tecavüz, kabilenin bütününe yönelik bir hak ihlali olarak algılanır ve böyle bir durumda fert feda edilmez.[844] Buna göre asabiyetin, kabile içi dayanışma ruhunu da tetikleyen önemli bir manevî güç olduğunu söylemek mümkündür.[845] Bunun yanı sıra ortak çıkarlar asabiyet

---

841 Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/508-514; IV/316-319; Mahmud Esad, *İslam Tarihi*, s. 69; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/17-18; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 255-256.

842 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 30.

843 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/94; Mustafa Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, III, 453; Ahmet Ateş, "Asabiyet", *İA*, I, 663. Hz. Peygamber, kendisine asabiyetin ne olduğunu soran kimseye, *"Kişinin zalim de olsa kavmini desteklemesidir."* şeklinde cevap vermiştir. Bkz. İbn Mâce, Fiten:7.

844 Normal şartlarda fiilin mesulü onun faili olması gerekirken Câhiliyede asabiyet gereği bütün kabile sorumlu tutulmaktaydı. Hatta fail bulunamadığı zaman onun beşinci göbekten akrabasından bile intikam alınabilmekteydi. Şayet intikam alınacak kişi öldürülen kişiye denk değilse katilin diğer akrabalarından kimseleri de öldürebilmekteydiler. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/488,581; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 125; Çağrıcı, "Asabiyet", *DİA*, III, 453; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/147; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/163.

845 Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 142.

yelpazesinin genişlemesine sebep olabilmektedir. Örneğin kan bağı olmaksızın çeşitli yollarla (vela-hif-muahat vb.) kabileye katılanlar bu yelpazenin altına girdiği gibi,[846] "hemşehricilik" diyebileceğimiz bölgesel asabiyetten de söz etmek mümkün olmaktadır.[847]

Bir aileye veya bir gruba dâhil olma aslında insanın fıtrî bir özelliğidir. Çünkü böyle bir durumda kişi kendisini hem ekonomik hem de sosyal anlamda güvende hisseder.[848] Arap sosyal hayatında önemli bir grup olan kabile de benzer bir işlev görür. Bir bedevî için kabilesiyle irtibatın kopması demek, çöl güvenlik sisteminin dışına itilmekle, yani ölümle eş değerdir.[849] Dolayısıyla kabilenin aksi istikametinde hareket etmek pek de karşılaşılan ve istenilen durum değildir.

Dozy, asabiyetin -biraz abartılı şekilde- bir anlamda "çölün dini" gibi olduğunu vurgular ve bu duygunun yurtseverlik duygusuna hiç benzemediğini ifade eder.[850] Kabilenin şan, şeref ve çıkarının her şeyin üzerinde tutulduğu böyle milliyetçi sistemlerde kolektif vicdanı yönlendiren katı bir üst benlik vardır ve bu üst benlik kendisine muhalif bir bireysel vicdana tahammül edemez. Çünkü böyle bir kabul ülküleştirilmiş bütün düşünceleri tehdit edecektir. Şayet birey buna rağmen bir vicdan ortaya koyacak olursa düşman ilan edilmek ve cezalandırılmakla karşı karşıya kalabilir. Ayrıca bu gibi sistemlerde genellikle grubun kolektif vicdanını temsil eden bir lider bulunur ve bu lidere itaat gerekli kabul edilir. Sistemin eleştirilmesi mümkün olmadığı gibi liderin eleştirilmesi de söz konusu değildir. Liderin ise sıradan biri değil, grubun kendiyle özdeşleştirebileceği ve onlara kimlik kazandırabilecek biri olması beklenir. Milliyetçi söylemlerde kimlik oluşturmada etkili olan bir diğer yöntem ise zaferler ve yenilgilerle idealize edilen kimliğin pekiştirilmesidir. Zafer ve yenilgilerin -çoğunlukla da zaferlerin- kuşaktan kuşağa aktarılması kolektif şuuru, benlik idealini ve aidiyet

---

846 İbn Haldun, asabiyet türlerini açıklarken bu türden asabiyeti kan bağına dayalı Neseb asabiyetinin dışında tutarak Sebep asabiyeti şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/98.

847 Apak, *Asabiyet*, s. 26,30-31.

848 Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, (15. Baskı), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1972, s. 73.

849 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 59; Harun Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 53-63.

850 Bkz. R. Dozy, *Spanish Islam*, Trc. F. G. Stokes, Chatto& Windus, London 1913, s. 7. Krş. Dayf, *'Asru'l-Cahilî*, s. 62; Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 126; Okumuş, *Şirk*, s. 406.

düşüncesini diri tutar ve ona kuvvet verir.[851] Bu noktada Eyyâmu'l-Arab ve bunun etrafında üretilen şiirlerin, kıssaların ve hitabetlerin gördüğü işlev yadsınamaz bir gerçektir. Hatta Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların bir yönünün benzer şekilde toplumsal bilinç oluşturmaya yönelik olduğu söylenebilir.[852]

Câhiliye Arapları'nda soy, şeref, güç vb. sahip olunan hususiyetler bakımından rekabete ve üstünlük yarışına girme yaygın bir durumdur. "müfâhere" denilen bu üstünlük yarışı aynı zamanda toplumsal ayrışma, kin ve nefrete yani "münâfere"ye sebep olmaktaydı.[853] Kaynaklarda İslam öncesi dönemde bunun örneklerini görmek mümkündür.[854] Watt, kabile şan, şeref ve üstünlüğüne inanmanın fikri bir zemininin olduğundan bahsetmekte ve bu zemine kaynaklık eden olgunun ise çöl şartlarının ortaya çıkardığı kader anlayışı olduğunu iddia etmektedir.[855] Fakat bu yaklaşım, asabiyetin ortaya çıkardığı inanç ve bu inanca bağlı eylemleri tam olarak açıklamamaktadır. Çünkü bir inanç şeklini alan asabiyet, kimi zaman "milli tanrı" anlayışı şeklinde tezahür eden sonuçları da içerisinde barındırındırmaktaydı.[856] Örneğin Câhiliye Arap toplumuna baktığımızda nerdeyse her bir kabilenin bir putu, cini, kayası, tapınağı ve ağacının olması bu "milli tanrı" anlayışının ürünüdür. O halde durum sadece inançla temellendirilecek bir yapı arz etmemekte bilakis "toplumsal egoizm" diyebileceğimiz psikolojik alt yapıyı da içerisinde barındırmaktaydı.[857]

Kabilecilik ve kabile asabiyeti üzerine kurulu Arap sosyal hayatında intikam ve kan davası, fert ve toplum için önemli bir hayat sigortası işlevi görmekteydi. Bir kimsenin diğer kabile üyesine karşı girişeceği olumsuz tavır, aksiyle karşılık bulacağından, menfi sonuçlar doğurabilecek eylemlerden çekinilir, şayet böyle bir durum söz konusu olmuşsa fert adına bütün kabile mesul kabul edilirdi. Kısasa kısas prensibine dayalı kan davalarında diyet, bir çıkış yolu olmasına rağmen, bu durum

---

851 Harika Yücel, "Psikanalitik Bir Perspektifin Milliyetçiliği Anlamaya Yönelik İmkânları", *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, sayı:2, yıl:2009, s. 41-43; İsa Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt:6, sayı:28, yıl:2013, s. 247-267.

852 Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, s. 153-156.

853 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/56-57,68.

854 İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 94-120; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/287-307; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/589-593.

855 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 31.

856 Put, bir yandan kabilenin özerkliğini temsil ederken diğer yandan kabile bağlarını güçlendiren aidiyet duygusunu pekiştiriyordu. Bkz. Arı, "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci", s. 177.

857 Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 100.

kabile şerefini düşürecek bir alternatif olarak kabul edildiğinden intikam daha öncelikli bir seçenekti.[858]

Hz. Peygamber'in risalet yıllarına yakın dönemde ve risalet yıllarına gelindiğinde bu katı kabile anlayışında bir nebze olsun çözülme olduğu söylenebilir. Bu çözülmeye etki eden iki ana nedenden söz etmek mümkündür. Birincisi ekonomi, ikincisi ise şehirlileşmedir. Soy, daha çok konargöçer bedevî toplumlarında ön plandadır ve bu nedenle kişiler belirli bir soya nispetle "falan soydan" şeklinde tanımlanır. Fakat yerleşik hayatın yaşandığı yerlerde daha çok mekân ön plana çıkar ve bu yüzden bu kimseler artık soydan öte, yaşadığı yere nispetle "falan şehirli" diye anılırlar.[859] Ekonomik ve ticarî faaliyetler ise ferdi ön plana çıkarır. Kişi grup menfaati için bazen canından vazgeçebilir fakat malından vazgeçmesi oldukça zor bir durumdur. Ticaret toplumu haline dönüşen Kureyş'te ekonomik rekabet kişisel çıkarları ön plana çıkarmış böylece insanlar kabile bağlarından ziyade, mali bağlara önem verir duruma gelmiştir. Özellikle piyasayı elinde bulunduran birkaç tüccar için en önemli mesele daha çok servet ve mal biriktirmek olmuştu.[860] Kısaca ticaret geliştikçe kabileciliğin esası olan "biz" duygusu yerine, yıkıcı bir etkisi olan "ben" duygusu yerleşmeye başlamıştı.[861]

Belirli yönleriyle ifade etmeye çalıştığımız kabile asabiyetine İslam'ın bakış açısı ve söz konusu anlayışın Hz. Peygamber'in davetine nasıl bir etkide bulunduğuna baktığımızda, teorik çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu yapı ve anlayışın pratiğe dökülmüş yansımalarıyla da karşılaşmaktayız.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın en azından kısa vadede kabile yapı ve anlayışını kökten değiştirmeye yönelik bir çabası yoktu. İslam'a girişlerin doğal olarak ortaya çıkardığı tablo, müşriklerin Hz. Peygamber'i birliklerini bozmakla itham etmelerine yol açmış olsa da "akraba" vurgusu

---

858 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, VI/62-63; Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/584; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 59; Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 131; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 43; Watt, *Hz.Muhammed Mekke'de*, s. 24; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 117; Apak, *Asabiyet*, s. 53; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 115; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 43; Mustafa Fayda, "Bedevî", *DİA*, V, 314; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 104.

859 Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, s. 67.

860 Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, s. 107; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 80-86; Mahmood İbrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", s. 285-288.

861 Lammens, "Mekke", *İA*, VII, 631.

Mekkî surelerde çokça yer alan bir hususdur.[862] Hz. Peygamber de ilk davetini -Allah'ın emri ile- akraba olduğu kimseler üzerinden gerçekleştirmiştir.[863] Şu durumda kavmiyetçi anlayışın ilk anda birleştirici yönü olduğu bile ileri sürülebilir[864] ve Hz. Peygamber de bu yapıdan -siyasî anlamda- oldukça istifade etmiştir.[865] Bununla birlikte toptan ve ilk anda olmasa da İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı zihniyet, asabiyet temelli bir kabile anlayışından tamamen uzaktır. Çünkü ferdin üstünlüğünü aşan, kabile üstünlüğünü öne çıkaran bu anlayış, bir tür grup veya millet narsizmi olarak değerlendirilebilir.[866] Kur'an'ın, temellerini atmaya çalıştığı ve uzun vadede hedeflediği anlayış ise kabile asabiyeti yerine, din kardeşliği ve ümmet bilinci, kan bağının oluşturduğu topluluk ve kimlik yerine, akidenin oluşturduğu tevhidî topluluk ve Müslüman kimliği,[867] basit sebepler ve gündelik menfaatler için savaşmak yerine gaza ve cihat ruhudur. Bunların dışında özellikle kabile liderleri açısından kabullenilmesi oldukça zor olan dünyevi otoritelerin yerine, Allah ve Resulüne itaati sağlamaktır.[868]

Örneğin Kur'an-ı Kerim'de akideye dayanmayan akrabalık bağının fayda vermeyeceği üzerinde durulmuştur.[869] Hz. Peygamber ise akrabaları olan Abdümenâf ve Abdulmuttaliboğulları'na kimsenin kimseye fayda sağlayamayacağı kıyamet günü için hazırlıklı olmaları ve herkesin nefsini Allah'tan satın alması gerektiği, kendisinin bile onlara bir yardımının dokunamayacağı hususunu vurgulayarak ferdi sorumlulukları ön

---

862 Bkz. Ra'd: 13/21,25; Nahl: 16/90; İsrâ: 17/26; Şûrâ: 42/23.

863 Şu'arâ: 26/214.

864 Muhammed Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1992, s. 67.

865 Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 118.

866 İsa Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 6, sayı:28, yıl:2013, s. 258. Câhiliye Arapları için "millet narsizmi" ifadesini, "kabile asabiyeti" tanımlaması karşılamaktadır. Şiir sahasında son derece ileri giden Araplar'ın, şiirlerinde vatan veya şehir vurgusundan öte, nesep ve kabile vurgusunun ön plana çıkmış olması bedevî yaşam şekliyle irtibatlı düşünülebilir. Örneğin onların şiirlerinde gemi objesi yerine deveden bahsedilmesi sanatın, yaşam şekline göre geliştiğininin bir işaretidir. (Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 74; İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 42,51), Fakat herhalukârda Arap olmayanlara karşı Arap milliyetçiliğine sahip oldukları söylenebilir.

867 İlgili ayetler için bakınız. Tevbe: 9/23,24; Mücâdele: 58/22; Mümtehine: 60/4.

868 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 12; Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, s. 75-76; Izutsu, Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar, s. 118-119; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 68-69; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 112-113; Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, s. 169-172; Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 192; Apak, *Asabiyet*, s. 85; Öz, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", s. 50; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 75-77,130.

869 Bkz. Mü'minûn: 23/101; Fâtır: 35/18; Zümer: 39/7; 'Abese: 80/34-37; İnfitâr: 82/19.

plana çıkarmıştır.[870] Yine o, amelinin geri bıraktığı kişiyi nesebinin ileri götüremeyeceğini ifade etmiştir.[871]

Kabile düzeni ve asabiyetinin Hz. Peygamber'in daveti üzerindeki etkileri ve bu noktada ona engel olup olmadığı hususuna baktığımızda, tek yönlü bir karar vermek oldukça zor gözükmektedir. Nitekim İbn Haldun'a göre dinî davetin başarıya ulaşmasında asabiyetin önemli bir etkisi vardır ve asabiyet olmaksızın bir davet başarıya ulaşamaz. Çünkü dini yaymak, halkı bu din etrafında toplamak için asabiyetin getirdiği birlik ruhuna ihtiyaç vardır, bu da kuvvetli bir kavme sahip olmakla mümkün olur.[872] Bu açıdan akrabalık bağlarının güçlülüğü ve kabilenin genişliği önem kazanmaktadır. Mekke tarihine bakıldığında bu şehrin idaresinde hâkim konumunda olan kimselerin evlilik bağları vesilesiyle bu sonuca ulaştıklarını söylemek mümkündür. Örneğin Hz. İsmail Cürhümlü biriyle, Huzâalı Rebia b. Haris Cürhümlü biriyle, Kusay Huzâalı biriyle evlenmiş ve bu evlilikler onlara Mekke'de söz sahibi olmanın yollarını açmıştır.[873] Hz. Peygamber'in daveti açısından baktığımızda ise kabile yapısı ve akrabalığın olumlu ve olumsuz yansımalarından söz etmek mümkündür.

Kur'an'ın, Hz. Peygamber'e öncelikli olarak akrabasını uyarması noktasındaki emri üç yönden önem arz etmektedir. Birincisi bir kimseye inanıp destek vermede en öncelikli olan akrabalarıdır. Çünkü insandaki en baskın hislerden biri aidiyet ve taraftarlık hissidir. Bu nedenle ilk davetin onlara yapılması doğal olandır. İkincisi belirli bir düşüncenin yayılmasında çevre desteği önemli bir etkendir. Hz. Peygamber'in kısmi de olsa destek bulmadan bu işe başlaması istenmemiş olabilir. Üçüncüsü ise yakınlarının inanmadığı bir kimsenin davasına yabancıların inanması daha zor olacaktır.[874] İhtimal bu nedenlerden ötürü böyle bir emir gelmiştir. Hz. Peygamber'in

---

870 Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 206.

871 Ebû Dâvûd, İlim: 1; Tirmizî, Kur'ân: 10.

872 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/334.

873 Rıza Savaş, "Mekke'de İslamiyet'in Yayılmasına Akrabalık Açısından Bir Bakış", *İSTEM*, sayı:4, cilt:2, yıl: 2004, s. 36.

874 Nitekim Ebû Leheb, Ebû Tâlib ve geç bir zamanda Müslüman olan Hz. Abbas gibi Hz. Peygamber'e akrabalık yönüyle çok yakın olan amcalarının daveti kabuldeki tutumlarının diğer insanlar üzerinde olumsuz tesir bırakmış olacağını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte İbn Kesîr'e göre, eğer Ebû Tâlib Müslüman olacak olsaydı müşrikler nezdinde itibarı olmayacak neticede müşrikler, Hz. Peygamber'e karşı daha cüretkâr davranacaklardı. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/104. İmamiye ülemasına göre ise Ebû Tâlib esasında Müslüman olmuştu fakat Hz. Peygamber'i destekleyebilmek için imanını gizlemişti. Bkz. Mehdi Pişvai, *İslam Tarihi*, (Çev.: İsmail Bendiderya), Kevser Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 163.

emir gereği yakın akraba üzerinden başladığı davetinin neticesinde bu akrabalık ilişkilerinin olumlu yansımalarını gördüğü gibi, olumsuzluklarıyla da karşılaşmıştır. Olumsuzlukların temelde kaynağı, kabile boylarının tarihi temeli olan rekabetleri ve siyasî çekişmeleridir.

Karmaşık kabile ilişkileri bir yandan Muhammedî davetin önünü kesmeye yönelik girişimlere kaynaklık ederken, diğer yandan onu ve arkadaşlarını koruma vazifesi de görmüştür.[875] Örneğin Ebû Tâlib'in koruması olmasa, Hz. Peygamber himayesiz kaldığı Mekke'de davetini sürdüremeyebilirdi.[876] Nitekim Ebû Tâlib'in vefatından sonra himaye edeni kalmayan Hz. Peygamber, Taif dönüşü Mut'im b. Adiy'in koruması altında Mekke'ye girebilmişti. Muhtemelen Mut'im'in bu himayesinde Hâşimoğulları ile olan yakın akrabalığının etkisi vardı.[877] Hz. Peygamber bu himaye sayesinde kendini kabilelere arz etmiş ve kendisine emniyetli bir yer aramıştı. Esasında müşriklerin Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmak isteyip de bunu yapamamalarının altında kabile hukukunun temeli olan asabiyetin gereği kan davasından çekinmeleri vardı.[878] Böyle bir girişim son derece tehlikeli bir durumdu. Bu yüzdendir ki, herkes kendi kabilesinden olanlara ya da herhangi bir kabileye mensup olmayan zayıflara işkence yapıp yaptırım uygulayabilmişti.

Akraba olmanın doğal sonuçlarına uymayan bir kişi vardı. O da Ebû Leheb idi. O, Ümeyyeoğulları'nın, sonraki dönemlerde kendilerinin Hz. Peygamber'e yakın, Haşimîler'in ise uzak olduğunu ifade etmek üzere söyledikleri, "Eve uzak niceleri vardır ki aslında onlar yakındır. Öyle kimseler de vardır ki eve yakın olduğu halde aslında onlar uzaktır."[879] şiirin, tam olarak işaret ettiği kişi olsa gerektir. Onun Hz. Peygamber'e karşı çıkışında da akrabalık düşüncesinin etkisi olduğu söylenebilir. Öncelikle Ebû

---

875 Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 123; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/21-22; Önkal, *Rasulullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s. 119.

876 Taberî'de yer alan bir rivayette En'âm 6/26. ayette geçen "وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ" ifadesi Hz. Peygamber'i müşriklere karşı koruduğu halde Müslüman olmayan Ebû Talib hakkında inmiş ve anlamı şöyledir*: "Müşrikler hem insanların Hz. Muhammed'e eziyet etmelerine engel olurlar hem de kendileri ondan uzak dururlar."* Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IX/205. Ayrıca bakınız. Şiblî, *Asr-ı Saadet*, I/163.

877 Hz. Peygamber'in bir melce olarak Taif'e gitmesinde de akrabalık bağlarının etkisi düşünülebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in annesinin amcaları yoluyla Taif'in ileri gelenlerinden Benû Abdi Yalîl ailesi ile akrabaydı. Nitekim Taif dönüşü Allah'a yakarışında onları "uzak akraba" şeklinde tanımlamıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/61; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/116.

878 Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 40.

879 Bkz. el-Makrizî, *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, s. 26.

Leheb, Ebû Tâlib ve Abdullah'la baba bir kardeştiler.[880] Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil ise Hâşimilerin siyasî rekabet halinde olduğu Ümeyye ailesine mensuptu. Muhtemelen onun bu mensubiyeti kocasını etkisi altına almada etkili olmaktaydı.[881] *"Yakın akrabanı uyar."*[882] emri gelince bu emrin ağırlık ve zorluğundan bir süre evine kapanan Allah Resül'ünün hasta olduğunu düşünerek yanına gelen akrabaları ona,*"Sen yakınlarını çağır, fakat Ebû Leheb'i çağırma zira o senin davetini kabul etmez."* diyerek kendisini uyarmışlardır. Ebû Leheb ise Hz. Peygamber'in davetini kabul ettiği takdirde diğer kabilelerin düşmanlığının kazanılacağını ve bunun da Abdülmuttaliboğulları'nın zelil duruma düşmesi ve öldürülmesi anlamına geldiğini düşünmekteydi.[883] Fakat Ebû Leheb için bu endişeden daha büyük bir problem vardı o da Hz. Peygamber'in Abdulmuttalip'in ateşte olduğunu söylemesiydi. Hz. Peygamber'in bu beyanı, Ebû Leheb'i çok kızdırmış ve düşmanlığına en önemli sebep olarak bunu ileri sürmüştü.[884] Sonuçta Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'e karşı bu olumsuz tavrı, diğer insanları davete karşı daha da mesafeli hale getirmiş, aynı zamanda düşmanların eline sağlam bir delil sunmuştu.[885] Zira en yakın akrabası tarafından reddedilen bir peygamberi başkalarının kolaylıkla kabul etmesi sıradan bir durum değildi.

Ebû Leheb'in dışında diğer yakınları inanmasalar bile, Hz. Peygamber'i korumuşlardı. Bunun en önemli göstergelerinden biri Habeşistan'a göç edenler arasında Hâşimoğulları'ndan çok az sayıda kimsenin bulunmasıdır. Bu koruma nedeniyledir ki, onlardan inanmayanlar dahi boykota tabi tutulmuştur. Boykot kararının sonlandırılmasında da, yine Hâşimoğulları ile akrabalık ilişkisi olan kimselerin etkisi olmuştur.[886] Hz. Peygamber'i koruma ve kollama açısından hiç şüphesiz Ebû Tâlib'in

---

880 Câhiliye Arapları'nda ana ve dayı asabiyetinden söz etmek de mümkündür. Örneğin Abdülmüttalib verdiği söz gereği oğlu Abdullah'ı kurban etmek istediğinde ona karşı çıkanların Abdullah'ın anne tarafından akrabaları olduğu görülecektir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in evinin önüne pislik sürenleri cezalandırma girişimi Abdukusay'ın torunlarından Tuleyb b. Umeyr tarafından gerçekleştirilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber Tuleyb'in dayısının oğludur. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/162-164; Belâzürî, *Ensâbu'ul-Eşrâf*, I/147.

881 Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 105; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 71; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 118.

882 Şu'arâ: 26/214.

883 Belazürî, *Ensâbu'ul-Eşrâf*, I/119; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/584.

884 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/335.

885 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/37.

886 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/374; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/166; Apak, *Asabiyet*, s. 72.

ayrı bir yeri vardır. Her ne kadar kendisi inanmamış olsa da o, İslam daveti açısından önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in, Ebû Tâlib'in son anlarında, "Beni kime bırakıyorsun?"[887] demesi onun bu noktadaki etkinliğini gözler önüne sermektedir.

Akrabalığın bir diğer olumlu yansımasını Medineli Hazreç Kabilesi'nin İslam'ı kabulünde aramak mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber'in ana tarafından dedeleri Hazreç Kabilesi'ne mensuptu.[888] Aynı şekilde Habeşistan'a hicret edip daha sonra geri dönen Müslümanları himaye eden kişilere dikkat edildiğinde bu kimselerin o günün ileri gelen Mekke eşrafı olduğu görülecektir. Müşrik liderlerin düşman edindikleri kimseleri himaye etme davranışını iki temele dayandırabiliriz. Bunlardan ilki ve en önemlisi kabilecilik anlayışı idi. Çünkü müşriklerin eziyetinden çekinen Müslümanları, yine onlarla akrabalığı olan müşrikler himaye etmişti.[889] İkinci bir muhtemel sebep ise Müslümanları zayıf ve himayeye muhtaç bir anda koruyarak onları psikolojik olarak etkileyip kendilerine çekebilmekti.

Özetleyecek olursak karmaşık kabile yapısı ve asabiyet düşüncesi bir yandan İslam davetine destek olurken diğer yandan daveti sekteye uğratabiliyordu. Örneğin Hz. Hamza nasıl ki kabilevî yönlendirmeyle Müslüman olabiliyorsa aynı duygu ve düşüncelerle Ebû Cehil Hz. Peygamber'e düşman kesilebiliyordu.[890] Bu iki yönlü işlevde dikkat çeken önemli bir unsur akrabalık derecelerinin, ortaya konulan tepkilerle doğru orantılı olmasıdır. Bu noktada Durî'nin Mekke için yaptığı tespit haklı gözükmektedir. Zira o, Mekke'de son dönemde kabile asabiyeti yerine boy/faht asabiyetinin ön plana çıktığını ifade etmektedir.[891] Bu tespit üzerinden baktığımızda söz gelimi Ümeyyeoğulları da Hz. Peygamber'in akrabalarıydı. Fakat bu ikinci dereceden akrabalık, siyasî rekabetin önüne geçecek ölçüde bir etkiye sahip değildi. Buna rağmen onların, Hz. Peygamber'le akrabalık ilişkisi olmayanlara nazaran tepkilerinde daha temkinli olduklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla akraba olmanın getirdiği koruma hissinin davete olumlu yansıdığını fakat genel bir şemsiye olan kabile yapısının olumsuz sonuçlar doğurduğunu en azından ilk dönem için söyleyebiliriz. Çünkü sonraki

887 Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II/808.
888 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/151.
889 Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/421.
890 Apak, *Asabiyet*, s. 20; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 49.
891 Durî, *İslam Tarihi*, s. 74.

dönemlerde İslam'a ferdi katılımlar yerine kabilece katılımların olduğunu görmekteyiz. Bu noktada ise iki önemli esas ön plana çıkmaktadır. Birincisi kabile hiyerarşisi ikincisi ise kitle psikolojisidir. Lidere uyma davranışı ve kitle psikojisiyle hareket etme dürtüsü, topluca kabulleri beraberinde getirdiği gibi, toptan reddetmeye de sebep olabilmektedir.[892] Bu nedenle de kabile içi davranışları izah etmek için asabiyet kavramı tek başına yeterli olmamaktadır.

2.1.3. Toplumsal Tabakalaşma ve Ayrışmalar

Tarih boyunca toplumlar birçok açıdan eşit olmayan kategorilere ayrılmıştır. Bu bölünmüşlüğün ortaya çıkardığı hiyerarşik düzen ise "tabakalaşma" kavramı ile ifade edilmektedir.[893] Tabakalaşma, Câhiliye Mekke toplumunun sosyal yapısını tam olarak karşılamadığından ikinci bir kavrama daha ihtiyaç duymaktayız. Bu kavram ise "ayrışma"dır. Kavram, sosyal ve mekânsal olmak üzere iki ayrı alanı içine alır. Fakat çoğu zaman biri diğerinin sonucu veya sebebi olduğundan her ikisi için yalnız "ayrışma" ifadesi kullanılır. Örneğin sosyal ayrışmanın temelinde "statü" farklılaşması vardır. Bu farklılaşma ise mekânsal ayrışmayı doğurabilir. Bu durumun tersi de mümkündür. Söz gelimi Kureyş'in bitâh/zevâhir şeklindeki mekânsal ayrışması zamanla önemli bir statü kazandıran hums ayrıcalığını da beraberinde getirmiştir. Ayrışma, sonucu itibariyle toplumsal farklılıkları ve eşitsizlikleri beraberinde getirmiş olsa da, temelde toplumsal eşitsizlikten ortaya çıkmış bir olgu değildir.[894] Örneğin Câhiliye toplumunda bedevî ve hadarî şeklinde bir ayrışma söz konusudur. Ayrışmanın neticesinde bu iki toplum arasında birtakım eşitsizlikler meydana gelmiştir. Fakat bu eşitsizlik, ayrışmak için bir sebep değil, aksine ayrışmanın bir sonucudur. Ayrışmanın asıl saiki ise mekânsal ayrışma ve buna bağlı oluşan statü farklılıklarıdır.

İnsanlık tarihine baktığımızda ideal toplum ve devlet düzenine yönelik ütopyalarda bile sınıfsal bir ayrışmanın izleri görülebilir. Hatta böylesi bir toplum düzeninin oluşmasında ve bu düzenin insanlar tarafından benimsenmesinde etkili olan unsurlardan birinin de ideal toplum düzeni ile ilgili tarih içerisinde ortaya atılan

---

892 Okumuş, *Şirk*, s. 437; Karasakal, *Kur'ân ve Sosyal Psikoloji*, s. 207-208.

893 Halil İbrahim Bahar, *Sosyoloji*, (3. Baskı), Usak Yayınları, Ankara 2009, s. 93; İhsan Sezal, *Sosyolojiye Giriş*, Martı Yayınları, Ankara 2003, s. 245; Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Çev.:Turgut Kalpsuz), AÜİF Yayınları, Ankara 1964, s. 19.

894 Ebru Firidin Özgür, *Sosyal ve Mekansal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehircilik Anabilim Dalı, İstanbul 2006, s. 20.

düşünceler olduğunu söylemek mümkündür.[895] Çünkü bu türden düşünceler toplumsal bilinçaltını desteklemekte, oluşan ayrışmayı olağan hale getirebilmektedir. Daha ileri seviye ise "öğrenilmiş çaresizlik" diyebileceğimiz psikolojik bir durumu netice verebilmektedir. Nitekim kast benzeri tabakalaşmalarda böyle bir psikolojinin etkin bir rol üstlendiği söylenebilir.

Genelde kuşaklar arası devam ettirilen bu türden yapıların oluşmasında ekonomik, dinî, siyasî, hukukî, sosyal ve tabii sebeplerin etkisinden söz etmek mümkündür. Weber'e göre sınıfsal yapıların oluşmasında en önemli etken "mülkiyet" ile "mülksüzlük"tür.[896] İlkel toplumlarda ise tabakalaşmanın en önemli değişkenleri yaş, cinsiyet ve meşguliyet alanlarıdır.[897]

Ekonomik yapının sosyal hayatın diğer ünitelerine etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim bir toplumda ekonomik üstünlüğe sahip bir kişi veya zümreler hayat standartları, sosyal statü ve siyasî etkinlik yönünden kendilerinden daha düşük seviyedekilere göre ayrıcalıklı konumdadırlar.[898] Ayrıca ekonomik gelişmeler, toplumda sınıflı bir yapının oluşmasına ve tabakalaşmaya sebep olduğu gibi, tanrılar arasında da bir hiyerarşinin oluşmasına sebep olabilmektdir. Kimi zaman bu tanrısal hiyerarşi, -kast benzeri sistemlerde olduğu gibi- ekonomik gelirlerin paylaşımına yönelik bir sembol niteliği dahi taşıyabilmektedir.[899] Câhiliye inanç sisteminde bu tanrısal hiyerarşinin örneğini görmek mümkündür. Aslında bu yapıyı, insanlar arası hiyerarşinin bir yansıması olarak düşünebiliriz. Fakat bu benzerlik daha çok paganist inançlar için geçerli bir durumdur. Çünkü Câhiliye toplumundaki durum bu tespitle birebir uyuşmamaktadır. Bununla birlikte büyük put ve tapınaklara sahip olanların elde ettikleri maddî ve manevî çıkarın, aşağı tabakada bulunanlarınkinden yüksek olduğu

---

895 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, (7. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2011, s. 72, 94. İdeal toplum ve devlet düzeni için bkz. Cengiz İskender Özkan, *Siyaset Felsefesi-I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2011, s. 20-36; Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s. 127-176; Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara 2001, s. 30,81.

896 Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 120; Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev.: Battal İnandı), AÜİF Yayınları, Ankara 1987, s. 35; Herve Rousseau, *Dinler (Tarihî ve Sosyal İncelemeler),* Remzi Kitabevi, İstanbul 1970, s. 46,49. Krş. Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", s. 316.

897 Yahya Mustafa Keskin, "Toplumsal Tabakalaşma ve Din", (Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ss. 497-499, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

898 Bahar, *Sosyoloji*, s. 94.

899 M. Sadık Acar, "Ekonomik ve Teknolojik Gelişmelerin Dini Kanaatler Üzerine Etkileri", *DEÜİFD*, sayı:5, yıl:1989, s. 198; Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 31-37.

söylenebilir. Örneğin Hubel, Lat, Menat ve Uzza'ya sahip olmakla sıradan bir puta sahip olmak eş değer bir sonuç ortaya çıkarmaz. Buradan hareketle putlar arasındaki hiyerarşinin, üst tabakanın çıkarlarını koruma ve meşrulaştırma aracı olarak üretildiği sonucuna ulaşılabilir.[900]

Mekke'nin Câhiliye Dönemi sosyal yapısına baktığımızda birçok yönden ayrışma ve toplumsal tabakalaşmadan söz etmek mümkündür. Bu yapılanmayı aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

Hür - Köle - Mevali

Zengin - Fakir

Erkek - Kadın

Güçlü - Zayıf

Bitâh - Zevâhir

Hums - Hıll

Hadarî - Bedevî

Yaşlı - Genç

Soylu - Yetim

Görüldüğü üzere Mekke'de hür, köle ve mevali şeklinde bir toplumsal tabakalaşma bulunmaktadır. Bunun dışında sosyal statü ve mekânsal farklılıkların ortaya çıkardığı birçok ayrışma mevcuttur.

Mekke'de oluşan bu yapının temelinde yalnızca ekonomik etkenlerin olduğunu ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Siyasî, dinî, sosyal, coğrafî, hatta psikolojik ve fizyolojik nedenlere bağlı gelişen farklılıkların da Mekke toplum yapısının şekillenmesinde önemli ölçüde etkisi olduğu söylenebilir. Özellikle sosyal etkenler içerisinde asabiyet, Arap toplumunun tabakalaşmasında ana unsur olarak ön plana çıkmaktadır.[901] Fakat her bir etkenin birbiriyle irtibatı olduğu gibi bu etkenlerin ekonomik yönü de bulunabilmektedir. Örneğin kadın erkek ayrışmasını ne sadece

---

900 Şeriati, *Dine Karşı Din*, s. 45; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 120.

901 Joachim Wach'a göre kıriterin sülale ve doğum olduğu yerde tabakalaşma daha sağlam ve tevarüs edilebilir bir hal alır. Bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay), MÜİF Yayınları, İstanbul 1995, s. 267.

sosyal nedenlere ne de ekonomik nedenlere indirgemek mümkündür. Çünkü meselenin temelinde siyasî yapının, dinî düşüncenin ve insan psikolojisinin etkisi söz konusudur. O halde Mekke'de oluşan tabloyu tek bir sebeple izah etmek bizi doğru sonuçlara götürmeyecektir. Nitekim batılı birçok yazar tamamen ekonomik çıkar endeksli düşündükleri Mekke sosyal yapısını davet açısından değerlendirdiklerinde, Hz. Peygamber'in davetini ve Müşriklerin ona tepkisini hep bu doğrultuda açıklamaya çalışmışlardır. Böyle bir yaklaşım, müşriklerin tepkisel davranışlarının sebebini açıklamaya yetmediği gibi, Hz. Peygamber'in davetini basite indirgemekten başka bir sonuç da doğurmaktadır. Hâsılı, Mekke'nin toplumsal yapısında özellikle tabakalaşma yönüyle temel itici gücün ekonomi olmadığı, ekonominin bir sonuç ve besleyici güç olduğunu düşünmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Toplumsal ayrışmada ise sosyal statü ve mekânsal farklılıkların etkisinin diğer faktörlere göre daha belirgin olduğu anlaşılmaktadır.

Mekke'de oluşan toplumsal yapıyı yukarıdaki tablo üzerinden incelediğimizde görünürdeki bu kadar parçalanmışlığı iki ana gruba ayırmanın mümkün olduğu gözükmektedir. Bunlardan ilki sol sütunu oluşturanların toplamından ortaya çıkan, dinî ve buna bağlı siyasî, sosyal, ticarî ve ekonomik ayrıcalıklara sahip Kureyş Kabilesi, Kureyş içinde ise daha özelde mele' dediğimiz seçkin sınıftır. Diğer grup ise sağ sütundakilerin oluşturduğu ikinci sınıf vatandaşlar veya mustaz'af kesimidir.[902] İki ana gruba indirgediğimiz bu toplumsal yapının Hz. Peygamber'in davetine nasıl tepki verdikleri ve bu tepkilerin davete engel olup olmama durumuna baktığımızda, buradan birtakım sonuçlar elde etmek mümkün gözükmektedir.

Yukarıda geçtiği üzere herhangi bir yerde siyasî, sosyal, hukukî vb. yönlerden söz sahibi kimseler genelde toplumun ileri gelen kesimidir. Bu ileri gelen kesimin en bariz özelliği ise ekonomik üstünlüğe sahip olmaktır. Mekke özelinde düşündüğümüzde ise Kur'an'da "mütref" olarak tanımlanan kendilerine bol nimet verilmiş şımarık zenginler ve Lammens'in, şehrin tek otoritesi şeklinde tanımladığı mele'lerin, bu sınıfa dâhil olduklarını düşünebiliriz. Çünkü bu kimseler zengin ve dolayısıyla nüfuz sahibi

---

902 Abdurrahman Kurt, "İslam'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-Kültürel Bağlam", *UÜİFD*, cilt:20, sayı:1, yıl:2011, s. 20.

olmaları sebebiyle toplumun önünde ve idarecisi konumundaydılar. Mekke'de bu sıfatlarıyla ön plana çıkan en önemli iki boy ise Mahzum ve Ümeyyeoğulları'ydı.[903]

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde vasıfları anlatılan bu mele'[904], mütref[905] ve ekâbir[906] sınıfı, her dönemde olduğu gibi Hz. Peygamber'in davetinin de en büyük düşmanları oluvermişlerdir.[907] Çünkü onların zihninde bu dünyada asıl olan zenginlik, soy ve şereftir. Buna karşılık Hz. Peygamber ise zengin bir insan değil, genç ve aynı zamanda erkek evlatları yaşamayan biridir. Bu durumda onların ölçüsüne göre o, peygamber olabilmek için gerekli vasıflara haiz değildir.[908]

Mekkelilerin zihin dünyasında ticaret ve buna bağlı elde edilen zenginliğin önemli bir yeri vardı. Hatta onlar, ziraatla uğraşanları bile kendileriyle bir tutmuyorlardı. Nitekim Bedir savaşında Utbe ve Şeybe kendileri için çıkarılan Ensar'ı rakip olarak kabul etmemiş, karşılarına zengin olmayan Medineliler yerine Mekkeli birilerinin çıkarılmasını istemişlerdi.[909] Zenginliği birçok açıdan önemli bir ölçüt kabul eden bu sınıf, Hz. Peygamber'in davetine olumsuz cevap vermelerine bir bahane olarak fakirlerin inananlar arasında yer almasını ileri sürmüşlerdi. Onlar, Hz. Peygamber'in fakirlerle arasına mesafe koymasını, şayet bir şeye inanılacaksa buna en layık olanların kendileri olduğunu,[910] fakirlerin inandığı bir dini kabul etmenin ise kendileri açısından bir eksiklik olduğunu düşünerek davete icabet etmek istememişlerdi.[911] Müşrik liderlerin bu tavrına karşın Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj ise insanlar arasında

---

903 Lammens, "Mekke", *İA*, VII,631.

904 Bkz. 'Ârâf: 7/60,66,75,88,109,125; Yûnus: 10/75,83,88; Hûd: 11/27,28; Mü'minûn: 23/25,33,46; Zuhrûf: 43/47; Şu'arâ: 26/34; Sâd: 38/6.

905 Bkz. Mü'minûn: 23/64; Sebe':31-33; Zuhrûf: 43/23.

906 Bkz. En'âm: 6/123-124; Sebe': 34/31-33; Mü'min 40/47-48.

907 Taberî, *Tefsîr*, XX/57 Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 66.

908 Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 27-28; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 777; M. Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (2. Baskı), (Çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 119.

909 Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ Tevârîh-i Hülefâ I-II*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1331, s. 146. Bu durumu asabiyet açısından da yorumlamak mümkündür. Çünkü Ümeyye ailesine mensup olan bu insanlar Hz. Peygamber'in davetini Haşimoğulları ile ilişkili düşünmüş ve amcaoğullarından kimseleri rakip olarak görmeyi arzu etmişlerdir. Bu nedenle Hz. Peygamber, onların bu isteği üzerine karşılarına Hepsi Haşimi olan Hz. Ali, Hz. Hamza ve Hz. Ubeyde'yi çıkarmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/277; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud I-VII*, thk. Şuayb el-Arnavut-Muhammed Kamil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, IV/299; Apak, *Asabiyet*, s. 68.

910 Zuhruf: 43/31; İbrahim Coşkun, "Kur'an Işığında İnkarın Psikolojik Sebepleri", *DİFD*, cilt:1, yıl:1999, s. 130.

911 Bkz. En'âm: 6/52; Hûd: 11/27; Şu'arâ: 26/111, 114-115.

herhangi bir ayrım gözetmiyordu. Efendi ve köle arasında takınılan eşitlik tutumu, hatta Allah katında kölenin bile üstün olabileceği vurgusu, Mekke liderlerince kendi ikbal ve otoritelerini tehdit eden bir unsur olarak algılanmıştı. Bu nedenle onlar sınıf farklılıklarını ortadan kaldırmaya yönelik mesajı kabullenmekte zorlanmış, mesajı kendilerine ulaştıran Hz. Peygamber'e muhalefet etmişlerdi.[912] Ayrıca onlar, *lâilâheillallâh* şeklinde özetlenebilecek İslam davetini Hz. Peygamber'in kendileri üzerinde bir üstünlük kurma ve kendine boyun eğdirme girişimi olarak düşünmüş, bu düşüncelerini zihinlerinin arka planında tutarak ilahların bir tek ilah yapılamayacağını iddia edip halkı ilahlarına sahip çıkmaya çağırmışlardı.[913]

Mekke'nin sosyal yapısının diğer kanadına baktığımızda bu kesimin Kur'an'da "du'afâ'/müstaz'af"[914] veya "erâzil" olarak tanımlandıklarını ve bu alt tabakayı tanımlayan yetim, miskin, sail, mahrum, abd, eymân, rekabe[915] gibi kelimelerle karşılaşmaktayız.[916] Fakat bu tanımlamalar daha özel bir kesimi oluşturduğundan bunları Mekke sosyal hayatındaki tabakalardan kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Daha genel çerçevede bakıldığında ise Mekke'de halkın köle, mevali ve hür olmak üzere üç sınıfa ayrıldığı anlaşılmaktadır.[917] Köleler, tamamen efendilerine bağlı ve bağımlıyken mevali, onlara nazaran bir derece serbest sayılabilecek bir statüdeydi. Fakat bu statü tam bağımsızlık anlamına gelmemektedir.[918] Bu duruma en iyi örnek Hz. Peygamber davet amacıyla Mekke müşrikleri ile görüşmek istediğinde onların, mevaliyi ve fakirleri yanından kovmasını istemeleridir.[919]

---

912 Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/159; Ali Himmet Berki-Osman Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, (25. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2010, s. 81; Kemal Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 193; Mizrab Polat, "Hz. Muhammed'in Kabile Reislerini İslam Toplumuna Kazandırma Çabaları: Durumun Ebû Süfyan İbn Harb Örneğinden Yola Çıkarak Tahlili", *AÜİFD*, cilt:49, sayı:2, yıl:2008, s. 187-188.

913 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/172; Taberî, *Tefsîr*, XX/21.

914 A'râf: 7/75; Enfâl: 8/26; Hûd: 11/27,91; İbrâhîm: 14/21; Meryem: 19/75; Şu'arâ: 26/111; Sebe': 34/31-33; Mü'min: 40/47; Cin: 72/24.

915 Bkz. İsrâ: 17/34; Fecr: 89/17-18; Beled: 90/11-13,15,16; Duhâ: 93/9-10; Mâ'ûn: 107/2; Me'âric: 70/30; Nahl: 16/71,75; Rûm: 30/28; Şu'arâ: 26/22; Hâkka: 69/34; Kalem: 68/24; Kehf: 18/79; Müddessir: 74/44.

916 Bkz. Tay, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, s. 142-188.

917 Bu taksimat, yerleşik hayatın olduğu Mekke gibi şehirler için geçerlidir. Çölde mülkiyet ortak olduğundan sınıfsal yapılar oluşmamıştır. Bkz. Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I/15.

918 Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/366-370; V/570-574; ; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/38-44; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 116-119; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 131-133.

919 Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u'l-Beyân li-Ahkâmi'l-Kur'ân I-XXIV*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, XI/103.

Eric Hoffer'a göre köleler toplumun "hoşnutsuz kişiler" diyebileceğimiz sınıfına mensuptur. Köleliğin uzun süreli yaygınlık kazandığı toplumlarda kitle hareketlerinin ortaya çıkma ihtimali zayıftır. Buna karşın mevcut toplumsal düzenden rahatsız olan bu insanlar, kendi kişiliklerini içinde eritecekleri kitle hareketlerinin ilk müntesipleri arasında olmuşlardır.[920] Benzer şekilde 6. ve 7. yüzyıl Arabistan sosyal hayatındaki düzensizlikler toplum tabakaları arasında huzursuzluğa yol açmış, bu durum ise Hz. Peygamber'in getirdiği ve vadettiği sosyal düzenin toplumun zayıf ve ezilmiş kesiminin ilgisine mazhar olmasını netice vermiştir.[921] Bu nedenle de Hz. Peygamber'in davetine ilk icabet edenler arasında köle ve mevaliden insanlar bulunmuştur.[922] Toplumsal huzursuzlukla beraber Hz. Peygamber'in kölelere karşı yaklaşımı, onların İslam'ın ilk müntesipleri arasında yer almalarına katkı sağlamıştır. Ayrıca Allah'ı Rahman, Rahim ve "ezilenlerin Rabbi"[923] olarak tanıtan, insanları aralarında soy-sop, mevki-makam farkı gözetmeksizin eşit tutan bir dinin ilk müntesipleri arasında kölelerin olması son derece doğaldır.[924] Bunların dışında Hz. Peygamber'e alt tabakadan insanların tabi olması şu nedenlere bağlanabilir:

1- Davette bulunanın kendi tabakalarına yakın veya onlardan olması,
2- Makam, mevki gibi maddî-manevî kaybedecek bir statü ve değere sahip olmamaları,
3- Seçkin zümreye göre alt tabakanın ruhen ve ahlaken daha az bozulmuş olmaları, dolayısıyla kendilerini doğrudan hedef ve muhalif görmedikleri davete daha yakın hissetmeleri,
4- Davette bulunan kişiyle liderlik açısından rekabette bulunmadıkları gibi, kendisini yakinen tanıyor olmaları,

---

920 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 46-53.

921 Maxime Rodinson, *İslamiyet ve Kapitalizm*, (Çev.: Orhan Suda), Gün Yayınları, İstanbul 1969, s. 243.

922 Ebû Süfyân, Herakliyus'un, *"Ona tabi olanlar kimlerdir?"* sorusuna, *"Zayıf ve yoksul kimseler"* şeklinde cevap vermesi de ilk inananlar arasında bu sınıftan insanların olduğunu gösterir. Bkz. Buhârî, Vahiy: 6; Müslim, Cihâd: 74.

923 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/61.

924 Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 127; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 191; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 56; Abdurrahman Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", *UÜİFD*, cilt:18, sayı:2, yıl:2009, s. 37.

5- Davette bulunanın hem getirdiği mesajda hem de kendi tavırlarında alt tabakayı öteleyici bir içerik ve tutum bulunmaması.[925]

İslam'a ilk girenler arasında köle ve alt tabakadan kimselerin olması İslam'ın bir "ezilenler" hareketi olduğu anlamına gelmez. Çünkü ilk Müslümanlar arasında yedisi cariye olmak üzere toplam on üç köle vardı. Bu sayı ise İslam'ı ilk kabul edenlerin toplamının dörtte birine denk düşmektedir. Dolayısıyla ilk inananlar arasında kölelerin çoğunlukta değil, azınlıkta olduğu ortaya çıkmaktadır. Davete icabet edenlerin büyük çoğunluğu ise Mekke'de orta kesim diyebileceğimiz halk tabakasından meydana gelmekteydi.[926] Buna rağmen ilk inananlar arasında köle, cariye, zengin, fakir, kadın, erkek, çocuk vb. her sınıftan insan bulunmaktaydı. Bu yönüyle ilk inananların bir anlamda toplumun prototipini oluşturdukları söylenebilir. Bu homojen yapı, yeni şekillenen İslam toplumunda sınıfsal farklılıkların olmadığının da bir göstergesidir. Bu nedenle oluşan yapı, toplumun bir kesimini cezbederken, kendilerini toplumun üstünde konumlandıran kesimi ise rahatsız etmiştir.[927]

Kölelerin İslam'ı ilk kabul edenler arasında bulunup da sayıca çok olmamalarının birtakım nedenleri olduğu söylenebilir. Hoffer'a göre hayal kırıklığına uğramış kimse, karşılaştığı problemler ve sorumlulukları göğüslemek yerine onlardan kaçma davranışı sergiler. Hatta onlar, sorunlarla karşılaşmaktansa bu sorumlulukları yerine getirecek biriyle hürriyetlerini takas edebilirler.[928] Diğer bir neden ise efendilerin, köleleri üzerinde tartışmasız bir tasarruf hakkına sahip olmalarıdır.[929] Bu hak, kölelerin insani haklarını kısıtladığı gibi iradelerini de sınırlandırmaktaydı. Çünkü köle, efendisine rağmen hareket ettiğinde nasıl bir sonla karşılaşacağını bilememekteydi. Bu korku, onların hareket alanını daraltmakta, dolayısıyla fikren ve fiilen engellenmiş

---

925 Bkz. Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân XII-XVIII*, s. 1872; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/99; Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 119; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 124.

926 Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 38.

927 Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, s. 97; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 191.

928 Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 139.

929 Habeşistan'a hicret edenler arasında kölelerin bulunmaması bu tartışmasız haktan ötürüdür. Şayet hicret edenler arasında köleler olmuş olsaydı Müslümanları geri istemek üzere giden Mekke heyeti en azından sahipleri oldukları köleleri alabilecek, Necaşi de buna engel olamayacaktı. Cafer b. Ebû Talib'in kendilerini Mekke'ye geri götürmek üzere Habeşistan'a gelen elçilere, *"Biz Kureyş'in köleleri miyiz?"* diyerek elçilerin isteklerindeki yersizliği ifade etmesi de bu durumun göstergelerindendir. Bkz. Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 423; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/420.

olmaktaydılar.[930] Sonuçta bu kısıtlılık hali, davet konusundaki tutumlarına olumsuz yansımaktaydı. Nitekim bu korku çemberini aşmak ya özgürlüğüne kavuşturulmak ya da ölümü göze almakla mümkün olabilmekteydi.

Kur'an'da *müstaz'âf*[931] olarak tabir edilen bazı kimselerin bir anlamda müstekbirlerin yardımcısı oldukları söylenebilir. Çünkü onlar yaşadıkları bu hayatı içlerine sindirmiş, kimlik ve kişiliklerini büyük oranda kaybetmişlerdir. Kendilerine karşı her türlü kötü muameleyi bir "kader" çerçevesinde telakki etmiş ve her türlü tezyif ve tazibe boyun eğmişlerdir. Onlar, yaşadıkları hayatı değiştirmeyi akıllarından geçirmedikleri gibi yeni bir hayatın kendilerine hiç de hayır getirmeyeceği kanaatini taşımışlardır. Bu nedenle statükoyu sorgulama ve değiştirme yoluna başvurmamışlardır.[932] Ayette onların durumu şöyle anlatılmıştır:

"Kendilerine zulmetmekteler iken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya; melekler onlara şöyle derler: 'Ne durumdaydınız? (Niçin hicret etmediniz?)' Onlar da, 'Biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik' derler. Melekler, 'Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!' derler. İşte bunların gidecekleri yer cehennemdir. O ne kötü varış yeridir."[933]

Toplumsal yapının davete olumsuz yansıyan yanlarından biri de otoriter eğitimdir. Mekke'de ailede babanın, kabilede şeyhin otoritesi söz konusudur. Otoriter bir eğitimle yetişen çocukta ise iki riskli durumun meydana gelmesi muhtemeldir. Bunlardan ilki iktidar arzusu ve buna bağlı elde edilecek zevklere düşkün bireylerin yetişmesidir. İkincisi ise bu durumun tam aksine despot birey kadar, köle tiplerin ortaya çımasıdır.[934] Bu iki muhtemel sonuç, Hz. Peygamber'in daveti açısından da iki olumsuz durum anlamına gelmektedir. Çünkü iktidarı arzu eden despot zihniyet için Hz. Peygamber,

---

930 Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, s. 30-31; Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 194; Mehmet Nadir Özdemir, "Hz. Peygamber'in Toplumu Dönüştürürken Köleleri Hürriyetlerine Kavuşturması ve Konunun Günümüz İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu: 15-17 Mayıs 2009-Çanakkale*, (s. 390), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, Çanakkale 2010.

931 Mukatil b. Süleyman "Mustez'afîn" kavramının Kur'an'da üç ayrı anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlar sırasıyla *"zayıf düşürülmüş kimseler"*, *"küfürde önderlik edenlere tabi olanlar"* ve *"kuvveti olmayan zayıf ve acizler"* şeklindedir. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir fî'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hatem Salih ed-Dâmin, Merkezu Cematu'l-Mesacid li's-Sekafeti ve't-Türasi bi-Dübeni, Bağdat 2006, s. 120.

932 Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/257; Şeriati, *Dine Karşı Din*, s. 48.

933 Nisa: 4/97.

934 Russell, *İktidar*, s. 18.

önemli bir rakip anlamına gelirken, köle tip için ise sığınılacak ve dayanılacak bir güç değildir. Bu durumda her iki insan yapısının davet açısından olumsuz bir sonuç ortaya çıkardığını söylemek mümkündür. Bu nedenle bazı kimseler İslam'ın önemli bir güç olarak karşılarına çıkmasına kadar Müslüman olmamışlardır.

Mekke'deki toplumsal tabakalaşmayı yalnızca kabile içi bir hiyerarşiyle sınırlandırmak doğru olmaz. Çünkü ensab konusuna son derece önem veren Araplar arasında kabileler arası da bir tür tabakalaşma ve üstünlük yarışı vardır. Örneğin Kureyş, daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, birçok imtiyazı elinde bulunduruyor olması dolayısıyla diğer kabilelerden üstün bir konuma sahip olduğunu düşünüyordu. Nitekim elde ettiği ayrıcalıklarla bunu kabul ettirmişti. Fakat bu kabul ediş nihai bir boyun eğme değildir. Rekabet ve kıskançlık en basit olaylarda bile zuhur edecek şekilde hazırda beklemektedir. Söz gelimi Kureyş'in hac için Kâbe'ye gelenlere gösterdikleri misafirperverlik,[935] bir noktaya kadar diğer kabilelerin takdirini toplarken belirli bir noktadan sonra bu takdirin rekabet ve kıskançlığa dönüşmüş olması muhtemeldir. Çünkü onlar, kendi tekellerine aldıkları Kâbe ve hac hizmetlerini sair kabileler üzerinde bir zulüm aracına dönüştürmüşlerdir. Dilediklerini Kâbe'ye alıp dilediklerini ise ondan uzaklaştırmışlardır. Hatta onlar bu amaçla Kâbe'nin kapısını yüksek yapmış,[936] haccın kurallarını da değiştirmişlerdir. Kendilerini diğer kabilelerden üstün gören Kureyş'in bu tavrı, İslam daveti açısından da olumsuz bir tablo oluşturmuştur. Örneğin ikisi de Adnânî olmasına rağmen Mudar ve Rebia kabileleri arasında şeref ve üstünlük yönünden önemli bir rekabet mevcuttu.[937] Hz. Peygamber Kureyş'tendi, Kureyş ise Mudar'ın bir koluydu. Bu durumda Rebia için tarihi rekabet halinde bulundukları ve üstünlük yarışına girdikleri Mudarlı bir Peygamber'e tabi olmak kabul edilebilecek bir durum değildi.[938]

---

935 Martin Lings, Araplar'ın konukseverliğini onların Mekke'ye gelenlere yiyecek-içecek temin etmesine bağlamamakta asıl konukseverlik sıfatını Mekke'ye gelenleri tanrılarıyla birlikte kabul etmelerinde aramak gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 59.

936 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/122-123.

937 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 36.

938 Daha sonraki dönemlerde bu kabileden yalancı peygamber çıkması ve hakem olayında iki Mudarlıyı hakemin kabul etmemeleri gibi olaylar bu rekabetin gün yüzüne çıkmış haline birer örnektir. Bkz. Taberî, *Târîh*, III/286; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/402; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II/220; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/280; İrfan Aycan, "Rebîa", *DİA*, XXXIV, 498-499; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mudar", *DİA*, XXX, 358-359.

Toplumsal ayrışmada dikkat çeken bir başka unsur mekânsal ayrışmanın neticesinde ortaya çıkan bedevî ve hadarî ayrımıdır. Fakat bu ayrımın Hz. Peygamber'in davetine Mekke Dönemi açısından önemli bir etkide bulunduğu söylenemez. Çünkü bedevî halkın muhalefeti daha çok Medine Dönemi için söz konusudur. Nitekim bedevîlerden bahseden ayetlerin tamamının Medine Dönemi'nde inmiş olması da bu durumun göstergelerinden sayılabilir. Hz. Peygamber Mekke'de sosyal çevre olarak karşılaşmadığı -ya da tutucu karakterleri ve önemli bir güç sahibi olmamalarından ikinci planda tuttuğu- bu halk kitlesinden çok Mekke zengin ve seçkinleriyle fikri mücadelesini sürdürmüştür.[939] Fakat şunu eklemek gerekir ki daha önce geçtiği üzere Kusay'ın iskân politikasında bitâh ve zevâhir şeklindeki ayrımında zevahirden olanlar daha çok, bedevî olanlardır.[940] Muhtemelen mekânsal ve sosyal anlamdaki dışlanmışlık bitâha karşı nefreti ve bitâhtan olan bir peygamberin kabullenilmesini zorlaştırmış olabilir.

Sonuç olarak Mekke'de oluşan toplumsal tabakalaşmanın İslam davetine yansıyan olumlu yanlarından bahsedileceği gibi olumsuz taraflarından da söz edilebilir. Toplumsal baskının itici gücü ile İslam'ın çekici gücünün etkisiyle alt tabakaya mensup insanların davete ilgileri daha fazla olmuş fakat ilk inananlar tamamen bu tabakadan oluşmamıştır. Diğer yandan tabakalaşmanın olumlu yanlarına nispetle daha çok olumsuz bir etken olarak Hz. Peygamber'in önünde bir engel teşkil etmiştir. Üst tabakaya mensup seçkin kesim daveti kendi çıkarlarını ve konumlarını tehdit eden bir hareket olarak algılamış, elde ettiklerini kaybetmeme adına ise davete karşı çıkmışlardır. Onlar zayıf kesimi "erâzil" olarak tanımladıkları gibi davete icabetlerini de (بادي الرأي) etraflıca düşünmeden karar verilmiş bir kabul olarak değerlendirmişlerdir.[941] Ayrıca üst tabakadan olanlar üstünlüğün manevî yanına itibar etmemiş, üstünlüğün dünyevi makamlarla elde edileceğini düşünmüşlerdir.[942] İşte bu üstünlük duygusu onları Hz. Peygamber'in davetini reddetmeye götürmüştür. Çünkü hastalık seviyesinde üstünlük duygusuna sahip olanlar hayatları boyunca hep "evet" ile "hayır" arasında gitgeller

---

939 Mustafa Tekin, "Kur'an-ı Kerim'de Bedevîlik Dini Sosyolojik Yaklaşım", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, cilt:2, sayı:3, yıl:2009, s. 106.

940 Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/28.

941 Bkz. Hûd: 11/27.

942 Bkz. Meryem: 19/73-74.

yaşamakta kabulleri de "fakat" ile başlamaktadır.[943] Müşriklerin ruh halleri de benzer bir psikoloji ile tanımlabilecek şekildedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i dinlemede veya kabul etmede hep "evet ama…" diyerek şart koşmuşlardır.[944] Bu şartları ya idareden bir hisse alma ya onu davasından vazgeçirme düşüncesiyle teklifler sunma ya da fakirleri yanından kovma şeklinde olmuştur. Neticede istediklerini elde edemeyince de düzenlerini, hiyerarşilerini alt üst edecek bir davete engel olmuşlardır.

Genel olarak üst, orta ve alt tabaka şeklinde özetleyebileceğimiz farklı sosyal tabakaların davet karşısındaki tutumlarını, Hz. Peygamber şu misalle dile getirmiştir: *"Allah'ın benim vâsıtamla gönderdiği hidâyet ve ilim, bol yağmura benzer. Bu yağmur öyle bir toprağa düşer ki, onun birkısmı suyu kabul eder ve çayır ile bol ot yetiştirir. Birkısmı da çorak olur, suyu (üstünde) tutar da Allah onunla insanları faydalandırır. Ondan hem kendileri içerler, hem de hayvanlarını suvarırlar, ekin ekerler. Bu yağmur diğer bir çeşit toprağa daha isabet eder ki, düz ve kaypaktır; ne suyu üstünde tutar, ne çayır bitirir. Allah'ın dinini anlayıp da Allah'ın benim elçiliğimle gönderdiği hidâyet ve ilimden faydalanan ve bunu bilip de başkasına bildiren kimse ile bunu duyduğu vakit kibrinden başını bile kaldırmayan ve Allah'ın benimle gönderilen hidâyetini kabul etmeyen kimseler böyledir."*[945]

---

943 Alfred Adler, *Sosyal Duygunun Gelişmesinde Bireysel Psikoloji*, (Çev.: Halis Özgü), Hayat Yayınları, İstanbul 2002, s. 59-70.

944 Örneğin Ebû Cehil, kendisine Hz. Peygamber'e gerçekten inanıp inanmadığı sorulduğunda, "*Biliyorum ki o bir peygamberdir fakat…"* diye cevap vermiştir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIII/286.

945 Buhârî, İlim:21.

2.2. KÜLTÜREL ENGELLER

Bir milleti millet yapan ve onu diğer milletlerden ayrı kılan değerler bütününe kültür denir. Kültürün maddî ve manevî olmak üzere birçok unsuru vardır. Din de bu unsurlardan belki de en önemlilerinden biridir. Çünkü din, insanlık tarihi kadar eskidir ve genelde toplumların kültürü, dinleri etrafında şekillenir. Fakat bu tek yönlü bir etki değildir. Çünkü din, kültürü etkilediği gibi kendisi de ondan etkilenir. Bu etkileşim, insanların inanç, tutum, davranış ve kimliklerinin oluşmasına katkı sağlar.[946] Toplumlar elde ettikleri kültürel birikimleri nesilden nesile aktarırlar ve özellikle dinî bir nitelik kazandırdıkları kültürel değerlerini kolayca terkedemezler.

Cahiliye Dönemi'nin de kendisine has kültürü mevcuttur ve yeni din bu kültürel mirası yeniden dizay etmekteydi. Dolayısıyla onlar için yeni din, yüzlerce yıldır devam edegelen gelenek ve inançlarını tehdit eden bir olguydu. Bu yüzden müşrikler atalarından devraldıkları bu kültürel mirası kolaylıkla terk etmemiş dinin getirdiği bu sosyal değişime direnmişlerdir.

2.2.1. Toplumsal Değerler ve Gelenek

Her insan belirli bir kültür ortamında dünyaya gelir. İnsanın yetişip hayatını devam ettirdiği bu kültür ortamının kendine mahsus birtakım değerleri ve gelenekleri vardır. İnsan, içinde bulunduğu fizikî çevrenin etkisinde kaldığı gibi kültürel çevresi, gelenek ve göreneklerinin de etkisi altındadır. Bu etki ve iletişim, doğal olarak insanın düşünce, davranış ve karakterine yansır.[947] Dolayısıyla insanın kimlik ve kişiliğinin oluşmasında dinî ve ahlakî değerlerle birlikte -yer yer kutsallık atfedilen- örf, adet ve gelenekler gibi kültürel etkenlerin de önemli birer yeri vardır.[948] Öte yandan kişinin yaşadığı toplumla çatışmadan hayatını sürdürebilmesi bu kültür unsurlarını benimsemesine bağlıdır.[949] Çünkü gelenek, birey için güven ortamı oluşturur, ona karşı duruş ise toplumsal refleksleri harekete geçireceğinden bu güven ortamının dışına

---

946 İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar,* (3. Baskı), Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 312-313; Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", s. 3.

947 Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'ân ve İnsan*, Araştırma Yayınları, Ankara 1999, s. 80.

948 Doğan, "Dini Tutumlarının Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler", s. 110. Kimlik oluşumunda etken diğer unsurlar için bkz. Serdar Uğurlu, *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya 2010, s. 398-430.

949 Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 58; Nevzat Y. Aşıkoğlu, "Kutsal ve Toplum", *CÜİFD*, sayı:2, yıl: 1998, s. 35-36; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 302.

itilmek olası bir durumdur. Bu açıdan bazı kimseler birkısım örf ve adetleri "saçma" ve "sapma" olarak değerlendirse de onlara karşı çıkmaz.

Oluşmasında dinin büyük oranda etkisi olan kültürel değerler, değişmesi oldukça zor ve uyulması adeta zorunlu sosyal olgulardır.[950] Bir başka ifadeyle insan, akıl ve zihinsel yeteneklerden bile önce gelen bu kültürel değerlerin dayatmasına boyun eğmek ve onlara uyum sağlamak zorundadır.[951] Bu değerlerin değişmesi çok uzun sürede ve belli bir sosyal akışkanlık çerçevesinde gerçekleşebilir. Ekstradan değişikler için kişinin ya farklı bir kültür ortamında yaşaması veya mevcut değerlerin çok çok üstünde değerlerle karşılaşması gerekir.[952] Aksi takdirde geleneklere muhalif her fikir, toplum tarafından aksülamel ile karşılanabilir. Bu anlamdaki önemli örneklerden biri Birgili Mehmed Efendi'nin toplumdaki ticaret ahlakı, alış-veriş ve benzeri uygulamalardaki dine aykırılık ve cehaletleri ortaya koyup toplumu uyarmasına rağmen başarılı olamayarak toplumdan tepki almasıdır. Kâtip Çelebi, Birgili'nin bu başarısızlığını ilmi yetkinliğini takdir etmekle birlikte toplumun örf, adet ve alışkanlıklarına muhalif teklifler sunmasına bağlamıştır.[953] Oysa İbn Haldun'un ifade ettiği üzere insan, alışkanlıklarının çocuğudur. Bu nedenle insanın ülfet ettiği şeyleri terketmesi zor bir durumdur.[954]

Toplumsal değerlerin kaynağında genelde din faktörü vardır. Fakat zamanla dinin aynısı olmayan bu değerler, din gibi algılanabilmektedir. Bu durumun birkaç sebebi vardır:

1. Dinin kaynağından zaman, mekân ve zihin olarak uzaklaşmış olmak,
2. Dinin ve dolayısıyla "kutsal"ın alanını genişletmek suretiyle onların sağladığı güvence ve getirilerden faydalanma isteği,
3. Sonradan ortaya çıkanı önceden var olanla irtibatlandırarak güvenilirlik ve meşruiyet elde etmek.

---

950 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, (12. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 26-27.

951 Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 134; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 361.

952 Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 284.

953 Bkz. Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, Matba-i Ebu'l-Ziya, Kostantiniyye 1306, s. 124-125; İbrahim Baz, "Kadızadeliler Hareketi Ve Fikri Referansları Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyyet Farkı", *Bakü İslam Üniversitesi Zaqatala Şubesi İlmi Mecmuası*,2007/2 s. 7-30; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *DİA*, VI, 191-194; Vejdi Bilgin, "Sosyal Akışkanlık Kavramı Üzerine", *UÜİFD*, cilt:12, sayı:2, yıl:2003, s. 297-309.

954 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/330.

Bu ve benzeri nedenlerle gelenek, dinin yerini alabilmekte ve dinle temellendirildiği sürece de ağırlığını koruyabilmektedir.[955] Hatta kendini dinle refere eden ve temelinde din olan gelenek, yeni bir dinin karşısında en büyük rakip ve engel olabilmektedir. Bu durumda gelenek, yeni dine karşı önemli bir mikyas ve başvuru kaynağı durumuna geçmektedir. Yeni durumda geleneğe sarılma sorumluluktan kurtulma yolu, önemli bir referans kaynağı, kolaycılık ve bahane bulma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle İslam davetine karşı muhalefetin sosyo-kültürel sebeplerinden birini de temelden bir eleştiriye karşı geleneklerin müdafaa edilmesi şeklinde görmek mümkündür.[956]

Arapçada "an'ane"[957] kelimesiyle ifade edilen gelenek kavramının birkısım kaynaklardaki karşılığı "sünnet"tir.[958] Biz burada geleneği, Câhiliye Arapları'nın örf, adet ve değerleri olarak ele alacak ve daha çok dinî yönüne temas etmeye çalışacağız.[959]

Kabile toplumunda kanun ve kuralsızlıktan öte çok fazla kuralın olduğu söylenebilir. Bu kuralları da gelenekler şekillendirir. Birey, kabile toplumunda ister istemez bu kurallara uymak zorundadır. Görevin yerine getirilmemesi kişinin toplum dışı ilan edilmesine sebep olabilir ki, bu da kabile toplumunda hiç de istenilen bir durum değildir.[960] Bu açıdan bakıldığında örf ve adetlerin otoriter bir özelliğe sahip olduğu ve bireyi kendisine tabi olmaya zorladığı söylenebilir.[961] Sonuçta toplumlar geçmişte yaşamış atalarının davranış şekillerini yani örf ve adetlerini kesin bir emir gibi algılayıp sorgulamadan taklit ederler.[962] Özellikle aşırı milliyetçi toplumlarda doğrunun ölçütü

---

955 Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 53.

956 Mustafa Aydın, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, s. 86.

957 Bu kavram, hadisteki "an fulanin" şeklinde ifade edilen aktarım kalıbından ortaya çıkmıştır.

958 Örneğin Abdulmuttalib'in oğlu Abdullah için 100 deve kurban etmesi üzerine kişinin diyetinin 100 deve olarak belirlenmesi geleneğini ifade etmek üzere "sünnet" kavramı kullanılmıştır. Aynı şekilde Abdullah'ın Âmine ile evlendiğinde üç gün kız evinde kalması da o günün bir âdeti olarak sünnet kelimesi ile ifade edilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/70-75.

959 Aslında geleneksel toplumlarda dinî olanla olmayanı birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür. Çünkü bu tür toplumlarda sosyal organizasyonların dinle çok sıkı irtibatı vardır ve bu toplumlar temel değerlerini dinin kutsallıklarından alırlar. Bu durumda birey içinde yaşadığı toplumun kültürüne sıkı sıkıya bağlanmakla kalmaz atalardan devralınan bu toplumsal mirası muhafaza etmeyi de bir görev bilir. Bkz. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 395.

960 Bronislaw Malinowski, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, (Çev.: Şemsa Yeğin), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 19-23.

961 Cahit Tanyol, *Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak*, İÜEF Yayınları, İstanbul ts., s. 15, 17.

962 Pitirim A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, (Çev.: M. Münir Raşit Öymen), İstanbul 1975, II/238.

millî ve yerel olmaktır.[963] Le Bon'a göre, tapınaklarda ananelerden daha büyük put, saraylarda ananelerden daha büyük sultanlar bulunmaz. Putlar kırılır, sultanlar devrilir, fakat ruhlara işlemiş bu gelenekler her türlü baskıdan uzak kalırlar.[964]

Geleneğin iki türlü işlevinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki toplumu bir arada tutması ve her türlü savrulmadan korumasıdır. Ancak aynı gelenek toplumların ilerlemesine, kendilerini yenilemesine engel olabilmektedir.[965] Bu nedenle toplumsal değişme ve zihniyet değişmesinin önündeki en büyük engellerden biri geleneklerdir. Alex Mucchielli, zihniyet evriminin doğal ritmine yönelik verdiği bilgiye göre aynı soydan gelen kimselerin zihniyetlerinde belirleyici bir kopmadan bahsedebilmek için iki-üç kuşak yani bir yüzyıl gerektiğini ifade etmektedir.[966] Çünkü insanlar eski inanç ve alışkanlıklarını apaçık gerçeklerle karşılaşsa bile hemen terk etmezler.[967] Eskiyi bu denli taklit ise muhakeme gücünü ortadan kaldırmaktadır.[968] Bu durumda iyi olanın fark edilmesi mümkün olmadığı gibi, fark edilse bile kabullenilmesi zor olmaktadır. Bu açıdan tarihte birçok peygamberin getirdiği mesaj, geleneği tahrip eden bir unsur gibi algılanmış, mesajı tebliğ etmekten sorumlu peygamberler ise ataların dinini değiştirmekle suçlanmıştır.[969]

Câhiliye Arapları'nın inanç, değer ve gelenek olarak İslam davetine karşı ortaya attıkları en önemli düşünce "atalar kültü"dür. Genellikle ilkel dinlerde ataların ruhlarına tapınma şeklinde görülen bu gelenek, yaygın ve kuralları belirlenmiş olmamakla birlikte İslam'dan önce Câhiliye Arapları'nda da görülen bir inançtır. Onların İsaf ve Naile adında insan şeklinde putlar yapmış olmaları, önemli kimseler adına taşlar dikmeleri ve Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkarken atalarının yolu üzere olduklarını iddia

---

963 Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", *AÜİFD*, c.38, s. 330.

964 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 86.

965 Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 124-125; Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", *AÜİFD*, c.38, s. 330.

966 Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, (Çev.: Ahmet Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 88. Hz. Peygamber'in 23 yıl gibi kısa bir sürede geleneklerine asabiyet derecesinde bağlı bir toplumun zihniyetini değiştirmiş olması son derece dikkate değer bir durumdur.

967 Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yayınları, İstanbul 2005, s. 71; İçel, *Peygamberliğe yapılan İtirazlar*, s. 97-100.

968 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/416; Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 195.

969 Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 154-155; Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, s. 119.

etmeleri bu inancın varlığına birer gösterge sayılabilir.[970] Atalar kültü, müşriklerin İslam'ı kabul etmelerine büyük bir engel teşkil etmiştir. Onlar bu asabiyet duygusunu din şeklinde telakki etmiş ve benimsedikleri bu geleneği Allah'ın bir emri şeklinde görmüşlerdir.[971]

Câhiliye Arapları'nda atalar dinine sahip çıkma refleksinin asıl sebebi onun gerçekte bir din olduğundan değil, kabileye ait değerleri koruma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle denebilir ki putperestlik inancı doğru olduğu için değil, atalar böyle inandığı için önemli kabul edilmiştir. O halde bu inanç, önemli bir meşruiyet kaynağı niteliğindedir.[972] Atalar dininin ortaya çıkış ve işleyiş basamaklarına baktığımızda bu durumu daha açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu inanç, öncelikli olarak geçmişte yaşamış şahsiyetlerin yüceltilmesine dayanmaktadır. Sonradan ortaya çıkan geleneklerin atalara atfedilmesi bu inancın ikinci basamağını oluşturmaktadır.[973] Bu noktada atalar amaç olmadan çıkar, araç oluverir.[974] Özellikle toplumu idare edenler, sistemlerini refere ettikleri bu inancın tavizsiz savunucuları olurlar.[975] Çünkü halkın asabiyet düşüncesi zayıfladığında liderlerin etkisi kalmayacağı için,[976] liderler hem genel hem de özel olarak sık sık ataları, kabileyi, şeref ve onuru gündeme getirirler. Her hâlükârda onların, atalar dini noktasındaki katı tutumları İslam davetine olumsuz

---

970 Günay Tümer, "Atalar Kültü", *DİA*, IV,42-43. Krş. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, (2. Baskı), Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2011, s. 189.

971 *"Çirkin bir iş işledikleri vakit, Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti derler. De ki: Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah'ın üzerine mi atıyorsunuz?"* A'râf: 7/28. Ayrıca bkz. Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/185; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, s. 108.

972 Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 261; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 283; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 38; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 23; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/301; Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: 1-3 Temmuz 2011-İstanbul*, (s. 235), İ.B.B. Yayınları, İstanbul 2011; Max Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (Çev.: Medeni Beyaztaş), Bakış Yayınları, İstanbul 2002, s. 70; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 209.

973 İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s. 46-48; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 84.

974 Kur'an'da bu konuya işaret olarak, *"Onlar, kendilerine bir itibar ve kuvvet vesilesi olsun diye Allah'tan başka tanrılar edindiler."* buyrulmaktadır. Bkz. Meryem: 19/81.

975 Mehmet Bedri Gültekin, *Gelenek ve Gelişme*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1998, s. 10; Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s.71.

976 Adair, *Hz. Muhammed Örneğinden hareketle Lider*, s. 114. Krş. İbn Haldun, *Mukaddime*, I/338.

anlamda tesir etmiş, şirkin en önemli sebebi olarak Hz. Peygamber'in karşısına çıkmıştır.[977]

Tor Andrae, müşriklerin İslam'a karşı çıkış sebeplerini ifade ederken genelde iddia edildiği üzere ekonomik endişelerden ziyade dinî inançlar ve geleneklerden kaynaklı itirazların daha öncelikli olduğunu dile getirmektedir. Bu düşüncesini de Kur'an'a dayandırmaktadır. Ona göre Kur'an'da müşriklerin ekonomik endişeleri akla getirecek bir ayet varken,[978] dinî ve kültürel değerleri ön plana çıkardıkları birçok ayet vardır.[979] Andrae'nin bu tespiti yerinde olmakla birlikte, dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Bu önemli nokta Kur'an'da ekonomik endişelerden çok, ataları gündeme getirenlerin de dönemin seçkin ve zengin sınıfına dâhil olduğu gerçeğidir. Ayrıca halkın geneli için geçerli olmayacak ekonomik endişelerin dile getirilmesi yerine, toplumun tümünü ilgilendiren ve bağlayıcılığı olan ataları ve gelenekleri ön plana çıkarmak daha akıllıca bir durumdur. Hatta denebilir ki kendileri için herhangi bir getirisi olmayan yoksul halk için geleneğin değişmesi makam, mevki, nüfuz ve otoritelerini dayandırdıkları zenginlerden daha önemsizdir. Çünkü sistemin değişmesi durumunda yoksulların kaybedecekleri herhangi bir şeyleri yoktur.[980] Bu nedenle Câhiliye Arapları'nın koyu bir şekilde geleneklerine sahip çıkmaları ve atalarının yolunu takip ettiklerini dile getirmeleri[981] kurdukları sistemin güzelliğinden olmadığı gibi bu sistem, toplumda yeni bir dinî ve ahlakî yapının oluşmasına da engel olmuştur. Müşriklerin geçmiş konusundaki bu amansız tutuculukları esasında çıkarların devam etmesine yönelik bir tutumdan ibaret görülmelidir.[982] Bu sebepten ötürü iyi veya kötünün ölçüsünü kabile geleneklerine uygunlukla tayin etmişlerdir.[983]

Araplar hiç kimseyi kendi putlarına inandırmak gibi bir görevi kendilerinde görmemişlerdir. Hatta onların kendilerinin de putlarına her zaman saygı gösterdikleri

---

977 Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 361; Namık Kemal Okumuş, *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 64.

978 Kasas: 28/57.

979 Bekir Armağan, *Tor Andrae'nin Eserlerinde Hz. Muhammed*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam tarihi ve Sanatları Anabilim, Ankara 2012, s. 167-168.

980 Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 121.

981 *"Onlara Allah'ın indirdiğine uyun denildiğinde, hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız derler."* Bakara: 2/171.

982 Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/285-286; Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 70.

983 Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Maruf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, XI, 138-141; Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 40; Okumuş, *Şirk*, s. 424.

söylenemez. Kendi putlarına hakaret edilmediği müddetçe de başka din ve mezheplere müsamahalı davranmışlardır. Fakat milli gururlarının zedelenmesi şeklinde algıladıkları, atalarının dinlerinden koparılma durumu onların kabul edeceği bir şey değildi. Çünkü onlara sonsuz bir saygı ve bağlılıkları vardı.[984] Esasında Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği din, toplumda köklü bir değişime sebep olmayacak ve hâkim zümrenin çıkarlarını tehdit etmeyecek olsaydı, muhtemelen ona da itiraz etmeyecek, bu derece tepki göstermeyeceklerdi. Nitekim Mekke'de tevhidi hatırlatan bazı insanlar (Hanifler) daha önce de olmuştu ve onlara karşı aynı tepkiler gösterilmemişti.[985]

Atalar dinine, çıkar ve statükolarının devamı uğruna sarılanların mantığına göre geçmişte olan her şey doğru ve yol göstericidir.[986] Hâlbuki hiçbir fikir tabilerinin çokluğundan dolayı doğruluk payesi elde etmez.[987] Fakat önceki peygamberlere karşı kullanıldığı gibi, Hz. Peygamber'e karşı da kullanılan bu argüman halk üzerinde tesir etmiş ve etkili olmuştur.[988] Çünkü birçok halk kitlesi, toplumca kabul edilmiş görüş ve kanaatleri kolayca benimsemekte,[989] aksi söylemlere karşı ise tepkisel yaklaşmaktadırlar.

Atalar dinini ısrarla dile getiren kişiler kendi içinde de çelişki yaşamaktadırlar. Çünkü insanoğlunun tevhitle tanışıklığı Hz. Âdem'den bu yana mevcuttur. Şirk ise daha sonra ortaya çıkmış bir durumdur. Ayrıca eğer kendilerini bir ataya nispet edip onu taklit edeceklerse buna Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den başlamaları gerekmektedir. Demek oluyor ki müşriklerin ataları bahane ederek ileri sürdükleri düşünceler delil

---

984 Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 261; Okumuş, *Şirk*, s. 370.

985 Mekke müşriklerinin Hanif olarak adlandırılan kişilere tutumunu tam olarak onların hoşgörü anlayışıyla açıklamak mümkün değildir. Onların Zeyd b. Amr dışındaki Haniflere herhangi bir tepki göstermemelerinin ardında yatan sebepleri şöyle açıkyabiliriz:

1- Onlar mevcut inanç sistemi ve hayat tarzına yönelik doğrudan bir müdahalede bulunmuyorlardı. Muhalefet anlayışıyla hareket etmeyen bu insanlar kendilerince benimsemedikleri müşrik hayatın dışında bir hayat yaşamaya çalışıyorlardı.

2- Kendi inanç ve düşüncelerini altenatif bir olarak dayatmıyorlardı. Üstelik ne peygamber olduklarını ileri sürüyor ne de bir yeni bir vahiyden bahsediyorlardı.

3- Müntesipleri müşrikleri endişe edecek şekilde artmıyordu. Onlar azınlık durumundaydı ve problem teşkil ettiklerinde onları derhal ortadan kaldırabilirlerdi.

4- Hanif dediğimiz kimseler genellikle Ehl-i kitaba mensup olmuşlardı. Dolayısıyla onlara ilişmek, Mekkelilerin siyasî çıkarlarını zedeleyecek bir durum oluşturabilirdi.

986 Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 40.

987 Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXII/181.

988 Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III/249; Öge, "Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği", s. 49.

989 Schopenhauer, *Tartışma Sanatının İlkeleri*, s. 108.

olmaktan öte, bir tür savunma mekanizması[990] ve vahye itiraz yöntemidir.[991] Ayrıca Kur'an toplumsal değerlerin tamamının silinip atılmasını istememekte bilakis yer yer geçmişi referans göstererek daha önce yaşamış salih kimselerin yollarının takip edilmesini tavsiye etmekte,[992] ana-babaya ayrı bir önem atfetmektedir.[993] Dolayısıyla Kur'an'ın karşı çıktığı, geleneğin bizzat kendisi değil, onun içinde barındırdığı yanlış inanç ve değerlerdir. Nitekim Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayan birkısım değerler İslamî dönemde de yaşatılmaya devam etmiştir.[994]

Sonuç olarak, toplumsal değerler ve gelenek, zaman olarak geçmişte oluşmasından ötürü bir güvenilirlik kazandığı gibi, onu oluşturmuş kimselere saygıyı da netice vermektedir.[995] Bu tespitin Câhiliye Arapları'ndaki ana yansımalarından biri ataların yolunu takip etme şeklinde tezahür etmiştir. Hz. Peygamber'in sunduğu mesaj, toplumca benimsenmiş, geleneğin değişmesini öngördüğünden, toplumsal karşı koyuşu da beraberinde getirmiştir. Bu geleneğin inançlarla ilgisi olması nedeniyle halkın yeni bir sistem ve değişime direnci daha katı ve sert olmuştur. Yakın tarihimiz açısından düşündüğümüzde bu durumun benzer örneklerini görmek mümkündür. Örneğin insanlar bid'at düşüncesiyle uzun bir süre hoparlörden ezan okumamış, alfabe değişikliği nedeniyle çocuklarını okula göndermemiştir. Hatta Câhiliye'den günümüze yaklaşık on dört asır geçmiş olmasına rağmen insanlar ne türbeye adak adamayı, ne ağaçlara çaput bağlamayı ne de fal baktırmayı terk etmiştir. Bu açıdan Câhiliye Arapları da kendilerini çepeçevre kuşatan kültür atmosferinden ve atalardan tevarüs edilen gelenekten kopmakta zorlanmıştır. Toplumun bütünlüğü ve ferdin emniyetini temin eden gelenek, zamanla din halini almış ve özellikle sistemden çıkar elde edenler tarafından korunmaya çalışılmıştır. Bu koruma refleksi Kur'an'a yansıyan ayetlerden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in davetine önemli bir engel oluşturmuştur.

2.2.2. Fizikî ve Kültürel Coğrafya

Bir milleti iyi tanıyabilmek için onun sahip olduğu toplumsal yapıyı bilmek gerekir. Bu bilgi de ancak toplumun yaşadığı fizikî ve kültürel coğrafyayı iyi tahlil

---

990 Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 461.

991 Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 53,59.

992 Bkz. Nisâ: 4/26; Lokmân: 31/15; En'âm: 6/90; Nahl: 16/123; Meryem: 19/16, 41, 51, 54, 56.

993 En'âm: 6/151; İsrâ: 17/23-24; Lokmân: 31/14; Ahkâf: 46/15.

994 Okumuş, *Şirk*, s. 360.

995 Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 71.

etmekle elde edilebilir. Çünkü yaşanılan coğrafyanın ve kültürel çevrenin toplumların yaşayış, davranış ve düşünüş tarzlarına etkisi vardır.[996] Bu etkinin Hz. Peygamber'in davetine yansıyan yönlerinin olup olmadığı ise önemli bir konudur. Bu çerçevede öncelikli olarak fizikî çevrenin daha sonra da kültürel çevrenin davete etkisi araştırmaya değer bir durumdur.

İnsan davranış, düşünce ve idealleri ile mekân arasında sıkı bir bağ vardır.[997] İbn Haldun, iklim ve coğrafyanın insan üzerindeki etkilerini ifade ederken beden, ahlak, renk ve dinin bu şartlardan etkilendiğini vurgular. Hatta göçebe veya yerleşik hayat sürmenin bile toplum karakterlerinde farklılaşmaya yol açabileceğini ifade eder.[998] Örneğin göçebe hayat, vatan ve din bağlılığını ortadan kaldırıp yerine kabile asabiyetinin yerleşmesine sebep olur. Bu tarz yaşam süren topluluklar gelişim, disiplin, düzen ve otoriteden hoşlanmazlar.[999] Hadarîler (şehirliler) ise toplum hesabına birkısım hürriyetlerinden vazgeçebilir, emniyet ve refah için mutlak bir hükümdara boyun eğebilirler.[1000] Câhiliye Arapları'nın yaşadığı coğrafyaya baktığımızda uçsuz bucaksız çöllerin, aşırı sıcak havanın bölge ikliminin ana karakteristiğini oluşturduğunu görürüz.[1001] Bu coğrafi şartlar Arap aklının oluşum ve işleyişine etki etmiştir. Örneklendirecek olursak, Câhiliye Arabı gözüyle akleder, hayaliyle tefekkür eder.[1002] O, gözüyle görmediği ve hayali ile ihata edemediği şeyleri reddetme eğilimindedir. Bu

---

996 M. Şemseddin Günaltay, *Maziden Atiye*, Kanaat Matbaası, Derseadet 1339, s. 44. Örneğin ülkemizin doğu ve güneydoğusundaki insanlar hayata kaderci yaklaşırken Marmara bölgesindekile özgür iradeye vurgu yapmaktadır. Bkz. Yılmaz Esmer, *Türkiye Değerler Atlası*, BAU Yayınları, İstanbul 2012, s. 13.

997 Ali Murat Daryal, "Mesken ve Çevrenin Psiko-Sosyal Tesirleri", Mesken ve Mesken Mimarimiz, (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi), Ensar Neşriyat, İstanbul 1995, s. 52; Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara 1966, s. 28.

998 İbn Haldun, *Mukaddime*, I/259. Benzer bir şekilde Montesquieu, *Kanunların Ruhu I* adlı eserinde iklimin siyasî, sosyal, hukukî, dinî ve kültürel alanda birçok olguyla doğrudan ilgili olduğunu vurgular ve tabiat-insan etkileşimine dikkat çeker. Bkz. Montesquieu *Kanunların Ruhu I*, (Çev.: Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1963.

999 Hitti, *İslam Tarihi*, s. 56; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 65; Casim Avcı-Recep Şentürk, "Kabile", *DİA*, XXIV, 31; Abdulkerim Özaydın, "Arap", *DİA*, III, 321.

1000 Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 70-71.

1001 Ömer ed-Dusûkî, *el-Fütüvve İnde'l-Arab*, (3. Baskı), Mektebetu Nehdâ, Mısır 1951, s. 21

1002 Câhiliye Arapları'nın hayal şekli somut gerçeklikle ilintiliyken Yunan veya Roma aklı somut gerçeklikten uzak kurgu şeklinde işleyebilmektedir. Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, s. 51-52.

nedenle ona göre gözüyle gördüğü dünya tek gerçekliktir.[1003] Görmediği ve bundan ötürü aklına sığdıramadığı ahiret ise gerçek dışıdır.[1004]

August Bebel, iklim, arazi şartları, yaşama ve beslenme olanaklarının toplumların karakterlerini ve maddî gelişimlerini etkilediğini, fakat toplumun manevî anlamda zihinsel gelişimi ve inançla ilişkilerini asıl belirleyenin, ifade edilen şartların neticesinde meydana gelen toplum biçimleri ve ekonomi olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte o, doğal olayların, savaşların, doğal çevrenin ve iklimin toplumların dinî düşüncelerinde etkili olduğunu belirtmektedir.[1005] Tarım toplumlarında "toprak ana", denizci toplumlarda "koruyucu mabut", akarsu yataklarına yakın yaşayan toplumlarda "bereket tanrısı" gibi kullanımlara rastlanılması bu etkiden dolayı olmalıdır. Aynı şekilde anaerkil yaşam şekline sahip toplumlarda kadın tanrıçalara, ataerkil olanlarda erkek tanrılara rastlanılması,[1006] arazisi düz olan yerleşim yerlerinde animist, engebeli olan yerlerde natürist inançların belirginlik kazanması da yaşanılan coğrafyanın toplumların inançlarına etkisi olarak değerlendirilebilir.[1007] Örneğin Arap toplumunda şairlere ve kâhinlere önem verilmesi, cinlere tapılması gibi inançlar iklim ve coğrafi şartların etkisiyle ortaya çıkan iyi ruh, kötü ruh düşüncesi ile irtibatlandırmak mümkündür.[1008]

İnsan-mekân etkileşiminde bir diğer önemli nokta şehir ve köy hayatının düşünce yapısına etkisidir. Şehir hayatı köy hayatına nispetle bireyi daha ferdiyetçi yapar. Çünkü şehir hayatı mahalli ve kabilevi yapılarda çözülmeye neden olur. Bu anlamda şehirde yaşayanlar daha özgür bir düşünceye sahiptirler. Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap veren kişilerin kültürel niteliklerine bakıldığında onların daha çok şehirli

---

[1003] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 73,82-83; Mahmud Esad, *İslam Tarihi*, s. 261; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 124; Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 101; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 141.

[1004] Ayetlere bakıldığında müşriklerin ahiretle ilgili haberlere alaylı yaklaştıkları görülmektedir. Bu tavrın temelinde ise bu inancı akıldan uzak görmekle birlikte hayal bile edemedikleri anlaşılmaktadır. Bkz. Mü'minûn: 23/82-82; Kâf: 50/2-3; Sebe': 34/7.

[1005] Bebel, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, s. 10-11,24-27.

[1006] Cahiliye toplumu için bu tespitin doğru olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü onlar ataerkil aile yapısına sahip oldukları halde putlarını daha çok dişil özellikler sahiptir.

[1007] Y. Mustafa Keskin, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:4, sayı:2, yıl:2004, s, 17. Ayrıca bkz. Freyer, *Din Sosyolojisi*, s. 66.

[1008] Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 67; Üçok, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, s. 9.

kimlikleriyle ön plana çıktıkları görülür.[1009] Diğer yandan yerleşik bir hayat, aynı zamanda yerleşik bir fikir ve kültür anlamına gelmektedir. İklimin ve yaşamın kararsız olduğu bir çevrede yetişen bireyin fikirlerinde bir kararlılık aramak doğru olmasa gerektir. Böyle bir insan zamana, şartlara ve çıkara göre hareket edebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra başlayan ve günümüze kadar gelen aykırı hareket ve fikirlerde bedevî kimliğinin ön plana çıktığı görülmektedir. Esasında kadim bir şehir olmanın da yeni fikirler açısından bir zorluk ortaya çıkardığı söylenebilir. Çünkü bu şehirlerde yerleşmiş bir kültür vardır ve bunun çözülmesi, buralarda yeni bir hareketin başlaması, düzenin bozulacağı anlamına geldiğinden zordur. İslam tarihinde sürekli isyanların çıktığı, kargaşaların bitmediği yerlere dikkat edildiğinde bu yerlerin Kufe, Basra ve Fustat gibi sonradan oluşturulan şehirler olduğu görülecektir.[1010]

Bütün bunlardan hareketle Hicaz Arapları'nın da bulundukları doğal ve fizikî coğrafyanın etkisinde kaldıkları ve bu etkinin onların yaşayış tarzlarını şekillendirdiği gibi dinî inançlarını da etkilediğini söylemek mümkündür. Fakat bu etkiden daha önemli ve belki de asıl ele alınması gereken konu, bu bölgenin inançlarında kültürel çevrenin etkisinin olup olmadığıdır. Bu nedenle ikinci olarak üzerinde durmaya çalışacağımız husus, kültürel çevrenin müşriklerin inanç dünyasına etki edip etmediği meselesidir.

Genel olarak araştırmacılar Hicaz bölgesinin coğrafi şartlar nedeniyle korunaklı bir bölgede bulunduğu bu nedenle dış tesirlere pek maruz kalmadığı yönünde bir düşünceye sahiptirler. Hatta bu düşünceden hareketle Araplar'ın medeniyet kurmaya elverişli olmayan bu coğrafyadaki öncelikli ve asıl hedeflerinin yaşamak ve çölün tehlikelerinden korunmak olduğunu vurgulamaktadırlar.[1011] Bu tespitin doğruluk payı olmakla birlikte,[1012] Araplar'ın dış dünyaya kapalı ve çevre kültürlerden habersiz

---

[1009] Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 36, 2009; Mustafa Şentürk, "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, s. 26.

[1010] Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabîlesinin Rolü", s. 121; Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, s. 334; Öz, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, s. 339-341.

[1011] Bkz. Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 63-64.

[1012] Şayet Mekke coğrafi konum itibariyle daha güney veya kuzeyde bulunacak olsaydı ya direkt olarak veya dolaylı bir şekilde güçlü bir devletin etkisi ve egemenliğinde kalabilirdi. Habeş, Tubba, Kayser veya Kisra'nın otoritesi altındaki bir toplumun ise kendine ait değerlerinin oluşması daha zor olurdu. Bkz. *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 163.

olduğunu iddia etmek isabetli olmayan bir yaklaşımdır.[1013] Çünkü Câhiliye Arapları'nın çevre kültürlerle irtibatı vardı ve bu irtibat üç ana eksen üzere gerçekleşmekteydi. Bu irtibata vesile olan unsurlar ticarî faaliyetler, Rum ve Fars sınırlarında kurulan şehirler ve yarımadaya göç eden Ehl-i Kitap'a mensup insanlardır.[1014]

Hz. Peygamber'in İslam davetine başladığı yıllara bakıldığında iki önemli gücün çatışmasıyla karşılaşmaktayız. Özellikle Arabistan yarımadasının kuzey ve güneyi dinî ve siyasî alanı da etkileyen Bizans-Sasani savaşının etkisi altındaydı. Bu bölgeler "merkez"in inanç ve felsefi düşünce tarzına muhalif hareket eden dinî mezhepler ve felsefi ekollerin misyonerlik faaliyet alanları konumundaydı. Bölgenin bu türden faaliyetlere açık hale gelmesinde merkezî bir idarenin olmayışı, ticaret yollarının kesişim noktasında bulunuşu ve bölgede kurulan panayırların önemli etkileri vardı. Bu özellikleri ile yarımada, farklı kültürlerin propaganda sahası gibiydi. Dolayısıyla Câhiliye Dönemi Arap yarımadası dünyadan kopuk olmadığı gibi aksine kuzey ve güneyden gelen felsefî ve dinî akımların buluşma noktası statüsündeydi. Yarımadanın bu özel konumu, farklı kültürlerle iletişim ve etkileşime sebep olmaktaydı. Bu kültürel etkileşimin önemli bir yönünü de dinî hayat oluşturmaktaydı.[1015]

Kültürel etkileşime kaynaklık eden unsurlara ve bu etkileşimin ana göstergelerine bakıldığında öncelikli olarak Mekke'deki demografik yapının çeşitlilik arz etmesi dikkat çekmektedir. Şehirde Habeşistanlı, Suriyeli, Mısırlı, Bizans ve Farslı kölelerin pazarlarda satılmasının yanında yabancı tüccarlar, Habeşistanlı denizciler, Mısırlı halıcı

[1013] Özellikle Müslüman araştırmacıların böyle bir yaklaşıma sahip olmalarında tepki reflekslerinin etkisi olabilir. Çünkü son bölümde detaylı olarak görüleceği üzere birçok batılı araştırmacı medeniyetin kaynağını kendi kültürlerinde gördüklerinden kültür meşalelerinin tutuşturucusu olarak hep kendi din ve kültürlerini ön plana çıkarmışlardır. Bu sebeple İslam dinini Yahudilik veya Hristiyanlıkla, Kur'an'ı Câhiliye şiiriyle temellendirme gayretine girmişlerdir. Böyle bir girişim ise Müslüman araştırmacıların karşıt bir görüşü benimsemesine sebep olmuştur. Fakat bu karşıt görüş olağan sınırlarını aşıp bölgenin kültür olarak tamamen dışa kapalı olduğu görüşünü savunmalarına kadar varmıştır. İlgili iddia ve cevapları için bakınız. W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources Of The Qur'an*, London 1905; İsmail Fenni Ertuğrul, *Hakikat Nurları*, Sebil Yayınları, İstanbul 1994; Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Dirâsetü Tahlîliyye Li Şahsiyyeti'r-Resûl Muhammed*, Dâru'l-Nefâ'is, Beyrut 1998, s. 48-59; Muhammed Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed I-IV*, (Çev.: Mehmet Keskin), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, I/64; Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, (4. Baskı), (Çev.: Salih Akdemir), Otto Yayınları, Ankara 2010, s. 111-139; Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, s. 90-95; Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997, s. 229-340; Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 237-241; S. Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s. 71-122.

[1014] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 12,40; Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 198.

[1015] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 60-64.

ve put yapıcılar, Suriyeli keşişler, doktorlar vb. birçok farklı etnik kimliğe sahip insanın bulunması,[1016] etkileşimin önemli ipuçlarındandır. Öyle ki Mekke'ye yerleşen insanlardan bazısı burada evlenmiş ve İslam gelinceye kadar kendi dinlerinde kalmışlardır.[1017]

Dinî etkileşim açısından dikkat çeken bir diğer unsur, Hanifliği benimsemiş insanların Mekke'de bulunmasıdır. Haniflerin inanç anlamında kaynağını sadece Hz. İbrahim'le ilişkilendirmek doğru olmaz. Çünkü tarihi anlamda -zaman açısından- bu bağı kurmak oldukça zordur. Fakat özellikle hac ibadeti açısından düşünüldüğünde zihnî bir bağdan öte somut verilerle karşılaşmak mümkündür. Zihnî olarak bir bağ olduğunu, İbn İshak'ın Haniflerle ilgili verdiği bir bilgiden anlamak mümkündür. Rivayete göre Kureyş'in bir bayram vesilesiyle putlarına kurban kestiğini gören Zeyd b. Amr, Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris ve Ubeydullah b. Cahş'tan oluşan dört kişilik grup onları uzaktan izlemiş ve kavimlerinin İbrahim'in dininden ayrıldıklarını dile getirmişlerdir. Daha sonra da yeni bir din aramak üzere anlaşmışlar ve diğer din mensuplarıyla irtibata geçmişlerdir. Sonuçta bu arkadaşlardan üçü Hıristiyan olmuştur.[1018] Buradan hareketler söyleyebiliriz ki Hanif denilen kimseler en azından zihnÎ olarak İbrahimî gelenekten kopmamış fakat inançlarının şekillenmesinde bölgede etkin olan Ehl-i Kitap'ın tesiri altında kalmışlardır.[1019] Diğer yandan Câbirî, yarımadanın doğu bölgesinde başta Aryusçuluk olmak üzere muvahhid akımların mevcut olduğunu, hatta Aryusçuluğun, Hanifliğin bir uzantısı olma ihtimalini taşıdığını belirtmektedir.[1020] Atay ise Araplardaki bazı dinî yöneliş ve arayışların sair büyük

---

[1016] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 305-309; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/589-606; Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/118-122; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/617; Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV/44; Ahmed Sıbâî, *Târîhu Mekke*, I/55; Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 185; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 142-144; Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, s. 131-133.

[1017] Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/122.

[1018] İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 167.

[1019] Adnan Demircan, "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler (ss. 164) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015. Krş. Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, s. 67.

[1020] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, 75,80. Krş. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/637. Aryüsçülüğün doktrinleri için bkz. Bilal Baş, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 1999, s. 77-83.

dinlerin bölgeye girmesiyle başladığını iddia etmektedir.[1021] Her iki durum için de bir etkilenme söz konusudur.

Bölgeye bu türden inançların girmesinde yukarıda belirtildiği üzere ana akımlar tarafından toplumlarından uzaklaştırılan mezheplerin etkisi vardır. Bunların en başında ise Nesturiler, Yakubiler ve Melkitler gelmektedir. Nesturilik Hire'de, Yakubilik ise Gassan ve Şam civarında yaşayan kabileler arasında yaygınlaşmıştır. Diğer bir Hıristiyanlık merkezi Necran'dı ve Necranlılar da Yakubi mezhebindendiler.[1022] Hicaz bölgesine yakın yerlere nüfuz eden bütün bu Hıristiyan halk, yaşadığı bölgelerde belli ölçülerde Araplar'ı etkilemiş, bu etki sebebiyle Araplar arasında rahipliğe özenenler olduğu gibi, manastır inşa edenler de olmuştur.[1023]

Resmî kilise anlayışından kopan Nasturius'ın liderliğindeki Nesturiler, Mesih'in ilahî ve beşerî olmak üzere iki tabiata sahip olduğuna inanıyorlardı. Ayrıca onlara göre Meryem, "tanrı'nın annesi" değil, sadece bir insandı. Resmi Hıristiyanlık inancına ters olan bu görüşleri benimsemesi Nastuirus'un M.S. 431'de Efes'te yapılan konsilde Arabistan'a sürülmesine, bu sürgün Irak ve İran bölgelerinde etkin batı kilisesine muhalif bir doğu kilisesinin oluşmasına yol açmıştır.[1024] Yakubi mezhebi mensupları ise İsa'nın iki cevherden oluşmuş tek unsur olduğuna inanmaktaydılar. Kur'an-ı Kerim'de, *"Allah, Meryem oğlu Mesih'tir diyenler kâfir olmuştur*."[1025] ayeti ile kastedilen bu grup olsa gerektir.[1026]

Arap yarımadasına giren Hıristiyan fırkalarından Nesturiler,[1027] Aristo ve yeni Eflatuncu felsefeyi benimsemişlerdir. Aristo'ya göre ise "Tanrı hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz; evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz."[1028] Tanrının "ilk muharrik" olduğu kabul edilen bu felsefe, Roma'nın ilk çağdaki metafizik düşüncesini de etkilemiş ve bu dönemde, Tanrı ile insan arasındaki boşluğun türlü

1021 Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s. 85.

1022 Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 211-217; İbrahim Kaplan, *İslam'a Göre Hıristiyanlık*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 50; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/623-637.

1023 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 59.

1024 Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 61-62.

1025 Maide 5/17.

1026 Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 63.

1027 Nesturiler Hz. İsa'da ilahî ve insanî iki yön olduğunu ve bunların birbirine karışmadığını düşünürler. Tevhid inancına en yakın Hıristiyan grup bunlardır.

1028 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (12. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 76.

derecelerdeki varlıklar (daimonlar) tarafından doldurulduğu düşüncesi gelişmiştir.[1029] Mekkeli müşriklerin ilah anlayışına bakıldığında benzer düşüncelerin onlarda da var olduğu görülmektedir. Fakat bu benzerliğin bir etkileşim sonucu oluştuğunu iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Benzerlik yanı şudur: Müşrikler de yaratıcı olarak Allah'ı kabul ediyorlar fakat onun kâinata müdahalesini akıldan uzak görüyorlardı. Yüce ve ulaşılmaz olarak gördükleri Allah'a ulaşmada bir takım aracılar kullanıyor, kâinattaki sevk ve idarenin bu aracılar vasıtasıyla gerçekleştiğine inanıyorlardı. Kur'an-ı Kerim'de, *"Yaratmak da emretmek de Allah'a mahsustur."*[1030] şeklinde bildirilen uyarı, müşriklerdeki bu yanlış inancının izalesi amacına matuftur. Buna rağmen Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında müşriklerin yaratıcı olarak Allah'ı kabul ettiklerini, yağmuru onun yağdırdığını bildiklerini ve sıkıntılı anlarında ondan yardım istediklerini görmekteyiz.[1031] Bu durumda müşriklerin muhayyilesinde kâinattan tamamen soyutlanmış bir Allah inancı olduğu söylenemez. O halde Allah inancı noktasında bir etkileşimden çok bir bozulmadan bahsetmek mümkündür. Fakat bozulan Allah inancının dış tesirlerce şekillendiği veya onlardan bir takım alıntılar yapıldığı söylenebilir, ancak bu alıntıların çerçevesi ve miktarını somut olarak çizmek mümkün değildir. Örneğin Câhiliye Arapları'nda metodik olmasa da ciddi bir şüpheciliğin olduğunu görmekteyiz. Diğer yandan Kur'an'dan, toplumda "dehriyyûn" şeklinde tanımlanan kimselerin varlığı anlaşılmaktadır.[1032] Bu gibi düşüncelerin o günün kültür çevrelerinden etkilenme sebebiyle ortaya çıktığını söylemek mümkün iken bu konuda yazılı bir malumata sahip olmadığımızdan kesin bir kanaat belirtmek olanaklı gözükmemektedir.[1033]

Bütün bunlara rağmen misyonerlik faaliyetleri kapsamında hem kiliselerin bölgede görüşlerini yayma çabaları,[1034] hem de Araplar'ın ticarî faaliyetler ve panayırlar vesilesiyle gördükleri bu yerlerdeki fikir, yaşayış, inanç ve olaylardan haberdar

---

[1029] Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 115.

[1030] A'râf: 7/54.

[1031] Ankebût: 29/61,63,65.

[1032] Câsiye: 45/24. Ayrıca bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161; Şehristânî, *Dinler Tarihi*, s. 478-479; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/220; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 129; Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *DİA*, IX,105-109; Mustafa Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *OMÜİFD*, sayı:16, yıl:2003, s. 251-267.

[1033] Watt, araplardaki kadercilik anlamında kullanılan dehr inancının oluşmasında yaşadıkları coğrafya ile birlikte İranî Zurven anlayışının bir etkisi olabileceğini ifade etmektedir. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: E. Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 108.

[1034] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 60.

olmaları, etkilenmeyi beraberinde getirmiştir. Örneğin davetin Mekke Dönemi'nde inen ayetlerde -bu dönemin henüz başlarında- Hz. Musa ve Firavun kıssalarının anlatılması, aynı şekilde Hz. İsa hakkında ayetlerin inmesi, Ehl-i Kitap'tan,[1035] Mecusi ve Sabiiler'den bahsedilmiş olması,[1036] bölgede bu grupların varlığını göstermekle birlikte bahsi geçen gruplarla Mekkeliler arasındaki kültürel ilişkiye bir işarettir. Bu ilişkiyi daha görünür hale getiren ayrıca bir durum vardır. O da Mekkelilerin Kur'an vahyine yönelik "esâtîru'l-evvelîn" şeklinde eleştiride bulunabilecek bilgiye sahip olmalarıdır.[1037] Demek oluyor ki Bizans, Irak, Şam, İran, Habeşistan, Mısır ve Yemen topraklarına ticaret amaçlı giden Mekkeliler, gittikleri bu çevre ülkelerin dinî düşüncelerini öğrendikleri gibi, aynı zamanda onlardan etkilenmişlerdir.[1038] Çünkü ticaret, sadece malların mübadelesi değildir. Ticaret, maddî olanın mübadelesi olduğu kadar manevî değerlerin de mübadelesidir aynı zamanda.[1039] Bu bağlamda Kur'an'da birçok ayette misk, zencefil, kâfur, ipek, lü'lü, mercan, bakır, demir, kâğıt, kalem, kitap, yıldızlar, kristal ve gümüşten kaplar, yastık ve yaygılar, çanak ve kazanlar, altın tepsi ve kadehlerden bahsedilmesi ve Mekkelilerin de bu kavramları anlaması bize gösteriyor ki onlar, çevre kültür ve medeniyetlerin birtakım unsurlarını kendilerine taşımışlar, farklı dillerdeki kavramları benimsemişlerdir. Bu açıdan Medeniyetlerin birçok rengini Hint, Yemen, Irak, Şam, Habeş ve Mısır'dan taşıyan Mekkelilerin kültürel hayatlarında dış tesirlerin olmadığını söylemek mümkün değildir.[1040]

Diğer yandan Araplar arasında Hristiyanlığı seçen kişilerin bulunması ve Arap şairlerinden Kus b. Saide, Ümeyye b. Salt ve Adi b. Zeyd'in şiirlerinde Mesihlik, zahidlik gibi Hıristiyan fikir ve düşüncesinden esintilerin bulunması,[1041] etkileşimin boyutları hakkında bilgi vermektedir.[1042] Ayrıca aslen Temim Kabilesi'nden olup

---

[1035] Müddessir: 74/31.

[1036] Hac: 22/17.

[1037] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 18,109; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/201-202.

[1038] Sıbâ'î, *Târîhu Mekke*, I/52-53; Ahmed Emin *Fecru'l-İslam*, s. 114; Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/40; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 147.

[1039] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 44.

[1040] Sıbâî, *Târîhu Mekke*, I/52; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 271.

[1041] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/218; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 60.

[1042] Câhiliye toplumunda şairin önemli bir yeri vardı. Şiir, kamuoyunu yansıtan bir vesileydi. Kamuoyunun liderleri konumundaki şairlerin şiirlerinde bu türden kavramların kullanmaları yalnızca onları bağlayan bir durum oluşturmamış çağdaşlarını da etkilemiştir. Bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 99,105.

Yemen'den Hire'ye göç etmiş Hıristiyan Arap bir ailenin çocuğu olan Adî b. Zeyd el-İbadî'nin[1043] şiirinde Mekke'nin ve Haç'ın Rabbine yemin etmesi,[1044] toplumlar arası inanç ve kültür etkileşiminin göstergelerinden sayılabilir.[1045]

Mekke'nin dış tesirlere maruz kaldığı ve çevre kültürlerden etkilendiğine yönelik en önemli veri ise putperestliğin bölgeye girişine yönelik aktarılan bilgilerden ortaya çıkmaktadır. Çünkü kaynaklarda bölgeye ilk putun Amr b. Luhay tarafından Suriye'den getirildiği ifade edilmektedir. Her ne kadar putperestliğin bölgede ilk defa başlaması ile ilgili verilen bu bilgi kimi araştırmacılar tarafından kabul görmese de[1046] bahsi geçen kişinin put ithali gerçekleştirdiği herkes tarafından kabul edilmektedir. Amr b. Luhay'ın Hubel adlı putu Suriye'den getirmiş olması,[1047] Mekke'deki haricî etkinin bir delili sayılabilir.[1048] Bu nedenle de Câhiliye Arapları'nın şirklerinde diğer dinlerin etkisi olduğu ifade edilebilir.[1049] Putperestliğin sadece putun nesne olarak nakledilmesi şeklinde başladığını ileri sürmek doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü mesele sadece putun nakli değil onun etrafında gelişen zihin ve düşünce yapısının da naklidir.[1050] Putperestliğin Mekke'ye naklinde Suriye'nin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Suriye'de ise Yunan kültürünün etkileri vardır. Dolayısıyla antropomorfik ilah anlayışı birtakım değişikliklere uğrayarak Huzâalılar vasıtasıyla Kureyş'e intikal ettiği söylenebilir.[1051] Aynı şekilde Yunan ve Roma hâkimiyeti altında yıllarca kalmış olan Yahudiler bu kültürden etkilenmişlerdir. Bu kültürlerin terbiye ve edebiyatını öğrenmiş, neticede din ve felsefeyi birleştiren bir anlayışa sahip olmuşlardır. Elde ettikleri bu birikimin bir taşıyıcısı olarak Araplar'ı da etkilemişlerdir.[1052] Özellikle panayırlara katılıp kâhinlik

---

[1043] Muzaffer Özcanoğlu, "Adî b. Zeyd", *DİA*, I, 382.

[1044] İsfehânî, *el-Eğânî*, II/111; Lüvîs Şeyho, *Şu'arâu'n-Nasrâniyye Kable'l-İslâm*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1986, s. 451.

[1045] Dayf, *el-Asru'l-Cahilî*, s. 101. Ehl-i Kitap kaynaklı unsurları içeren diğer şiirler için bakınız. İsfehânî, *el-Eğânî*, IV/121; Cevad Ali, *el-Mufassal*, III/79; İsfehânî, *el-Eğânî*, IX/112-113; Şeyho, *Şu'arâu'n-Nasrâniyye Kable'l-İslâm*, s. 162,168,194,208,452,454; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/662.

[1046] Bkz. Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, s. 56; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, (7. Baskı), Fakülte Kitabevi, Isparta 2011, , s. 45-67.

[1047] İbn Kelbî'ye göre Hubel'i ilk diken Huzeyme b. Müdrike'dir. Bkz. İbn Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36.

[1048] Arap putperestliğinin doğuşuna Nebatiler'in etkisi için bakınız. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 67-80.

[1049] Demircan, "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler", s. 162.

[1050] Bu zaviyeden baktığımızda Arap toplumunun kapalı bir toplum olduğu düşüncesinin aksine açık ve savunmasız bir toplum olduğunu gösteren bir durumdur.

[1051] Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 153.

[1052] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 56-57.

yapan ve okuma yazma bilmeyen bedevî halk üzerinde önemli bir nüfuza sahip olan Ehl-i Kitap'ın din adamları ve onların geleneklerinin Araplar üzerinde fazlaca tesiri olmuştur.[1053]

Araplar'ın dinî inanç ve uygulamalarının temelini oluşturan tanrı ve insanlar arasında aracılar kabul etme fikri de genelde Ortadoğu dinlerinde görülen gnostik inançlara dayanmaktadır.[1054] Bu inanç ve uygulamaları örneklendirecek olursak meleklerin ve yıldızların ilahlaştırılması, kurbanlardan büyük payın putlara ayrılması ve hacda yapılan dualara şirk ifadelerinin eklenmesinde Sabii inancının etkisi vardır.[1055] Benzer şekilde yıldızların insan hareketlerine tesiri olduğu inancı Keldanilerden, mabetlerin bir yıldız tarafından yönetildiği fikri Sabiilerden,[1056] putların evlenmesi (İsâf ve Nâile - Lat ve Uzza) düşüncesi Yunanlılardan, hükümdarlara ilah sıfatı verip onların nesebini meleklere bağlama fikri de Mısır, Hind veya Yunanlılardan Araplara geçmiştir.[1057] Öte yandan çocukları kurban etme âdeti Sabiîlerden geçmiş olmalıdır. Çünkü Sabiîler, henüz süt emme yaşındaki çocuğun en makbul kurban olduğunu düşünmekteydiler.[1058] Ayrıca Yahudilerde de böyle bir uygulamanın olduğu Tevrat'tan anlaşılmaktadır. Yahudilerin, Molek adındaki ilahlarına çocuklarını kurban ettikleri ifade edilmektedir.[1059]

Ehl-i Kitap'ın müşrik inancına tesirleri bu kadarla sınırlı değildir. Örneğin Yahudiler Hz. Peygamber'e gelip Allah'ın altından mı, gümüşten mi yoksa inciden mi olduğunu sormuşlardır.[1060] Müşrikler de Hz. Peygamber'e Rabbinin altın, gümüş, demir ve bakırdan olup olmadığını sormuşlardır.[1061] Bu iki soru şu iki neticeyi ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, bu iki topluluğun zihinlerinde bulunan ilah tasavvurundaki benzerlik, ikincisi ise bu toplumların inanç anlamında birbirlerinden etkilendikleridir. Ayrıca Yahudilerin Hz. Peygamber'e sordukları, "Allah'ı kim yarattı?", "Kolu, pazusu

---

[1053] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/552-553; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 92.

[1054] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 63; Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, s. 46; Sarıkçıoğlu, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", s. 28; Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, s. 46; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi ts., II,239-240.

[1055] Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 112; Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s. 87.

[1056] Kâbe'nin yıldızı Zuhal'dir. Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, II/237; Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 272,300.

[1057] Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 154.

[1058] Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 252.

[1059] Levililer: 18/21.

[1060] Taberî, *Tefsîr*, XIII/479.

[1061] Bezzâr, *Müsned*, XIII/361; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IX/265-266.

nasıldır?", "Rabbin neden yaratılmıştır?" gibi sorular, Allah'ı yaratılmışlara benzettiklerinin (tecsim) göstermekle birlikte, Yahudi ve Hıristiyanların Allah'a çocuk isnat etmeleri müşriklerin Allah tasavvurunu da etkilemiş,[1062] bu nedenle onlar da Hz. Peygamber'e Allah'ın nesebini sormuşlardır.[1063] Elbette ki bu etkileşim tek taraflı değildir. Söz gelimi, Yahudiler İbranice alfabesini kullanmalarına karşılık Arapça konuşmuş ve çocuklarına Arap isimleri vermişlerdir.[1064]

Dönemin önemli güçlerinden olan Farslıların da müşriklerin inanç dünyasına etkileri olmuştur. Bu etkilerden biri Kur'an-ı Kerim'e de yansımıştır. Farslılar müşriklere, Hz. Peygamber'e kendi eliyle kestiğinin helal, Allah'ın kestiğinin haram olmasının nasıl mümkün olacağını sormalarını istemişler ve bu durum üzerine En'âm: 6/121. ayet nazil olmuştur: *"Allah adına kesilmeyen hayvanın etini yemeyin! Bu, Allah yolundan çıkmaktır, isyandır. Şeytanlar kendi adamlarına sizinle mücadele etmeleri için telkinlerde bulunurlar. Şayet onlara uyarsanız, siz de düpedüz müşrik olur çıkarsınız."* Ayette belirtilen şeytanların Kureyş'in, Farslı dostları olduğu rivayet edilmiştir.[1065]

Özellikle sonraki yıllarda bütün irtidat hadiselerinin Farslılarla sınır olan veya onların egemenliği altındaki yerlerde görülmesinde[1066] bu kültürün etkisi söz konusudur.[1067] Farslılarda kitap ve peygamber kültürünün olmayışı, etki alanında bulunan bölgeleri de etkilemiş ve bu etki bölge insanının Hz. Peygamber'i dinî mülahazaların dışında bir amaçla ortaya çıkmış biri gibi algılamalarına sebep olmuştur. Mekke üzerindeki Fars etkisinin bir diğer göstergesi müşriklerin, Sasani-Bizans savaşında Sasani tarafını tutmalarından anlaşılabilir. Taberî taraf olmanın sebebini İranlıların da putperest olmaları ve ahirete inanmamaları, buna mukabil Rumların Ehl-i Kitap olmasına bağlamaktadır.[1068] İslam öncesi İran'da Zerdüştlük, Mazdeklik ve Maniheistlik gibi inançlar vardı. Özellikle Mazdek inancındaki düalist ve gnostik yapı

[1062] Tirmizî, Tefsîr: 93.

[1063] Taberî, *Tefsîr*, 24/727; Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 751; Aynur Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, (2. Baskı), MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015, s. 82-83.

[1064] Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM*, yıl:6, sayı:11, 2008, s. 20; Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001, s. 20.

[1065] Taberî, *Tefsîr*, IX/521.

[1066] İran'ın Arabistan'daki sömürgeleri için bkz. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/374.

[1067] İrtidat eden kabileler için bkz. el-Kila'î, *Hurûbu'r-Ridde*, s. 14-15.

[1068] Taberî, *Tefsîr*, XIX/448.

benzer şekilde Câhiliye putperestliğinde de mevcuttu. İran kültürünün Mekke müşrikleri üzerindeki etkileri bunlarla sınırlı değildir. Müşriklerin en fazla tereddüt yaşadıkları ve Kur'an ayetlerinin de nerdeyse üçte birini kapsayan ahirete iman konusunda da Mecusi ve Mazdek inancı ile yoğrulmuş İran kültürünün etkisi olabilir. Kister, Mekke'de bir grup Mazdek'in olduğunu iddia eder. İbn Habîb ise Mekke'deki zındıkların listesini verir ve zındıklık fikrinin Hire'den geçtini aktarır.[1069] Hire ise İran hâkimiyetine bağlı bir yerleşim yeridir. Ayrıca zındık kelimesinin etimolojisi ve düşünce yapısı[1070] da böyle bir inancın İran'dan kaynaklandığı fikrini güçlendirmektedir.[1071] Sonuç olarak bu etki Mekke'de tamamı Ahlâf grubuna bağlı kişilerin en katı bir şekilde inanç ve düşünceleriyle Hz. Peygamber'in karşısına çıkmalarına sebep olmuştur. Neticede bu kültürel etkileşim doğrudan olmasa da İslam davetini olumsuz anlamda etkilemiştir.

"Ümmülkurâ" diye tabir edilen Mekke ve Mekke halkı üzerindeki dış tesirlere yer verirken aynı zamanda Mekke'nin konum ve durumunun dışa dönük tesirini göz ardı etmemek gerekir. Nasıl ki Mekke fethedildiğinde çevre kabile ve milletler fevç fevç İslam'a girmişlerse aynı şekilde Mekke'nin İslam'a muhalefeti, çevre üzerinde menfi tesir icra etmiş ve onların İslamî davete olumsuz bakmalarına sebep olmuştur.[1072] Bu açıdan bakıldığında Mekkelilerin diğer Hicaz halklarına göre daha tutucu bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in on üç yıllık Mekke Dönemi'ndeki daveti neticesinde Müslüman olanların sayısının iki yüz küsuru geçmemesi de bu durumun göstergelerindendir.[1073] Esasında böyle bir tablonun ortaya çıkmasında en başta ifade ettiğimiz mekân-insan faktörünün etkisi söz konusudur. Nitekim Daryal'a göre Mekkelilere oranla Medineliler, putların nüfuz sahasından daha uzak oldukları için

---

[1069] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, (4. Baskı), thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maarif, Kahire ts., s. 621; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/145; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/345; M.J. Kister, "Hira, Some Notes on its relations with Arabia", Arabica, Leiden, 1968, Tome, XV, 145; Muhammed Abdulhamîd el-Hamd, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka Târîh ve Fikr*, Dâru'l-Tâliatu'l-Cedîde, Dımaşk 1999, s. 39.

[1070] Bu inancın ön plana çıkan önemli görüşleri nur-zulmet düalizmi, ahireti ve rubûbiyyeti inkârdır. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/229

[1071] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/228-229; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 187-188.

[1072] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/33.

[1073] Dimyâtî'nin verdiği listeye göre Mekke Dönemi'nde Müslüman olanların sayısı 226'dır. Bkz. Albert Dietrich, "'Abdalmu'min b. Xallaf ad-Dimyâti'nin Bir Muhâcirun Listesi", (Çev.: Fikret Işıltan), *Şarkiyat Mecmuası*, cilt:3, yıl:1959, s. 125-155.

putperest sistemin olumsuz tesirinden, merkez hükmünde olan Mekke halkından daha az etkilenmişler ve İslam'ı daha çabuk kabul etmişlerdir.[1074]

Sonuç olarak coğrafî çevrenin kültür ve medeniyet seviyesine etkisi vardır. Özellikle komşu olunan milletlerin medeniyet seviyesinin yüksekliğinin bu etkiyi daha da artıracağı söylenebilir. Örneğin Fars medeniyetine komşu olan Hire Arapları'nın kültür seviyesi Hicaz Arapları'ndan nasıl yüksekse Yunan ve Roma medeniyetine komşu olan Gassan Arapları'nın kültür seviyesi de Hire Arapları'na göre daha yüksek olmuştur.[1075] Hicaz Arapları'nın meskûn bulunduğu yer, özellikle ticarî faaliyetler, buralarda yaşayan farklı din mensupları ve misyonerlik faaliyetleri gibi sebepler haricinde dolaylı olarak dış etkilere maruz kalmıştır. Bu nedenle de çevre devletlerin maruz kaldığı kültür etkileşimi oranında bir kültürel etkileşim ve değişime bu bölgede yaşanmamıştır.[1076] Bununla birlikte özellikle gelişmiş toplumların daha az gelişmiş toplumları kültürel açıdan etkilediği gibi Câhiliye Arap kültürü de daha üst seviyedeki kültürlerin etkisinde kalmıştır.[1077] Bu etkinin inançlarına yansıyan yönleri bulunmakla birlikte Araplar, uzun süreden beri varlıklarını sürdüren herhangi bir dine topyekûn girmemişlerdir. Bu durum bize Câhiliye Arapları'nın temel kültürel karakterlerini muhafaza ettiklerini göstermektedir. Dinî anlamda etkilenmeler ise daha çok yarımadanın sınırlarında yaşayan kabilelerde görülmektedir. Bu kabileler komşu oldukları Yunan, İran, Roma ve Yahudi inançlarından etkilenmiş, kimileri ise bu milletlerin inançlarını tamamen kabul etmişlerdir.[1078] Örneğin Arabistan'ın kuzeyinde kurulan tampon devletler Arap kimliğine sahip olmalarına rağmen Yunanlaşmış Arami kültürünün önemli ölçüde etkisi altına girmişlerdir. Diğer yandan Gassan ve Hîre devletletleri Hıristiyandı. Bu devletlerin birincisi monofizit, ikincisi ise Nesturi mezhebine mensuptu. Bu iki mezhep de Aramî ve Helenistik kültürün izlerini taşıyordu. Ayrıca Bizans ve İran kültürü, ticarî faaliyetler sebebiyle maddî ve manevî yönleri itibariyle bu bölgeye nüfuz etmekteydi. Başka bir etki alanını da bölgeye göç eden Yahudi ve Hristiyan göçmenlerin Arami ve Helenistik kültürlerini buraya taşıması

[1074] Bkz. Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, s. 70.
[1075] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 46-52.
[1076] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 158.
[1077] Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, I/43.
[1078] Ya'kûbî, *Târîh*, I/257; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 13.

oluşturmaktaydı. [1079] Nitekim Ebu Zehra, Araplardaki tevhid inancını bozmaya yönelik sapık fikirlerin Necran, Tağlib ve diğer bölgelerden gelen Hıristiyanlar vasıtasıyla olduğuna dikkat çekmektedir.[1080]

Bütün bu kültürel etkileşimlerin oluşturduğu atmosferin Hz. Peygamber'in davetine yansıyan taraflarına baktığımızda şunu ifade edebiliriz ki çevre kültürlerle olan iletişim, şirkin zuhurunda ve ilahların sayısının artmasında etkili olmuştur.[1081] Öte yandan Hz. Peygamber'in muhatabı yalnız Câhiliye Arabı değildi. Kültürel etkileşimle birlikte o, diğer milletlerin toplumlara enjekte ettiği batıl inanç ve hurafelerle mücadele etmek zorundaydı. Dolayısıyla İslam'ın zuhur ettiği yıllarda dünyada etkisini sürdüren çeşitli dinî, felsefî düşünceler, hurafe ve kuruntular insanların zihinlerini meşgul etmiş bütün bu bilgi ve inanç kirliliğinde hak ve doğru yolu bulmak zorlaşmıştır. Hz. Peygamber'in ilk muhatabı olan Araplar'ı da etkileyen bu olumsuz hava onların daveti kabullerini zorlaştırdığı gibi, Hz. Peygamber açısından da çözülmesi ve aşılması gereken birçok engel ortaya çıkarmıştır.

2.2.3. Toplumsal Karakter

Karakter bireyin, içerisinde yaşadığı dünyaya uymak için geliştirmiş olduğu ifade ve davranış biçimlerine denir.[1082] Bireyler belirli bir karakter yapısına sahip olduğu gibi toplumların da kendine has karakterinden söz edilebilir.[1083] Toplumsal karakter şeklinde ifade edebileceğimiz bu tip karakterde belirli bir grubun ortak deneyimleri sonucu oluşan kişilik özellikleri bireyin karakterinin çekirdeğini oluşturur.[1084] Toplumsal karakterin oluşmasında birçok nedenle birlikte daha önce de belirtildiği üzere fizikî ve

---

[1079] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 33-34,71; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 39,45-48.

[1080] Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/39-40.

[1081] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/42.

[1082] Adler, *İnsan Tabiatını Tanıma*, s. 141.

[1083] Karakter kavramının topluma izafesi "milli karakter" veya "sosyal karakter" şeklinde olmaktadır. Güngör, toplumlar için genel bir karakterden söz etmenin objektif olamayacağını dile getirmektedir. Ayrıca ona göre bir milletin milli karakteri geride bıraktıkları eserler yerine yaşayan insanlar üzerinde yapılacak araştırmalar sayesinde anlaşılabilir. Çünkü birey toplumun benimsediği moral değerleri benimsemeyebilir. Fakat özellikle yakın tarih itibariyle sosyo-ekonomik faktörlerin beraberinde getirdiği hızlı değişim çok sınırlı zaman dilimlerinde bile farklılıklara sebep olabilmektedir. Bu durumda gerçeğe daha yakın ya da ortalama fikirler yürütmenin en sağlam yolu geçmişe gitmek ve ondan geriye kalanları inceleyerek bir takım sonuçlara ulaşmaktır. Bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, (9. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1995, s. 122-129.

[1084] Erich Fromm, Özgürlükten Kaçış, (4. Baskı), (Çev.: Şemsa Yeğin), Payel Yayınları, İstanbul 1996, s. 220.

kültürel çevrenin önemli etkileri söz konusudur.[1085] Bu açıdan Câhiliye Arapları'nın toplumsal karakterlerine bakıldığında özellikle Hz. Peygamber'in davetine engel olması yönüyle dört önemli karakterin ön plana çıktığı görülür. Bunlar bedevîlik, taassub, cahillik ve ümmîlik şeklinde sıralanabilir.[1086]

2.2.3.1. Bedevî Toplum

Bedevî, Câhiliye Arabı'nın yaşayış tarzını ifade eden bir kavramdır. Böyle bir tanımlama daha çok çölde göçebe olarak yaşayan insanlar için kullanılır. Şehirde yerleşik hayat sürenlere ise medenî yahut hadarî denmektedir.[1087] Kur'an-ı Kerim'de bedevîlerin أعراب/a'râb kelimesiyle ifade edildiği görülmektedir.[1088] Kur'an'ın bu halk kitlesinden bahseden ayetlerinin tamamının Medenî olması, Hz. Peygamber'in İslam davetine başladığı Mekke Dönemi'nde bedevîlerle karşılaşmamış olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.[1089] Her ne kadar bedevî yaşam tarzına sahip bu insanların, davetin ilk muhatapları arasında yer almadığını düşünsek de yerleşik hayat yaşayan diğer insanların da bedevîlikten geldiğini hatırda tutmak gerekmektedir. Nitekim olaylardaki tepkilerine bakıldığında yerleşik hayat yaşamaya başlayanların birtakım bedevî özelliklerini hala sürdürdüklerini söylemek mümkündür.[1090] Günümüzde köyden kente göç eden insanların bazı köy adetlerini şehre taşıdıklarını ve şehir ortamına tam uyum sağlayamadıklarını görmemiz, önceleri bedevî olan insanların yerleşik hayatla birlikte eski yaşamlarından tamamen kopmadıklarına dair akıl yürütmeyi kolaylaştırmaktadır. Diğer yandan yarımadanın diğer yerlerine nazaran Hicaz ve çevresinde bedevî zihin

---

[1085] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 82. Örneğin Hz. Peygamber, *"Çölde oturan katılaşır."* buyurmuştur. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/361 (h.no:3362).

[1086] Bütün bu özellikleri, İslam'ın bayraktarlığını yapmaları için gerekli -daha doğru bir ifadeyle- faydalı olarak görmek de mümkün olabilir. Nitekim Ebu Zehra Arap karakterinin bir din ve peygamberi kabulde önemli etken olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu bakış açısında milliyetçi bir yaklaşım söz konusudur. Her hâlükârda bizim konuya yaklaşımımız engelleri tespit etmek olduğundan meseleye daha çok olumsuzluklar açısından bakmaktayız. Bkz. Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/64.

[1087] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/12-15; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretu'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992, s. 98; Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 95; Orhan Karmış, "A'râb", *DİA*, III, 242; Mustafa Fayda, "Bedevî", *DİA*, V, 312.

[1088] Tevbe: 9/90,97-99,101,120; Ahzâb: 33/20; Fetih: 48/11,16; Hucurât: 48/14.

[1089] Mekke'de Hz. Peygamber'in doğrudan muhatabı yerleşik hayat süren Kureyş Kabilesi olsa da ticarî faaliyetler, hac ve panayırlar bedevî toplumların Mekke ve civarına gelmesine sebep olmaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber davetini kabilelere arz ettiği zaman bedevî kabilelerle de karşılaşmıştır. Bkz. Hammûd b. Câbir el-Hârisî, *Da'vetü'n-Nebî li'l-A'râbi*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1998, s. 148.

[1090] Abdurrahman Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *UÜİFD*, cilt:10, sayı:2, yıl:2001, s. 107.

yapısının daha yaygın olduğu söylenebilir.[1091] Ayrıca günümüz bilimsel araştırmalarında açıkça ortaya çıkmıştır ki insan davranışlarında kültürel ve biyolojik kalıtımın önemli bir yeri vardır. Kültürel ve genetik faktörler birçok konuda etkili olduğu gibi dine karşı tutumda da etkilidir.[1092] Dolayısıyla tam bir bedevî kültüründen bahsedilmese de birtakım vasıfların tevarüs edildiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Câhiliye Arapları'nın ön plana çıkan bazı özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür.

1- Câhiliye Arapları'nda olaylara şümullü bir bakış açısı bulunmaz. Onlar olayların ve nesnelerin sadece bir yönüyle ilgilenir ve illet-malul açısından bir inceleme ve düşünme prensibine sahip değillerdir. Cahiliye Arap'ı bir Yunan filozofu gibi, âlemin nasıl olduğu, âlemdeki değişmelerin değişmeyen sabit gerçekliğe işaret edip etmediği, evrendeki nizam nedir, nasıl olmuştur kabilinden çevresini ve olup bitenleri tetkik etme ihtiyacı duymaz.[1093] Diğer yandan Araplar, düşünce ve davranış açısından bir birine zıt vasıfları bir arada bulunduran bir karakter yapısına mensupturlar. Örneğin hem sert tabiata sahip olup aynı zamanda ikram etmeyi sevmeleri, hem uğursuzluk düşüncesiyle korkup hem de cesaret sahibi olmaları onların bu yapılarındaki kararsızlığın göstergesi kabul edilebilir. Hatta telbiyelerinde bir yandan Allah'ın şeriki olmadığını ifade ederken ardından hemen "illâ şerîke…" diyerek bu inanca bir kayıt koymaları da bu kararsızlığı hatırlatmaktadır.[1094] Onların bu tabiata sahip olmalarında çölün kararsız bir yapıya sahip olması ve göçebe yaşam etkili olmuş olabilir.[1095] Bu yaşayış tarzı, onlarda soyut bir nazariyenin ortaya çıkmasına engel olmuştur ve düşüncelerini

---

[1091] Cevad Ali, *el-Mufassal*, I/512.

[1092] Metin İnceoğlu, *Tutum Algı İletişim*, s. 142; Celal Çayır, "Dini Bağlılık, Tutum ve Davranışlar Üzerindeki Biyolojik ve Sosyal Etkileri Anlama: Bir Genetik Davranış Perspektifi", *DÜİFD*, cilt:12, sayı:2, yıl:20120, s. 145.

[1093] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam,* s. 78-79. Buradaki mukayeseyi medeniyetlerin birbirine olan üstünlük eksiklik yönüyle ele almamak gerekir. Zira göçebelik devrini geçmiş bir milletle henüz göçebe olan milletin medeniyet ve kültür açısından mukayesesini yapmak ilmi olmaz. Böyle bir kıyaslama yapılacaksa Araplar'ın daha sonraki dönemleriyle yapılması daha tutarlı olacaktır. Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 70-71, 81.

[1094] Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 119.

[1095] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 57; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam,* s. 82-83; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/422; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 141; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 109; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 67; Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", s. 16; Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", s. 330.

daha çok eyleme yönelik olarak temsil etmişlerdir.[1096] Fakat kabile toplumu olmaları sebebiyle hareketlerin temelinde genelde taklitçilik vardır.[1097] Özellikle aristokrat tüccar kesimi taklitçilikten öte taassup derecesinde putperest yaşantının savunucusudur.[1098] Böyle bir yaklaşım, toplumun muhakeme gücünü kaldırmakla kalmaz, yeni olan her düşünceye karşı reaksiyona sebep olur.[1099]

2- Câhiliye Arabı'nın inanç ve değer yargılarına yön veren iki önemli etken vardır. Bunlar, benmerkezcilik ve dünyevi bağlılıktır. Bu iki duygu onların hayata bakışları ve yaşayışlarını şekillendirmede önemli rol üstlenmiştir.[1100] Böylesi bir karakterin belirmesinde yaşadıkları coğrafyanın ve yaşam şekillerinin etkisi olduğu gibi, yerleşik hayata geçişle birlikte ekonomik seviyelerin artmasının da katkısı olmuştur. Genel olarak çölde yaşayan bir Arap'ın en belirgin vasfı mürüvvedir.[1101] Mürüvve ise felaket anında sabır, kavgada cesaret, öç almada ısrarcılık, misafire ikram etmek, zayıfı korumak ve kuvvetliye karşı olmaktır. Onların böyle bir ahlaka sahip olmalarında etkili olan en önemli itici güç, şeref kazanma duygusudur. Şeref anlayışı ve bunu destekleyen kibir, Arap'ın genel karakterinin bir parçasını oluşturmaktadır. O, övülmeyi sever, alçakgönüllü olmayı ise adeta bir zül kabul eder.[1102] Kur'an-ı Kerim'deki, yetimlerin ve yoksulların korunup gözetilmesi ile ilgili müşriklere yönelik eleştiri içeren ayetler göz önüne alındığında mürüvve ahlakından uzaklaşıldığı anlaşılmaktadır.[1103] Aynı kandan gelen bedevî halk için hoş karşılanmayacak bu durumun ortaya çıkmasında servet ve mal düşkünlüğü etkili olmuştur.[1104] İslam'ın yerleştirmeye çalıştığı dinî anlayış ise birçok açıdan müşrik yaşam tarzı

[1096] Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s.31.

[1097] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 126.

[1098] Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:7, sayı:1, yıl:2007, s. 139.

[1099] Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/159; Berki-Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 82; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 114.

[1100] Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 158.

[1101] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 143.

[1102] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 132-133.

[1103] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 27,83.

[1104] Kurt, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *UÜİFD*, cilt:10, sayı:2, Bursa 2001, s. 109; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 85.

ve düşüncesine zıttır. Örneğin İslam öç almak yerine affetmeyi öncelemekte ve davranışların temelinde Allah rızası olmasını istemektedir.[1105]

3- Araplar hürriyetlerine ve kabilelerine olan düşkünlüklerinden ötürü herhangi bir kral ve benzeri bir otoritenin tahakkümüne razı olmamışlardır. Kabile reisleri şahsi bir takım meziyetlere sahip olsa da[1106] onları mutlak otorite veya kutsal olarak görmemişler, belki "benzerleri arasında birinci" konumunda kabul etmişlerdir.[1107] İslam'dan önce ve sonra kendi aralarındaki savaş ve çekişmelerin bitmemesi, Araplar'ın şahsi hürriyetlerine olan düşkünlüğünden ileri gelmektedir.[1108] Oysa İslam, teslim olmak demektir. Bu durumda hürriyetine son derece düşkün bir çöl Arabı'ndan beklenecek en son davranış olmaktadır.[1109]

Kısaca üç maddede özetlemeye çalıştığımız badiye kültürünün insan hayatına etkisi Hz. Peygamber'in daveti açısından üç önemli problemi beraberinde getirmiştir. Birincisi onların eşya ve hadiselerin hakikatini anlama, görünenin ötesinde görünmeyeni arama ve olayları sebep sonuç ilişkisi içinde açıklama gibi nazari kültüre sahip olmamalarıdır.[1110] Bu yüzeysel bakış açısı, onların gündelik yaşamın dışındaki hakikatleri düşünme ve kabul etme konusundaki tutumlarını etkilemiş, İslami hakikatleri de çoğu zaman düşünmeden reddetmişlerdir. Kur'an'da "akıl" ve "akıl sahipleri"[1111] kelimelerinin Mekkî surelerde, Medenî surelere oranla iki kat daha fazla geçmesi Mekke Dönemi'ndeki muhatap kitlenin bu konudaki tutum ve karakterlerini anlamamıza yardım eden bir ipucudur. İkinci olarak Câhiliye Arapları'nda var olan şeref duygusu, mal ve servet düşkünlüğü onların, bile bile gerçeği inkâr etmelerine sebep olmuştur. İkinci problemle irtibatlı olarak üçüncü bir engel ise onların belirli bir otoriteye teslim olma gibi bağlayıcı ve engelleyici hayat tarzına alışkın olmamalarıdır. Oysa İslam, birçok noktada onların yaşam tarzına müdahale etmiş ve onların atalarından

---

[1105] İslam, kan davalarını kaldırmış olmasına rağmen İslamî dönem şiirlerinde işlenmeye devam eden bir konu olması hatta günümüze kadar işlerliğini devam ettirmesi öç alma duygusunun ne denli köklü bir duygu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 99-101.

[1106] Bustânî'ye göre bu meziyetler cömertlik, zenginlik, kahramanlık, hoşgörü ve söz ustalığıdır. Bkz. Butrus el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve Sadri'l-İslâm*, Dâru Nazîr Abbûd, Beyrut 1989, I/20. Krş. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 215-239.

[1107] Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/344-345; Hamidullah, *İslam Peygamber*, I/22; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 61.

[1108] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 66,73.

[1109] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 136.

[1110] Tekin, "Kur'an-ı Kerim'de Bedevîlik Dini Sosyolojik Yaklaşım", s, 109.

[1111] Bkz. Bakara: 2/179,197,269; Âl-i İmrân: 3/7,190; Mâ'ide: 5/100; Talâk: 65/10; Yûsuf: 12/111, Ra'd: 13/19; İbrâhîm: 14/52; Tâhâ: 20/54; Sâd: 38/29,43; Zümer: 39/9,18,21; Mü'min: 40/54; Fecr: 89/5.

tevarüs ettikleri düşünce ve yaşayışlarını eleştirmiştir. Diğer yandan daveti kabul, onlar için aynı zamanda Hz. Peygamber'e ve dolayısıyla Hâşimoğulları'na boyun eğme anlamına gelmektedir. Tüm bu karakter yapısından ötürü insanların İslam davetini kabullenmesi zor olmuş, alışkın oldukları şekilde yaşam sürme konusunda direnmişlerdir.

2.2.3.2. Ümmî Toplum

Câhiliye Arapları'nın toplumsal karakterlerinde ön plana çıkan ikinci bir özellik ise onların "ümmî" olmalarıdır. Ümmî kavramı sözlük anlamı itibariyle genelde okuma yazma bilmeyen ve annesinden doğduğu gibi ilk yaratılışı üzere kalmış kimse şeklinde açıklanmaktadır.[1112] Sözlük anlamının dışında ise kendilerine kutsal kitap verilmemiş toplumu ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.[1113] Câbirî'ye göre bu kelime aynı zamanda Yahudilerin diğer milletleri tanımlamak üzere kullandıkları bir sıfattır.[1114] Abdurrahman Bedevî ise ümmî kavramının "bütün milletlere gönderilmiş, evrensel peygamber", ümmiyyûn ifadesinin ise "milletler, milletler topluluğu" anlamı taşıdığını ifade etmektedir.[1115] Kur'an'da altı yerde kullanılan ümmî ifadesi bir ayette Yahudilerin, üç ayette müşriklerin, bir ayette ise Hz. Peygamber'in bir özelliği olarak zikredilmektedir.[1116]

Biz burada ümmî kavramı etrafındaki tartışmalara girmeden, son dönem araştırmacılarının ortaklaşa üzerinde durdukları tanımlamayı merkeze alarak konumuzu izah etmeye çalışacağız. Buna göre ümmîlik sözlü kültüre sahip olmayı ve kutsal kitaba sahip olmamayı ifade etmektedir. Bu nedenle Ehl-i Kitap kavramının karşıtı olarak kullanılmaktadır.[1117]

[1112] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I/220; Tâhir Ahmed ez-Zâvî, *Tertîbu'l-Kâmûsu'l-Muhît Alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa I-IV*, (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1959, I/180.

[1113] İsfehânî, *Müfredât*, 94-95; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 4955-56; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 116,141; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VIII/92.

[1114] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 118; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/444.

[1115] Abdurrahman Bedevî, *Difa' 'Ani'l-Kur'ân Zıddu Müntekıdiyye*, (Çev.: Kemal Cadullah), Dâru'l-Alemiyye, Riyad, ts., s. 9-21.

[1116] Bakara: 2/78; Âl-i İmrân: 3/20,75; Cum'a: 62/2; A'râf: 7/157,158.

[1117] Nitekim Cum'a: 62/2. ayette de Ehl-i Kitap dışında kalanları işaret etmektedir. Bkz. Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 197; Necmettin Gökkır, *Kur'an'ın Sosyo-Kültürel Bağlamı*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2014, s. 61-62.

Öğrenme psikolojisinde bireyin öğrenmesini kolaylaştıracak etkenlerden biri "hazırbulunuşluk"tur.[1118] Birey, öğrenmeye hazır ve istekli olabilmek için birtakım ön bilgilere ihtiyaç duyar. İnsanlar eski öğrenmelerini transfer etmek suretiyle öğrenmelerini ya kolaylaştırır veya zorlaştırırlar. Eski öğrenilen bilgiler yeni öğrenmeleri zorlaştırıyorsa buna öğrenme psikolojisinde ileriye ket vurma denir.[1119] Birey için geçerli olan bu psikolojik durumun toplumların hafızası için de söz konusu olduğu söylenebilir. Yani toplumların sahip olduğu kültürel arka plan, insanların karşılaştıkları yeni bilgiler açısından önemli mihenk olabilmektedir. Örneğin Câhiliye Arapları'nın kitap ve peygamber kültüründen yoksun oluşları ve bu konudaki bilgi eksiklerinin, onların ilâhî davete çekimser yaklaşmalarına sebep olduğu söylenebilir. Onların, *"Son dinde de bunu işitmedik. Bu, ancak bir uydurmadır."*[1120] demeleri yeni mesajla ilgili birey ve toplum hafızasında yeni öğrenmeleri kolaylaştıracak yeterli bir bilginin olmadığını göstermektedir. Yâsîn: 36/5-6'da Kur'an'ın, ataları uyarılmamış bir kavmin uyarılması için gönderilmiş olmasından bahsedilmesi de bu durumu destekleyen bir başka bilgidir. Bu bilgisizlik hali, bireysel ve toplumsal olarak yeni davetin önünde önemli bir engel olmuştur. Çünkü dinlerin ve inançların etkisinin azaldığı bir toplumda doğrunun ölçütü değişir ve kabuller zorlaşır.[1121] Nitekim Bakara: 2/78'de ümmî olan kimselerin özelliklerinden bahsedilirken onların Kitap'ı bilmedikleri gibi, bütün bilgilerinin kulaktan dolma, zan ve tahmin ürünü olduğu vurgulanmaktadır.[1122]

Câhiliye Arapları'na bakıldığında onlarda ciddi bir peygamber tasavvurunun varlığından söz edilemez. Bu konudaki en önemli veri Hz. Peygamberle "nübüvvet" konusunda tartışabilecek bir malumata sahip olmadıkları için Yahudilerden yardım almış olmalarıdır. Bununla birlikte onların Hz. Peygamber'den, önceki peygamberlerin mucizelerine benzer mucize istemeleri peygamberlik hakkında birtakım bilgilere sahip olduklarını göstermektedir. Öte yandan Mekkelilerin, Hz. Peygamber'e gelen vahiy karşısında bu "yeni bir yalan" şeklinde bir tepki vermeyip "eski bir yalan" demeleri

---

[1118] Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, (20. Baskı), (Çev.: Sirel Karakaş-Rükzan Eski), Eğitim Yayınevi, Konya 2013, s. 69; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 174.

[1119] Jeanne Ellis Ormrod, *Öğrenme Psikolojisi*, (Çev.: Mustafa Baloğlu), Nobel Yayınları, Ankara 2015, s. 150,276-277; Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 101.

[1120] Sâd: 38/7.

[1121] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 124,134.

[1122] *"Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab'ı bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.",* Bakara 2/78.

onların daha önce gönderilen peygamberlerden ve benzer mesajlardan haberleri olduğuna işaret sayılabilir.[1123] Fakat bu bilgiler yüzeysel olmakla birlikte bunların kaynağı kendi kültür ve zihin dünyaları değildir. Muhtemelen onlar bu bilgileri ya Ehl-i Kitap'tan ya da o güne kadar inen ayetlerden çıkarmışlardır. Bir beşerin vahiy alabileceğini akıllarına sığdıramamaları ve peygamberi cinlenmiş deyip kâhine benzetmeleri de onların bu konudaki bilgisizliğinin bir göstergesidir.[1124]

Hicaz halkının kitap ve peygamber tasavvuruna tam anlamıyla sahip olamamasında Hz. İsmail'den sonra Hz. Muhammed'e (sav) kadar Adnânîlerden bir peygamber gelmemiş olması etkili olmuştur.[1125] Oysaki İsrailoğulları soyundan birçok peygamber gelmiştir.[1126] Câhiliye Arapları'nın kitabî bir toplum olmaması onları dış kültür ve inançlara karşı oldukça savunmasız ve açık hale getiren sebeplerden biridir. Nitekim onlar, İbrahimî bir geçmişe sahip olmalarına ve birtakım ibadetleri hâlâ devam ettiriyor olmalarına karşın, putperestliği rahatça kabul etmişlerdir.

Kureyş, ümmî bir toplum olduğundan ötürü kitap ehli toplumları kendisinden üstün görmüştür. Onların gözünde kitap, üstünlük ve iktidar aracıydı.[1127] Bu durumda normal şartlarda Hz. Peygamber'i kolaylıkla kabul etmeleri gerekirken tam tersini yapıp onu reddetmişlerdir. Çünkü kabileler arası asabiyet, buna müsaade etmemekteydi. Onlar, Kitap'ın Hâşimoğluları'na bir üstünlük ve iktidar kazandıracağını düşünmekteydiler. Bu sebepledir ki onların saldırılarının çoğu Kur'an'a karşı olmuş ve En'âm: 6/33'te buyrulduğu üzere onlar asıl olarak Hz. Peygamber'i değil Allah'ın ayetlerini inkâr etmişlerdir. Muhtemelen Hz. Peygamber'e gösterdikleri tepkiyi Haniflere göstermemelerinin altında da onların bir kitap getirmemiş olmaları vardır.

[1123] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 780; Mevdûdî, *Tefhîmu'Kur'ân,* V/349.

[1124] İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize,* s. 169-170; Şiraliyeva, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, s. 68.

[1125] Kaynaklarda, Hz. Peygamber'den önce adı Kur'an'da geçmeyen dört peygamber'in geldiği ve bunlardan Halid b. Sinan'ın Hz. Peygamber'in risalet dönemine yakın bir tarihte görevlendirildiğine dair rivayetler mevcuttur. Fakat İslam davetinin başladığı yıllarda bu isme hiç rastlanmaması, Kureyş'in Hz. Peygamber'e karşı şiddetli mukavemetine rağmen bu isimle ilgili hiçbir karşı duruş bilgisine rastlamamamız gibi nedenler bu rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmamıza sebep olmaktadır. Bkz. Mes'ûdî*, Murûcü'z-Zeheb*, I/65; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/248; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri,* s. 79.

[1126] Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi,* s. 198.

[1127] Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvru ve Dönüşümü*, s. 95.

Ümmî bir toplum olmanın dezavantajlarını Mekke yaşarken Ehl-i Kitap bir toplumla komşu olmak, Medineli Evs ve Hazrec için olumlu bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Onların, kitap kültürüne daha yakından aşina olmaları ve Yahudilerin Kitap'a sahip olmakla kendilerini onlardan üstün görmeleri tetikleyici bir güç olmuş ve daha kolay bir şekilde İslam'ı kabul etmişlerdir.[1128] Kitabî bir kültüre sahip olmamanın başka bir olumsuz tarafını peygamberlik iddiasında bulunanların kitap ehli olmayan İran'a komşu veya onun nüfuzu altındaki yerlerde çıkmasında görmekteyiz. Muhtemelen bu bölgelerdeki insanlar peygamberliği bir liderlik hevesi ve iktidar arzusuyla irtibatlı görmüş ve kendilerinin de benzer bir konum elde edeceklerini düşünmüşlerdir.

Özetle, insan ve toplumlar geçmişleriyle irtibatlandıramadıkları yenilikleri reddetme eğilimindedirler.[1129] Eski ile bir bağı kurulamayan yeninin toplum tarafından anlamsız karşılanması bu nedenledir.[1130] Câhiliye Arapları'nın da yakın geçmişinde kitabî bir inanç yoktu. Dolayısıyla onlar, bir insanın peygamber olmasını ve vahiy almasını aklen kavramakta zorluk çekmişlerdir.[1131] Vahiy alan Hz. Peygamber'i cinlerle irtibatlı şairlere benzetip mecnun demeleri de bu yüzdendir.[1132]

2.2.3.3. Câhil Toplum

İslam öncesi Arap toplumsal karakterinin öne çıkan üçüncü özelliği cehalettir.[1133] Cehalet genelde bilgisizliğin zıddı olarak kullanılmaktadır. Fakat cehalet, eğitimsizlikle birlikte görgüsüzlüğü de içine alan bir kavramdır. Dolayısıyla cehl'in bilgiye bakan yönü olduğu gibi ahlaka bakan yönü de vardır. Bununla birlikte ahlaksızlığın temelinde eğitimsizlik olması nedeniyle cahilliğin bilgisizlik ile irtibatlandırılması daha çok karşılaşılan bir durumdur.

Araplar'ın İslam öncesi tarihlerinin "Câhiliye" kavramıyla ifade edilmesini onların bedevî yaşam sürmeleri, yanlış itikatlara sahip olmaları, ilahî bir kitaba sahip

---

[1128] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/151.

[1129] İnsanların bu tavrı karşısında Hz. Peygamber, önceki peygamberlerden farklı bir şey söylemediğini belirtmiştir. Bkz. Ahkâf: 46/9.

[1130] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 121,123.

[1131] Sebe': 34/43-44; Tahiru'l-Mevlevî (Tahir Olgun), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, (2. Baskı), (Nşr.: Abdullah Işıklar), Bilmen Basımevi, İstanbul 1963, s. 17; Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, II/92.

[1132] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân XXVI-XXX*, s. 3658.

[1133] Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/15-17.

bulunmamaları nedeniyle bilgisizlikle irtibatlandıranlar olduğu gibi, kavramın asıl anlamının bundan çok farklı olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bunların başında ise Goldziher gelmektedir. Ona göre cehl, ilm'in değil, hilm'nin zıddıdır.[1134] Bu nedenle de o, Câhiliyeyi ahlakî erdemlerden yoksun barbarca bir yaşam şekli olarak tarif etmiştir.[1135]

Câhiliye kavramının Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarına dikkat edildiğinde onun dört yerde karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu ayetlerin hepsi de Medenîdir. Buradan hareketle kavramın belli bir dönemi yani İslam'dan önceki dönemi kastettiği sonucu çıkarılabilir. Ancak ayetlerin içeriğine bakıldığında "câhiliye zannı",[1136] "câhiliye hükmü",[1137] "câhiliye teberrücü"[1138] ve "câhiliye hamiyeti"[1139] konularından bahsedildiği görülmektedir. Ayetlerin, özelde muhataplarının ise sırasıyla münafıklar, Ehl-i Kitap, Müslümanlar ve müşrikler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Câhiliye'nin genel anlamda, mekân, zaman ve şahıs ayırt etmeksizin ilahî olanın karşısında olan her türlü vasfı içerdiğini söylemek mümkündür.[1140] Nitekim Ahzâb: 33/33'teki "câhiliyyeti'l-ûlâ" ifadesinden Hz. İbrahim dönemine işaret edildiği düşünülmüştür.[1141] Fakat ayetler tarihi perspektiften ele alındığında ifadelerden, İslam'dan önce Arap toplumundaki İslam'ın koyduğu prensiplerle uyuşmayan siyasî, sosyal, hukukî, dinî ve ahlakî yozlaşmışlığın kastedildiği söylenebilir.[1142]

[1134] Bkz. İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas I-XVII*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., XIV/151.

[1135] Ignaz Goldziher, *Müslim Studies I-II*, (2. Baskı), (Ed.: S.M. Stern), State Universty Of New York Press, Newyork 1977, I/221. Ayrıca bakınız. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 77; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 192-198; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 132; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 120; Süleyman Tülücü, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'i" *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı:4, yıl: 1980, s. 279-281; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, s. 98; Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DİA*, VII,17; Okumuş, *Şirk*, s. 398, 427.

[1136] Âl-i İmrân: 3/154.

[1137] Mâ'ide: 5/50.

[1138] Ahzâb: 33/33.

[1139] Fetih: 48/26.

[1140] Ahmet İnan, Kur'an'da cahiliye kavramının kullanışını siyaset felsefesinin temeline yerleştirilen "ilkel doğa ortamı" fikriyle paralellik arz ettiğini vurgulayarak 'teberrücü'l-cahiliye'nin ilkellikteki çıplaklığa; 'hamiyyetü'l-cahiliye'nin kızgınlık ve öfke psikolojisine; 'zannu'l-cahiliye'nin güven bunalımına ve nihayet 'hükmü'l-cahiliye'nin ise ilkelliğin ilkesizliğine denk geldiğini ifade etmektedir. Bkz. Ahmet İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını yeniden Okuma", *Dini Araştırmalar*, cilt:5, sayı:13, yıl:2002, s. 7-26.

[1141] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/17.

[1142] Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, 25; Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 41; Mehmet Yolcu, *Kur'an'da İnkar Psikolojisi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2004, s. 85.

Câhiliye Dönemi'nin bilgisizlik çağı şeklinde nitelenmesi tarihi ve toplumsal vakaya da zıttır. Çünkü herkesçe müsellemdir ki Araplar yüksek bir beyan gücüne sahip şiir dehası insanlarıyla meşhurdur.[1143] Diğer yandan onlar ticarî faaliyetler vesilesiyle çevre kültürlerle etkileşim halindeydiler ve başta Ukaz olmak üzere kültürel faaliyetlerin sahne aldığı panayırlara ev sahipliği yapmaktaydılar. Câbirî'nin Mustafa Abdurrâzık'tan naklettiğine göre bu panayırlar bir tür "dinî diyalektik" zemini oluşturmaktaydı.[1144] Bununla birlikte onlarda muasırlarına oranla önemli bir düşünce hareketi bulunmamaktadır. Söz gelimi onlarda bir Yunan teolojisi, Babil mitolojisi veya Mısır kozmogonisi gibi derin fikir hareketlerine rastlanmaz. Onlar çoğunlukla etraflarındaki topluluklardan elde ettikleri bilgi ve deneyimlerini gündelik ihtiyaçların karşılanmasında kullanmış, felsefi bir etkinliğin içerisine girmemişlerdir.[1145] Bu nedenle Araplardaki kutsala dair anlayış da ciddi bir felsefi anlayışa dayanmamaktadır.[1146] Oysaki en azından çağdaşlarında olduğu gibi hakikatin ardına düşme, hâlihazırdaki durumu sorgulama ve bilgiyi süzgeçten geçirme yeterliliğine sahip olsalardı muhtemelen İslam'a yaklaşımları daha farklı olacaktı. Nitekim Gözütok'un, Câhiliye Dönemi aydınlarının İslam'a bakışını konu edindiği makalesinden anlaşıldığı üzere okuma-yazma bilmenin, bilgi ve görgü sahibi olmanın Hz. Peygamber'in davetine olumlu yansımaları olmuştur.[1147]

Câhiliye toplumunda eğitim-öğretim faaliyetlerinin azlığına bakıp onların akli durumunun da yetersiz olduğunu düşünmek doğru olmayan bir yaklaşımdır. Nitekim onların Kur'an ayetlerine ve Hz. Peygamber'e karşı münakaşa ve başvurdukları yöntemler düşünülecek olursa, bu tutumun akli yetersizlikle bağdaştırılamacağı anlaşılacaktır.[1148] Fakat şunu belirtmek gerekir ki, onların put inancı noktasındaki yaklaşımları akli izahtan uzaktır ve tam bir cahilliktir. Çünkü bu yapıdaki insanlar kendilerine ne yarar ne de zarar verebilecek putlara tapmakta, elçilerin davetine karşı ise

---

[1143] İbn Haldûn, *Târîh*, II/17; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/14.

[1144] Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 65.

[1145] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 140,143; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 126-127; Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 36.

[1146] Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, I/50.

[1147] Bkz. Şakir Gözütok, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları", *YYÜİFD*, sayı:2, yıl:1998, s. 167-188; Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2002, s. 31-41.

[1148] Bu durumun en bariz örneğini Ebû Cehil'de görmekteyiz. O, Câhiliye'de bilgisi ve tecrübesiyle "hikmetin babası" anlamında Ebu'l-Hakem diye anılırken, Hz. Peygamber bu adı "cehaletin babası" anlamında Ebû Cehil şeklinde değiştirmiştir.

işitmez ve görmez bir tavır takınmaktadırlar. İşte bu nedenle Kur'an onları "cahiller" olarak tanımlamaktadır.[1149] Kur'an'daki جاهلون - تجهلون/يجهلون nitelemelerinin geçtiği ayetlere dikkat edildiğinde bu ayetlerden biri hariç diğerlerinin Mekkî surelerde geçtiği görülmektedir. Cahil vurgusunun Mekke Dönemi'nde ağırlık kazanması bu sıfatın, müşrik zihniyetinin bir yansıması olarak yorumlanabileceğini akla getirmektedir. Bu durumda Câhiliye zihniyetinin ayetlere yansıyan yönlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Putlara tapmak : A'râf: 7/138,197; Zümer: 39/64.
2. Hakikate karşı lakayt davranmak : A'râf: 7/198.
3. Hakikatin bilgisinden yoksunluk : Hûd: 11/46; En'am:6/111.
4. Akıl ve mantıktan uzak isteklerde bulunmak: Hûd: 11/29; Ahkâf: 46/23; En'âm: 6/35.
5. Ahlaksızca davranışta bulunmak : Neml: 27/55; Yûsuf: 12/33; Furkân: 25/63; Kasas: 28/55; Bakara 2/67.
6. Düşünmeden hareket etmek : Yûsûf: 12/89.

Görüldüğü üzere Kur'an'da cahillik daha çok ahlakî zaafları niteleyen bir kavram olarak kullanılmıştır. Ahlakî problemlerin kaynağında ise doğru bir inanç sahibi olamama ve aklı yerli yerinde kullanamama vardır. Çünkü "cahil", "akil"in zıddıdır. Bu durumda cahil, akli ve mantıki hareketten uzak, his ve duygularına göre hareket eden kişidir. Aynı zamanda cahil, akli olan davranışın, nefsine ağır geldiği kişidir. Kur'an-ı Kerim'de Allah, cahille muhatap olunduğunda, onun aldatan ve tahrik eden tavrına karşı "selam"[1150] demeyi, yani nefse hâkim olmayı öğütler. Benzer şekilde Zeccâc, Nisâ suresi 4/17. ayette cehaletin anlamını kötülükleri yapmak, iyiyi kötüyü ayır edememek veya ayırt edecek akli melekeye sahip olamamak şeklinde değil, bilerek fani lezzetlerin baki lezzetlere tercih edilmesi şeklinde açıklamıştır.[1151]

Aslında Câhiliye'nin tezahürünün ne olduğunu en açık şekilde, Habeşistan'a göç eden Müslümanlardan Cafer b. Ebû Tâlib, Habeş kralı karşısında dile getirmiştir. O, konuşmasında Allah'ın kendileri arasından bir elçi seçip gönderinceye kadar cahillerden olduklarını ve cahillik vasıflarını ise puta tapmaları, fuhuş yapmaları, ölü hayvan eti

[1149] Bkz. A'râf: 7/197-199.
[1150] Bkz. Furkân: 25/63.
[1151] Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II/29.

yemeleri, akrabalık bağlarına riayet etmemeleri ve zayıfları ezmeleri şeklinde özetlemiştir. Buna mukabil İslam'ın ise onlardan Allah'ı tanıyıp ona ibadet etmelerini, putlara tapmamalarını, doğru söyleyip yalandan kaçınmalarını, akrabalık bağlarını gözetmelerini, komşularla iyi geçinmelerini, kan dökmemelerini, fuhuştan, yetim malına el uzatmaktan ve namuslu kadına iftira atmaktan kaçınmalarını istediğini vurgulamıştır.[1152]

Sonuç olarak Câhiliye'nin bilmeme ve bilgisizlikten çok, İslam öncesi dönemde dinî, ahlakî, siyasî, sosyal vb. alanlardaki İslam'a aykırı davranışları ifade ettiği görülmektedir.[1153] Cehalet aynı zamanda inkârın, anarşinin, zulmün, nifakın, şirk ve fıskın da baş amillerindendir.[1154] Bir sistem olarak Câhiliye, vahye dayanmayan ve vahyin süzgecinden geçmeyen her türlü düşünce ve davranış kalıbını içine alır.[1155] Câhiliye devri yaşanan bir toplumda yüce hakikatlerin anlaşılması zor bir durumdur.[1156] Öte yandan günümüzde "cahil" kavramını karşılayan bir diğer kelime bilgiden, görgüden ve sanattan uzak olanı ifade etmek üzere kullanılan "kültürsüz" kavramıdır. Kültürsüz toplumlar ise daha çok atalarından devraldıkları gelenekleri üzere yaşam sürdürmeyi yeğlerler. Geleneğe muhalif bir düşünce ve harekete ise karşı çıkıp onun yayılmasına mukavemet gösterirler.[1157] Zengin bir kültürel mirasa sahip olmayan Câhiliye Dönemi müşrik toplumu da Hz. Peygamber'in getirdiği mesaja karşı benzer bir sebeple tepkide bulunmuş, Câhiliye zihniyetinin değişimine ayak diretmişlerdir.

2.2.3.4. Mutaassıb Toplum

Câhiliye'ye ait karakterlerden biri de taassub sahibi olmaktır. Kelime olarak ع-ص-ب kökünden gelen taassub, tutuculuk, partizancılık ve fanatiklik gibi anlamlara gelir.

[1152] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/359-360.

[1153] Bunları ifade ederken Câhiliye'yi tamamıyla faziletten, ilimden ve ahlakî değerlerden yoksun bir dönem olarak gösterme gayreti içerisinde değiliz. Çünkü İslami dönemde devam ettirilen veya kısmen değiştirilen birçok uygulama mevcuttur. Bunun içinde özellikle "Câhiliye'de İslam'a uymayan uygulamalar" tabirini kullanmaktayız.

[1154] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 94; Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 198; Çağatay, *Arap*; s. 87; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (3. Baskı), (Çev.: İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 64-65; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 92; Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, s. 9; Yolcu, *Kur'an'da İnkar Psikolojisi*, s. 87; Yalar, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", s. 79; Çobanoğlu, *İslam'ın Anlaşılmasının Önündeki Engeller*, s. 10,15; Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", s. 225-226.

[1155] Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 87; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 93.

[1156] Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 198.

[1157] Şiblî, *Asr-ı Saadet*, I/237.

Taassub sahibi kimseler kendi din ve düşüncesini üstün tutup başka din ve düşüncelere düşman olurlar. Aynı zamanda mutaassıb kimseler, kendi geleneklerine sımsıkı bağlı ve yeniliğe karşı duran kimselerdir.[1158] Şunu ifade edebiliriz ki körükörüne bağlılık, bilinçsizce taklit ve önyargıdan ileri gelen taassub, bir yönüyle ilk üç toplumsal karakterin doğal sonucudur. Böyle bir karaktere sahip toplum ve insanlar hiçbir bilimsel, aklî veya dinî delile dayalı olmadan kişi ve fikirlere körükörüne bağlanabilirler.[1159] Dolayısıyla körükörüne inancın esasında çok sayıda inançsızlıkla ayakta durduğu söylenebilir.[1160] Hz. Peygamber'in İslam davetine başlamasıyla birlikte ortaya konulan tepkilere dikkat edildiğinde öncelikli olarak atalara bağlılıkla temellendirmeye çalıştıkları ama esasında hiçbir kitabî ve aklî dayanağı olmayan inançlarını koruma güdüsüyle karşılaşmaktayız. Kur'an-ı Kerim onların bu taassubunu "hamiyyetü'l-cahiliyye" olarak adlandırmaktadır.[1161] Çünkü onlara Allah'ın indirdiğine tabi olmaları emredildiğinde hep atalarının izinde olmayı gerekçe göstererek bu emre itaat etmemişlerdir.[1162] Hâlbuki Kur'an onlardan davalarına bir delil bulmaları ve zanni bilgiden uzak durmalarını öğütlemekte,[1163] ahirette karşılaşacakları cezanın sebebini hakka kulak vermeyip aklı kullanmamalarına bağlamaktadır.[1164]

Taassubun bir karakter halini aldığı ortamda bireyin tek başına hareket etmesi zordur. Birey, kan bağı ile bağlı olduğu ailesinin rağmına hareket ettiğinde toplumsal bir tecrite maruz kalacağını bildiği için çoğu zaman uyma davranışı sergilemektedir.[1165] Câhiliye Arapları'nda bu uyma, yani taklit davranışına sebep olan amillerden biri de onların yazılı bir kültüre sahip olmamalarından kaynaklanmakatadır. Sözlü geleneğin hâkim olduğu toplumda referansın, "eski" olması kaçınılmaz olmaktadır.[1166]

[1158] Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 690,1009; Mustafa Çağrıcı, "Taassup", *DİA*, XXXIX, 285.

[1159] Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından Taasubun Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt:6, sayı:24, yıl:2013, s. 214; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 153.

[1160] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 102.

[1161] Fetih: 48/26.

[1162] Bkz. Bakara: 2/170; Mâ'ide: 5/104; Lokmân: 31/21; Nûh: 68/10.

[1163] En'âm: 6/148; Yûnus: 10/36.

[1164] Mülk: 67/10.

[1165] Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 167; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 72-73; Karasakal, *Kur'ân ve Sosyal Psikoloji*, s. 185.

[1166] Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 177.

Taassuba sebep olan etkenlerden bir diğeri ise önyargıdır. Önyargı, bireyin kendisine gelen mesajları ya hiç anlamamasına ya da istediği gibi anlamasına sebep olabilmektedir.[1167] Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj da birtakım zümre tarafından önyargıyla karşılanmış ve bu önyargı insanların davete yaklaşımlarını olumsuz etkilemiştir.[1168] Çünkü önyargı muhakemesizliğe, muhakemesizlik de yanlış kanaatlere sebep olabilmektedir. Müşriklerin peygamberliği Hz. Peygamber'e yakıştıramamaları ve onu dinlemeden reddetmeleri hatta bazen dinleyip takdir edip daha sonra inkâr etmeleri bu önyargıya dayanmaktadır. Dolayısıyla müşriklerdeki önyargılı halin, bazen hastalık seviyesine ulaşmış olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Örneğin onlar Hz. Peygamber'i dinledikleri halde o, yanlarından ayrılınca "az önce ne demişti?" diye birbirlerine sormuşlar[1169] ve *"(Ey Muhammed!) Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisindedir. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır. O hâlde sen (istediğini) yap, şüphesiz biz de (istediğimizi) yapacağız."*[1170] demişlerdir. Yine müşrikler taassuplarının gereği önce Hz. Peygamber'den mucizeler isteyip, daha sonra da hangi mucizeyi getirirse getirsin inanmayacaklarını deklare etmişlerdir. Kur'an'da onların bu kör taassupları şu şekilde resmedilmektedir: *"Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıkmaya koyulsalar, yine 'Gözlerimiz döndürüldü, biz herhâlde büyülenmiş bir toplumuz' derler."*[1171]

Sonuç olarak müşriklerin inanç ve değerlerine karşı mutaassıbane tutumları tevhidi kabullenmelerine engel olduğu gibi, kendi geleneklerini de Allah'ın bir emri kabilinden görmelerine sebep olmuştur.[1172] Ayrıca taassub, onlarda bir tahammülsüzlük ve müsamahasızlık halini de netice vermiştir. Bu ruh hali ise toplumu kendinden olmayana ve kendi düşüncesine uymayana karşı her türlü şiddet uygulama konusunda hırslı hale getirebilmiştir.[1173] Örneğin Kur'an'ı dinlemeye karşı aşırı tahammülsüzlük, fizikî bir dinlemenin de ötesinde onun hükümlerine karşı bigâne kalmayı da içerir.

[1167] Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 14,152-154; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 195.

[1168] Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, s. 163.

[1169] Bkz. İsrâ: 17/47; Furkân: 25/43-44; Lokmân: 31/7; Muhammed: 47/16.

[1170] Fussilet: 41/5.

[1171] Hicr: 15/14-15.

[1172] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/185; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Cahiliyye*, s. 108; Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri: 13-15 Nisan 2007-Konya*, (s. 61, 64), Fecr Yayınları, Ankara 2007,

[1173] Hayati Hökelekli, *Din psikolojisi*, (10. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 193.

Böyle bir fıtrata sahip kimseler, hakkı başkalarının dinlemesinden de rahatsız olmuş, gözlerini kör eden katı taassupla inanan veya inanmak isteyen kimselerin de önüne zihnî ve fizikî engeller koymuşlardır.[1174]

[1174] H. Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004, s. 253.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PSİKOLOJİK ENGELLER

Bütün insani eğilim, davranış ve dürtülerin açıklanmasında kullanılan yöntemler insandaki, Allah'tan başka tanrılar edinme ihtiyacını açıklamak için de kullanılmalıdır.[1175] Çünkü çok karmaşık bir yapıya sahip olan insanın davranışlarını açıklamak için sadece dış etkilerden bahsetmek yetersiz olacaktır. Bu noktada onun içyapısı ve eğilimlerinin de dikkate alınması gerekmektedir.[1176] Fakat günümüzde yalnızca bireylerin ruhî durumları değil, toplumların da psikolojik yapıları incelenmeye değer görülmektedir. Bu nedenle Weber, toplumsal eylemleri belirleyen sebeplerden bahsederken dört önemli dürtüden bahsetmektedir. Bunlar:

a- Geleneksel dürtüler
b- Gaye şuuru
c- Değer bilinci
d- Hissî dürtüler

Görüldüğü üzere insan gibi, toplum davranışlarının kökeninde de psikolojik etmenler söz konusudur. Davranışa yön veren bu dürtüler incelendiğinde ilk üç saikte bir şekilde bilinçli bir davranıştan söz etmek mümkünken dördüncü saik neticesiyle ortaya konan davranışlarda ise bilinçlilik halinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.[1177] Toplumun hissî ve amaçsız davranışlarında ise çoğu zaman kitle psikolojisinin etkisi vardır, fakat tek tek bireylerin durumu toplumdan biraz daha farklı ve karmaşıktır.

İnsan, beden ve ruhtan oluşan iki yönlü bir varlıktır. İnsanın bedenî bir takım özellikleri olduğu gibi ruhî yönünün de kendine has bir yapısı vardır. Ruhî yapıya ait özelliklere psikolojik unsurlar denir ve bunlar insanın düşünce, davranış ve inançlarına etki eder.[1178] Kısaca söylemek gerekirse her davranışın temelinde aklî bir meleke olan düşüncenin varlığından söz edilebildiği gibi, insanın ruhî, kalbî ve nefsî hassalarının da

---

[1175] Kalyoncu, *Yeryüzü Tanrıları Şirk Psikolojisi*, s. 18.
[1176] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 77.
[1177] Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, s. 45-48.
[1178] Ahmet Önkal, *Rasûlüllah'ın İslam'a Davet Metodu*, (20. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2011, s. 191.

bu davranışlar üzerinde etkisi vardır.[1179] Hatta insanın dış âlemi, iç âleminin emrinde hareket ettiğinden insan davranışlarında iç âleminin yansımalarını görmek mümkündür.[1180]

İnsanın kişiliğinin oluşmasında üç ana faktör etkilidir. Bunlar bireyin fizikî yapısı, ruhî yapısı ve sosyal çevresidir.[1181] İnsanın karakter ve kişiliğini oluşturan unsurlardan biri olan psikolojik yapısı, kendisine iletilen mesajın doğru algılanması ve yorumlanmasında önemli bir etkendir.[1182] Örneğin insan psikolojisi sade bir üslupla ve tedricî olarak kendisine sunulan mesajları kolay algılarken, ağır teklifler karşısında reddetme eğilimine girebilmektedir. Şayet mesaj kolaydan zora, genelden özele, bilinenden bilinmeyene doğru aşamalı bir yol takip etmezse, muhatap tarafından kabul edilmeme riskiyle karşılaşmak kaçınılmaz olabilmektedir.[1183] Diğer yandan insan, ihtiyaç ve isteklerinin motivasyonuyla davranışta bulunma özelliğine sahiptir.[1184] Bu nedenle de teklif edilen şeyler, bireyin arzuları doğrultusunda değilse reddetme eğilimine girebilir.[1185] Bununla birlikte inanmak da psikolojik bir gerekliliktir. Bugüne kadar yaşamış bütün topluluklar belirli bir imana ve bu imanın gerektirdiği ahlaka sahip olmuşlardır.[1186] Çünkü insan kendi gücünü aşan durumların korkusu, isteklerinin ümidiyle yaşar. Korktuklarından emin olmak ve umduklarına erişmek için ise yüce bir kudrete sığınmak ve ona yönelmek zorundadır.[1187] Özellikle insan, bir şeye ihtiyaç duyduğunda dindarlığı daha da artar. Hatta birçok insan yalnızca ölüm, hastalık, sınav vb. kriz dönemlerinde dindar olur.[1188] İnsanın bu değişken hali Kur'an'da da birçok ayete konu olmuştur.[1189] Buna göre insan, olaylar kendi isteği doğrultusunda gerçekleşince sonucu kendi kuvvet ve kudretinde bilir. Kendini beğenmişlik duygusu içinde asıl kudret sahibini unutur. Fakat kötü bir durumla karşılaşınca ümitsizliğe düşer

---

1179 Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 91; Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 29.

1180 Ali Yılmaz, "Kur'an'a Göre İnkarın Psikolojik Tezahürleri", *AtatürkÜİFD*, sayı:20, yıl:2003, s. 92.

1181 Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 301-305; Hüseyin Peker, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *OMÜİFD*, sayı:1, yıl:1986, s. 102.

1182 Demircan, *Tarihin akışını Değiştiren Son Peygamber*, s. 114.

1183 İbrahim Canan, *İslam Davetçisinin El Kitabı*, Nesil yayınları, İstanbul 1999, s. 103.

1184 Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 70; Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, (2. Baskı), (Çev.: Murat Hazine), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 16.

1185 Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, s. 4.

1186 Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999, s. 39.

1187 Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, (3. Baskı), (Çev.: Elif Erten), Say Yayınları, İstanbul 2012 s. 44; Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", s. 80.

1188 Peker, *Din Psikolojisi*, s. 70.

1189 İsrâ: 17/67; Ankebût: 29/65; Fussilet 41/49,51; Fecr: 89/15-16.

ya da Allah'ı sadece o zaman hatırlar.[1190] Görüldüğü üzere inanmak gibi inkâr etmek de aynı psikolojik etkenden kaynaklanmaktadır.[1191]

Bireyi inkâra götüren psikolojik etkenleri üç ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar engellenme psikolojisi, çatışma psikolojisi ve motivasyon psikolojisidir. Engellenme psikolojisinde birey kendi istek ve ihtiyaçlarına göre bir hayat sürdüğü müddetçe kendini kendine yeter sayar ve Allah ile herhangi bir ilişkisi olmaz. Fakat bir engellenmeyle karşılaştığında ya karamsarlık içine düşüp tamamen inkâra meyleder ya da sadece bu sınırlı zaman diliminde Allah'ı hatırlar. Çatışma psikolojisinde ise ölçüsüz bir gurura sahip olan bireyin kendi üstünde bir otoriteyi kabul etmemesi ve bu nedenle de yaratıcıyı inkâr etmesi söz konusudur. Çünkü Allah'a inanmaya çağrı, insanı bir yandan cezbederken diğer yandan ona meydan okumaktadır. Bu gel-git durumu insanın eleştirme, kaçma ve hırs gibi çatışmalı hareketlerini netice vermektedir.[1192] İnkâra sebep olan üçüncü faktör ise motivasyon psikolojisidir. Buna göre birey tam bir akıl yürütme melekesine sahip değildir. Dinin, birey hayatına müdahale etmesi, yani birtakım zevklerine sınır getirip bazı ahlakî sorumluluklar yüklemesi, onun için dini reddetme sebebi olabilmektedir.[1193]

Şu hususu dikkatten kaçırmamak gerekir ki bütün bu psikolojik mekanizmalar hiçbir zaman direkt olarak işin içine girmezler, sosyal ve kültürel etkileşim içerisinde belirli bir ifade kalıbına dökülürler.[1194] Örneğin Mekkelilerin inanç, ibadet ve değerlerinden görünüşte herhangi bir şüpheleri olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kendi inanç ve değerlerini paylaşmayan birine "emin" sıfatını layık görmeleri, onların bilinçaltlarındaki kuşkuyu ele vermektedir. Bu bilinçaltının dışa vurulmasını engelleyen birçok sebepten biri de psikolojik sebeplerdir.[1195] Fakat bu psikolojik sebepler kimi zaman atalar dini, kimi zaman birliğin bozulması endişesi gibi farklı şekillerde dile getirilmiştir.

[1190] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 64.

[1191] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 87.

[1192] Antoine Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev.: Veysel Uysal), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1999, s. 195.

[1193] Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 93.

[1194] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 208-209, 87.

[1195] Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, s. 60.

Hz. Peygamber'in davetini engelleme çabalarına baktığımızda muhatap kitlenin takındığı olumsuz tavırda bütün bu psikolojik durumların etkisinin olduğu muhakkaktır. Bu nedenle de tepki ve engellemelere neden olan psikolojik temelli unsurları gözden geçirmek yerinde olacaktır. Bu anlamda bütünüyle anlamak ve çözümlemenin mümkün olmadığı insan psikolojisinin yalnızca öne çıkan ya da konumuz açısından önemli gördüğümüz yanlarına temas etmek yerinde olacaktır.

3.1. KİBİR

Psikolojik eylemlerden biri olan kibir, kendini başkalarından üstün görme anlamına gelir. Kendini üstün gören insan başkalarına karşı aşağılayıcı bir tutum sergiler. Aynı kökten türeyen tekebbür ve istikbâr kavramları ise büyüklenmek demektir. Bu duyguların en ileri aşaması Allah'a karşı olanıdır. Bu seviyede bir büyüklük duygusuna sahip olan insan, hakkı kabul etmez ve Allah'ın emrine boyun eğmez.[1196]

Aşağılık kompleksinin bir yansıması olan kibir,[1197] insanda birtakım tutum ve davranışların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.[1198] Adler'e göre insanlık tarihi bir bakıma aşağılık duygusunu gidermek üzere gerçekleştirilen girişimlerin tarihi gibidir.[1199] Çünkü bu duygu kendini beğenme, üstün görme ve büyüklük taslama şeklinde ortaya çıkar ve bununla yetinmeyip her hâlükârda başkalarını emri ve egemenliği altına alma, öfke, öç alma ve taşkınlık şeklinde davranışa yansır.[1200] Birçok varlık için var olmak ve çoğalmak yeterli olmasına karşılık, insan hep daha fazlasını istemektedir. Hatta bazı insanlar vardır ki tanrı gibi olma arzusundadır.[1201] Yunan mitolojisindeki insanların, tanrılara karşı gerçekleştirdikleri mücadeleleri bu anlamda düşünmek mümkündür.[1202] Bu yapıdaki bir insanın sergileyeceği dinî tutumların

---

[1196] Isfahanî, *Müfredât*, s. 888; Mustafa Çağrıcı, "Kibir", *DİA*, XXV, 562; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 167.

[1197] Adler, *Çocuk Eğitimi*, (Çev.: Kâmuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 1996, s. 64.

[1198] Kur'an'da kibrin kendini toplumdan üstün görme, bilgisine güvenme, sıhhat ve servet bakımından güçlü olduğunu düşünme ve nübüvvetin getirdiği ilkelere aykırı hareket etme şeklinde yansımalarından bahsedilmektedir. Bkz. Şiraliyeva, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, s. 85. Ayetler için bkz. En'âm: 6/52-54; Kehf: 18/28; Şu'arâ: 26/111.

[1199] Adler, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, s. 59-60.

[1200] Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, (Çev.: Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul 1996, s. 94-95; Alfred Adler, *Psikolojik Aktivite,* (Çev.: Belkıs Çorakçı), Say Yayınları, İstanbul 1993, s. 68-69.

[1201] Russell*, İktidar*, s. 10-11.

[1202] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 360.

başında Allah'ın ayetlerini, peygamberleri ve ahireti reddetmek gelmektedir.[1203] Oysa İslam, teslim olmak demektir ve bu, imanın bir gereğidir.[1204]

Kibirli insan başkalarını kendinden aşağı gördüğü için başkası eliyle gelen gerçeği kabul etmek istemez. Hakkı hak olarak bilse bile, tartışma ve küçük düşürme gayreti içine girer ve bu gayret de onun gerçeği olduğu gibi anlaması ve kabul etmesine engel olur.[1205] Özellikle toplumun zengin ve lider kesiminden olanlarda öne çıkan bu duygu, onların gerçeği bile bile inkâr etmelerine sebep olmaktadır. Sıradan ve fakir insanın egosu zayıf olduğundan onların ikna edilmesi daha kolaydır.[1206] Nitekim Hz. Peygamber'in davetini engelleme çabası içine girenlere bakıldığında genelde bu kimselerin zengin ve lider kesimden oldukları görülmektedir.

Mekke'nin ileri gelenlerinin kibirlerinin dışa vuran yönlerine baktığımızda onların öncelikli olarak Hz. Peygamber'in seçilmesini kendi gururlarına yediremediklerini görmekteyiz.[1207] İkinci olarak ise Hz. Peygamber'in herhangi bir kesime ayrıcalık tanımamasını kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görmediklerini anlamaktayız.[1208] Üçüncü olarak Allah'a ve Allah'ın ayetlerine karşı büyük bir dirençle karşılık verdiklerine şahit olmaktayız.[1209] Bu üç kulvardaki tepkilerin ortak yönünü ise onlardaki kibir duygusu oluşturmaktadır.

Kur'an'da genel olarak kibir halini ifade eden "beğa",[1210] "betar",[1211] "atâ",[1212] "teğâ",[1213] "istiğnâ",[1214] "cebbâr"[1215] gibi birçok kavram karşımıza çıkmaktadır.[1216]

[1203] Yolcu, *Kur'an'da İnkar Psikolojisi*, s. 133; İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, s. 83-84.

[1204] Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s. 21,30.

[1205] Muhâsibî, Ebû Abdullah el-Hâris, *er-Ri'âye li-Hukûkillâh*, (2. Baskı), thk. Abdulhalim Mahmûd, Dâru'l-Me'ârif, Kahire ts., s. 295; Emiroğlu, *Mantık Yanlışları*, s. 25.

[1206] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 119,135.

[1207] *"Dediler ki: bu Kur'an iki şehirden bir büyük adama indirilseydi olmaz mıydı?"* Zuhruf: 43/31; *"Bu ancak bir uydurmadır. O zikir (Kur'an) içimizden ona mı indirildi?"* Sad: 38/8.

[1208] *"İnkâr edenler iman edenler hakkında dediler ki: bu iş hayır olsaydı, onlar bizi geçemezlerdi."* Ahkâf: 46/11; *"Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam ona yalvaranları yanından kovma."* En'âm: 6/52; **"***Onlar şöyle cevap verdiler: Sana düşük seviyeli kimseler tâbi olup dururken, biz sana iman eder miyiz hiç!"* Şu'arâ: 26/111.

[1209] *"Ona "Allah'tan kork" denildiği zaman, gururu onu daha da günaha sürükler. Artık böylesinin hakkından cehennem gelir. O ne kötü yataktır!"* Bakara: 2/206; *"Çünkü onlar, kendilerine, "Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur" denildiği zaman, inanmayıp büyüklük taslıyorlardı. Biz, deli bir şair için ilâhlarımızı mı terk edeceğiz?" diyorlardı."* Sâffât 37/35-36; *"Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler. Ama bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!"* Neml: 27/14; "*Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Zira Bana ibadet, yani dua etmeyi kibirlerine yediremeyenler, zelil ve rezil olarak cehenneme gireceklerdir."* Mü'min: 40/60.

[1210] Şûrâ: 42/27,42; Kasas: 28/76-78; Yûnus: 10/ 90-91.

Aynı şekilde Mekkî ayetlerde karşımıza çıkan "mütref"[1217], "ekâbir"[1218], "betar"[1219], "eşir"[1220], "sâdât" ve "küberâ"[1221] gibi kavramlar o dönemin lider sınıfının ağırlığı ve karakter yapısına dair birer ipucu niteliğindedir. Bu sınıflara dâhil olan bu lider kesimin ortak özellikleri ise kibirli, şımarık, kendini üstün görüp başkalarını aşağılayan bir yapıya sahip olmalarıdır.[1222] Kur'an-ı Kerim'de kibirli insanların bu kibirli halleri yüzlerine vurulmakla birlikte yaratılışına dikkat çekilmekte,[1223] bu olumsuz tavrın onları Allah'ın sevgisinden uzaklaştıracağı[1224] gibi ahirette de cezası olduğu vurgulanmakta,[1225] dünya hayatının geçiciliği dolayısıyla böbürlenmeye sebep olan eldeki nimetlerin bir gün yok olup gideceği hatırlatılmakta,[1226] insanın Allah karşısındaki acizliği ön plana çıkartılıp[1227] bu yanlış davranıştan vazgeçmesi istenmektedir.[1228] Diğer yandan Kur'an'da Allah'ın kahhâr, cebbâr, azîz, celîl, alî, mütekebbir ve kebir gibi sıfatlarla tavsif edilmesi istiğna ve istikbar kavramlarıyla tanıtılan müşriklerin kibirlerini kırma amacına matuftur.[1229]

Özellikle liderlerin çoğu kendilerinin diğer insanlardan üstün oldukları kompleksine sahiptirler. Bundan ötürü de onlar kendi yetenek ve fikirlerinin üstünde bir

---

1211 Kasas: 28/58.

1212 Furkân: 25/21; Câsiye: 45/8; A'raf: 7/166.

1213 Mâ'ide: 5/64; Kehf: 18/80; Şems: 91/11-12; Bakara: 2/15; Yûnus: 10/7-8,11; Nâzi'ât: 79/37-41; Sâd: 38/49-50,55-56.

1214 'Alak: 96/6-7; Leyl: 92/5-11.

1215 Mü'min: 40/35; Meryem: 19/12-14,31-32.

1216 Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 230-242.

1217 Mü'minûn: 23/33,64; Sebe': 34/34; İsrâ: 17/16; Vâkı'a: 56/45, Zuhruf: 43/23; Hûd: 11/116; Enbiyâ: 21/13.

1218 En'âm: 6/123-124.

1219 Kasas: 28/58.

1220 Kamer: 54/25.

1221 Ahzâb: 33/67.

1222 Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi, s. 6; Zengin, "Kur'ân'da 'Mutraf" Kavramı Üzerine", s. 58; Abdurrahman Kasapoğlu, "İnkârcıların Bir Karakter Özelliği Olarak Şımarıklık", *Hikmet Yurdu (Zahid Aksu Armağanı)*, cilt:2, sayı:3, yıl: 2009, s. 188-198.

1223 Mü'minûn 23/12-16; Furkan 25/54; Hacc 22/5; Secde 32/8; Târık 86/5-6; Abese 18-19; Yasin 36/77.

1224 Nisâ: 4/36; Nahl: 16/23; Hadîd: 57/23; Kasas: 28/76; Lokmân: 31/18-19.

1225 Mü'min: 40/76; Zümer: 39/60; Kasas: 28/83.

1226 Mülk: 67/2; Bakara: 2/155; Enbiyâ: 21/35; Nahl: 16/96; Hûd: 11/40; Sâffât: 37/97; Yûsuf: 12/18; Âl-i İmrân: 3/14; Kehf: 18/46; Kasas: 28/60; Hadîd: 57/20; Yûnus: 10/24; Rahmân: 55/26.

1227 Zümer: 39/48; Beled: 90/5; Rûm: 30/33-34; İnsân: 76/30.

1228 Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", s. 260-261.

1229 Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 234.

durumla karşılaşmaktan hoşlanmazlar.[1230] Kur'an onların bu azgınlıklarını "teğâ" tabiriyle ifade eder. Hiçbir engel tanımayan bu karakterdeki insanlar kimsenin kendi düşünce ve fiillerine müdahalesine tahammül edemezler. İstikbarı karakter edinmiş olan bu kimseler, kendinden üstte herhangi bir makam ve otoriteyi kabul etmeyeceği gibi[1231] eleştirilmeye, hatalarının söylenmesine de rıza göstermez. Bu psikolojideki insanların ruh hali Kur'an'da; *"O'na Allâh'tan kork da fesat çıkarma!" denildiğinde, kendini benlik ve gurur kaplar ve bu, onu daha fazla günaha sürükler."*[1232] ifadeleriyle resmedilmektedir.[1233] Çünkü ilmi, makamı, serveti ve ırkıyla övünen kimse sahip olduğu nimetlerin Allah tarafından kendisine verildiğini unutur şayet ahiret inancı da yoksa hiçbir türlü mükâfat ve ceza duygusu olmayacağından kendisine uymayan her görüşe karşı çıkar ve kimseye uymak istemez.[1234] Onlardaki kibir duygusu bazen öyle hat safhaya varır ki, eğilip secde etmeyi gururlarına yediremediklerinden yerden bir avuç toprak alıp alınlarına götürürler.[1235] Şu haliyle şeytani bir tavırla Allah'a karşı kibirlenmiş olurlar.

Câhiliye Arapları'nın yalnız Allah'a karşı değil, insanlara karşı da müstağni davrandıkları görülmektedir. Onlardan zengin biri iflas ettiğinde, fakir biri aç kaldığında başkasına el açmayı onur kırıcı bir durum olarak gördüğünden kendilerini aç ve susuz bırakarak ölüme terk etmekteydi.[1236] Bir anlamda intihar kabul edeceğimiz bu duruma sebep olan şey onların şeref diye kabul ettikleri kibir halidir.[1237] Câhiliye'de teslimiyet ve tevazu alçaltıcı, itaatsizlik ve kabadayılık ise asalet olarak görülmekteydi.[1238] Onlar Hz. Peygamber'i gördüklerinde tahkir ifadesi olarak "ehâzâ?" (bu mu) diyorlardı.[1239] İbn İshak'ın verdiği bilgiye göre Câhiliye Dönemi'nde Araplar kendi neseplerini ön plana çıkararak üstünlük yarışına girerlerdi. Genelde hac zamanı el-Mu'arref'e gelip

---

[1230] Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, s. 21.

[1231] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 134; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/246.

[1232] Bakara: 2/204-206.

[1233] Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", s. 259.

[1234] Coşkun, "Kur'an Işığında İnkarın Psikolojik Sebepleri", s. 137.

[1235] Buhârî, Tefsîr:53; Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX/5.

[1236] Cevad Ali, *el-Mufassal*, V/80-81; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII/394.

[1237] Dabaşî, bu durumu "şeref yasası" şeklinde tanımlamaktadır. Bkz. Dabaşî, *İslâm'da Otorite*, s. 53.

[1238] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 251-279.

[1239] Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl I-VI*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad 1998, IV/352.

"Ben filan oğlu filanım. Ben şöyle yaptım, babam şöyle yaptı, dedem şöyle yaptı." diyerek övünürlerdi.[1240] Daha önce de ifade edildiği üzere onlardaki övünme duygusuna sebep olan ana saiklerden biri "şeref" anlayışıdır.[1241] İnsan kendi bedenî ve ruhî özelliklerini başkalarınınki ile karşılaştırmak suretiyle toplumdaki yerini tayine çalışır. Sahip olduğu değerlerin toplum tarafından takdir edilmesini ister. Başkaları tarafından değer görme ve takdir edilme duygusuna şeref denir.[1242] Sürekli takdir edilmek isteyen ve kendini beğenen insan ise kusurlarını görmek istemediği gibi,[1243] başkaları tarafından eleştirilmek de hoşuna gitmez. Ayrıca bu kimseler "ayak takımı" ve "dar görüşlü" olarak niteledikleri kimselerle aynı statüde bulunmayı reddederler.[1244] Bu düşüncenin sonucu olarak insanlar çoğu zaman doğru ve yanlışın ölçütü olarak kişilerin sahip olduğu makam ve mevkiyi esas alırlar.[1245] Mekke'nin ileri gelenlerinden birkısmı da hakikati herhangi bir maddî makam ve mevkiye sahip olmayan birinden dinlemek ve kabul etmek hususunda bir yanılgıya düşmüş ve aşağılık kompleksiyle bu vazifenin kendilerine verilmiş olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[1246] Öte yandan müşrik ileri gelenlerinin sahip olduğu kibir psikolojisi kendileri açısından davetin kabulüne bir engel olurken, diğer insanların davete yaklaşımına da olumsuz etki etmiştir.[1247] Onların kibir psikolojisiyle inananlara gülmeleri, kaş göz işaretleriyle onlarla alay etmeleri ve inanan kimseleri gördüklerinde "bunlar sapık kimselerdir."[1248] demeleri, insanlarda davete karşı daha tedirgin yaklaşma psikolojisini tetiklemiştir. Çünkü böyle bir tavır sözel olmayan iletişim kanallarını kapatmaktadır.[1249]

[1240] İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 141.

[1241] Fares, bu duygunun İslam öncesi Araplarının din duygularını bile gölgede bırakacak bir vasfa sahip olduğunu söylemektedir. Bkz. Bichr Fares, "Müfâhare", *İA*, VIII, 791.

[1242] Peker, *Din Psikolojisi*, s. 200.

[1243] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 289.

[1244] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, VI/66. Bkz. Müslim, Fedâilu's-Sahâbe: 45, 46; Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, II/122; Kazancı, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?*, s. 251-253.

[1245] Müşrikler, mal ve evlatlarının çokluğunu Allah'ın, yaptıkları işleri takdir etmiş ve onlardan razı olmuş olmasına bağlamaktaydılar. Onlara göre sahip oldukları rızık, Allah'ın onlardan razı olduğunu göstermekle birlikte ahirette de sıkıntı çekmeyeceklerinin bir teminatıydı. Bkz. Taberî, *Tefsîr*, XIX/294.

[1246] Necdet İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, Işık Yayınları, İstanbul 2013, s. 91-94.

[1247] Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", s. 223.

[1248] Mutaffifîn: 83/29-34.

[1249] Özel, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", s. 259.

Sonuç olarak kibir, insanın gerçeği olduğu gibi görmesine, görse bile kabul etmesine engel olmaktadır.[1250] Özellikle toplumların söz sahibi kanaat önderleri kibir duygusuyla hareket ettiğinde bütün düşüncelerin kendi onayından geçmesini istemektedirler. Onayına sunulmayan gerçekleri ise kendisine dikte edilmiş gibi kabul edip reddederler. Bu açıdan Mekke müşriklerine bakıldığında biraz da toplumsal karakterin gereği olarak kibir psikolojisi içerisinde davete yaklaşmış Peygamber'e, müminlere ve kendilerine gelen ilahî emirlere karşı mücadele içerisine girmişlerdir. Kendisini Hak'tan ve halktan müstağni gören aristokrat kesim Kur'an'ın kendi hayatlarına müdahalesini gururlarına yedirememiş,[1251] bir bahane olarak da "Şayet Muhammed'in getirdiği doğru olsaydı koyunlarımızın çobanları olan Müzeyne, Cüheyne, Eslem ve Ğifar kabileleri bizden önce onu kabul etmezdi."[1252] demişlerdir. Neticede yaratıcılarının emrine boyun eğmeye, ona dua etmeye engel olan kibirleri[1253] inat duygusuyla birleşince,[1254] Hz. Peygamber'in davetine icabet etmelerine engel olmuş ve onları haktan uzaklaştırmıştır.

3.2. DEĞİŞİME DİRENME VE TEPKİ

İnsanın yaşadığı hayata bakışı iki yönlü olmaktadır. Ya hayatından memnundur ve bunu değiştirmek istemez ya da mevcut durum kendisi açısından kabul edilebilir değildir bu nedenle de değişiklik ister.[1255] Fakat insanlar genel olarak değişmeye olumlu bakmazlar. Çünkü değişmenin kötü olduğu ve dünyanın düzenini bozacağı yönünde bir inanış vardır.[1256] Buradan hareketle değişmelerin önündeki engellerden birinin, belki de

---

[1250] Abdülkerim Zeydan, *İslam Davetinin Esasları,* (Çev.: Veli Ulutürk-Mehmet Karabulut), Risale Yayınları, İstanbul 1988, II/115.

[1251] 'Alak: 96/6-7; Taberî, *Tefsîr*, XXIV/532.

[1252] Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX/190.

[1253] Mü'min: 40/60.

[1254] Ayetlerde, "ayak direyen", "inatçı zorba" ve "inatçı kafir" gibi tabirlerin kullanılması ve "inat" kavramının geçtiği bütün ayetlerin Mekkî olması hem müşrik psikolojisini ortaya koyma açısından hem de bilerek inkâr ettiklerini göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur. Ayetler için bkz. Hûd: 11/59; İbrâhîm: 14/15; Kâf: 50/24; Müddessir: 74/16; Nûh: 71/7. Konuyla ilgili bkz. Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, II/115; İçel, *Peygamberliğe İtirazlar*, s. 121; Mustafa Çağrıcı, "İnat", *DİA*, XXII, 264-265; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 181.

[1255] Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", s. 311,329.

[1256] Eric Hoffer üç ayrı düşünce yapısından bahsetmektedir. Bunlar muhafazakâr, şüpheci ve liberaldir. Ona göre bu üç düşünce yapısına sahip olan insanların ortak yönü "şimdi"nin korunması gerektiğini düşünmeleridir. Muhafazakâr insan şimdinin daha iyi bir duruma gelebileceğine inanmaz ve geleceğe şimdiki görüşüne göre yön vermeye çalışır. Şüpheci için yaşayan köpek ölmüş aslandan daha iyidir. Dolayısıyla o geleceğin şimdiden daha iyi olacağını düşünmez. Liberaller ise bu günü geçmişin bir birikimi şeklinde gördüklerinden şimdiyi değiştirmeyi öngörmezler. Sonuç olarak toplumlar veya birey kendisine sunulan mesajlara karşı üç tavır sergilmektedir. Birincisi, mesajı tamamen ret veya

en önemlisinin psikolojik olduğu söylenebilir.[1257] Böyle bir psikolojide değiştirilmesi düşünülen şey "kötü" olsa bile bireyin alışkanlıklardan kurtulması oldukça zordur. Söz gelimi insanlar sürekli gittiği ve memnun olmadığı fırını, manavı ve berberi bile kolay kolay değiştiremezler. Bu durumun aksine birey ve toplumlar huzurlu ve endişesiz oldukları müddetçe değişimi hiç düşünmeyecekleri gibi ona direnç de gösterebilirler.[1258] Özellikle toplum, kimi değerlerinin zarar göreceğini fark ettiğinde tepkiler daha da artabilir. Hamiyet olarak adlandırılan[1259] böyle bir durumda sosyo-psikolojik mekanizmalardan korunma ve savunma mekanizmaları devreye girer.[1260] Çünkü insanlar sahip olduğu değerlerin eleştirilmesi ya da kötülenmesinden hoşlanmadığı gibi böyle bir tavır, onlara daha çok bağlanma ve onları daha çok savunma reflekslerini tetikleyebilmektedir.[1261] Aslında her insan için inandığı değerler kıymetlidir. Şayet bu değerler birer inanç ve ibadet meselesiyse önem ve değeri daha büyük olacaktır. Bu nedenle de insan, maddî ve manevî herhangi bir değerine dil uzatılmasından rahatsız olur ve tepki verir.[1262]

Birçok toplumda karşılaşılacak bu tepkisel yaklaşımlar özellikle geleneğin din haline getirildiği sözlü kültüre sahip Arap toplumu için daha bir belirginlik arz eder. Böyle bir kültürde her yeni, ataların yolundan sapma anlamı taşır.[1263] Toplumun değişimi bir sapma olarak görmesi -aslında değişimin önündeki en büyük engellerden biri olan- hâlihazırdaki durumun aklileştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani esasında birilerinin çıkarlarına ters olduğu için karşı çıkılan değişim karşıtlığı bu yöntemle son derece nesnel hale getirilmiş olmaktadır.[1264] Puta tapan insanların da nazarî anlamada Hz. Peygamber'in getirdiği mesaja karşı geliştirdikleri ciddi bir düşünsel kanıta sahip değildiler. Muhtemelen tapmakta oldukları ilahların ve yaşadıkları hayatın kendilerine

---

kabul edilmekte. İkincisi, mesajın bir kısmını alıp zamanla kabullenilmekte. Üçüncüsü ise mesajın birkısmı hemen alınıp kabul edilmekte diğer kısmı ise zamanla kabul edilmektedir. Bkz. Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 96-97; Karasakal, *Kur'ân ve Sosyal Psikoloji*, s. 269.

[1257] Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 87.

[1258] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 30; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 124.

[1259] Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 38.

[1260] Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 84.

[1261] Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim*, s. 258; Kilinçli, *Mekkî Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, s. 214.

[1262] Adem Dölek, "İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamberin Tavrı", *Usûl İslâm Araştırmaları*, sayı:6, yıl:2006/2, s. 102.

[1263] Kilinçli, *Mekkî Surelerde Mü'minlerin Müşrikler ve Ehl-i Kitap İle İlişkileri*, s. 101.

[1264] Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", s. 313; Weber, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, 46,70.

sunulandan daha kabul edilemez olduğunun da farkındaydılar. Fakat onların ahlak dışı gördükleri asıl mesele değişimin kendisiydi.[1265] Bunu doğrudan ifade etmenin akli bir izahı olamayacağından atalar, putları kullanarak geliştirdikleri savunma mekanizmasıyla aklî bir kılıf bulmuş oldular.

Psikiyatride "neofobi" tanısıyla ifade edilen yenilik korkusu, her türlü değişime karşı bireyin direnç göstermesine sebep olabilmektedir. Bu yönüyle onun, şirk düzeninin devamında önemli katkısı olduğu söylenebilir.[1266] Çünkü yeni din, aynı zamanda geçmişi inkâr anlamına geldiğinden kabullenilmesi zor bir durum oluşturur.[1267] O bakımdan müşrikler, imanın bir dönüştürme ameliyesi olduğunu bildikleri için inanmamakta diretmişler ve *"Asla inanmayacağız."*[1268] demişlerdir.[1269] Mekke eşrafı daha davetin ilk başında, *"Allah'tan başka ilah yoktur."* çağrısından nüfuz, otorite, sulta, menfaat ve statükolarının tehdit edildiğini fark etmişler, bu yüzden henüz davetin ilk aşamasında davetin düşmanı kesilivermişlerdir.[1270] Tarih boyunca da dünya hayatında maddî olandan başka bir beklentisi olmayan saltanat ve nüfuz sahibi insanlar hep yenilikten korkmuş ve ona karşı çıkmışlardır.[1271] Fakat bu korku ve düşmanlığı yalnız menfaatler ekseninde düşünmek eksik bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Sâd: 38/5. ayette, *"İlahları bir tek ilah mı yaptı bu şaşılacak bir şey!"* diyerek itirazda bulunmaları onlardaki şok etkisinin yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Müşriklerdeki bu iç sıkıntısını açığa vuran bir başka ayette Allah'ın bir tek olarak yanlarında anılmasından ötürü kalplerinin daraldığı[1272] ve dayanamayıp gerisin geri kaçtıkları vurgulanmaktadır.[1273] Bir diğer ayette ise şaşkınlık, kalp daralması ve gerisin geriye kaçma fiillerine bir yenisinin daha eklendiğini öğrenmekteyiz. Buna göre onlar,

---

[1265] Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 144.

[1266] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 62-63.

[1267] Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Son Peygamber*, s. 114.

[1268] Mü'minûn: 23/38.

[1269] Yücedoğru, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", s. 8.

[1270] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/140,260; Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 63.

[1271] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 172; Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, II/88; Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 197; İbrahim Çelik, "Mele'", *DİA*, XXIX, 36.

[1272] Bkz. Zümer: 39/45.

[1273] İsrâ: 17/46.

kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda yüzlerinde inkâr emareleri belirir ve nerdeyse saldıracak duruma gelirler.[1274]

Kur'an'ı Kerim'e baktığımızda müşriklerin değişime karşı tepkilerine örnek olabilecek ayetlerin varlığına şahit olmaktayız. Örneğin müşriklere, *"Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız cehennem odunusunuz."*[1275] dendiğinde, bu tehditten çok fazla etkilenmiş ve Müslümanlara baskılarını artırmışlardır.[1276] Müşriklerin benzer şekildeki tepkileri Kur'an ayetlerinde takip edildiğinde genellikle Allah'ın birliği ve ahiretle ilgi konularda daha çok karşılaşılan bir durumdur. Örneğin onlar bir hac ibadetine karşı bu derece tepki vermemişlerdir. Bu durumun nedeni ise eski inançlar ile yeni inanç arasında bağlantı kurma ile ilgilidir. İnsanlar eski inançlarında olmayan ya da var olup da unutulmuş olan mesajları tepkiyle karşılamışlardır.[1277] Bununla birlikte onlar, Kur'an'ın kullandığı kavramları kullanıyor ve anlıyorlardı. Fakat bu benzerlik onları Kur'an'a yaklaştırmak yerine, ondan uzaklaştırıyordu. Çünkü onlar bu kavramlar etrafında inşa edilen yeni sistemin farkındaydılar ve bu sistemi kabul etmek istemiyorlardı.[1278]

Mekkeli müşriklerin davete tepkilerinin bir diğer nedeni ise insani bir refleksten ileri gelmektedir. Çünkü insan, zaaf ve eksikliklerinin yüzüne vurulmasından veya kendisinde olan birtakım kusurların herhangi bir ortamda konu edilmesinden rahatsız olur. Örneğin derslerine çalışmayan bir öğrenci ders çalışma bahsinin geçtiği konuşmalardan hoşnut olmaz. Tıpkı bunun gibi müşrikler de kendilerinde olan kusurların açığa çıkarılması ve ayetlerde konu edilmesinden rahatsız olmuş, bu duruma psikolojik bir tepki olarak kimi zaman alay kimi zaman münakaşa kimi zaman da fiili saldırganlıkla aleyhlerindeki bu durumu izale etme yoluna gitmişlerdir. Özellikle ayetlerde müşrik liderlerin ruh halleri, karakterleri ve İslam davetine karşı muarazada bulunmalarının asıl sebepleri deşifre edilince Hz. Peygamber ve beraberindeki Müslümanlara karşı tepki ve öfkeleri daha da artmıştır. Hatta Hz. Peygamber dahi onların tepkisini çekecek bazı hakikatleri nasıl açıklayacağı hususunda endişe etmiştir.

[1274] Hac: 22/72.
[1275] Enbiyâ: 21/98.
[1276] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 68; Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 42.
[1277] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 135-136.
[1278] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 16,18; Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 156.

Bu sıkıntılı hali *,"Nasıl yaparım, bunu kavmime nasıl söylerim?"*[1279] sözleriyle izhar etmiş ve Allah'a *"Ya Rabbi! Kalbime kuvvet verecek ve benden bu kederi giderecek yolu göster."* diyerek dua etmiştir.[1280]

Sonuç olarak Hz. Peygamber Câhiliye Arap toplumunda önemli bir toplumsal değişim gerçekleştirmiştir. Bu değişime karşı çıkanlara bakıldığında onların özellikle dönemin zengin kesiminden oldukları anlaşılmaktadır. Zira Kur'an'ın ilk inen surelerine dikkat edildiğinde onun Mekke'nin oligarşik yapısının tepesinde olan zengin tüccar sınıfını hedef aldığını görmekteyiz. Kendini mal ve zenginliğinden ötürü yeterli gören, yoksulu doyurmayı teşvik etmeyip, üstelik Allah'ın doyuracağını biz mi doyuracağız diye itirazda bulunanlar işte hep bu zengin kesimdir. Putları kendilerine kalkan olarak kullanan bu insanların asıl tedirgin oldukları şey ise kurdukları düzenin ellerinden gideceği endişesidir. Bu nedenle Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'in getirdiği yeni dine karşı takındıkları tutumu, onun getirdiği dinin, kurulu düzeni sarsıcı etkilerine gösterilen bir tepki olarak değerlendirmek gerekmektedir. Zira atalarından tevarüs ettikleri her inancı korumak üzere benzer bir tepkiyi gösterdiklerini söylemek mümkün değildir.[1281] Sonuçta Hz. Peygamber'in getirdiği yeni değerleri benimseyemeyen bu kültürel ve zihinsel dönüşümü gerçekleştiremeyen insanlar kendilerince bir tatmin yolu bulmuş ve onu inkâr etmişlerdir.[1282]

3.3. HASET

Müşriklerin Hz. Peygamber'in davetine karşı engellemelerde bulunmaları ve getirdiği mesajı kabul etmemelerinin sebeplerinden biri de haset duygusudur. Haset, bir kimsenin başkasının elinde bulunan her türlü maddî manevî nimetleri çekememe ve o nimetlerin elinden gitmesini ya da kendisinin olmasını isteme halidir.[1283] Haset duygusuna sebep olan amillerin başında düşmanlık, kibir, ucb, riya, riyaset sevgisi,

---

[1279] İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/34.

[1280] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/125.

[1281] Demircan, "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler", s. 161.

[1282] Ali Rıza Aydın, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:15, sayı:3, yıl:2002, s. 385.

[1283] Zâvî, *Kâmûsu'l-Muhît*, I/638-639; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sıhahi'l-Arabiyye I-VII*, (4. Baskı), thk. Ahmed Abdülğafûr Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990, II/465; Isfahânî, *Müfredât*, s. 282; Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 391; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX/6404; Mustafa Çağrıcı, "Haset", *DİA*, XVI, 378-380.

dünya ve içindekilere bağlılık gibi duygular gelmektedir.[1284] Haset hali, kişinin diğer insanların kendinden üst bir makam veya mevkide olmasına tahammül edememesine sebep olur. Bu tip insanlar başkalarını hep kendinden aşağı, hiç olmazsa kendi seviyesinde görmeyi arzu ederler.[1285] Her insanda az veya çok olan çekememezliğin kaynağını Adler, aşağılık duygusuna bağlamaktadır.[1286] Bu durumda eksiklik duygusu, başkasının sahip olduğu şeyleri arzu etme ile birleştiğinde bu benmerkezci tutum kimi zaman hastalıklı bir tavrın ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.[1287] Bu halin en bariz örneklerini insanlık tarihiyle birlikte görmek mümkündür. Şeytanla başlayıp Hz. Âdem'in çocukları ve Hz. Yusuf'un kardeşlerinde simgeleşen haset, cinayetlere ve Hz. Peygamber'in ifadesiyle kalpte imanın noksanlığına sebep olabilmektedir.[1288]

"Hased" kavramı, Kur'an-ı Kerim'de doğrudan dört yerde[1289] geçmiş olmasına rağmen anlam ve içerik olarak şeytan, müşrikler, münafıklar ve Ehl-i Kitap bağlamında birçok ayette geçmektedir.[1290] Doğrudan ve dolaylı olarak hasedin geçtiği ayetlerin genel olarak Medenî surelere ait olduğu görülmektedir. Medine Dönemi'ndeki hasedin baş aktörleri ise öncelikli olarak Ehl-i Kitap ve münafıklardır.[1291] Mekke Dönemi'nde Hz. Peygamber'e karşı kıskançlık resfleksiyle hareket edenlerin başını ise dönemin önde gelen liderleri çekmektedir. Bu liderlerin haset duygusuyla ortaya koydukları olumsuz tavırların esas kaynağı elbette ki Hz. Peygamber'in şahsı değildir. Hatta ondan başkası peygamber olarak seçilmiş olsa, kabullenmelerinin daha zor olabileceği muhtemeldir. Çünkü hiç kimse Hz. Peygamber'in güvenilirliğinden şüphe etmiyordu. Bu durumda Câhiliye Arapları'ndaki hesedin kaynağını kabile asabiyeti ve şeref duygusunda aramak gerekir.

Daha önce geçtiği üzere birçok alanda kabileler arasındaki üstünlük yarışı, hasedin doğal sebebi olmuştur. Görünüşte bir rekabet gibi algılanabilecek bu çekişme

---

[1284] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 393; İmam Gazali, *İhyau Ulumiddin*, Bedir Yayınları, İstanbul 1983, III/432,437; Yolcu, *Kur'ân'da İnkar Psikolojisi*, s. 139.

[1285] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 393.

[1286] Alfred Adler, *Yaşama Sanatı*, (7. Baskı), (Çev.: Kamuran Şapel), Say Yayınları, İstanbul 2000, s. 97.

[1287] M. Doğan Karacoşkun, "Kur'an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar", *CÜİFD*, cilt:9, sayı:1, yıl: 2005, s. 99.

[1288] Nesai, Cihad:8.

[1289] Bakara:2/109; Nisâ: 4/54; Fetih: 48/15; Felak: 113/5.

[1290] Bkz. Bakara: 2/34-36, 46, 105, 109; Âl-i İmrân: 3/19, 54, 118-120; Nisâ: 4/ 89, 119; Mâ'ide: 5/27, 30; En'âm: 6/20, 53; A'râf: 7/14-18; Hicr: 15/36-39; Zuhruf: 43/31.

[1291] Bkz. Bakara: 2/105, 109; 146; Âl-i İmrân: 3/19, 54, 118-120; Nisâ: 4/89;

ve çekememezlik halinin[1292] Hz. Peygamber'in davetine yansıyan yönlerine baktığımızda hasedin kabile asabiyeti, şeref duygusu ve bunlara bağlı gelişen kibrin bir sonucu olarak tezahür ettiğini görmekteyiz. Kuşkusuz, bu iç içe geçmiş üç duygunun neticesi olarak ortaya çıkan haset, sıradan bir kıskançlık duygusundan farklıdır. Bunun en çarpıcı örneğini, *"O kâfirler Zikri (Kur'ân'ı) işittikleri zaman, hırslarından neredeyse seni bakışlarıyla kaydıracak, âdeta gözleriyle yiyecekler. Hâlâ da: 'o, delinin teki!' derler."*[1293] ayetinde görmekteyiz. Ayetten anlaşılıyor ki haset, haset edilenin yokluğunu arzu etmeye ve daha ötesinde bir tür itibarsızlaştırma yöntemi olan iftiraya da sebep olmaktadır.

Kıskançlık ve hasedi nedeniyle Hz. Peygamber'in çağrısına olumlu cevap vermeyenlerden biri Ümeyye b. Ebi's-Salt'tır. Ümeyye, peygamberlik vazifesinin kendisine değil de Hz. Muhammed'e (sav) verilmiş olmasından ötürü onu kabul etmemiştir. Benzer bir örnek de Velid b. Muğire'dir. O da peygamberliğin kendisi veya Sakifli Urve b. Mesud'a gelmesi gerektiği düşünmüş, *"Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya*!*"*[1294] demiştir. Ebû Cehil ise, *"Evet, biliyorum ki o bir peygamberdir fakat biz ne zamandan beri Abdümenâf'a tabi olduk ki?"*[1295] diyerek daha geniş bir çerçevede kabileler arası rekabetten kaynaklanan haset duygusuna işaret etmiştir. Görüldüğü üzere tarihi rekabetin ortaya çıkardığı durum, Hz. Peygamber'in nübüvvet vazifesi ile görevlendirilmesi ile birlikte rekabet ve kıskançlık duygularını daha da körüklemiş bu duygular da onların, Hz. Peygamber'i bile bile inkâr etmelerine neden olmuştur.[1296]

3.4. SUÇLULUK PSİKOLOJİSİ VE TOPLUM BASKISI

a. Suçluluk Psikolojisi

[1292] Muhâsibî'nin er-Ri'âye'sinde aktardığına göre Araplar'da tenafüs ve rekabet aynı anlamda kullnılmaktadır. Örneğin bir adam başka bir adama "bana rekabet ettin" dediğinde "bana haset ettin" demiş olur. Bkz. el-Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 388.

[1293] Kalem: 68/51.

[1294] Zuhruf: 43/31.

[1295] İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, XIII/286; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III/289; Ali el-Muttakî, Alaeddin b. Husameddîn el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl I-XVIII*, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, XIV/40.

[1296] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/123,124; Danışman, *Büyük İslam Tarihi*, s. 152-153; İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, s. 100-110; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 77.

Daha önce ifade edildiği üzere insan davranışlarına yön veren iç ve dış etmenler çok çeşitlidir. Özellikle sosyal psikolojinin alanına giren suçluluk psikolojisi de bu etmenlerden biridir. Suçlu kavramı Kur'an'da "mücrim" kelimesi ile ifade edilmektedir.[1297] Ayrıca kavramın, 60'a yakın yerde geçtiği, dört yer hariç hep çoğul "مجرمون" şeklinde kullanıldığı görülmektedir.[1298] Bu kullanım, suçun şahsiliği ile birlikte sebep olma nedeniyle toplumsal bir yönünün olduğuna yönelik bir işaret kabul edilebilir. Birkısım ayetlerde "قوم مجرمون" gibi suçluluk halinin toplumla ilişkilendirilmiş olması, suçun daha çok sosyal psikoloji alanını ilgilendiren bir kavram olduğunu desteklemektedir. Çünkü kitlenin fertlere oranla suç işleme kabiliyeti daha yüksektir. Özellikle şan, şeref, vatan, din vb. ferdin duygularına hitap eden argümanlarla kitleler her türlü cinayeti işleyebilir. Kitle içerisindeki fert, sorumlu tutulmayacağı düşüncesiyle yalnız olduğu zamanlara kıyasla çok daha tahripkâr olabilmektedir.[1299] Ayetlerde dikkat çeken bir diğer husus ise "mücrim" kavramının geçtiği ayetlerin yaklaşık %95'inin Mekkî olmasıdır. Böyle bir oranın ortaya çıkmasında Mekkî ayetlerde, önceki ümmetlere ait bilgilerin daha yoğun geçmiş olmasıyla ilgisi vardır. Bir diğer sebep ise Mekke Dönemi'nde suçun bir inanç ve gelenek halini almış olmasıdır.[1300] Kur'an'da "cürm" kabul edilen davranışlar yalanlama, büyüklenme, nifak, iftira, şirk, alay, her türlü çirkinlik ve inkâr gibi dine göre günah ve küfür sayılan davranışlardır.[1301]

Suç ve suçluluk kavramları insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü ilk insanla birlikte suç da var olmuştur ve bu nedenle Hıristiyanlıkta her yeni doğan insanın suçlu olduğu kabul edilmiştir. İslam'a göre ise hiçbir insan doğuştan günahkâr olmaz, fakat insan fıtratında suç işleme potansiyeli vardır.[1302] Bundan ötürü hadiste, bütün Âdemoğlu'nun

---

[1297] Isfahanî, *Müfredât*, s. 229-230; Devellioğlu, *Osmanlıca Lügat*, s. 705; Hatice Kelpetin Arpaguş, "Mücrim", *DİA*, XXXI, 455.

[1298] Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364, s. 166-167.

[1299] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 56-57.

[1300] Aydın, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri", s. 385.

[1301] Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 368-369; Arpaguş, "Mücrim", *DİA*, XXXI, 455. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bakınız. Muhammed b. Abdulaziz b. Abdullah el-Müsned, *Esâlîbu'l-Mücrimîn fi't-Tasaddi li Da'veti'l-Mürselîn ve 'Âkibetü Zâlike fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.

[1302] İsmail Güllü-Muhammet Ali Can, "İslam Dininin Suça Bakışı ve Suçu Önlemeye Yönelik Yaklaşımları Üzerine Bir Analiz", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16*, (Özel Sayı I), s. 213-215.

hatalı olduğu, hata edenlerin en hayırlısının ise tevbe edenler olduğu vurgulanmıştır.[1303] Ayette ise, insana hem kötülük hem de ondan sakınma yolunun ilham edildiği belirtilmiştir.[1304]

Suçluluk psikolojisinin Hz. Peygamber'in davetine yansıyan bir yönünü değişime direnme ve tepki başlığı altında incelemeye çalışmıştık. Burada bu psikolojinin öncekinden farklı iki yönünü ele almaya çalışacağız. Bunlardan ilki suçta devamlılık psikolojisi, diğeri ise suça ortak bulma psikolojisidir. Psikolojik bir vakıadır ki insan, ilk defa bir suçu işleyeceği zaman kalben rahatsızlık duyar ve suç işlemede zorlanır.[1305] Fakat aynı suç birkaç defa daha işlendiğinde rahatsızlık duygusu gitgide azalır ve artık bir noktaya gelir ve kişi işlediği suçtan ötürü hiçbir olumsuz duygu hissetmez. Bu gerçeği ifade eden bir hadiste şöyle buyrulur: *"Bir kimse günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Şayet tevbe ederse kalbi temizlenir. Tevbe etmez ve günahında ısrar ederse sonunda bütün kalbi siyahlaşır."*[1306] Bu hal nedeniyle ayette günahta ısrarın sonucu oluşan tablo, *"Onların kalpleri pas tutmuştur."*[1307] şeklinde ifade edilmiştir. Buradan hareketle söylenebilir ki her bir günah, tevbe ile temizlenmediği müddetçe küfre kadar götüren sürecin başlangıcı olabilmektedir.[1308] Müşrikler açısından düşünüldüğünde çocuklarını diri diri gömme, putlara tapma, faiz yeme, yetimi ve yoksulu itip kakma gibi suçlara bulaşmış olduklarından bu kimseler, işledikleri suçların yazılmasını, görülmesini ve cezalandırılmasını istememekte ve bu düşünce saikiyle ahireti inkâr edebilmektedirler. Bununla da kalmayıp suçluluk duygusunu bastırabilmek için kendilerine karşı suç işledikleri kimselerin asıl suçlu, cezaya layık ve öldürülmesi gereken kimseler olduklarına herkesi inandırmaya çalışmaktadırlar.[1309]

Suçlu insan psikolojisinde dikkat çeken ikinci önemli nokta ise suça ortak bulma düşüncesidir. Aslında bu psikolojinin şeytanla birlikte başladığını söylemek mümkündür. Çünkü o, bir suça bulaşmış fakat bununla kalmayıp, *"Kullarını*

[1303] Tirmizî, Kıyâme: 49; İbn Mâce, Zühd: 30.

[1304] Şems: 91/8.

[1305] Sultan Deniz, *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açıdan İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, Ankara 2005, s. 58-59.

[1306] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân: 83.

[1307] Mutaffifîn: 83/14.

[1308] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 106; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 76; Aydın, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri", s. 382.

[1309] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 119.

azdıracağım.''[1310] demiştir. Benzer şekilde İnsan psikolojisinde de suça ortak bulma, kendisinde olan ve toplum tarafından dışlanmasına sebep olan olumsuzlukları diğer insanlara aşılama eğilimi vardır. Örneğin hırsızlık yapacak kişi kendisine mutlaka bir ortak bulma gayretinde olacağı gibi sigara, alkol, uyuşturucu ve özellikle AİDS gibi kınanma sebebi olan problemli hallere sahip kişiler, bu hastalıklarını başkalarına da bulaştırma çabası içine girerler. Böyle bir girişim, vicdanda hâsıl olan ıstırabı hafifletme ve toplumdan öç alma duygusunun bir sonucudur. Neticede insan, cezai müeyyide gerektiren bir durum ve ikazla karşılaştığında, "ama herkes yapıyor" diyerek kendince bir rahatlama vesilesi bulmuş olmaktadır. Şeytanla başlayan, "suça ortak bulma" psikolojisinin müşrik insanlarda da olduğu söylenebilir. Onların putlara tapmada insanlara uyguladıkları baskılar, hayrı engelleyip[1311] cimriliği teşvik etmeleri[1312] de suçu toplum geneline yayıp kendini rahatlatma, masum gösterme durumlarına birer örnek olabilir. Suça ortak bulma psikolojisinin başka bir sebebi ise kişinin suçluluk duygusunu azaltma amacına yöneliktir.[1313] Bu psikoloji bazen kişide öyle bir hal alır ki birey, cehennemde yalnız olmayacağı düşüncesiyle çok rahat günah işleyebilir.

Özellikle günümüzde suça bulaştırmanın ayrıca bir fonksiyonundan istifade edilmektedir. Şöyle ki, bazı suç şebekeleri öncelikle insanları bir suça bulaştırıp daha sonra bu suçluluk halini tehdit olarak kullanarak onların daha büyük suçlar işlemelerine sebep oldukları görülmektedir.[1314] Böyle bir amaçla yapıp yapmadığını bilmek güç ama benzer bir yöntemi kullanmada Ebû Cehil'in faaliyetleri azımsanmayacak ölçüdedir. Onun İslam karşıtı tavırları incelendiğinde başkalarının iman etmemesi adına olağanüstü çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır. İnsanların İslam'a karşı azıcık meylini hissettiğinde -şayet bu kimse toplumun lider kesiminden ise- çok kurnazca hareket edip insanları en zayıf noktalarından yakalamakta, İslam'a açılması muhtemel kalp kapılarının tamamen kapanmasına sebep olmaktadır. Görünen o ki Ebû Cehil bununla yetinmemekte, hidayetine engel olduğu kimselerin, Hz. Peygamber'e karşı çirkin bir eylemde bulunmasını da istemektedir. Bu istekler, -Ukbe b. Ebi Muayt örneğinde olduğu gibi- kimi zaman yüzüne tükürme, boynuna deve işkembesi koyma, evinin

[1310] Sâd: 38/82.
[1311] Kâf: 50/25; Kalem: 68/12.
[1312] Nisâ: 4/37.
[1313] İsmail Güllü-Muhammet Ali Can, "İslam Dininin Suça Bakışı ve Suçu Önlemeye Yönelik Yaklaşımları Üzerine Bir Analiz", s. 213.
[1314] Özsoy, *Propaganda*, s. 190.

duvarına pislik saçma ve nihayet kimi zaman onu boğma teşebbüsü şeklinde yerine getirilmekte,[1315] böylece o, Hz. Peygamber'e hakaret eden kişinin işlediği suçtan ötürü artık geri adım atma ihtimalini ortadan kaldırmış olmaktadır.

b. Toplum Baskısı

Çevresiyle sürekli etkileşim halinde olan insanın davranışlarını etkikileyen bir başka unsur da dış etkilerdir.[1316] Çevrenin yani içinde yaşadığı toplum, etkileşimde olduğu kişi ve gruplar bireyi genelde şu üç yolla etki altına alırlar:

1- Bireye bedeni bir güç kullanarak onu vazgeçirmeye çalışmak. Zorbalık olarak adlandırabileceğimiz bu yöntemde kişi hapsedilmek, işkence yapılmak veya öldürülmek gibi durumlara maruz bırakılır.
2- Ödül ve ceza yöntemi kullanılarak bireyi kandırma ve istenilen istikamete yöneltmek. Daha çok mal ve paraya dayalı yürütülen bu yöntemin en çok uygulama şekilleri iş vermek veya işten çıkarmak şeklindedir.
3- Fikirleri değiştirmeye çalışmak. Günümüzde daha çok medya ile yapılan propagandalar bu amaca yönelik faaliyetler olarak değerlendirilebilir.[1317]

Yukarıda saydığımız yöntemlerin haricinde de birey birtakım baskılara maruz kalıp düşündüğü şeyin aksini söyleyebilir. Sosyal psikolojide, gruba uyma olarak değerlendirilen bu tutum, sosyolojinin kavramları arasına son dönemde giren "mahalle baskısı" ile izah etmek mümkündür.[1318] Buna göre birey yalnızken düşündüğü veya inandığı şeyleri dışa vurmaktan tedirgin olur veya grup içerisindeyken düşünce ve inancının aksini ifade edebilir. Çünkü düşünce ve inancını açıktan söylemesi halinde yukarıda sayılan üç durumla karşı karşıya kalması olası bir durumdur.

Özellikle çevreleri tarafından korkutulmuş ve sindirilmiş insanlar, durumları ne kadar kötü olursa olsun değişikliği arzu etmez. Aynı şekilde toplumun orta sınıfını oluşturan halk tabakası kurallara uyma, emirleri yerine getirme konusunda son derece istekli davranırlar. Çünkü insan, denetimi altına alamayacağı ve baş edemeyeceği güç karşısında bireysel özgürlüğünden fedakârlıkta bulunur. Bu nedenle de bir öğreti veya inanç akıl dışı kabul edilse bile toplum dışına itilmek ve yalnız kalmak korkusu

[1315] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/125,131,148; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/113.
[1316] Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 293.
[1317] Russel, *İktidar*, s. 34; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 131.
[1318] Okumuş, *Şirk*, s. 396.

çoğunluğa uymayı gerekli kılar. Dolayısıyla yönetenler hangi puta tapıyor ise halk da sorgulamadan efendilerine tabi olup aynı puta tapabilir.[1319] Fakat -normal şartlarda- toplumun alt tabakasını oluşturan insanların uyma davranışı konusunda orta tabaka kadar istekli oldukları söylenemez. Çünkü bulundukları durumdan daha iyi bir hayat bulma düşüncesi onları değişikliğe daha sıcak bakmaya itebilir. İlk inananlar arasında kölelerin bulunmasında bu düşüncenin etkisi olduğu söylenebilir.[1320] Bununla birlikte her insan ciddi bir tehlikeyle karşılaştığında, yani boyun eğme dürtüsünü tetikleyen korkuya kapıldığında sığınacak yetkili bir makam arar. Durumu örneklendirecek olursak müşriklerin, "*Sizinle beraber doğru yolu tutarsak, kendi yurdumuzdan koparılıp çıkarılırız."*[1321] şeklindeki beyanları, Maslow'un da ihtiyaçlar hiyerarşisinde ilk sıralara yerleştirdiği fizyolojik ihtiyaçlarla güvenlik ihtiyacının Mekkeli müşrikleri endişeye sevk eden önemli bir amil olduğunu göstermektedir. Yine bu ifadeden anlaşılmaktadır ki insan, memnun olmadığı bir hayat yaşıyor olsa bile belirsiz bir gelecek ona daha tedirgin edici gelmekte, dolayısıyla yaşadığı hayatı devam ettirmeyi yeğlemektedir. Ayetin arka planına nüfuz edip biraz daha derin okumaya çalıştığımızda o günkü Mekke ileri gelenlerinin aslında bu mazeret dolu ifadelerle halk tabakasının kalbine endişe ve korku saldıkları anlaşılmaktadır. Hâşimoğulları boykota tabi tutulurken Hilfü'l-Fudûl gibi bir mekanizmanın işletilmemiş olmasını da bu minvalde değerlendirmek mümkün gözükmektedir. Dolayısıyla çoğunluğun seçkinlere uyması kimi zaman kaçınılmaz olmaktadır.[1322]

Toplum baskısı ve kitle psikolojisiyle izah edebileceğimiz bu durumun dikkat çekici bir karşılığını Kur'an'da görmek mümkündür. Şöyle ki Kur'an'da, "-أكثر الناس أكثرهم" gibi "insanların çoğu-onların çoğu" ifadeleriyle sık sık karşılaşmaktayız.[1323] Bu ifadelerde insanların çoğu bilmez, inanmaz, nankörlük eder, şükretmez, müşriktir,

---

[1319] Kur'an'da onların bu durumu şöyle ifade edilmektedir: *"Ey Rabbimiz! Biz önderlerimize itaat ettik de bizi yoldan saptırdılar. Ey Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları büyük bir lanete uğrat."* Ahzâb: 33/67-68.

[1320] Cevad Ali, *el- Mufassal*, VI/65-66; Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 27,29-30; Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 42,60.

[1321] Kasas: 28/57.

[1322] Bkz, Bakara: 2/166-167; A'râf: 7/38-45; Neml: 16/88; Şu'arâ: 26/91-102; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 47; Yümni Sezen, "İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri", Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 44; Şiraliyeva, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, s. 108.

[1323] İfadelerin büyük bir çoğunluğunun Mekkî ayetlerde geçmesi toplum baskısı ve kitle psikolojisinin Mekke'de daha etkin olduğuna işaret sayılabilir.

fasıktır, akletmez, cahildir, zanna uyar, gafildir, sözünde durmaz, yalanlar ve Kur'an'dan yüz çevirir şeklinde tanımlamalar bulunmaktadır.[1324] Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki tarihte hakkı temsil edenler etmeyenlere göre hep azınlıkta kalmıştır. Fakat onların çokluğu gittikleri yolun doğruluğuna şehadet etmediği gibi inananların azınlıkta olması onların davalarında haksız oldukları anlamına gelmez.[1325] Bununla birlikte kuvvetin çoğunluğun yanında olması ve kitlelerin daha kolay yönlendirilebilir olması onların hem kendilerini hem de başkalarını bulundukları yolun doğruluğuna daha rahat inandırmalarını sağlamaktadır. Çünkü sosyal psikolojide grubun sayıca çokluğu uyma davranışını etkilemektedir. Örneğin cadde ortasında belirli bir noktaya bakan bir kişi gördüğümüzde aynı yöne bakma ihtimalimizle, on kişinin baktığı yöne bakma ihtimalimiz birbirinden farklıdır. Benzer şekilde insanlar pazara gittiklerinde başında bir kişi bulunan tezgâh yerine etrafı sarılmış tezgâhtan alışveriş yapma eğilimindedir. Hatta etrafı sarılan bu tezgâhta satılan ürünler kalitesiz ve pahalı olsa bile bunu yapmaktadırlar. Dolayısıyla insanlar uyma davranışı sergilerken kuru kalabalık veya güruh bile olsa çokluktan etkilenmekte ve bu çokluğun gölgesine sığınabilmektedirler.[1326] Oysa Kur'an'da bu nitelikteki çokluğun, ahirette hiçbir fayda vermeyeceğine vurgu yapılmaktadır.[1327] Bu yüzden Allah, Hz. Peygamber'e, inanmayanlara uymaması[1328] ve boyun eğmemesi[1329] hususunda telkinatta bulunmuş, şayet uyacak olursa onların, kendisini Allah yolundan saptıracağını bildirmiştir.[1330]

Toplum baskısının, yani grup psikolojisi veya mahalle baskısının davete yansıyan yönleri itibariyle somut örneklerini görmek mümkündür. Örneğin Ümeyye ailesine

---

[1324] Sırasıyla bkz. Sebe': 34/28,36; Rûm:30/6,30; Nahl: 16/38; Câsiye: 45/26; Yûsuf: 12/21,40,68; Mü'min: 40/57; A'râf: 7/187 - Mü'min: 40/57; Ra'd: 13/1; Hûd: 11/17; Yûsuf: 12/103; Bakara: 2/100; En'âm: 6/111 - Nahl: 16/83; Furkân: 25/50; İsrâ: 17/89 - Mü'min: 40/61; Yûsuf: 12/38; Bakara: 2/243; Yûnus: 10/60 -Yûsuf: 12/106; Rûm: 30/42 - A'râf: 7/102; Mâ'ide: 5/49,81; Tevbe: 9/8; Hadîd: 57/16,27 - Mâ'ide: 5/103; Ankebût: 29/63 - En'âm: 6/111 - Yûnus: 10/36,92 - Zuhruf: 43/78; A'râf: 7/102; Şu'arâ: 26/223; Fussilet: 41/4.

[1325] Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 204-205.

[1326] Muhtemelen bu gerçekten ötürü Kur'an'da müşriklerin iddia ve iftiralarına cevap verilirken kitlenin tamamı hedef alınmamış, gerçekler zamanla ve bireyi kitlenin etkisinden kurtararak açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla ilgili en dikkat çekici örnek Sebe': 34/46'dır. Konuyla ilgili bkz. S. Huseyn Fadlullah, *Kur'an'da Davet Metodu*, (Çev.: Sıbğatullah Kaya), Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 68- 75.

[1327] A'râf: 7/48.

[1328] Bkz. Mâ'ide: 5/48,49,77; En'âm: 6/150; A'râf: 7/142; Câsiye: 45/18; Şu'arâ: 26/15,151; 'Alak: 96/19.

[1329] Kehf: 18/28; Furkân: 25/52; Ahzâb: 33/1,48; Kalem: 68/8; İnsân: 76/24.

[1330] En'âm: 6/116.

mensup Ebû Uhayha,[1331] Hz. Peygamber'in davetine ılımlı bakmış ve "Muhammed'i rahat bırakın. Eğer söyledikleri doğru ise onun şerefi bize ait olur, Kureyş'in diğer kollarına değil. Yalan söylüyorsa zaten bizim haricimizdeki Kureyş boyları onun hakkından gelir." demişti. Onun bu ılımlı tutumunu duyan Abdüddâr'dan Nadr b. Haris, onu bu tavrından vazgeçirmiştir.[1332] Bu konuda benzer bir örnek Übey b. Halef'tir. O, arkadaşı ve nedimi olan Ukbe b. Ebî Muayt'ın Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunduğunu öğrenmiş ve onun yanına giderek, "Duydum ki Muhammed'le birlikte oturup onu dinlemişsin. Şayet tekrar Muhammed'in yanına gidip onun sözlerini dinleyip yüzüne tükürmezsen senin yüzüne bakmayacak ve seninle konuşmayacağım." demiştir. Bunun üzerine Ukbe, arkadaşı Ubey'in kendisinden istediğini yerine getirmiş ve bu davranışı sebebiyle de hakkında kendisini "zalim" olarak vasıflandıran Furkân: 25/27-29 ayetleri inmiştir.[1333]

Çevre baskısına maruz kalan kişiler arasında Hz. Peygamber'in amcaları Ebû Leheb ve Ebû Tâlib'i de saymak mümkündür. Ebû Tâlib'in vefatından sonra kısa bir süre Hz. Peygamber'i himaye eden Ebû Leheb'i himayeden vazgeçmesine sebep olan etkenlerden biri Kureyş'in ileri gelenlerinin onun hakkında, "Utbe'nin babası dinden döndü." diyerek psikolojik baskı uygulamalarıdır.[1334] Ebû Tâlib'e ise, "(Muhammed) sana oğlunun emirlerini dinleyip ona itaat etmeni emrediyor." deyip gülüyorlardı. Bu psikolojik baskı nedeniyle Hz. Peygamber'in, "Amca, 'Allah'tan başka ilah yoktur.' de, kıyamet gününde sana şefaat edeyim." teklifi karşısında o, "Araplar, 'ölümden korktu da Muhammed'e iman etti.' demeyecek olsalar sana iman ederdim." demiştir. Diğer yandan müşriklerin ısrarla Ebû Tâlib'e başvurmaları ve Hz. Peygamber'i vazgeçirmesini istemelerinde de toplumsal baskı psikolojisinin etkisi vardır. Çünkü onlar, Ebû Tâlib'in ölümünden sonra Hz. Peygamber'e bir şey yapacak olurlarsa toplumun, "Ebû Tâlib ölünceye kadar Muhammed'e bir şey yapamadılar da öldükten sonra yaptılar." şeklindeki kınamasından çekinmişlerdir.[1335]

[1331] Asıl adı Said b. Âsî olan bu zat Ümeyye b. Abdişems'in torunuydu. Ficar harbinde oğlu Ebû Uhayha'nın ölmesinden dolayı ona nispetle bu adı almıştır.

[1332] Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/141.

[1333] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/387; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/137-138.

[1334] Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/180.

[1335] Taberî, *Târîh*, II/321-325.

Mekke'de toplum baskısı yalnızca zayıflar, Araplar ya da putperestlere yönelik değildi. Müşrikler özellikle aynı dini ve aynı ırkı paylaşmadıkları kimselere karşı yukarıda sayılan baskı yöntemlerinden propagandayı kullanmaktaydılar. Bunun ilk akla gelen örneklerini Habeşistan'a giden Müslümanları geri getirmek için verilen fikrî mücadele ve Mekke'de Hıristiyan bir grubun İslam'a girmesi olayında verilen tepkide görmekteyiz. Bu iki olayda da müşrikler insanların dinî hassasiyetlerini tahrik edip, İslam'a ve Müslümanlara karşı tavır sergilenmesini amaç edinmişlerdir. Bunu başaramadıklarında ise onları ahmaklıkla suçlamışlardır.[1336]

Bütün bu örneklerden anlaşılmaktadır ki toplumsal baskı psikolojisi, toplumundaki sosyal tabakaların her birini etkilemek suretiyle insanların İslam davetini kabul etmelerinin önünde engel olmuştur. Kaş-göz işaretiyle alaya alınmanın bile sosyal psikoloji açısından kişi üzerindeki tesiri yadsınamazken, fiili baskılarla birleşen bütün caydırıcı mekanizmalar baş edilmesi güç tablolar ortaya çıkarmıştır. Bu baskıların insanların bilinçaltlarında nasıl derin bir iz bıraktığına Benî Cezîme Kabilesi'nin, Halid b. Velid'in kendilerini İslam'a davet ettiği sırada verdikleri cevap oldukça dikkat çekici bir örnek oluşturmaktadır. Şöyle ki müşrikler, yeni Müslüman olan kimselere "Sabiî oldu."[1337] demek suretiyle onları toplum nazarında küçük düşürmeye çalışmaktaydılar. Öyle görünüyor ki, bu propaganda yöntemi hafızalarda ciddi yer etmiş ve bu sebepten ötürü Benî Cezîme Kabilesi, Halid b. Velid'in daveti karşısında, "Müslüman olduk." diyeceklerine "Sabiî olduk." demişlerdir.[1338]

3.5. ŞÜPHE VE KAVRAMA GÜÇLÜĞÜ

a. Şüphe

Şüphe, iki inanç arasındaki çatışmadan ortaya çıkan kararsız ruh halini ifade eden bir kavramdır. Her insanın bu psikolojik durumu yaşaması muhtemeldir. Çünkü gerçekler akla kabul ettirilmiş olsa bile duygular, karşı konulamaz bir şekilde hareket edip şüphe halinin devam etmesine sebep olabilmektedir. Böyle bir durumda akıl ve kalp, tatmin olmak üzere yeni deliller isteyebilir. Hz. İbrahim'in Allah'tan, ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesine yönelik talebinin bu kabil bir şüpheden ileri geldiği

---

[1336] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/32.

[1337] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/374.

[1338] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/73. Buhârî, "eslemnâ/Müslüman olduk" demeyi beceremediklerinden ötürü "sabe'nâ/sabii olduk" dediklerini rivayet etmektedir. Bkz. Buhârî, Meğâzî: 60; Ahkâm: 35.

söylenebilir.[1339] Dolayısıyla şüphe, hakikatin anlaşılmasında önemli bir vesile olsa gerektir. Fakat şüphenin, gerçeği öğrenmeye yönelik olmayan, inkâr amaçlısı da vardır.[1340] Böyle bir şüphede ya inançsızlığın haklılığı veya inanılması istenen şeye karşı tepkinin yansımaları görünür. Septik yaklaşım da diyebileceğimiz bu şüphenin mantıksal olarak çürütülmesi oldukça zordur.[1341] Şüphenin bir başka çeşidi de vardır ki hastalık seviyesindedir. Bu tarz bir şüpheciliğe sahip kişi her şeyden şüphe eder ve hiçbir gerçekliğin olmadığını düşünür.[1342] Kur'an-ı Kerim'de bu tip kimseler için "مسرف مرتاب" yani haddi aşan şüpheci[1343] tanımlaması kullanmaktadır.[1344] Oysaki Kur'an'a göre esas olan, kuruntu üzerine bina edilmeye çalışılan iddialar değil, delillerin ortaya konmasıdır.[1345] Burada kuruntu ve vesvesenin şüpheden daha farklı ruh halleri olduğu da ortaya çıkmaktadır. Kuruntu ve vesvese bir gerçekliğe dayanmadığı gibi, onların izalesi için de bir delil getirmek yersizdir. Fakat şüphe durumunda uygun nazari delillerin ortaya konması gereklidir.[1346] Buna mukabil Kur'an-ı Kerim'de kalplerinde

---

[1339] Hz. İbrahim'in şüphesinden kastettiğimiz, din psikolojisinde "dini şüphe" kavramı ile ifade edilen muhtevanın müspet yanının karşılığıdır. Dolayısıyla bu tür şüphe inkâr amaçlı septik şüpheden çok farklıdır. Çünkü septik/inkârcı şüphede amaç hakikati bulmak değildir. Hâlbuki metodik olan dinî şüphede, şüphe amaç değil araçtır ve istem dışı anlık gerçekleşen bir durumdur ve imandan sonra ortaya çıkmaktadır. Zaten Hz. İbrahim de ölülerin diriltileceğine inanmakta olduğunu ifade etmekte keyfiyetini sorgulamaktadır. Bu sorgu, kelamdaki ilmelyakin, aynelyakin ve hakkalyakin mertebelerini aşma ve nihayet kalp itminanına ulaştırmada bir basamaktır. Hz. Peygamber de Hz. İbrahim'in bu halini "şek" olarak tanımlamakta ve "Biz şüphe etmeye İbrahim'den daha layığız." demektedir. Bu hadis, her ne kadar peygambere şüphe isnat etme gibi algılanıp farklı tevilleri netice vermiş olsa da sözün zahirini almak daha isabetli olsa gerektir. Çünkü tevil edilmesindeki sebep sözün zahirinden Hz. İbrahim'in ölülerin diriltilmesinden şüphe ettiğinin anlaşılmasıdır. Oysaki burdaki anlam, dinî şüphedir ve bu, imanın kendisidir. Nitekim Hz. Peygamber bir kısım sahabilerin, "Aklımıza öyle şeyler geliyor ki onu söylemektense kül olmayı yeğleriz." demeleri karşısında onlara bunun apaçık bir iman olduğunu söylemiştir. Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 195-203; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 192; Abdurrahman Kasapoğlu, "Dini Şüphe", *Kelam Araştırmaları*, cilt:3, sayı:2, yıl:2005, s. 65-82.

[1340] Bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:4, sayı:1, yıl:2004, s. 57-116.

[1341] Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, (Çev.: Fahrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 29.

[1342] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 197-203; Hayrani Altıntaş, "Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme", *AÜİFD*, cilt:31, yıl:1989, s. 66; Hayati Aydın, "Kur'an ve Sünnet Işığında Vesvese ve Şüphe", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:1, sayı:10-11-12, yıl:1998, s. 128; Hasan Kayıklık, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", AÜİFD, cilt:46, sayı:1, yıl:2005, s. 145.

[1343] "Şüphenin inadı" şeklinde tanımlanacak bu halde bulunan insan, gerçeğin en zirvesinde bulunsa bile ondan da şüphe eder. Böyle bir şüphe imanın gücünü aşan bir mantığa bağlıdır ve inanmak için bundan daha güçlü bir mantık ister, bulamayınca da itiraza devam eder. Bkz. Cemil Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 479.

[1344] Bkz. Mü'min: 40/34.

[1345] Bakara: 2/111.

[1346] Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî I-XVIII*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire 1929, II/155.

bir maraz olanların şüphesinden bahsedilmesi muhataplarının iddialarında bir delile dayanmadıklarının bir göstergesidir.[1347]

Hz. Peygamber'in Mekke'deki muhatapları açısından düşündüğümüzde iki tip şüpheden bahsetmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki ilahî mesaja karşı hastalık seviyesinde şüphe içinde olanlar, ikincisi ise ilk grubun etkisinde kalıp da şüpheye düşenlerdir. Bu iki zümrenin ortak noktası, kendi inançlarından şüphe etmemeleridir. Onların, *"Allah'ım! Eğer bu, senin yanından gelmiş gerçekse başımıza gökten taş yağdır yahut bize acı bir azap ver."*[1348] şeklindeki duaları, bu duruma bir örnektir.[1349]

İnkârcıların temel bir özelliği olan şüphe, müşriklerin Hz. Peygamber'e muhalefet etmelerinin bir nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle onların tevhit, haşir, din ve Kur'an hakkında şüphe duydukları anlaşılmaktadır.[1350] Müşriklerin bu şüpheci yaklaşımlarının muhtemel sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Hz. Peygamber'i yalanlayan kesimin rahat ve refah içinde, inananların ise yokluk içinde yaşamaları, insanları birtakım kıyaslamalar yapmaya götürmüş ve Allah'a inanmanın pratik bir yararı olmadığını görünce çatışma durumu yaşayıp şüphe ile inkâra düşmüş olabilirler.[1351] Nitekim müşrik ileri gelenler varlıklı olmalarını, davalarındaki haklılığa bir delil olarak ileri sürmüşlerdir.[1352] Diğer yandan Hz. Peygamber'e sosyal ve ekonomik anlamda toplumun aşağı tabakasındakilerin tabi olması, onların bu zanlarını güçlendirmiş olabilir. Râzî, Yûnus: 10/85'te, Hz. Musa'ya tabi olanların, *"Ey Rabbimiz, bizi o zalimler güruhuna bir fitne yapma."* diye dua etmelerini tefsir ederken fitne unsuru olmayı şöyle izah etmektedir: İnanan kimseler, inanmayanların baskısı altında kalınca inançsızların, "Şayet davaları hak olsaydı, Allah bizi onlara musallat etmezdi." düşüncesine kapılıp fiillerini meşrulaştırma yoluna girebileceklerini

---

[1347] Bkz. Nûr: 24/50; Müddessir: 74/31.

[1348] Enfâl: 8/32.

[1349] Müşriklerin bu şüphesizlik halini metodik bir yaklaşımla elde ettikleri söylenemez. Zaten böyle bir duada bulunmaları kendi inançlarında da bir tereddüt yaşadıklarını göstermektedir. Fakat insanın şüphe içerisinde olduğu inanca başkalarını inandırma ve bu yolla kendi inancına kuvvet verme psikolojisi nedeniyle onlar da kendi inançlarını savunmuş ve başkalarını da buna inandırmaya çalışmışlardır. Bkz. Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 133; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 194.

[1350] En'âm: 6/2, Yûnus: 10/37,104, Hûd: 11/110, Hac: 22/5,55, Neml: 27/66, Sebe': 34/21, Sâd: 38/8, Fussilet: 41/54, Duhân: 44/9, Kâf: 50/3,15,25.

[1351] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 199; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 79.

[1352] Bkz. Sebe': 34/35; Taberî, *Tefsîr*, XIX/294; Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, II/133-134.

veya gittikleri yolun haklılığına dair kuvvetli bir şüpheye sahip olacaklarını, böylece azabı hak edeceklerini düşündüklerinden böyle bir duada bulunmuşlardır.[1353]

2- Mekkeli müşrikler ayetlerde kendilerine yönelik tehditlerin bu dünyada gerçekleşeceğini düşünmüş ve düşündükleri gerçekleşmeyince kendilerine yönelik tehditleri şüpheyle karşılayıp inkâr etmişlerdir.[1354] Muhtemelen onların böyle düşünmelerinde daha önceki ümmetlerden Ad, Semud, Lut ve Ashab-ı Medyen'in bu dünyada cezaya çarptırılmış ve aniden yok edilmiş olmaları eetkilemiştir.[1355]

3- Müşrikler nesh edilen ayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in ashabıyla alay ettiğini, bir gün bir şeyi yasaklayıp diğer gün kolayına geleni emrettiğini ileri sürerek insanların aklında şüphe oluşturmaya çalışmışlardır.[1356]

4- Özellikle Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif ederek kendi elleriyle yeniden yazmış olmaları, müşriklerde Kur'an'a karşı şek ve şüpheyi artırmış olabilir.

5- Hz. Peygamber'in en yakınlarından olan amcaları Ebû Tâlib ve Ebû Leheb'in kendisine inanmamış olması, diğer insanların ona karşı tereddütlü yaklaşmalarına yol açmış olabilir.

6- Aşağıda görüleceği üzere şüphenin daha çok gaybî alana ait kıyamet ve ahiret hakkında geliştiği görülmektedir. Bu noktada insan psikolojisinin, görmediği şeye inanmada zorluk çekme ve hayatını somut gerçeklikler üzerine bina etmiş olmasının etkisi olduğu düşünülebilir. Fakat Allah'ın varlığının da gaybî bir alan olduğu ve bu hususta ciddi bir şüpheye düşmedikleri görülmektedir. Bu noktada onları ahiret hususunda şüpheye düşüren asıl amillerin başında bu inancın insanlara yüklediği sorumlulukların etkisi olduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in muhatap ve muhaliflerinin şüphe ettikleri olguları ayetlerden süzdüğümüzde karşımıza aşağıdaki gibi bir tablo çıkmaktadır:

[1353] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XVII/152-152.

[1354] Hûd: 11/8; Ankebût: 29/52-55; Kehf: 18/58; Enbiyâ: 21/37-40; Yûnus: 10/11.

[1355] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/423.

[1356] Bkz: Nahl: 16/101; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf,* II/592; el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 465; Taberî, *Tefsîr*, XIV/362; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/141.

Tablo 3.1. Kur'an'da Şüphe Kavramının Ayet ve Surelere Göre Dağılımı

	Sure Adı	**Ayet No**	**İndiği Yer**	**Ayetteki Şüphe (شك – ريب) Konusu**			
				Allah	**Ahiret**	**Kur'an**	**Peygamber**
1	Bakara	2/2	Medine				
2	Bakara	2/23	Medine				
3	Âl-i İmrân	3/9	Medine				
4	Âl-i İmrân	3/25	Medine				
5	Nisâ	4/87	Medine				
6	Tevbe	9/45	Medine				
7	En'âm	6/2	Mekke				
8	En'âm	6/12	Mekke				
9	Yûnus	10/37	Mekke				
10	İsrâ	17/99	Mekke				
11	Kehf	18/21	Mekke				
12	Hac	22/5	Mekke				
13	Hac	22/7	Mekke				
14	Hac	22/55	Mekke				
15	Neml	27/66	Mekke				
16	Secde	32/2	Mekke				
17	Mü'min	40/59	Mekke				
18	Şûrâ	42/7	Mekke				
19	Şûrâ	42/14	Mekke				
20	Duhân	44/15	Mekke				
21	Câsiye	45/26	Mekke				
22	Câsiye	45/32	Mekke				
23	Hûd	11/110	Mekke				
24	İbrâhîm	14/9	Mekke				
25	İbrâhîm	14/10	Mekke				
26	Ankebût	29/48	Mekke				
27	Sebe'	34/21	Mekke				
28	Sebe'	34/54	Mekke				
29	Sâd	38/8	Mekke				
30	Fussilet	41/45	Mekke				
31	Kâf	50/3	Mekke				
32	Kâf	50/15	Mekke				
33	Kâf	50/25	Mekke				
Toplam				2	20	13	-

Konu	**Mekkî**	**Medenî**	**Toplam**
Ahiret	16	4	20
Kur'an	11	2	13
Allah	1	1	2
Peygamber	0	0	0

Tabloya baktığımızda şüphenin özellikle Kur'an ve ahirete yönelik olduğu görülmektedir. Dikkat çekici bir şekilde Peygamber hakkında şüphe ifadesine hiç rastlamazken, Allah hakkında ise çok az şüphe ifadesi ile karşılaşmaktayız. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında üç ihtimalden söz edilebilir. Birinci ihtimale göre bu sonucun ortaya çıkmasında tabloya yalnızca şüphe anlamı içeren kelimelerin yer aldığı ayetlerin alınmasının etkisi vardır. Yoksa müşriklerin Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğine yönelik birçok itirazı söz konusudur. İkinci ihtimale göre ise durum, kabul etmemekle, reddetmenin farkından ortaya çıkmış olabilir. Yani insan, herhangi bir fikri kabul etmeyebilir, ona itiraz edebilir, fakat bu durum kişinin o fikri inkâr ettiği anlamına gelmez. Bu açıdan müşriklerin Allah ve Peygamber hakkında birçok itirazı olmakla birlikte esasında onları reddetmedikleri veya onlar hakkında gerçekçi bir şüpheye sahip olmadıkları söylenebilir. Çünkü müşriklerin Allah'ı yaratan olarak kabul etmeleri, Hz. Peygamber'e, *"Biz seni değil, getirdiğini yalanlıyoruz."*[1357] demeleri ve bir peygamber beklentisi içerisinde olmaları,[1358] bu inançlar hakkındaki yaklaşımlarının temelinde ciddi bir inkâr düşüncesinin olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim onların peygamberliğin mahiyeti ile ilgili değil de bu görevin verildiği kişi ve bu kişinin özelliklerine yönelik itirazları da bu sonucu desteklemektedir.[1359] Mekke'de bu çıkarımı destekleyen önemli bir örnek de vardır. Mekkeli müşrikler Müslümanları boykota tabi tuttukları yıllarda Mekke'de kıtlık meydana gelmişti.[1360] Bunun üzerine Ebû Süfyân ve Kureyş'in diğer ileri gelenleri Hz. Peygamber'e gelip kavimlerinin durumunu arz etmiş ve kendisinden kavmi adına Allah'a dua etmesini istemişlerdi.[1361] Bu örnekten anlaşıldığı üzere müşriklerin Allah ve Peygamber'e yaklaşımı tam olarak inkâr odaklı değildir. Fakat ortaya koydukları tavır, inkâra benzer bir psikoloji olması nedeniyle bu durumu bir savunma mekanizması olarak değerlendirmek mümkün gözükmektedir.

Tablodan çıkan üçüncü önemli sonuç ise şüphe anlamı taşıyan kelimelerin Mekkî ayetlerde üç kat daha fazla geçmesidir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında Mekke ve Medine'deki muhatap kitlenin farklılığı ile birlikte Mekke Dönemi'nde imana ait

---

[1357] Tirmîzî, Tefsîru'l-Kur'ân: 7.
[1358] En'âm: 6/156-157; Fâtır: 35/42.
[1359] Mevdûdî, *Tehîmu'l-Kur'an*, V/59; Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 74.
[1360] Olaya işaret eden ayetler için bakınız. Nahl: 16/112-113; Mü'minûn: 23/75-77; Duhân: 44/10-16.
[1361] Buhârî, Tefsîr: 265.

konuların Medine Dönemi'ne oranla çok daha fazla işlenmiş olması etkili olmuş olabilir.

Ayetlerde "شك" ifadesinin geçtiği yerlere dikkat edildiğinde onun çoğu zaman "ريب" kelimesinden farklı bir bağlam içerdiği görülmektedir. Buna göre "şek", düşünce temelli olmayıp taassuba dayalı bir ruh halidir. Çünkü ayetlerin bağlamında müşriklerin iddialarına, atalarını referans gösterdikleri anlaşılmaktadır.[1362]

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in ilk muhataplarının şüpheyi, hakikate ulaşmanın bir basamağı olarak kullandıkları söylenemez. Çünkü mantıklı şüphe az da olsa bir tefekkürü gerektirir. Hâlbuki müşriklerin kendi inançlarından şüphe etmemeleri ve İbrahim: 14/9'dan anlaşıldığına göre önce inkâr edip, daha sonra şüphe etmeleri, metodik bir şüpheden yoksun olduklarını göstermektedir.[1363] Müşriklerin bu noktadaki çabaları daha çok inkâra ve daveti engellemeye yöneliktir. Onlar, gelenekleri sebebiyle saplandıkları şirke, ilahî mesaja karşı şüpheyi bahane göstermişlerdir. Bu ise kişiyi imana götüren veya imanda derinleşmesini sağlayacak olan şüpheden farklıdır.[1364] Kur'an'da bu şüpheci kişilerin en bariz vasıfları olarak, yaptığı vazife ve vahiy hakkında birtakım gereksiz tartışmalarla (cedel) Hz. Peygamber'i köşeye sıkıştırma girişimlerinden bahsedilir.[1365] Özellikle kimi liderlerin şüphesi paranoya düzeyindedir. Onların zihinlerini, gerçek bir dayanağa sahip olmayan saplantılı şüpheler adeta istila etmiştir. Bu tip insanlar kendi paranoyalarını, idare ettikleri topluma da aşılamaktan çekinmemişlerdir.[1366]

İslam davetini yayılmasında ve kabul edilmesinde hem bir engel hem de bir engelleme aracı olarak kullanılan şüphenin, Hz. Peygamber'i ve inananları olumsuz etkilediğini söylemek mümkündür. Bu etkinin Hz. Peygamber'e bakan yönü psikolojik bir yıpranma[1367] ve ümmeti adına endişe duyma olarak kabul edilebilir. Nitekim Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitaben, *"Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen,*

[1362] Aydın, "Kur'an ve Sünnet Işığında Vesvese ve Şüphe", s. 135. Ayetler için bkz. Hûd: 11/62; İbrâhîm: 14/10; Neml: 27/66; Sâd: 38/8; Duhân: 44/9.

[1363] *"Biz sizinle gönderileni inkâr ediyoruz. Bizi çağırdığınız şeyden de derin bir şüphe içindeyiz dediler."*

[1364] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 357-358; Kasapoğlu, "Şüphe İnkâr İlişkisi", s. 71,112.

[1365] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 244. Ayetler için bkz. Bakara: 2/108; Mü'min: 40/4-5,35; Kehf: 18/54,56; Hac: 22/8-9; Zuhruf: 43/58.

[1366] Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, s. 24-25.

[1367] Kehf: 18/6'daki, *"...neredeyse kendini helak edeceksin."* ifadesi, bu ruh halini çok çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır.

senden önce Kitap'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma!"[1368] şeklinde uyarıda bulunulmuştur.[1369] Ayrıca mümin olmanın bir vasfı olarak Allah'a ve Resulüne inanıp onda şüphe etmemekten bahsedilmiş olmasını,[1370] Hz. Peygamber'in de kavmine yönelik, *"Ey insanlar! Benim dinimden şüphede iseniz, (bilin ki) ben Allah'ı bırakıp da sizin taptıklarınıza tapmam…"*[1371] demesini Hz. Peygamber'in yaşamış olabileceği muhtemel endişesinin yansıması olarak görebiliriz. Neticede bütün buunlar şüphenin yalnızca sahibini değil, çevreyi de etkilediğine açık birer örnektirler.

b. Kavrama Güçlüğü

Bireyi şüpheye düşüren etmenlerden biri de kendisine iletilen mesajı kavrama konusunda yaşadığı güçlüktür. Bu nedenle Hz. Peygamber'e muhalefet eden ve ona inanmayanların böyle bir güçlük çekip çekmediklerinin tespitinin gerekliliği ön plana çıkmaktadır.

Bireyin kendisine iletilen herhangi bir mesajı algılama ve kavramasında bir problem varsa bunun sebebini kaynak, mesaj, kanal ve alıcıdan oluşan iletişim öğelerinde aramak gerekir.[1372] Hz. Peygamber'in muhatapları açısından bu süreci değerlendirdiğimizde ortaya çıkan iletişim probleminin alıcı kaynaklı olduğu görülmektedir. Özellikle alıcıların mesaj ve kaynağa yaklaşımlarındaki tutumlarının, bu durumun ortaya çıkmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin bilgi edinme amaçlı okunan bir metinle polemik amaçlı okunan metne yaklaşım aynı olmaz. Bu açıdan Kur'an'ın Allah kelamı olduğu kabul edildiğinde onun mesajında muhatap açısından alınabilir ve kavranabilir öğelerin mevcut olduğu da kabul edilmiş olacağından, olumlu bir iletişim süreci ortaya çıkacaktır. Şayet eleştirel amaçlı bir yaklaşım söz konusu ise

---

[1368] Yûnus: 10/94.

[1369] Tefsir kaynaklarında şart edatına bağlı ifade edilen bu durumun, farz-ı muhal olarak ele alınması gerektiği üzerinde durulmakta, Hz. Peygamber'in Allah'ın indirdiğinden şüphe duymayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla buradaki ifadeyi "kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" kabilinden Hz. Peygamber üzerinden ümmetine yönelik bir uyarı olduğu düşünülmüştür. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, XVII/166; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2744.

[1370] Hucurât: 49/15.

[1371] Yûnus: 10/104.

[1372] Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 30-37; Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, s. 51-81; Güney, *Sosyal Psikoloji*, s. 237.

bu durumda mesaj ancak şüphe üretecektir.[1373] Ayetteki, *"Kur'an'ın Rableri katından indirilmiş bir hak olduğunu bilirler."*[1374] ifadesi, şüphenin doğrudan mesaj ya da kaynağa yönelik olmadığını göstermektedir. Fakat müşriklerin, *"Ya (bize) bundan başka bir Kur'an getir veya onu değiştir."*[1375] demeleri temelde itirazın mesajın içeriğine yönelik olduğunu ortaya koymaktadır.[1376] Bu durumun oluşmasında muhatapların sahip oldukları önyargılar, zayıflık, acelecilik, kibir, hırs, haset, cimrilik, nankörlük, zalimlik ve unutkanlık gibi birtakım kişisel özelliklerin etkisi vardır.[1377] Dolayısıyla iletişime kapalı olan alıcıların kaynaktan gelen mesajları doğru anlaması düşünülemez. Örneğin müşriklerin Hz. Peygamber'i dinlememe noktasındaki ısrarları, onların iletişim için önemli olan etkin dinlemeyi gerçekleştirmedikleri ve deliller üzerinde düşünmedikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır.[1378]

Hüseyin Cisrî Efendi, Risâle-i Hamîdiyye'sinde hakikat karşısındaki tutumu açısından insanları on gruba ayırmaktadır. Aklî seviye, ilmî öngörü, karakter vb. birçok etkenle kimi insan, kendisine sunulan mesajı hemen kavrayıp kabul ederken kimisi de birçok bahaneyle mesaja karşı direnmekte ve batıl akide ve yaşantılarını sürdürebilmektedir.[1379] Özellikle kitleler, mantıklı değerlendirme yeteneğine sahip değildir. Bu nedenle onlar, doğru ile yanlışı ayırt edebilme kabiliyetine çoğu zaman sahip olamayabilirler.[1380] Kur'an'daki, *"Bu kavme ne oluyor ki hiçbir sözü anlamıyorlar."*[1381] şeklindeki uyarı, bir yönüyle muhakemesiz bu kitleyi hedef alırken, diğer yönüyle ferdî ama sığ bakışları nazara sunmaktadır. Çünkü ayette ifade edilen "söz anlamazlar"dan kasıt, sözün zahirini anlamamak değildir. Burada kastedilen, sözün ifade ettiği asıl manayı yani Allah'ın muradını anlamamaktır.[1382] Yoksa Kur'an kendi

---

[1373] Mâ'ide: 5/68'de Kur'an'a yönelik bu tarz bir yaklaşımın onların küfür ve tuğyanını artıracağı ifade edilmiştir.

[1374] Bakara: 2/144; En'âm: 6/114.

[1375] Yûnus: 10/15.

[1376] Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? (Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler I)*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003, s. 76-82; Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 65.

[1377] Gümrükçüoğlu, *Kur'an'da İletişim Dili*, s. 141-166.

[1378] En'âm: 6/25,68.

[1379] Hüseyin Cisrî Efendi, *Risâle-i Hamîdiyye*, (Çev.: Manastırlı İsmail Hakkı), Bahar Yayınları, İstanbul 1980, s. 8-17, 20-52.

[1380] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 65.

[1381] Nisâ: 4/78.

[1382] İşarî tefsirciler için buradaki asıl mana batını olandır. Bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 16.

dillerinde inmişken[1383] onun zahirini anlamamaları mümkün değildir.[1384] Şu halde onlar, Allah'ın muradının ne olduğu konusunda çaba bile göstermemişlerdir.[1385] Nitekim Bakara: 2/171 ve A'râf: 7/179'dan anlaşılmaktadır ki müşrikler gözü, kulağı ve kalbi olduğu halde bu cihazları gerçeği anlama noktasında kullanmamışlardır. Diğer yandan onlar, *"(Ey Muhammed!) Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz örtüler içerisindedir. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır. O hâlde sen (istediğini) yap, şüphesiz biz de (istediğimizi) yapacağız."*[1386] demek suretiyle ön yargılarını ortaya koymuş, gerçeği anlamamak için, bilinçli bir tercihte bulunduklarını açık etmişlerdir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın, ne kadar ikna edici olursa olsun inkara kilitlenmiş insanlar için yeni bir polemik unsuru olmaktan öteye geçmediği söylenebilir.[1387] Ebu Zehra, müşriklerin bu tutumunu protestocu bir yaklaşım olarak değerlendirmekte ve bunun yalın inkârdan daha ileri bir aşama olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü salt inkârın söz konusu olduğu bir durumda, getirilen deliller karşısında iman etmek mümkün iken, protestocu yaklaşımda delilin sağlamlığı önemsenmemektedir.[1388]

Kur'an-ı Kerim'den anlaşıldığı üzere müşriklerin kavramada zorlandıkları konuların başında ahiret, Allah'ın birliği, Kur'an ve nübüvvet gelmektedir. Bu durumun ortaya çıkmasına sebep olabilecek muhtemel birkaç etkenden söz etmek mümkündür. Buna göre:

1- Kavramanın gerçekleşmesi, anlamaya istekli olmakla doğru orantılıdır. Kişinin mesaja yaklaşımı, kavrama amaçlı olmadığı gibi ona karşı tavrı "gölge etme başka ihsan istemez" şeklinde olunca, bu iletişimden olumlu bir netice de ortaya çıkmamaktadır. Heidegger'e göre insan, iki farklı şekilde var olur. Bunlar, varoluşun "dalgınlık" durumu ve varoluşun "farkındalık" durumudur. Buna göre dalgınlık durumu yaşayan insanlar, çevrelerinde olup biten şeylerle ilgilenmez, günübirlik bir yaşam sürerler. Oysa farkındalık durumunda olanlar çevrelerindeki her hadiseyle ilgili olmakla birlikte, onların oluş süreçlerini de

[1383] Zuhruf: 39/48.
[1384] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III/369.
[1385] Nisâ: 4/82.
[1386] Fussilet: 41/5.
[1387] Öge, "Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği", s. 47.
[1388] Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, II/88.

takip ederler.[1389] Kur'an'ın ilk muhatapları olan Câhiliye Arapları'na baktığımızda onların daha çok birinci gruba dâhil olduklarını görmekteyiz. Çünkü onların çevreleri ile irtibatı fayda-zarar ekseni üzerine oturmuş, pragmatist bir diyalog şeklindedir. Olayları sebep ve sonuçlarıyla tahlil etme gibi ciddi ilmî ameliyeler onlarda yok denecek kadar azdır.[1390] Kavrama ise her şeyden önce aklî ve mantikî bir süreçtir. Bu noktada ciddi bir cehd ve gayret olmadan kavramanın gerçekleşmesi düşünülemez. Kur'an'ın bize verdiği bilgiler ışığında ifade edilecek olursa müşriklerin birçoğunun,[1391] istenen seviyede bir gayret gösterdiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü birçok ayette onların "akletmezler", "düşünmezler", "tefekkür ve tedebbür etmezler" şeklinde tanımlamalarda bulunarak aklî fonksiyonları yeterince kullanmadıkları ifade edilmektedir.[1392] Hâlbuki ayetler, düşünen ve akleden toplumlar için gönderilmektedir.[1393]

2- Müşriklerin kavramakta zorlandıkları daha doğrusu çokça itirazda bulundukları konuların başında ahiret gelmektedir. Ahiretin gaybî bir bilgi alanı olmasından ötürü onun anlaşılıp kavranmasına yönelik güçlükleri bir dereceye kadar normal karşılamak mümkündür. Çünkü bilgisiz insan, soyut düşünceden çok, somut olanı daha rahat kavrar ve iddia edilenleri gözüyle görmediği sürece kabul etmekte zorlanır. Müşriklerin, vadedilen azabı hemen görmek istemeleri de bu düşünceden dolayıdır.[1394] Bununla birlikte müşriklerin ahiret konusundaki itirazlarının kaynağında, çürümüş kemiklerin diriltileceğini kavrayamamaktan ziyade, bu inanca sahip olmanın getireceği sorumlulukların etkili olduğu söylenebilir.[1395] Diğer yandan fikirlerin toplumlarca benimsenmesi uzun zaman

---

[1389] Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 170-171.

[1390] Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 76-77.

[1391] Bir kısım ayetlerde "çoğu akletmez" denilmektedir. Bkz. Mâ'ide: 5/103; Ankebût: 29/63; Hucurât: 49/4.

[1392] Ayetler için bkz. Bakara: 2/44,76,170,171; Âl-i İmrân: 3/65; Mâ'ide: 5/58,103; En'âm: 6/32; A'râf: 7/169; Enfâl: 8/22; Yûnus: 10/16,42,100; Hûd: 11/51; Yûsuf: 12/109; Enbiyâ: 21/10,67; Mü'minûn: 23/80; Kasas: 28/ 60; Ankebût: 29/63; Yâsîn: 36/62,68; Sâffât: 37/138; Zümer: 39/43; Hucurât: 49/4.

[1393] Bakara: 2/164; Yûnus: 10/24; Ra'd: 13/3,4; Nahl: 16/11,12,67,69; Ankebût: 29/35; Rûm: 30/24,28; Zümer: 39/42; Câsiye: 45/5,13;

[1394] Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, s. 483-484; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/421.

[1395] İlhami Güler, *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlak İle İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara 1990, s. 124-156.

gerektirdiği gibi bu fikirlerin toplumdan sökülüp atılması da aynı oranda uzun bir süre gerektirir. Özellikle bazı fikirler, geçerliliğini yitirmiş olsalar bile toplum üzerinde nüfuzları devam ettiğinden bazı kimseler onları savunmaya devam ederler.[1396] Ayrıca sınırsız servet ve güç, insanları bu gibi hakikatleri düşünmekten alıkoyabilir.[1397]

3- Birkısım insanlar için anlamlı hayat, akıldan uzak bir şekilde yaşamaktır.[1398] Bu nedenle onlar çevrelerinde olup biten olayları akıl ve ibret nazarıyla incelemezler. Bu tür şeyler akla gelmesin diye oyun ve eğlenceye dalarlar.[1399] Kur'an'ın, kalbi katılaşmış olarak tanımladığı bu insanlar,[1400] olumsuz davranışlar sergilemekten geri durmadıkları gibi Allah'ın verdiği örnekler üzerinde de akıl yormazlar. Oysaki Allah, insanı kendisine yüklediği sorumlulukları anlayıp kavrayacak şekilde yaratmıştır.[1401] Müşriklerin itirazlarındaki temel nokta ise zandır. Kur'an'da ise zihni bir ameliye olan zannın şirke sebep olduğu vurgulanır. Sahte tanrılar ve putlar asılsız, dayanaksız bir düşünce olan zannın ürünü görülür.[1402]

Sonuç olarak müşriklerin inkar, nefy, zan, şüphe, itiraz, cedel, polemik, muaraza merkezli düşünce ve istidlal yöntemlerinin, hakikatlerin anlaşılmasında engel olduğu söylenebilir. Özellikle burada Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın anlaşılmamasından çok, mesaja karşı takınılan tavır belirleyici olmaktadır. Zira müşrikler menfi tavır geliştirmek için gösterdikleri zihnî ve fikrî gayreti,[1403] Kur'an'ın mesajını anlamada kullanmış olsalar muhtemelen onu rahatça anlayabileceklerdi.[1404] Nitekim Şatibi'ye göre Kur'an'ın ilk muhatapları ümmî olduğundan İslam şeriatı da ümmîdir. İslam şeriatının ümmîliği, onun genel felsefesinin, emir ve yasaklarının anlaşılıp kavranması

1396 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 64.

1397 Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 124.

1398 Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 117.

1399 Pascal Blaise, *Düşünceler*, (3. Baskı), (Çev.: Metin Karabaşoğlu), İstanbul 2000, Kaknüs Yayınları, s. 62.

1400 Bakara: 2/7; En'âm: 6/46; Câsiye: 45/23; Şûrâ: 42/24.

1401 Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, IV/77.

1402 Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 216-217.

1403 Bu duruma en güzel örneklerden biri Velid b. Muğire hakkında indiği belirtilen Müddessir: 74/18-25. ayetleridir. Bu ayetlerde son derece beliğ bir üslupla menfi bir fikir sancısı resmedilmiştir.

1404 Ayetlerde bu duruma işaret edilmiştir. Bkz. Yûsuf: 12/2; Zuhruf: 43/3; Kamer: 54/32.

için belli bir ilmin gerekli olmaması anlamına gelir.[1405] Kur'an'da verilen örneklerin Câhiliye Arabı'nın kendi dünyasından verilmiş olması bu sebepledir.[1406] Dolayısıyla onların, temsiller ve teşbihlerle anlatılan gerçekleri anlamamaları değil, kabul etmemeleri söz konusudur. Kur'an'da kalpte ispatı yerleşmiş olan şeyin inkârı anlamına gelen,[1407] "جحد\يجحد" fiilinin kullanıldığı ayetlerin tamamının Mekkî surelerde geçmesi Mekkeli müşriklerin ayetleri kavrayamamaktan öte onları bile bile inkâr ettiklerinin göstergesi olsa gerektir.[1408]

3.6. YAŞ VE CİNSİYET

Sosyal psikolojinin verilerine göre "uyma" davranışının önemli değişkenleri arasında yaş ve cinsiyet de vardır. Bireylerin düşünce, tutum ve davranış tarzlarına etki eden bu değişkenlerin Hz. Peygamber'in davetine nasıl yansıdığını araştırmak, varsa bu noktadaki engelleri tespit etmek konumuz açısından önem arz etmektedir.

a. Yaş

Doğumdan ölüme uzayan hayat serüveninde her yaşın kendisine mahsus birtakım karakteristik özellikleri vardır. Biyolojik değişikliklerle birlikte psikolojik farklılaşmalar istek ve ihtiyaçlar doğrultusunda değişkenlik arz eder. Bir çocuğun hayata ve olaylara bakışı ile genç ve yaşlının bakışı aynı değildir. Dönemsel değişmelerin kaynağı yalnızca biyolojik değildir. Elbette ki çocukluk, gençlik, orta yaş ve yaşlılık dönemlerinin kendine mahsus bazı ayırt edici özellikleri vardır, fakat bunların oluşumunda kalıtım, aile, çevre, eğitimle birlikte dinî düşünce, ekonomik durum, siyasî duruş gibi unsurlar da belirleyici olmaktadır.

Din psikolojisi açısından çocukluk döneminde dinî düşüncenin temelleri atılmış olduğu söylenebilir. Fakat bu dönemde daha çok, aile ve çevrenin etkisiyle şekillenen bir din anlayışı vardır. Ergenlik dönemiyle birlikte başta anne-baba olmakla üzere her türlü otoriteye başkaldırma ve sorgulama başlar fakat ergenliğin son dönemleri ve ilk yetişkinlikte yeniden dine dönüş artar. Birey daha akılcı bir şekilde inançları sorgular ve

---

[1405] Şatıbî, *el-Muvâfakât*, II/65.

[1406] Kurtubî, *Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/345.

[1407] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/106; Isfahanî, *Müfredât*, s. 223; A. Saim Kılavuz, "Cahd", *DİA*, VII, 15; Yolcu, *Kur'an'da İnkar Psikolojisi*, s. 59.

[1408] Bkz. Hûd: 11/59; Neml: 27/14; Ankebût: 29/47,49; Lokmân: 31/32; En'âm: 6/33; A'râf: 7/51; Nahl: 16/71; Mü'min: 40/63; Fussilet: 41/15-28; Ahkâf: 46/26.

kendine bir hayat felsefesi bulmaya çalışır. Bu sorgulama şayet anlamlı bir karşılık bulmazsa kişi dinden daha da uzaklaşabilir. Nitekim araştırmalar dindarlığın en az olduğu dönem olarak ilk yetişkinlik dönemini tespit etmişlerdir. Orta yaş ise dine ilginin yoğunlaştığı özellikle ölüm düşüncesi bireyin benliğinde iyice yer etmeye başladığından dinin vazgeçilmez olduğu dönemdir. Yaşlılık dönemi ise bu dönemin bir devamı niteliğindedir. Özellikle sahip olunan nimetlerin elden gitmesi ve her an ölümle burun buruna yaşama hissi, bireyin dinî hassasiyetlerini biraz daha artırmaktadır. Fakat bu dönem herkes için aynı seviyede "dindar" olma evresi değildir.[1409]

Genel olarak din psikolojisi açısından evrelerini vermeye çalıştığımız insan davranışlarının Hz. Peygamber'in davetine yönelik tepkiler açısından bir kritiğini yapacak olursak, öncelikli olarak şunu belirtmemiz gerekmektedir. Hz. Peygamber'in yalnızca inanç ve ibadete yönelik bir mesaj getirmediğini belirtmemiz gerekmektedir. Onun getirdiği mesaj aynı zamanda bir idare ahlakı, ekonomi ahlakı, davranış ahlakı vb. hayatın her alanındaki muameleleri ilgilendirmekteydi. Bu nedenle müşriklerin yaşa bağlı verdikleri tepkilerde yalnızca akidenin veya ibadetin psikolojik yansımalarını aramak eksik olacaktır. Dolayısıyla psiko-sosyal etmenleri de esas almak yerinde olacaktır.

Araştırmalara göre yeni bir dine girme ergenlik dönemiyle başlar. Diğer yandan bu dönemde eski inançlar bir tenkit süzgecinden geçirilir. İhtidaların çoğu bu süreci takip eden yaşlarda olmaktadır. Otuz yaştan sonra sıradan dine dönüşler nadir görülür.[1410] Çünkü orta yaşın üstündeki bireyler değişiklikten korkar yeniliğin kötülük getireceğini düşünürler.[1411] Bu nedenle özellikle kırk yaş sonrası zihniyet değişimi istisnai haller dışında, oldukça zordur.[1412] Gençler ise pratik düşünce yapısına sahip ve yeni fikirlere açık olmaları nedeniyle yaşlıların aşmakta zorlandıkları kalıpları daha kolay aşabilmektedirler. İlk inananlar arasında otuz beş yaşın üstünde az sayıda kişinin

---

[1409] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 252-286; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 164-192.

[1410] Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", (Çev.: Abdurrahman Kurt), *UÜİFD*, sayı:4, cilt:4, yıl:1992, s. 322-328.

[1411] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 30; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 175.

[1412] Mucchielli, *Zihniyetler*, s. 88; Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, s. 228; Ali Köse/Ali Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik raştırma Dergisi*, cilt:9, sayı:3, yıl:2009, s. 63; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 176.

olması ve Hz. Peygamber'e muhalefet eden insanların genelde yaşlı kimselerden oluşması da bu durumu örnekler niteliktedir.[1413]

Bireyler, ilerleyen yaşlarda bir dine girme konusunda oldukça muhafazakâr ve statükocu bir tavır sergilerler. Muhafazakâr eğilimler yaşla doğru orantılı bir şekilde artar. Hz. Peygamber'in yaşça ileri olan amcaları Ebû Tâlib ve Ebû Leheb'in kendisine inanmamaları, daha genç olan Hz. Hamza ve Hz. Abbas'ın ise inanmalarını bu açıdan değerlendirmek mümkündür.[1414] Yaşlıların tutumlarını sadece yaşla birlikte gelen psikolojik etkenlerle açıklamak yetersiz olacaktır. Sosyolojide toplumun değerlerini sonraki nesillere aktarma görevi, önceki nesillerce gerçekleştirilir. Bu anlamda yaşça ileri olanlar, değerlerin korunması ve aktarılması hususunca toplumca görevlendirilmiş gibidirler. Dolayısıyla bir şeyin iyi ya da kötü olmasının ölçütü kendileri değil, atalarıdır. Din de geçmişin bir parçası olduğu için onun da korunması gerekmektedir. Her davet, geçmişle irtibatın koparılması anlamına geldiğinden tutuculukta önde gelen ileri yaştaki kimseler davetçilerin hep karşısında olagelmiştir.[1415]

Hoffer, deneyimli kişilerin yeni fikirlerin önünde ciddi bir engel olduğunu vurgular. Hoffer'a göre, önemli insanlık hareketlerinin deneyimsiz kişilerce gerçekleştirilmesinin altında, birçok etkenin yanında onların karşılaşacakları güçlüklerden habersiz olmaları yatmaktadır.[1416] Örneğin Fransız ihtilalini gerçekleştiren kimseler siyasî tecrübeden yoksun kişilerdir. Deneyimli kişiler ise bu tür eylemlere sonradan yani belirli bir olgunluk ve güce kavuştuktan sonra katılırlar.[1417] Hz. Peygamber'e ilk tabi olanlara bakıldığında onların çoğunun 31 yaşın altında (%65) gençlerden oluştuğu görülmektedir. 35 yaşın üstündeyken Müslüman olanların sayısı ise

---

[1413] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/197; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 127; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 340; Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", 326.

[1414] Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 70; Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 31.

[1415] Daryal, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, s. 66; Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 30; Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, s. 73; Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 34; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 63.

[1416] İslam'ı benimseyenler için böyle bir meçhullükten söz etmek mümkün değildir. Çünkü onlar, Müslüman olmakla neye "evet" dediklerinin farkındaydılar. Örneğin ikinci Akabe Biatı esnasında Es'ad b. Zürâre'nin Medinelilere, Hz. Muhammed'e (sav) biat etmenin Arap, Acem, ins ve cin topluluklarını karşılarına almakla eşdeğer olduğunu hatırlatması üzerine onların, "Biz savaşanla savaşır barışanla barışırız." demesi, bu farkındalığa bir örnektir. Bkz. İbn Sad, *et-Tabakât*, III/563; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I/189.

[1417] Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 31.

yalnızca 3'tür. Bu tablo, modern araştırmaların verileriyle de uygunluk arz etmektedir. Çünkü araştırmalar hidayet olaylarının 17 ve üstü yaşlarda artıp 40'lı yaşlardan sonra ise azaldığını göstermektedir.[1418] Bununla birlikte Araplar'ın yaşadığı coğrafyanın onların fizikî ve ruhî gelişimlerine etkisini göz ardı etmemek gerekir. İklim ve hayat şartlarının bu coğrafyada yaşayan insanların gelişim dönemlerinin zaman ve sürelerini farklılaştıracağı bu nedenle de onların gelişim dönemleri ile farklı bölgelerdeki insanların gelişim dönemleri karşılaştırılırken şartların oluşturacağı sapmaları dikkate almak gerekmektedir. Zira sütanneye verilmekle başlayan, çocuk yaşta ticaret kervanlarına katılan ve gelebilecek saldırılara karşı sürekli dikkatli olmak zorunda olan bir Arap'ın gelişim aşamaları, sıcak iklimin de etkisiyle emsallerine göre daha erken dönemlerde başlayacaktır. Bu sebeple biz, yukarıda din psikolojisi açısından gelişim dönemlerinin çerçevesi verirken kasıtlı olarak yaş aralığı vermemeye dikkat ettik.

Hz. Peygamber'in daveti açısından yaşın bir başka etkisi ise bizatihi kendisinin genç olmasından kaynaklanmaktadır. Onun peygamber olarak vazifelendirildiğinde 40 yaşında olması Mekke ileri gelenlerince yadırganan bir durum olmuş, Mekke liderleri Hz. Peygamber'in kendilerinden yaşça küçük olmasından dolayı ona uymak istememişlerdir.[1419] Çünkü Mekke'de liderlik ve siyasette asabiyet, nüfuz ve yaşın önemi büyüktü. Hatta bu sebeple reislerine "şeyh" diyorlardı.[1420] Buradan anlıyoruz ki, Câhiliye toplumunda sözü dinlenir ve itibar edilir olma şartlarından biri yaşlı olmaktır. Statükolarını devam ettirmede ısrarlı olan bu yaşlılar, inanan insanlar için "غلام سفيه"[1421] tabirini kullanmaktaydılar.[1422] Habeşistan'a giden köle olmadığı halde Müslümanları Mekke'ye geri getirmek üzere giden elçilerin Müslümanlar için böyle bir tabir kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu tabirden, ilk Müslümanların daha çok gençlerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifade, onların gençlere bakış açılarını da ortaya koymaktadır. Buna göre genç, yaşlının otoritesine boyun eğmeli. Çünkü onlar, "aklı ermez" ve tecrübesiz kimselerdir.[1423]

[1418] Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 27-41; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 340-342; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 188.

[1419] Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 66.

[1420] Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 115.

[1421] "غلام" kelimesi işçi, hizmetçi, köle ve ergenlik yaşına gelmemiş gençler için kullanılır.

[1422] Musa b. Ukbe, *el-Meğâzî*, s. 71; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/358; Belâzürî, *Ensâbu'ul-Eşrâf*, I/228.

[1423] Ebû Cehil'in, yaşlılardan değil de genç bir peygamber çıkmasına şaşırmasını bu beklentinin bir ifadesi olarak görmek mümkündür. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/163.

Burada konumuzla ilgili bir başka hususa da dikkat çekmek gerekmektedir. Yukarıda ilk Müslümanlar için verdiğimiz yaş istatistikleri, Mekke açısından günümüz bilimsel verileriyle uyumluluk arz etmektedir. Fakat bu durumun her zaman ve mekânda geçerliliğini iddia etmek oldukça güçtür. Nitekim kaynakların aktardığına göre II. Akabe Biatı'nda Mus'ab b. Umeyr ile gelen 70 Müslüman'ın 40'ı yaşlı, 30'u ise gençlerden oluşmaktaydı.[1424] Bu durumda Mekke için kabul edilebilir bir kural, Medine açısından geçerli olmamaktadır. O halde bu farklılık nerden ve niçin ortaya çıkmaktadır? Bu soruya birkaç açıdan yaklaşmak mümkündür.

1- Mekke'deki kabile ilişkileri ve düzeni Medine'dekinden farklıdır. Muhetemelen Medine'de kabile hiyerarşisi daha esnek bir yapıya sahiptir. Bu nedenle kabile duvarını aşmak daha kolay olmuştur.
2- Medine'nin Dârünnedve gibi yönetim merkezleri ve idari organizasyonları olmadığından bireysel hareket etme kabiliyetleri Mekkelilere oranla daha fazladır. Dolayısıyla kişisel etkinlik alanlarının daha geniş olduğu söylenebilir.
3- Medine halkı, Güney kültürü ve Ehl-i Kitap kültürüne aşina olmasından ötürü yeni mesaja karşı daha ılımlı yaklaşmış olabilirler. Ya da bir yandan Ehl-i Kitap'ın aşağılayıcı ve öteleyici tavırları diğer yandan kendi aralarındaki ihtilaf hem kendi şehirlerinde hem de Mekke'ye karşı galip olma duygusunu tetiklemiş ve bu da onları Hz. Peygamber'i sahiplenmelerini netice vermiş olabilir.[1425]
4- Medinelilerin elinde Mekkelilerin elinde olduğu gibi kaybedecekleri ekonomik, dinî ve siyasî ayrıcalıklar söz konusu değildir. Dolayısıyla mesajı kabul etmekle, kaybetme endişesi taşımamışlardır. Ayrıca Medineliler mekân-insan diyaloğu açısından düşünüldüğünde putların merkezi nüfuzunu temsil eden Kâbe'den uzak olmaları bu sistemi merkeze yakın olanlara nazaran daha az benimsemelerini sağlamış olabilir.
5- Medine'de yaşayan Evs ve Hazreçliler Kahtânî olmaları nedeniyle Mekke ile tarihi bir ayrışmaları mevcuttur. Diğer yandan kendi aralarında da yıllarca süren savaşlarlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla Medine'de ciddi bir çatışma ve

[1424] Urve b. Zübeyr, Ebû Abdillah el-Esedî el-Kureşî, *Meğâzî Resûlullah (sav) li-Urve b. ez-Zübeyr*, cem' ve tahkîk, Muhammed Mustafa A'zamî, Mektebetü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyad 1981, s. 125; Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzî*, cem', dirase ve tahrîc, Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik, Mektebetü'l-Mağribiyye Cami'atü İbn Zühr, 1994, s. 91; Ebû Nu'aym, İsbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kalacî Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, I/308.

[1425] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/70-71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/371.

istikrarsızlık durumu vardır. Bu olumsuz tablonun mağduru da yüksek oranda yaşlılar olmuştur. Bu nedenle toplumu hem içe hem de dışa karşı bütünleştirecek bir Peygamber'i öncelikli olarak onlar kabul etmiş olabilirler.

6- Hz. Aişe'ye göre Evs ve Hazreç arasında boykot yıllarına tekabül eden zaman diliminde gerçekleşmiş olan Buas Harbi'nde bu iki kabilenin önde gelen liderleri ya öldürülmüş ya da yaralanmıştır. Dolayısıyla Buas, Hz. Peygamber'in Medine'deki tebliğini kolaylaştıran bir etken olduğu gibi toplulukları dağılmış olan Evs ve Hazreç'in hareket alanını daraltacak kabile liderlerinin olmayışı, onların İslam'ı benimsemelerini kolaylaştırmış olabilir.[1426]

7- Konuyla ilgili son bir ihtimal ihtimal ise Medineli Evs ve Hazreç'in "anaerkil" bir geleneğe sahip olmasıdır.[1427] Çünkü onlar anneleri Kayle'den ötürü "Kayleoğulları" şeklinde anılmaktaydılar.[1428] Diğer yandan Akabe'de biat edenler arasında kadınların bulunması bu yaklaşımı güçlendirmektedir. Dolayısıyla Mekke'deki ataerkil yapıya göre daha az baskıcı bir ortamda yetişmiş oldukları söylenebilir. Bu durum ise onlara daha rahat hareket etme fırsatı tanımış olabilir.

Bütün bu maddelerin sayısını artırmak mümkündür fakat bu tespitler, "Neden davetin ilk müntesipleri Mekke'de ağırlıkla gençlerden oluşurken Medine'de yaşlılardan meydana gelmiştir?" sorusunun tam ve kesin bir cevabını oluşturduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü toplumsal davranışları belirleyen temellerin birbirinden farklı olması ve her yaş grubunda bu temellerden bir başkasının ön plana çıkması, cevabı biraz daha girift hale getirmektedir. Fakat ortaya çıkan bu tablo, şu iki sonuca ulaşmamıza olanak sağlamaktadır. Birincisi sosyal bilimlerin tek tek olgulardan hareketle vardıkları sonuçlar (tümevarım) her zaman ve mekân için geçerli olmayabilir. İkincisi ve belki de önemlisi İslam, bir bezginler hareketi olmadığı gibi maceracı gençlerin ön ayak olduğu

---

[1426] Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr: 63; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV/368; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/152. Toplumun ileri gelen yaşlı kesiminin daveti engelleme noktasındaki ağırlıklarının bir benzerine Bedir savaşında öldürülen kimseler için Hz. Peygamber'in tespitinde rastlamaktayız. Bedir savaşında Mekke'nin ileri gelenlerinin öldürülmesine Müslümanlar çok sevinince Ensâr'dan olan Seleme b. Selâme bu sevinci garipsemiş, sıradan ve aciz kimselerin öldürülmesi ile bu sevinç arasındaki ilişkiyi anlamlandıramamıştı. Fakat Hz. Peygamber onların sıradan kimseler değil, Kureyş'in *mele'*si yani eşraf ve reisleri olduğunu dile getirmiştir. Bu kimselerin öldürülmesiyle İslam'ın önündeki önemli bir engel kaldırılmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/297-298; Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr: 28.

[1427] Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 13.

[1428] İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 109; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/571.

basit bir ihtilal hareketi de değildir. Aksine İslam, her yaş ve konumdaki insana hitap eden mesajıyla, toplumun genelince kabul görmüş bir dindir.[1429]

b. Cinsiyet

Bizans kralı Herakleus'un Ebû Süfyân'a, "Ona kimler tabi oluyor?" sorusuna Ebû Süfyân, "Zayıflar, miskinler, gençler ve kadınlar." şeklinde cevap vermiştir.[1430] İslam'ı ilk kabul edenler arasında kadınların bulunması, davet açısından cinsiyet değişkenini ele almayı önemli kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle, şayet ilk inananlar arasında kadınlar varsa bunların oranını, kadın olmanın bu orana etkisi ve cinsiyetin davete olumlu ya da olumsuz yansıyan yönlerinin tespiti önem arz etmektedir.

Kadınlar erkeklerden biyolojik yönden farklı olduğu gibi psikolojik yapı itibariyle de birtakım farklılıklara sahiptirler. Bu farklılıkların oluşmasında yaşanılan çevre, yetiştirilme tarzı ve toplumun beklentilerinin etkisi büyüktür. Özellikle toplumun cinsiyetlere atfettiği roller, bireylerin düşünme ve davranış tarzlarına yön vermektedir. Bu nedenle öncelikli olarak, kadının yaşadığı toplumun cinsiyete bakışını tespit etmek gerekmektedir. Bu açıdan Câhiliye Arapları'na baktığımızda daha önce geçtiği üzere erkek egemenliğinden söz etmek mümkündür. Ataerkil bir toplum yapısında kadından beklenen ise itaat etmektir.

Haricî etmenler dışında,[1431] yaratılış olarak kadının erkekten birtakım psikolojik farklılıkları da söz konusudur.[1432] Buna göre:

1429 Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 103; Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 189.

1430 Taberî, *Târîh*, II/648.

1431 Yaratılıştan gelen özellikler olarak sunduğumuz bu psikolojik yapıya haricî etmenlerin hiçbir şekilde etki etmediğini söylemek mümkün değildir. Araştırmalar kadının konum ve davranışlarında doğuştan getirdiği özelliklerden ziyade kültürel etkenlerin belirgin bir şekilde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin dinin kurumsal kimliğini içeren alanlarda erkeğin hâkimiyeti ön plana çıktığından, kadınlar doğal olarak gelenekle dinin birleşiminden ortaya çıkan "halk dindarlığı" diye tabir edilen türbe ziyareti, mevlit, adak, muska, uğur vb. ritüellere daha çok meyletmektedirler. Fakat bu durumun oluşmasını yalnızca erkek merkezli dinî yaşam şekliyle değil kadının fıtratıyla alakalandırmak gerekmektedir. Nitekim bu konudaki genel algı, kadının doğuştan bu tür şeylere meyyal ve dindar olduğudur. Bkz. Celaleddin Çelik-İlkay Şahin, "Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:1-3, sayı:1-6 yıl:2006-2009, s. 141-166.

1432 Alfred Fouillee, *Kadın-Erkek Irklar Ruhiyatı*, (Çev.: Mustafa Rahmi Balaban), Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul 1923, s. 18; Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar*, s. 224; Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", s. 10; Köse/ Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", s. 62; Mustafa Arslan, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:2, sayı:4, yıl:2002, s. 174-180.

1. Kadın erkeğe oranla telkine daha açıktır. Özellikle itimat ettiği kimselerin sözü onlar için muteberdir.
2. Kadında akıldan çok, his galiptir.
3. Batıl inançlara kadınlar erkeklerden daha fazla sahiptirler.
4. Kadınlar erkeklere oranla toplumsal değerlere daha çok bağlıdır. Bu nedenle dinlerin ilk müntesipleri arasında kadınlar ya hiç bulunmaz ya da çok az bulunurlar. Onlar yeniliğe erkeklerden daha az meyillidirler.

Kısaca karakteristik yapısını vermeye çalıştığımız cinsiyet olgusunun Hz. Peygamber'in davetine yansıyan yönlerine değinmeden önce onların ilk inananlar arasındaki oranını tespit etmek gerekmektedir. Buna göre ilk 46 Müslümanın 16'sının yani %28'inin kadın olduğu görülmektedir. Hz. Ömer Müslüman olduğunda ise Müslümanlar 40 erkek, 10 veya 11 kadından ibaretti.[1433] Daru'l-Erkam'da Müslüman olan sahabiler baz alındığında 139 sahabenin 30'unun kadın olduğu ve bunların genelinin kocasının da Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.[1434] Bu durumda ilk Müslümanların yaklaşık ¼'ünün kadın olduğunu söyleyebiliriz. Bu oran Habeşistan'a hicret eden sahabiler için de geçerlidir.[1435]

Bütün bu verilerden anlaşılmaktadır ki, kadınlar ilk Müslümanlar arasında üçte bir veya dörtte birlik bir payı oluşturmakla erkeklerin oldukça gerisinde kalmaktadırlar. Bu durumun oluşmasında yukarıda ifade edilen faktörlerle birlikte dinin ilk yayıcılarının erkekler olmasının da etkileri vardır.[1436] Sayıları az olsa bile kadınların böyle bir davete henüz işin başında icabet etmelerinde Hz. Peygamber'e duyulan güvenin dışında dört etken olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki akrabalık bağıdır.[1437] Çünkü Hz. Peygamber'e tabi olan kadınlara baktığımızda ilk iman edenler arasında eşi, kızları, halaları, halalarının kızları ve Hz. Hatice'nin akrabalarının olduğunu dolayısıyla kan bağının etkili olduğunu görmekteyiz.[1438] İkincisi kadınların toplumdaki konumlarından

---

[1433] İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 256; İbn Sad, *Tabakat*, III/249.

[1434] M. Asım Köksal, *İslam Tarihi I-II*, (2. Baskı), Işık Yayınları, İstanbul 2008, s. 211-230; Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*, I/203-204; Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 72-73.

[1435] Bkz. Köksal, *İslam Tarihi I-II*, s. 380-384; Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 77-78; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 346.

[1436] Kurt, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", s. 31.

[1437] Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 70.

[1438] Bkz. Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 87-91; Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 76-80.

rahatsızlık duymuş ve Hz. Peygamber'in getirdiği mesajla insan olarak değer kazanmış olacaklarını düşünmüş olmaları ihtimal dâhilindedir.[1439] Üçüncüsü ataerkil bir aile yapısına sahip olan toplum etkisi nedeniyle kocası Müslüman olanların genel olarak kendilerinin de İslam'ı seçmiş olmalarıdır. Dördüncüsü kadınların psikolojik yapılarıyla ilgilidir.[1440] Kadınlar erkeklere göre daha duygusal ve çabuk etkilenebilir bir yapıya sahiptir. Onların bu yapılarının bir tezahürünü Hz. Ebû Bekir'i Kur'an okurken dinleyip ondan etkilenmelerinde görmek mümkündür. Nitekim müşrikler bu durumdan rahatsız olmuş ve "Ebû Bekir'in kadınlarımızı ve çocuklarımızı fitneye düşüreceğinden endişe ediyoruz"[1441] demişlerdir.

Kaynaklarda Hz. Peygamber'in en büyük düşmanları olarak sayılanlar arasında -bir iki kişi hariç- kadın ismine rastlanılmaması ilk aşamada kadınların davete tepkilerinin daha az olduğunu akla getirebilir. Fakat kin tutma ve kıskançlıkta kadının erkekten daha ileri seviyede olduğu düşünülecek olursa düşmanlık hislerinde ve erkeği menfi anlamda etkilemede kadınların yerinin küçümsenmeyecek ölçüde olduğunu söylemek mümkündür.[1442] Söz gelimi Ümmü Cemil ve Hind'in, kocalarının davete karşı olumsuz tavrında önemli ölçüde etkin olduğu söylenebilir. Esasında Kur'an'da Hz. Nuh ve Lut'un eşlerinin ihanetlerinden bahsedilmesi ve düşmanlarla işbirliği içerisinde bulunduklarının haber verilmesi,[1443] kadının bu anlamdaki etkinliğine önemli bir delil niteliğindedir.[1444] Ayrıca ilk Müslümanlar arasında Hz. Peygamber'in en büyük düşmanları olan kimselerin eşlerine rastlamamaktayız. Bu durumda onların davete karşı tutumda kocalarına uydukları söylenebilir. Fakat Kur'an ayetlerine dikkat edildiğinde çağrı, hitap ve cedelleşmenin söz konusu olduğu yerlerde genellikle müzekker siganın kullanıldığı görülmekte ve kadın, çocuk, mal gibi birçok nimetten bahsedilirken adeta

---

[1439] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/102.

[1440] Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 71.

[1441] Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, I/484-485.

[1442] Câhiliye'de kadının şeref ve haysiyet meselesi olarak görüldüğü, kadınlar sebebiyle savaş yapıldığı, yine onların teşvik ve cesaretlendirmesiyle savaşlar kazanıldığı, hiçkimsenin kadınların kınamasına tahammül edemeyeceği gibi olgular göz önüne alındığında toplum içindeki kadının yerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği açıktır. Yapılacak araştırma sayesinde kadınların siyasî ve sosyal hayatta hiç de etkisiz eleman olmadığı fikri ortaya çıkacaktır. Nitekim Hûfî'nin Cahiliye şiirini baz alarak yaptığı araştırma, kadınların dönemin toplumsal hayatının her alanında aktif olduklarını ortaya koymaktadır. Bkz. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'etü fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, (2. Baskı), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1963; Acar, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu*, s. 147-152.

[1443] Bkz. Tahrîm: 66/10; Hûd: 11/81; Hicr: 15/60; Şu'arâ: 26/171; Neml: 27/57.

[1444] Bkz. Sa'd Yûsuf 'Azîz, *Ricâl ve Nisâ Mübeşşirûne bi'n-Nâr: Enzelallâhu Fîhim Kur'ânen*, Mektebetü'tü-Tevfîkiyye, Kahire ts., s. 351,365,531.

erkeğin gözünü doyurmak maksadı güdülmektedir.[1445] Dolayısıyla erkeklerin kadınlara oranla daha çok davet karşıtı tutum sergiledikleri söylenebilir. Örneğin ilk Müslümanlardan olan Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Abdurrahman ve Yasir'in annelerinin de Müslüman olduğu bilinmekle birlikte, babaları için böyle bir genelleme yapılamamaktadır.[1446] Aynı şekilde Hz. Peygamber'in amcalarından Ebû Tâlib Müslüman olmayıp,[1447] Hz. Abbas daha sonraları Müslüman olduğu halde bu ikisinin hanımı İslam'ı ilk yıllarda kabul edenler arasındadır.[1448]

Sonuç olarak toplumun kadına biçtiği roller ve ondan beklentisi onun tutum ve davranışlarında belirleyici olmaktadır. Bu açıdan Câhiliye toplumunda kadının daha geri planda olması onların daveti ilk kabul edenler arasında azınlıkta kalmalarına yol açmıştır. Öte yandan kadının değerlerine yönelik muhafazakâr tavrı, yeni bir dinin benimsenmesinde engel olmuştur. Hatta bu duygu bazen baskın bir hal alıp kocaya uyma davranışının bile önüne geçtiği olmuştur. Örneğin Hz. Ebû Bekir İslam'ı ilk kabul edenlerden arasında olmasına rağmen onun ilk eşi yani Esma'nın annesi Kuteyle, müşrik olarak ölmüştür.[1449] Konuyla ilgili verilebilecek bir başka örnek ise dönemin tanınmış şairlerinden Tufeyl b. Amr ed-Devsî'dir. O, hac için geldiği Mekke'de Müslüman olmuş kavminin yanına döndüğünde anne ve babasını da İslam'a davet etmiştir. Fakat babası Müslüman olduğu halde annesi bu daveti kabul etmemiştir.[1450]

Kadınların İslam daveti karşısındaki tavırlarını değerlendirirken onların erkeklere göre hamiyet-i din, hamiyet-i vatan, hamiyet-i milliye gibi hususlarda daha hassas oldukları gözardı edilmemelidir.[1451] Bu tespite en güzel örnek Ebû Süfyân'ın eşi Hint bint Utbe'dir. Hint, Uhud savaşında öldürülen akrabalarının intikamını almak için hırsla beklemiş fakat bu bekleyişinde Hazreç kadınlarını sevindirmemek için ağlamamış, intikam alıncaya dek kocasına yaklaşmamış ve koku sürünmemiştir.[1452] Yine o, Mekke

---

[1445] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/132,134.

[1446] Savaş, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, s. 73.

[1447] İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı* s. 327-333; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV/5-30.

[1448] İbn Sa'd, *et-Tabakât*, X/262.

[1449] Taberî, *Tefsîr*, 22/572; Buhârî, Cizye:24; Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, VII/89. Fayda, Hz. Ebû Bekir'in, eşinin Müslüman olmaması üzerine onu boşadığını ifade etmekte İbn Sâd'da geçen bir kayıtta ise Câhiliye döneminde boşadığı aktarılmaktadır. Bkz. İbn Sâd, *Tabakât*, 10/240; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, X, 104.

[1450] İsfehânî, *Kitâbu'l-Egânî*, XIII/219.

[1451] Bkz. Hûfî, *el-Mer'etü fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, s. 345,350.

[1452] Bkz. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I/124.

fethi sırasında kocasının Müslüman olmasınını hazmedemeyip ona hakaret edip ayıplamıştır.[1453] Konuyla ilgili verebileceğimiz bir başka örnek de şiirleriyle Hz. Peygamber ve Müslümanlara eziyet edip onları ayıplayan kadınlardan biri olan 'Asma bnt. Mervan b. Ümeyye'dir. Bu kadın kabile taassubuyla söylediği şiirinde Benî Murâd ve Mezhec'den olmayan (Yemenli iki kabile) birine itaat ettikleri için Benî Malik, Nübeyt, Avf ve Hazrec'i kınamıştır. Onun bu şiiri hakkkında ölüm emri çıkarılmasına sebep olmuştur.[1454]

Konuyla ilgili bir başka veriyi Salih Ahmed Ali'nin *Tarîhu'l-Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeviyye* adlı eserinde Mekke'de Müslüman olan erkeklerle ilgili verdiği tablodan çıkarmak mümkündür. Yazar, Mekke Dönemi'nde İslam'ı kabul edenlerin annelerinin mensup olduğu kabileleri de vermektedir. Kesin sonuçlar olmamakla birlikte bu tabloya bakarak birtakım yorumlar yapmak mümkündür. Buna göre tabloda öncelikle dikkati çeken daha önce geçmiş olan Ahlâf-Mutayyebûn kamplaşmasının burada da geçerli olduğudur. Çünkü Müslüman olanların annelerinin kabile dağılımlarına baktığımızda %50'den fazla bir farkla Mutayyebûn grubuna mensup kişilerin fazla olduğunu görüyoruz. Kureyş'in boyları özelinde baktığımızda Abdüşşems'ten İslam'ı kabul eden 25 kişinin annelerinin 4'ü hariç -ki bunlardan yalnız biri Abduşşems'tendir-diğerlerinin tamamının bu boyun haliflerinden olan Huzeyme ve Süleym'e mensup olduğu anlaşılmaktadır. Toplam sayı (156) içerisinde ise yalnızca 6 kişinin annesi Abdüşşems'tendir. Bu oran yaklaşık olarak (Cumah hariç) diğer Ahlâf grubu için de geçerlidir.[1455] Netice olarak yalnızca bu bilgilere dayanarak ifade etmek gerekirse kadınların İslam karşısındaki tavırları yukarıda ifade ettiğimiz hamiyyet duygusundan azade değildir.

3.7. SEVGİ VE KORKU

İnsana yaşama ve yaşatma gibi fıtri ihtiyaçlarını karşılaması amacıyla verilmiş olan bu iki duygu, yerinde kullanılmadığı zaman şirke varan davranışların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Özellikle bireylerin isteklerini karşılama, kendilerini emniyete alma gibi birtakım temel ihtiyaçları söz konusu olduğunda makul olmasa

---

[1453] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/47.
[1454] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 283; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V/308-309.
[1455] Salih Ahmed Ali, *Tarîhu'l-Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeviyye*, Şirketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut 2000, s. 408-420.

bile,[1456] yanlış inançlara sapma ihtimalleri gündeme gelmektedir.[1457] Burada pozitivist ve tekâmülcü nazariyelerin iddia ettiği üzere korku ve ihtiyaçların dinin kaynağı olduğunu ifade etmiyoruz.[1458] Zira İslam inancına göre din duygusu fıtratta vardır.[1459] Korku ve güven ihtiyacı gibi nedenler din duygusunu açıklamak için yeterli değildir.[1460] Çünkü din duygusunu korku ve güvene dayandırdığımızda bu duyguların teskin edilmesiyle din duygusunun da ortadan kalkması gerekir. Dolayısıyla korku ve ümit din duygusunun kaynağı değil, bu duygunun gelişmesine sebep olan etkenler kapsamında değerlendirilmelidir.[1461] Diğer yandan ilkel kabile dinlerini izah ederken animizm'in ilk sıraya yerleştirilmesi de bu görüşle çelişmektedir. Şu halde din duygusunun kaynağı korku değil sevgi, saygı olmaktadır.[1462]

Bizim burada kastettiğimiz şey ise fıtratta var olan bu duyguların yanlış yönelimleri sonucu oluşan şirk türü inançlardır. Nitekim bireylerin sevgide ve korkuda haddi aşmaları neticesinde edindikleri yanlış inançlara tarih içerisinde şahit olmak mümkündür. Herhangi bir varlığı sevme ve onu yüceltmenin şirkle sonuçlandığı vakıalara Hıristiyanların Hz. İsa'yı,[1463] Yahudilerin Hz. Üzeyr'i,[1464] her iki din mensuplarının din adamlarını[1465] ilahlaştırmaları örnek gösterilebilir. Aynı şekilde Hz. Nuh, kavminin seçkin insanların hatırasını canlı tutma amaçlı yaptıkları heykelleri putlaştırmaları karşısında onları terk etmelerini kavmine emredince onlar putlarına

---

[1456] Kaynaklarda zayıf olduğu bildirilen bir hadiste bir şey çok sevildiğinde insanı kör ve sağır gibi yapacağı bildirilmiştir. Dolayısıyla hissin olduğu yerde akıl ikinci planda olabilmektedir. Bkz. Ebû Dâvûd, Edeb:127 (h.no:5130); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned I-L*, thk, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995, XXXVI/24. (h.no:21694), Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa' ve Müzîlü'l-İlbâs I-II*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Şam 1421, I/390 (h.no:1095); Gazâlî, *İhyâ*, III/73.

[1457] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 371; Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 54-57; Şaban Ali Düzgün, "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)", *AÜİFD*, cilt:1 sayı:52 yıl:2011, s. 5-25.

[1458] Konuyla ilgili bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Dinler Tarihi*, (sad.: Sevdiye Yıldız), Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 68-69; Belma Özbaydar, *Din Ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Matbaası, İstanbul 1970, s.7; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 105; M. Abdullah Draz, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul ts., s. 107; Ahmet Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, (6. Baskı), Marifet Yayınları, İstanbul 1993, 37-39.

[1459] Bkz. A'râf: 7/172; Buhârî, Tefsîr:2; Müslim, Kader: 22; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (2. Baskı), Ocak Yayınları, Ankara 1993, s. 35; Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, s. 49.

[1460] Rousseau, *Dinler*, s. 18.

[1461] Günaltay, *Dinler Tarihi*, s. 69-70; Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, s. 39; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 73-80.

[1462] Günaltay, *Dinler Tarihi*, s. 139.

[1463] Mâ'ide: 5/116.

[1464] Tevbe: 9/30.

[1465] Tevbe: 9/31.

sarılıp, *"Sakın tanrılarınızı terk etmeyin. Özellikle Vedd'i, Süvâ'yı, Yeğûs'u, Yeûk'u ve Nesr'i bırakmayın."*[1466] demeleri oldukça dikkat çekicidir.[1467] Kur'an-ı Kerim'de ise Hz. Peygamber'i anlatırken, *"sizin gibi"*[1468] veya *"arkadaşınız"*[1469] tabirleri kullanılmak suretiyle onun hem örnek alınabilirliği ön plana çıkartılmış hem de Hıristiyanların Hz. İsa'ya yaptıkları şirke düşürecek yüceltmeci yaklaşımın önüne geçilmiştir.[1470] Hz. Peygamber'in kendisi de bu konuda son derece hassas davranmış ve muhtemel şirk menfezlerini kapatmaya gayret etmiştir. O, kendisi için ayağa kalkıp saygı gösteren sahabeye, *"Acemlerin ayağa kalktığı gibi kalkmayınız."*[1471] diyerek uyarmıştır. Amacı dışına sapmış aşırı tazimin ortaya çıkaracağı sakıncayı nazara verip, *"Beni Hıristiyanların Meryem oğlu İsa'yı yücelttikleri/övdükleri gibi yüceltmeyin. Ben ancak Allah'ın kuluyum. Bana 'Allah'ın kulu ve elçisi' deyin."*[1472] şeklinde buyurmuştur. Hatta Hz. Peygamber kendisinin diğer peygamberlere tercih edilmesine bile razı olmamıştır.[1473]

İnsanoğlunu natüralizm gibi tabiat güçlerine, animizm gibi ruhlara tapma inancına sürükleyen nedenlerin başında korkulan ve sevilen şeylerin kutsallaştırılması gelir.[1474] İnsan benliğinde önemli yeri olan bu iki duygu kişi üzerinde o kadar etkilidir ki bu duygular sebebiyle sahip olunan inançların bile terkedildiğine şahit olmaktayız. İnsanların evlendiği veya evlenmek istediği kişiye karşı duyduğu sevgi, inandıkları dini değerlerden daha üstün gelebilmektedir.[1475] Nitekim kaynaklar bize, sevdiği kadın sebebiyle, hicret dâhil, mal sevgisiyle cihada çıkan kimselerden haber vermektedir.[1476]

[1466] Nûh: 71/23-24.

[1467] Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 220-222.

[1468] Kehf: 18/110; Enbiyâ: 21/3; Mü'minûn: 23/24; Fussilet: 41/6.

[1469] Sebe': 34/46; Necm: 53/2; Tekvir: 81/22.

[1470] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 49.

[1471] Ebû Dâvûd, Edeb: 152.

[1472] Buhârî, Enbiyâ: 48.

[1473] Bkz. Buhârî, Enbiyâ: 34-35.

[1474] Annemaria Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1955, s. 11-13; Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, s. 17-18; Peker, *Din Psikolojisi*, s. 73; Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, DİB Yayınları, Ankara 1986, s. 164-165; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 107.

[1475] Hüseyin Peker, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1979, s. 33; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 300.

[1476] Bkz. Şûrâ: 42/20; Buhârî, Bed'u'l-Vahy: 1; Buhârî, Nikâh: 5; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XVII*, thk. Abdurrahman Nasır el-Berrâk-Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Nazar el-Fâreyyâbî, Dâru Tayba, Riyad 2005, I/32; Buhârî, Cihâd: 76; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III/93-94.

Câhiliye Arapları'na baktığımızda sevgi ve korkudan neşet eden şirke örnek olabilecek uygulamaların olduğu görülmektedir. Örneğin onların cinlere tapmasının[1477] altında korku ve sığınma psikolojisi etkindir.[1478] Benzer şekilde Araplar'ın Kâbe'ye yönelik sevgi ve saygılarındaki aşırılığın, onların putperestliklerine sebep olan bir etken olduğu söylenebilir. Zira İbn Kelbî'nin bildirdiğine göre Kâbe'ye olan aşırı sevgi ve hürmetlerinden dolayı uzaktan Kâbe'yi ziyarete gelenler dönerken veya Mekke'den başka yerlere göç ederken yanlarına Harem'den taş alırlar, bir müddet sonra da onu kutsallaştırıp etrafında tavaf ederlerdi. Bu durum daha sonraları genel bir hal almış ve putperestliğin oluşması ve yerleşmesine sebep teşkil etmiştir.[1479]

Kur'an-ı Kerim'de, insanların birkısmının Allah'a ortak koştukları tanrılarını, Allah'ı sever gibi sevdiklerinden bahsedilmesi, insanda var olan sevgi duygusunun doğurabileceği sonuçları göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.[1480] Onların tanrılarına karşı bu sevgilerinin temelinde elbette ki yalnızca ihtiyaç odaklı sevgi ve korku yoktur. Ankebût: 29/25'te belirtildiği üzere din ve inançtaki samimiyetlerinin asıl kaynağı inanılan varlığın üstün meziyetleri değildir. Fakat onun etrafında oluşan birlik ve toplumsal kaynaşma, inanılan nesneyle irtibatlı düşünüldüğünden, oluşan sevgi atmosferi tapınılan nesneye yönlendirilmektedir. İnsanın Allah'a denk tuttuğu tanrıları Allah'ı sever gibi sevmelerinin bir diğer nedeni ise Bakara: 2/165'in devamında belirtildiği üzere kuvvet ve kudretin yalnızca Allah'a ait olduğunu takdir edememekten kaynaklanmaktadır.[1481] Nitekim müşrikler Allah'ın bütün kâinatı idare edebileceğini akıllarına sığdıramadıkları için putları O'na eş-ortak koşmuşlardır.

Kur'an'da Tevbe: 9/24'te ve Âl-i İmrân: 3/14'te insana sevdirilen ve insanın sevdiği şeylerden bahsedilirken onların insanı Allah yolundan alıkoyacağından da bahsedilmiştir. Câhiliye Arapları'nda bu sevilen şeylerin şirke dönüşmüş şekliyle karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi onlardaki atalara karşı sevgi ve saygı, onları ilah seviyesine çıkarma, gittikleri yolu da din gibi algılamaya neden olmuştur. Diğer yandan A'râf: 7/190'da belirtildiği üzere çocuklarını da bir şirk malzemesi haline getirdiklerini

---

[1477] Bkz. Sebe': 34/40-41.

[1478] Cevad Ali, *el-Mufassal*, 6/709; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/325; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 180-181; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 27.

[1479] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 26; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/294.

[1480] Bkz. Bakara: 2/165.

[1481] Bayraktar Bayraklı, *İnsanlığın Vebası Şirk*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 78,123.

anlamaktayız. Nitekim çocuklarına Abduluzzâ, Abdümenâf, Abdüşşems vb. isimler vererek onları şirk unsuru yapmışlardır.[1482]

Sonuç olarak Allah'ın varlığına bir delil olan sevgi,[1483] kontrol altında tutulmadığı ve asıl yöneltilmesi gereken yaratıcıya hasredilip ondan ötürü sair varlıklar sevilmediği sürece şirke düşme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Hz. İbrahim'in, *"Batan şeyleri sevmem."*[1484] ifadesi, önemli bir rehber konumundadır.

Kur'an-ı Kerim'e göre insanda yaratılış olarak var olan bu iki duygunun asıl muhatabı Allah'tır ve bunun tasavvuftaki yansıması ise "muhabbetullah" ve "mehafetullah" olarak karşımıza çıkmaktadır. Celal ve Cemalî tecellileriyle korku ve sığınma mercii yalnız Allah'tır. Ayetlerde azap ve rahmetin, mükâfat ve cezanın ve nihayet, ümit ve korkunun genellikle beraber zikredilmiş olması bu ikisi arasında bir dengenin olması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de korku ve türevlerini ifade eden kavramlara bakıldığında bunların, havf/الخوف, haşyet/الخشية, ru'b/الرعب, feza'/الفزع, ruhbe/الرهبة, rav'/الروع, vecel/الوجل, vecs/الوجس, takva/تقوى, işfâk/اشفاق gibi kelimelerden oluştuğu görülmektedir. Bu kelimelerden havf'ın, tüm insanların sahip olabileceği korkuları ifade eden bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Haşyet, rahbet, vecel, işfâk ve takva müminlerin sahip olması gereken korkuları; feza', ru'b ve rav' ise inanmayanların korkularını ifade etmektedir.[1485] O halde Kur'an'da insanların Allah'tan korkması gerektiği vurgulanmaktadır. Fakat bu korkuyu Allah'ın sevgisini kaybetme korkusu ve bundan dolayı hem bu dünyada hem de ahirette mükâfat elde edememe endişesi; Allah'ın emirlerinin yerine getirilmemesi halinde verilecek cezadan korkma ve Allah'ın razı olmayacağı bir kul olma korkusu şeklinde düşünmek gerekmektedir. Neticede Allah korkusu diğer korkulardan farklı olarak teslimiyeti de beraberinde getirmektedir.[1486] Bu teslimiyet ise insana ait diğer korkuları azaltmaktadır.[1487]

[1482] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/541-542.

[1483] Enfâl: 8/53; Meryem: 19/96; Rûm: 21/30.

[1484] En'âm: 6/76.

[1485] Bkz. Ali Galip Gezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da 'Korku' İfade Eden Kelimelere Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:16, sayı:1, yıl:2003, s. 38-62.

[1486] Peker, *Din Psikolojisi*, s. 106.

[1487] Bkz. İsmail Şerefli, *30-40 Yaşlar Arası Kişilerde İnanç-Korku İlişkisi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Sakarya 2008, s. 55,132.

Dolayısıyla Allah'a karşı bu korkuyu güç ve kuvvetinden ötürü boyun eğmeye mecbur olunan korkulardan ayırmak gerekmekte ve buna, saygı içerikli korku anlamında "haşyet" demek daha doğrudur.[1488]

Korkunun bir başka boyutuna Hz. Peygamber'in bir hadisinde dikkat çekilmektedir. O da daha çok mahalle baskısı, kitle psikolojisi veya zalim idareci korkusu sebebiyle ortaya çıkabilecek "هيبة الناس" yani "halk korkusu"dur.[1489] Bireyler halk korkusu nedeniyle hakkı söylemekten veya hakka yönelmekten uzak durabilir. Nitekim Ebû Talip, Kureyş kadınlarının kendisini ayıplayacağından endişe ettiği için Hz. Peygamber'in davetini kabul etmemiştir.[1490] Hâlbuki Kur'an'da Allah'ı seven ve Allah'ın da kendilerini sevdiği kimselerin hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayacakları belirtilmektedir.[1491]

Sonuç olarak müşrikler, insani bir zaaf olan korku enstrümanını türlü tehditlerle çokça kullanmışlar, hatta işi daha da ileri götürüp inanan kimselerin "tanrıların" hışmına uğrayıp çarpılacaklarını iddia etmişlerdir. Nitekim Kur'an'da konuyla ilgili olarak, *"...Seni O'ndan başkasıyla korkutuyorlar..."*[1492] denilerek bu duruma dikkat çekilmiştir.

3.8. FATALİZM/CEBRİYECİLİK

Müşriklerin Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmaları ve ona engel olmalarının psikolojik sebeplerinden biri de fatalizmdir. Fatalizm hayatta olup biten her şeyin önceden takdir edildiği ve bu takdir edilen şeyin değişmeyeceğine yönelik inancı ifade etmektedir.[1493] Bu inancın, Kur'an-ı Kerim'deki birkısım ayetlerden Müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı haklılıklarını ispat adına kullandıkları kanıtlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir düşünce aynı zamanda sorumluluktan kaçmanın da en kestirme yollarından birini oluşturmaktadır.

[1488] Kâmil Güneş, *İslâm Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 65.

[1489] *"Dikkat edin; kişiyi halk korkusu hakkı söylemekten men etmesin."* Tirmizî, Fiten: 26 (h.no:2191); İbn Mâce, Kitâbu'l-Fiten: 15. (h.no:4007)

[1490] Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 542. Benzer bir bahaneyi Ümeyye b. Ebi's-Salt ileri sürerek Müslüman olmamıştır. Bkz. Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, s. 301.

[1491] Mâ'ide: 5/54.

[1492] Zümer: 39/36.

[1493] Ferit Kam, *Dinî Felsefî Sohbetler*, DİB Yayınları, Ankara 2003,128-129

Câhiliye Arapları'nda önemli bir inanç olarak karşımıza çıkan fatalizmin, projeksiyon (yansıtma), rasyonalizasyon (bahane bulma) ve distortion (çarpıtma) gibi değişik savunma mekanizmalarıyla beslendiği görülmektedir.[1494] Örneğin onlar, Kur'an'ı kabul etmeyişlerinin, çirkin işler işlemelerinin, başkalarına yardım etmemelerinin, Allah'a şirk koşmalarının hep Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.[1495] Müşrikler bu iddialarıyla bir yandan inkârlarını temellendirmeye, diğer yandan Hz. Peygamber'in davetinin gereksizliğini vurgulamaya çalışmışlardır.[1496] Böyle bir yaklaşımı, yani sorumlulukları çeşitli otoritelere transfer etmeyi "kaçma" davranışı olarak değerlendirmek mümkündür. Her türlü sorumluluğun geçmişe, geleceğe, ideolojiye ve otoriteye transfer edildiği böyle bir toplumda ise o toplumu idare edenler haz alırken aşağı tabaka sürekli ezilen konumda olmaktadır.[1497] Yaşanılan hayatı bir "kader" şeklinde değerlendirip halkı buna razı edenlerin Câhiliye toplumunda da varlığına rastlamaktayız. Örneğin refah içerisinde yaşayan kimseler yaşadıkları bu rahat hayatı Allah'ın kendilerini sevmesi ve davalarındaki haklılıklarına bir delil olarak görmekteydiler.[1498] Fecr: 89/15. Ayetin inmesine sebep olan, müşriklerin bu yanlış istidlalleridir. Bu anlamda Ümeyye b. Halef, kendisine bol rızık verilmesini Allah'ın iradesine bağlı düşünmemiş, kendi zenginliğini Allah'a yakınlık ve şerefiyle, fakirliği ise Allah'tan uzak ve değersiz olmakla irtibatlı görmüştür.[1499]

Öte yandan Câhiliye Arapları'ndaki "dehr" inancını da kaderle irtibatlı düşünmek mümkündür. Nitekim Cevad Ali'ye göre "dehr" aynı zamanda cebriyye düşüncesini ifade etmektedir.[1500] Bu düşünceden hareketle onların doğum, ölüm gibi yaşamın önemli evrelerini kontrol eden ve hükmü bilinemeyen kör bir talihe inandıkları söylenebilir.[1501] Bugün de insanlar hayatta karşılaştıkları mutlu veya mutsuz olayları

[1494] Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an Açısından Fatalizm", *Hikmet Yurdu Dergisi*, cilt:1, sayı:1, yıl:2008, s. 93-94; Okumuş, *Şirk*, s. 106; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 201.

[1495] Bkz. En'âm: 6/148-149; A'râf: 7/28; Nahl: 16/35; Yâsîn: 36/47; Zuhruf: 43/20-21.

[1496] Öge, "Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği", s. 50.

[1497] Nurullah Kayışoğlu, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s.134,137.

[1498] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXI/246; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 890.

[1499] Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 2002, IV/689-690.

[1500] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/152.

[1501] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 108; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, s. 166; Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, (2. Baskı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 149.

dehr'e yani feleğe atfetmektedirler. Bu tavır, düşünce planında olmasa bile fiili anlamda dehr'in tanrılaştırılması anlamına gelmektedir.[1502] Watt, İslam öncesi dönemde var olan fatalizmin bütün halkın inancını yansıtmadığını ileri sürerek müşriklerin bu inancı, insanları Hz. Peygamber'e karşı çıkmaları için bir tahrik unsuru olarak kullandıklarını ifade etmektedir.[1503] Zaten müşriklerin gündelik hayattaki faaliyetlerine baktığımızda onların mutlak anlamda kaderci olmadıkları anlaşılmaktadır.[1504] Toplumdaki bu farklılaşmayı Câhiliye Arap şiirinde de görmek mümkündür. Nitekim İbn Abdirrabbih'in, *İkdu'l-Ferîd* adlı eserinde naklettiğinde göre dönemin önde gelen şairlerinden 'Aşâ, "Mezhebü'l-Adliyye"yi, Lebîd ise "Mezhebü'l-Cebriyye"yi seçmiştir.[1505] Bu taksimat ve isimlendirme İslamî dönem düşünce hareketlerinden izler taşısa da Câhiliye'ye ait bir fikir vermektedir. Buna göre Câhiliye Dönemi'nde kaderci yaklaşımların genel kabul görmüş bir inanç olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

Birey hayata hükmedebildiği ölçüde kaderci yaklaşımdan uzaklaşır. Lokman: 31/34'te ifade edilen dört şey Mekkeli müşriklerin kontrol altına alamadıkları hususlardandır. Bunlar doğum, ölüm, yağmur ve geçimdir.[1506] Fakat geçim vasıtaları devam ettikçe zengin için diğer üç konunun ehemmiyeti yoktur.[1507] Denebilir ki İslam öncesi Mekke'de kaderci yaklaşımı ortadan kaldıracak tek şey zenginliktir. Oysaki Câhiliye Dönemi'nde bu tespitin tam tersiyle karşılaşmaktayız. Zira dehre tapan veya zındık olarak adlandırılan kimselerin hepsi dönemin ileri gelen zengin ve hepsi Ahlâf grubundandır.[1508] Bu durumda müşrik ileri gelenlerinin iddia ettikleri kaderci yaklaşımın sahici bir yanı yoktur. Muhtemelen onlar kaderci söylemle hem muhalefet argümanı geliştirmekte hem de kurdukları düzeni akılcı bir zemine oturtmaya çalışmaktaydılar. İşte bu noktada aşağı tabakadaki insanları inandırma adına dile

---

[1502] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 462-463; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 5-6,118; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 21

[1503] Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 109.

[1504] Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 22. Ayrıca bkz. Cârim, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, s. 114.

[1505] İbn Abdi Rabbihî, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd I-II*, thk. Müfîd Muhammed Kamîhe, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II/217-218.

[1506] Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, s. 193.

[1507] Ayetin, badiyeden birinin sorduğu soru üzerine inmiş olması, bu tür şeylerin zenginlerin gündemini meşgul etmediği sonucunu çıkarmamıza yardım etmektedir. Bkz. Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, s. 555; Suyûtî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, s. 203.

[1508] İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161.

getirdikleri, *"Allah'ın, dilemiş olsa kendilerini doyurabileceği kimselere mi yedireceğiz?"*[1509] iddiası önemli olmaktadır.

Müşriklerin kendi konumlarını haklı çıkarmak için başvurdukları kaderci iddiaların bir benzerini şeytan dile getirmiştir. Zira o, Allah'ın kendisini saptırdığını ifade etmiştir.[1510] Dolayısıyla bu şeytanca fikrin her dönemde mazeret olarak ileri sürüldüğü ve sürüleceği anlaşılmaktadır. Nitekim En'âm: 6/148'de, سَيَقُولُ الَّذِينَ اَشْرَكُوا şeklinde gelecek sigası kullanılması, geçmişte yaşayan insanların da benzer bir yöntemle peygamberleri yalanladıklarının haber verilmesi misali, müşriklerin de iddialarda bulunup Hz. Peygamber'i yalanlayacağını önceden haber vermektedir.[1511] Zan ve tahmine dayalı bu istidlal yöntemi, keyfi bir çıkarım olmakla birlikte kendi içerisinde de çelişki barındırmaktadır. Çünkü bu sözden müşriklerin Allah'a inandıkları sonucu çıkmaktadır. Oysaki Allah bu sözün atma/saçmalama olduğunu bildirmektedir. İsfehânî ise ayetteki يخرصون ifadesi ile Münâfikûn: 63/1'deki كاذبون ifade arasında paralellik kurarak burada asıl olanın sözün değil, inancın ve tavrın yalan olması olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla müşrikler, inanmadıkları bir şeyi söyledikleri için yalancıdırlar.[1512]

Sonuç olarak sorumlulukların ister kadere ister Allah'a verilmiş olsun esasında böyle bir tavır, müşriklerin içinde bulundukları şirk durumunu haklı kılmak ve sorumluluktan kurtulmak için başvurulmuş cebri bir izahtan öteye geçmemektedir.[1513] Fakat onlar inanan kimselerin de böyle bir düşünceye itiraz edemeyeceklerini bildikleri için bunu kullanmaktan geri durmamışlardır.

3.9. HEVA VE SORUMLULUKTAN KAÇMA

a- Heva

[1509] Yâsîn: 36/47.

[1510] A'râf: 7/16.

[1511] Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 2082.

[1512] Isfahânî, *Müfredât*, s. 336, 901; Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 217.

[1513] Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2002, s. 46; Okumuş, *Şirk*, s. 206-214.

Heva, herhangi bir şeye karşı aşırı sevgi ve bağlılık olarak tanımlanmaktadır.[1514] Fakat terim olarak daha çok, aklın ve dinin yasakladığı şeylere karşı nefsin meylini ifade etme amaçlı kullanılmaktadır.[1515]

İbn Arabî, *heva*yı sevginin ilk basamağı olarak görmekte ve onun insanda yaratılış olarak var olduğunu ifade etmektedir. Allah, *heva* ile kulunun hakikate bağlanmasını murat etmişken bu duygu, yaratılış gayesinden saparak insanı nefsin sevdiklerine uydurabilmektedir. Bu nedenle *heva*yı kişinin Allah'tan ve O'nun hükümlerinden başka şeyleri sevmesi ve onlara bağlanması olarak görmek mümkündür. İbn Arabî'ye göre *heva*dan ibaret olan sevginin, insandaki otoritesi çok güçlü olduğundan aklın onunla mücadelesi kolay değildir.[1516] Kur'an-ı Kerim'de genel olarak *heva*nın ilmin karşıtı olarak zanna dayalı bir bilgiyi ifade ettiğinin dile getirilmiş olması bu tespiti desteklemektedir.[1517] Buradan hareketle denilebilir ki aklın yanlış olanı açıkça bilmesine rağmen, şirkin devam etmesinde *heva*, önemli bir psikolojik etmen olarak kabul edilebilir. Çünkü *heva*nın en aktif olduğu saha olan nefsin isteklerinden şehvete dayalı duygular, aklın sağlıklı çalışmasına mani olmakta, insanın basiretini köreltebilmektedir.[1518] Öte yandan günahın fiili durumu ile hayali ve zihni durumu birbirinden oldukça farklıdır. Mahiyetleri açısından da farklılık arz eden bu iki durumun, kendilerinden uzaklaşma veya vazgeçme açısından ortaya çıkardıkları zorluklar da birbirine eş değildir. İnsan, günahın fiili durumundan kendini koruyabilir fakat zihnî ve hayalî olanından korunması her zaman mümkün olmayabilir. Şirkin de benzer şekilde içe ve dışa bakan yönleri vardır. Dışa bakan yönünde maddî varlıkların tanrılaştırılması söz konusudur. İçe bakan yönünde ise *heva*nın ilah edinilmesi vardır.[1519] İbn Kesîr, *"Hevasını ilah edineni gördün mü?"*[1520] ayetini açıklarken kişinin

---

[1514] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XV/372.

[1515] Isfahanî, *Müfredât*, s. 1126; Mustafa Çağrıcı, "Heva", *DİA*, XVII, 274; Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 227; Mustafa Cora, *Kur'an'a Göre "Heva"*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsîr Bilim Dalı, Ankara 2007, s. 14; Cebeci, *Kur'ân'da Şer Problemi,* s. 145; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 174-175.

[1516] Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, (3. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011, III/503. Krş. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 57; Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 227.

[1517] Bkz. Bakara: 2/120; En'âm 6/119; Ra'd: 13/37; Câsiye: 45/18; Necm: 53/23.

[1518] Gazâlî, *İhyâ*, III/107; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 85-86; Cora, *Kur'an'a Göre "Heva"*, s. 45-47.

[1519] Fatih İbiş, "İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, s. 148-151.

nefsinin istek ve arzuları adına güzel gördüğü şeyin o kişi adına bir din veya mezhep olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle arzu ve isteklerinin kölesi olan kimse, ilahının emrini yerine getirir gibi tutkularının isteğini yerine getirdiğinden puta tapanlar gibi şirk suçu işlemiş olmaktadır.[1521]

Kur'an, doğrudan sapmanın sebebi olarak *heva*ya uymayı göstermektedir.[1522] *Heva*sına uymuş kişilerin arkasından gidenlerin de dalalete sürüklenmeleri olağan bir durumdur.[1523] Çünkü *heva,* insanı her türlü isyana, kötülük ve günaha götüren insani bir zaaftır. Bu nedenle Kur'an'da ona uyulması ve onun izlenmesi yasaklanmış[1524] ve *heva*sına gem vurabilen insanların "Cennetü'l-Me'vâ" ile ödüllendirileceği bildirmiştir.[1525]

İnsanı haktan uzaklaştıran *heva,* putlara tapmanın ve Hz. Peygamber'in davetine karşı çıkmanın da bir sebebidir. Bireyi doğru düşünme ve doğru davranışta bulunmaktan men eden *heva*, kendisine gelen mesajları da beklenti ve çıkarlarına aykırı gördüğünden reddetme hususunda etkili olmaktadır.[1526] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in davetinin kabul edilmeme sebepleri arasında İslam'ın getirdiği yeni hayat nizamının, istek ve arzulara aykırı, hatta onları engelleyici olması nedeniyle *heva*yı sayabiliriz.[1527] Psikolojide bu nedene dayalı bir inançsızlık, çatışma psikolojisi ile açıklanmaktadır. Buna göre *heva*sını ilah edinen kişi kendisinden daha üst bir otoriteyi kabullenmekte zorlanmakta ve ölçüsüz bir kibre kapılarak yaratıcısını inkâr edebilmektedir.[1528]

Kur'an-ı Kerim'in, *heva*sına uyan kimseler şeklinde tanımladığı insanların genel olarak rahat ve lüks içerisinde yaşayan, makam-mevki sahibi kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Hakîm et-Tirmizî ise genel olarak *heva*yı iki kısma ayırmakta, birinci kısma lezzet ve şehvetin *heva*sı ikinci kısma ise sultanlık istek ve iddiası demektedir.[1529]

[1520] Furkân: 25/43.

[1521] İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Heyet, Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, Kahire 2000, X/309; Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III/529.

[1522] En'âm: 6/56; Kasas: 28/50; Ma'ide: 5/77.

[1523] Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 225.

[1524] Kasas: 28/50.

[1525] Nâzi'ât: 79/40-41.

[1526] Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 53-55; Okumuş, *Şirk*, s. 301.

[1527] İçel, *Peygamberliğe İtirazlar*, s. 118-119; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 361.

[1528] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 208.

[1529] Ahmet Abdurrahîm es-Sâyih, *es-Sulûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Mesâdiruhû mine's-Sünne*, Dâru's-Selâm, Kahire 1988, s. 184.

Zihniyet değişimin de önünde önemli bir engel olan bu ikinci kısma dâhil olan kimseler, ellerindeki nimetlerin kaybolması endişesi taşıdıklarından içinde bulundukları hayatı akla yatkın göstermeye gayret etmekte ve aksi fikirlere karşı aşırı tepki vermektedirler.[1530] Bu tepkilerine ise peşlerine taktıkları insanları da ortak etmektedirler.[1531]

*Heva*nın Kur'an'da ilgili olduğu kavramlar arasında nefs ve şehvet vardır.[1532] Nefs kelimesi genel olarak ruh, kişilik ve benlik anlamlarına gelir. Terim olarak ise insandaki kötü huyların kaynağını ifade eden bir kavramdır.[1533] Nefsin bu anlamdaki en büyük destekçisi ise şeytandır.[1534] Dolayısıyla şeytan ve nefis daima kötülüğü iyi gösterir.[1535] Bu ikisinin sürekli kötülüğü emretmesi, insanın hayra olan meylini azaltan baskın bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Freud'un insan benliği için yaptığı id, ego ve süper ego taksiminin bir benzerini tasavvufta nefs-i emmare, nefs-i levvame ve nefs-i mutmainne şeklinde görmekteyiz. Benliğin ilk basamağı olan id/nefs-i emmare, her türlü kötülüğe açık ve taşıdığı kibirle şirke münbit bir zemin oluşturur. Çünkü o, sürekli yüceltilmeyi isteyerek kendini kendisine yeter görür.[1536] Bu haliyle de şirke açık bir durum sergiler. Başkalarına karşı büyüklenen insan, bir müddet sonra Allah'a karşı da büyüklenip şirke düşebilir.[1537]

Sonuç olarak ifade edecek olursak müşriklerin zanna dayalı edindikleri birçok inanç, nefsin esiri olmak sebebiyle düştükleri ahlakî zaaf, şeytani bir kibirle ortaya çıkan istiğna ve nihayet bütün bunlara karşı mücadele eden Hz. Peygamber'e yönelik menfi tavırlar *heva*nın esiri olmanın birer yansımalarıdır. Çünkü *heva*sına ram olmuş bir kimse, kendisine hakikatin hatırlatılmasından rahatsız olur ve bu hakikate karşı aktif bir direnişe geçer.[1538]

[1530] Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 70; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, s. 363; Aydın, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri", s. 382.

[1531] Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, (Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982, s. 321.

[1532] Heva kimilerine göre nefsin bir vasfı olarak görülürken kimilerine göre ise nefsin üzerinde hâkim olarak konumlandırılmıştır. Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb,* s. 321.

[1533] Cora, *Kur'an'a Göre "Heva"*, s. 37; Süleyman Uludağ, "Nefis", *DİA*, XXXII, 526.

[1534] Bakara: 2/169,268; Nisâ: 4/120; Mâ'ide: 5/91; Ar'âf: 7/16-18,200,201; Nûr: 24/21; Neml: 27/24.

[1535] Yûsuf: 12/18,53; En'âm: 6/43,112; Nahl: 16/63; Enfâl: 8/48; Fâtır: 35/5; Ankebût: 29/38.

[1536] Bkz. Alak: 96/6-7.

[1537] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 31-34; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 364.

[1538] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 57-58.

b- Sorumluluktan Kaçma

İnsanı *heva*sına uyduran hatta *heva*sını ilah edinmesine sebep olan etkenler yalnızca nefsin kötülüğe meyli ya da şeytanın iğvası değildir. *Heva*nın aynı zamanda bir "sorumluluktan kaçma" psikolojisini de içerisinde barındırdığını unutmamak gerekir. Nitekim Bakara: 2/87'de kimi peygamberin öldürülmesine kiminin de yalanlanmasına, onların getirdiklerinin, nefsin *heva*sına uygun düşmemesi gösterilmektedir. Buradan hareketle Mekke Dönemi'nde nefse ağır gelebilecek ve kişiyi *heva*sına uyduracak fiili sorumlulukların olup olmadığını irdelemek gerekmektedir.

İlk bakışta Mekke Dönemi'nde sorumluluk sahasına giren emir ve yasakların pek bulunmadığı kanısı oluşmaktadır. Fakat henüz ilk inen ayetler bile dikkate alındığında durumun, bu zannın aksine bir tablo oluşturduğu görülecektir. Söz gelimi Alak Suresi'nin inanç sahasında, Müddessir suresinin ise daha çok ahlak alanında müşrik inanç ve ahlak sistemine müdahale ettiği söylenebilir. Diğer yandan Müddessir Suresi'ndeki, *"Elbiseni temiz tut. Pis şeylerden uzak dur."* emrinden anlaşılan, bizim bugün anladığımız şekilde sadece zahiri kirlerden uzak durmak değildir. Zira elbisenin temiz olması iffetli olmak anlamına geldiği gibi yalan ve iftiradan uzak durmak anlamı da taşımaktadır. Pis şeylerden kasıt ise maddî ve manevî pislikten uzak durmakla birlikte her türlü yanlış inanç, hal ve hareketten uzak durmayı da ifade etmektedir.[1539]

Bunlardan başka Mekkî ayetlerde asıl değinilen konuların tevhit, nübüvvet ve haşir akideleri olmakla birlikte[1540] özellikle ahlak alanına giren birtakım sorumluluklardan bahsetmek mümkündür.[1541] Bunları genel olarak aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

1. Yetim, yoksul ve akrabaya iyi davranmak ve ihsanda bulunmak,[1542]
2. İnfak etmek,[1543]

[1539] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/88-89.

[1540] Bazergân'ın tespitine göre Kur'an'daki ahkâm ayetleri Kur'an'ın tamamının %7'sine tekabül etmektedir. Bu oranın oluşmasında Mekke döneminden çok Medine döneminin sonlarına doğru (Hicretin 9. yılı) inen ayetler etkili olmuştur. Nitekim Mekke döneminde esas olan konular tevhit, nübüvvet ve ahirettir. Bkz. Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, (Çev.: Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 161,165-169

[1541] Bkz. A'râf: 7/31-32,199; Nahl: 16/90; İsrâ: 17/23,32; Yâsîn: 36/47; Ra'd: 13/22; Secde: 32/16; Me'âric: 29/22-25,32; Mü'minûn: 23/1-5,8; Zâriyât: 51/16-19; En'âm: 6/148,151-152; İbrâhîm: 14/31; Zümer: 39/45.

[1542] İsrâ: 17/26,34; Kehf: 18/82; İnsân: 76/8; Beled: 90/16; Mâ'ûn: 107/2-3; Rûm: 30738;

3. Ana-babaya iyi davranmak,[1544]
4. Çocukları öldürmemek,[1545]
5. Cana kıymama ve çirkin işleri yapmamak,[1546]
6. Ölçü ve tartıda dürüst olmak,[1547]
7. Adaletli olmak, haksızlık yapmamak,[1548]
8. Üzerine Allah'ın adı anılarak kesilmiş helal ve temiz olan şeyleri yemek,[1549]
9. İsraf etmemek,[1550]
10. Verilen sözleri tutmak.[1551]

Ahlak alanı dışında ibadet olarak ise henüz beş vakte tahsis edilmemiş şekliyle namaz ve abdest bu dönemin en önemli sorumluluklarındandır.[1552] Fakat şunu belirtmek gerekir ki, bütün bu sorumlulukları asıl anlamlı hale getiren Ahiret inancıdır.[1553] Ahirete inanmayanların Hz. Peygamber'den Kur'an'ı değiştirmesi veya başka bir kitap getirmesini istemeleri[1554] bu açıdan oldukça manidardır. Buradan anlıyoruz ki müşriklerin Hz. Peygamber ile girdikleri mücadeleleri ilmi bir temelden kaynaklanmamaktadır. Onların tartışmalarının arkasında yeni mesajın insana yüklediği ahlâkî ve manevî sorumlulukları kabullenmeme ve bunları yerine getirme noktasındaki isteksizlik vardır.[1555] Kendilerini işledikleri birçok suçtan ötürü sorumlu tutan bir kitabı

[1543] Ra'd: 13/22; İbrâhim: 14/31; Nahl: 16/75; Hâc: 22/35; Kasas: 28/54; Secde: 32/16; Sebe': 34/39; Fâtır: 35/29; Yâsîn: 36/47; Şûrâ: 42/38.

[1544] En'âm: 6/151; İsrâ: 17/23; Lokmân: 31/14-15.

[1545] Nahl: 16/58-59; Tekvîr: 81/8-9.

[1546] En'âm: 6/151; Nahl: 16/90; İsrâ: 17/33; Lokmân: 31/17; Müddessir: 74/5.

[1547] En'âm: 6/152; İsrâ: 17/35; Rahmân: 55/8-9; Mutaffifîn: 83/1-4.

[1548] A'râf: 7/29; Nahl: 16/90.

[1549] Yûnus: 10/59; Nahl: 16/115-116

[1550] En'âm: 6/141; A'râf: 31; İsrâ: 17/26-27; Furkân: 25/67.

[1551] Nahl: 16/91; İsrâ: 17/34; Mü'minûn: 23/8; Me'âric: 70/32.

[1552] Tâhâ: 20/130; Mü'min: 40755; Müzzemmil: 73/1-6; İsrâ:17/79,110; İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 194. İbn Hişâm'da geçtiğine göre Musab b. Umeyr Hz. Peygamber tarafından Medine'de İslam'ın anlatmak üzere görevlendirdiğinde orada Cuma namazı kıldırmıştır. Bu da demek oluyor ki Cuma namazı da Mekke döneminde farz kılınmıştır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/77. İbn Hibbân'a göre Es'ad b. Zürâre Cuma namazını kıldırmıştır. Bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Sa'd Kerîm el-Fekî, Dâru İbn Haldûn, İskenderiyye ts., s. 59.

[1553] Câhiliye döneminde ahireti inkâr edenler insanlara haksızlık yapmaktan geri durmamışlardır. Örneğin As b. Vail, kendisinde alacağı olan Habbab b. Eret'e alaylı bir şekilde alacağını kıyamette vereceğini söylemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/383.

[1554] Yûnus: 10/15.

[1555] Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 646; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 163.

kabullenmeleri elbette ki kolay değildir.[1556] Bu anlayışla gerçekleştirdikleri ilk muhalefet hareketi ise namaza karşı olmuştur.[1557]

Burada aslında psiko-sosyal bir olguyla karşılaşmaktayız. Bir yerde kural veya yasak varsa, orada yasağı delme veya kurala muhalif hareket etme davranışı da vardır. Çünkü birey kendi arzu ve istekleri yönünde doyum sağlamaya çalışırken kurallar ve yasaklar bunlara imkân vermemektedir. Bu açıdan Câhiliye'de çok sıradan görünen davranışların yasaklanmış olması bu yasağa karşı direnişi de beraberinde getirmiştir. İslam'dan önce hiçbir sınırlama ile karşılaşmayan insanlar, yeni mesajın getirdiği sınırlamaları kabullenmekte zorlanmış, bu zorluk onları inkâra kadar götürmüştür.[1558]

Bu noktada Şûrâ: 42/13. ayette, *"Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslam dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi."* ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Malumdur ki insan psikolojisi gereği kolaya meyillidir. Ona öğretilecek şeyler yavaş yavaş yani tedricen olmalıdır. Tersi bir durumda karşılaşılan teklif, ret veya inkârla neticelenebilir. Bu sebeple insana yapılan tebliğ kolaydan zora, genelden özele, bilinenden bilinmeyene doğru aşamalı olmalıdır.[1559] Oysa davet edilen dinin, müşriklere ağır geldiği belirtilmektedir. Allah kimseye kaldıramayacağı yükü yüklemeyeceğine göre müşrikler açısından ağır kabul edilen mükellefiyetlerin gerçekte ağır olmayıp, aslında onların nefs ve *heva*larına ağır geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Seyyid Kutub müşriklere ağır gelen şeyleri şu üç maddede sıralamaktadır.[1560] Buna göre onlara ağır gelen şeyler:

1. Vahyin kendilerine değil de Hz. Peygamber'e gelmiş olması,
2. Putların ortadan kalkmasıyla onlar üzerine bina ettikleri otoritelerinin bitecek olması,
3. Ölmüş atalarının sapıklık üzere öldüğünü öğrenmiş olmaları.

Sonuç olarak Mekke eşrafının İslam davetine muhalefetinin temelinde sadece onun yeni bir inanç sistemi getiriyor olması tek başına etkin değildi. Müşriklerin tepkisine yol açan bir diğer sebep, bu inanç sisteminin onların bireysel ve toplumsal

---

[1556] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, II/156-157.

[1557] Alak: 96/9-10; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 75.

[1558] Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, s. 37; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 209; Aydın, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri, İslami Araştırmalar Dergisi", s. 375, 379-380; Kayacan, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 71; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 75.

[1559] Önkal, *Rasûlüllah'ın İslam'a Davet Metodu*, s. 201.

[1560] Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/3149.

hayatına müdahale etmesi ve mevcut sistemi değiştirmeye çalışmasıydı. Çünkü siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel alandaki değişim, birkısım insanların haksız menfaatlerine, nüfuzlarına ve geleneklerine müdahale etmekteydi. Bu ise her türlü çıkarın tehdidi anlamına gelmekteydi.[1561] Oysaki insanoğlu dinin dünyaya müdahalesi ve insan hayatına düzen vermesinden rahatsız olmaktadır. Bu durum Câhiliye Arapları'nda böyle olduğu gibi bu gün de değişmemiştir. Yakın tarihte yapılan bir araştırmada insanların büyük çoğunluğu, "Din, esas olarak ölümden sonrasına anlam kazandırır."[1562] diyerek bir anlamda dinin dünyaya müdahalesinden rahatsızlıklarını ifade etmişlerdir. Din ve dünya işlerini birbirinden ayırma düşüncesini bir sistem olarak yaşatmanın temelinde de bu durumun olması muhtemel gözükmektedir. Hâlbuki Müslümanlık, bir nazariyeden ibaret değildir. Din, kişinin Allah-insan, insan-insan, insan-evren, Allah-evren ile olan münasebetlerini belirli esaslar üzerine bina etmektedir. Bu nedenle dinde yalnız nazari ve itikadi prensipler değil, amelî hükümler de vaz edilmiştir.[1563] Bir başka ifadeyle inancın anlaşılması, kökleşmesi ve yaygınlaşması ne sözlü tartışma ne nazari bilgi ne de lahuti bir anlayışla mümkündür.[1564] İnancın kökleşmesi ve yaygınlaşması onun yaşanması ve temsil edilebilmesi ile mümkündür. Kant'a göre de Allah nazari akılla bilinmez, ameli akılla yani yaşantısal bilgi diyebileceğimiz "marifet" ile tanınır.[1565] "Akl-ı meaş da denilen nazari akıl, madde ve duyu âlemiyle ilgili, nefsin *heva*sına mağlup, vehim ile fehim arasında gidip gelen, Allah'ı bilmekte yetersiz, ilahî hakikatleri, gayb âlemi ve ahiretle alakalı konuları idrakte acizdir."[1566] Mekke Dönemi ise ameli yükümlüklerin olmadığı, nazari akla hitap eden hakikatlerin çoğunlukta olduğu, baskı ve zulümlerden dolayı temsil ve tebliğin gerçekleştirilmesinde zorlukların yaşandığı bir dönemdir. Üç yıl gizli davet ve üç yıl boykot süreci, tebliğ ve temsili zorlaştırmıştı. Dolayısıyla bu durum Mekke Dönemi'nin bir dezavantajı olmuştur. Mekke müşrikleri de tebliğ ve temsille elde edilecek başarının

---

[1561] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 50; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/458; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 144.

[1562] Esmer, *Türkiye Değerler Atlası*, s. 88-89.

[1563] Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2978.

[1564] Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s. 25; Yusuf Çelik, "Kur'an'da İbadet", *AÜİFD*, sayı:41, yıl:2014, s. 204.

[1565] Tahiru'l-Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s. 8.

[1566] Hasan Kamil Yılmaz, "Akıl ve Kalp Ekseninde", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı:288, yıl:Aralık 2014, s. 6.

farkında olmalılar ki Müslümanları her türlü tebliğ ve temsilden alıkoymaya çalışmışlar, özellikle sembolik manası çok olan namaza engel olmuşlardır.[1567]

Netice itibariyle Mekke Dönemi'nde inen ayetler daha çok inanç sistemi üzerinde yoğunlaşmakta, oluşturulmaya çalışılan düzenin detaylarından bahsedilmemektedir.[1568] Bu anlamda vahyin Mekke Dönemi'nde daha çok inanç ve ahlak konuları, ibadetler açısından ise namazın emredildiği anlaşılmaktadır.[1569] Daha çok ahlakî anlamda yükümlülüklerden bahsedilmiş olmasına rağmen,[1570] yalnızca Allah'ın otoritesinin kabul edilmesi bile başlı başına önemli bir sorumluluktur. Bununla birlikte yeni mesajın temel oluşturabilecek anlamda birtakım veriler içermesi, doğrudan hayata müdahale anlamı taşıdığından müşriklerin tepkisine yol açmıştır. Onlar, sorumluluktan kaçma adına Hz. Peygamber'i reddetmişlerdir.

Burada konumuzla ilgili olarak bir soru akla gelmektedir. O da şudur: "Acaba Kureyş, dinî mükellefiyetleri kabul edebilecek hazırbulunuşluk düzeyine sahip miydi?" Kaynaklara bakıldığında Câhiliye Dönemi'nde Araplar'ın namaz, oruç, hac, zekât ve kurban gibi birçok ibadetten haberdar olduğu anlaşılmaktadır.[1571] Fakat bütün bu ibadetler ya yapılmamakta ya da asıl muhtevasından uzaklaştırılmış şekliyle icra edilmekteydi. Câhiliye'de bu ve benzeri ibadet ve ayinler esasen monoteist inancın kaynağı Hz. İbrahim'in getirdiği dindi. Millet-i İbrahim'den ehlullah'a dönüşme sürecinde[1572] inanç, ibadet ve ahlak konusundaki bu uygulamalar, onları İslami davete yaklaştırmak yerine, onların bu davete direnç göstermelerine yol açmaktaydı. Diğer yandan kanaatimize göre dinin ahlak boyutunun yerine getirilmesi ibadet boyutunun yerine getirilmesinden daha zordur. Nitekim Türkiye'de 2012 yılında yapılan bir araştırmaya göre beş vakit namaz kılma ve bir ay oruç tutma oranı %29 iken insanların

---

1567 'Alak: 96/9-10; Erdem, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", s. 283; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/123.

1568 Kutup, *Yoldaki İşaretler*, s.15.

1569 Abdulvahhab Hallaf, *İslam Teşrii Tarihi*, (Çev.: Talat Koçyiğit), AÜİF Yayınları, Ankara 1970, s. 11; Erdem, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", s. 282-283.

1570 Halûk Burhan, *Ahlâk Ayaklanması*, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 131.

1571 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/288; Mustafa Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiye Hukuku", s. 233; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996, s. 20-498; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 169-172.

1572 Bkz. Khalil Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", (Çev.: Ali Osman Kurt), *AÜİFD*, cilt:47, sayı:1, yıl:2006, s. 197-217.

birbirine güven oranı %12'dir.[1573] Bu durumun ortaya çıkmasında ahlakî ilkelerin sosyo-ekonomik hayatı etkilemesi vardır.[1574] Kureyş açısından düşünüldüğünde ahlakî ilkelerin sosyal hayatta birçok değişikliği beraberinde getirmesi ve özellikle ekonomik hayata dair birtakım standartlar ortaya koyması uygulanabilirlik açısından ibadetlere göre daha zor olmaktadır. Bununla birlikte ibadetlerin de sosyo-ekonomik hayatı etkilediği alanlar olduğundan yer yer onlara karşı da muhalefetten söz etmek mümkündür.

3.10. ÖLÜM KORKUSU VE ÖLÜMSÜZLÜK ARZUSU

Her insanda hayatı koruma ve sürekli yaşama hissi bulunduğundan bu isteklere gem vuran ölüme karşı bir tepki söz konusu olabilmektedir. Özellikle dindar olmayan kişiler, ölümü yaşamın doğal bir sonucu olarak gördüğünden bütün dikkatlerini bu dünyadaki zevk ve lezzetlere yöneltmektedirler. Böylece ölüme karşı bir savunma mekanizması geliştirmektedirler. Genelde iki şekilde karşımıza çıkan bu mekanizmaların ilki maskeleme ikincisi ise bastırma davranışıdır. Maskeleme davranışı sergileyen kişi ölüm hakkında düşünmemek için günlük işlere yoğunlaşmaktadır. Bastırma davranışı ile ölüme tepki veren bireyler ise bu olguyu zihinlerinden tamamen silerek rahatlamaya çalışmaktadırlar.[1575] Epikür'ün ölüm korkusuna karşı geliştirdiği felsefe bu duruma örnek gösterilebilir. O, "Biz varken ölüm yok, ölüm varken biz yokuz." diyerek bir tür bastırma davranışı sergilemiştir.[1576] Muallaka şairlerinden Tarafe, benzer bir psikolojiyi şu dizeleriyle dile getirmiştir:

Ey beni savaşa girmekten ve ayş-ü işretten alıkoymak isteyen kimse…
Sen, benim ebedî yaşayacağımı bana sağlayabilir misin?
Mademki benden ölümü defetmek senin elinde değildir.
O halde ölüm gelinceye kadar beni ayş-ü işretimle bırak.[1577]

Birçok psikolog, insandaki biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçların temelinde var olma, yaşama, gelişme ve iyileşme olarak tanımlanan "gerçekleşim"in olduğunu öne

---

[1573] Esmer, *Türkiye Değerler Atlası*, s. 22,95.

[1574] Ahlakî ilkelerin ve ibadetlerin Kureyş'in ekonomik faaliyetlerine etkisi için bakınız. Baysa, *Kureyş Kervanları*, s. 289-312.

[1575] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 98,100; Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *UÜİFD*, cilt:3, sayı:3, yıl:1991, s. 152.

[1576] Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, (Çev.: Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul 2003, s. 171-172.

[1577] M. Şerefeddin Yaltkaya, *Yedi Askı*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 42.

sürmektedir.[1578] Şu haliyle fıtraten ölümsüz olma arzusunda olan insan için sonsuz yaşamayı vaat etmeyen her türlü davet ve açıklama onu tatmin etmekten uzak olacaktır.[1579]

Yukarıda geçtiği üzere ölüm korkusu ve ölümsüzlük isteği kişinin dünya mal ve metaına düşkünlüğünü artırmaktadır. Fakat bu durumun tersinin geçerli olduğu durumlar da kaçınılmazdır. Yani dünya ve içindekilere aşırı düşkün olan bir insan, bütün varlığını elinden alacak ölümü istemeyeceği gibi bunlardan hesaba çekileceği ahireti de istemeyebilir.[1580] O halde insan, sahip olma düşüncesine bağlı olduğu oranda ölümden korkar, sahip olma ve ben-merkezci yaşam anlayışından uzak kaldığı müddetçe de ölümden kaçmaz. Çünkü bu durumda ölümle kaybedeceği bir şey olmayacaktır.[1581]

Bütün bunlarla birlikte insan biryandan ölümden kurtulmanın mümkün olduğunu bilmekte, fakat öte yandan ölümsüz olmayı arzu etmektedir.[1582] Böyle bir çatışma halinde ölümsüzlük isteğinin biyolojik alandan sosyal alana kaydığını görmekteyiz. Örneğin analık babalık duygusunu destekleyen dürtülerden biri, bu yönelimdir. Bireyler çocuklarını görüp kendi ölümsüzlüklerini bir nebze olsun unutmakta hatta kendinden bir parçanın yaşamaya devam edeceği düşüncesiyle ölümlülük duygusunu bastırmaktadır. Aynı şekilde insanların hayattayken birtakım eserler bırakma gayreti de ölümsüzlük arzusuyla irtibatlı düşünülebilir.[1583] Câhiliye Arapları'ndaki erkek evlada, ataya, şeref ve kabileye düşkünlüğünde böyle bir bastırma psikolojisinin etkisi olabilir.[1584] Hatta şeytanın, *"Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?"*[1585] diyerek vesvese vermesi, fıtrattaki bu yaşama arzusunu akla getirmektedir.

[1578] Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 72.

[1579] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 102; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 146.

[1580] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII/5476; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (13. Baskı), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2013, s. 237.

[1581] Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, s. 172-173.

[1582] Peker, *Din Psikolojisi*, s. 74.

[1583] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 243; Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", s. 163. Bazı tefsir âlimleri, Câhiliye dönemi inançlarından birini temsil eden "dehr" kavramını, benzer bir şekilde yorumlamışlardır. Buna göre Câsiye: 45/24'te, *"...ölürüz ve yaşarız..."* ifadesi ile esasında onlar, *"Biz ölsek bile çocuklarımız yaşar."* demek istemekteydiler. Nitekim *"oğullu baba ölmez"* sözü de bu durumu destekler mahiyettedir. Bkz. el-Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'ân I-III*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, III/48; Taberî, *Tefsîr*, XXI/95.

[1584] Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 72.

[1585] Tâhâ: 20/120.

İnsanlardaki ahiretin varlığına bir delil sayılabilecek[1586] bu yaşama tutkusu kimi zaman sağlam binalar yaparak[1587] kimi zaman da "ruh göçü" gibi inançlara saparak baskı altına alınmaya çalışılmıştır.[1588]

Ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusunu Hz. Peygamber'in daveti açısından değerlendirirsek, öncelikli olarak Câhiliye Arapları'nda hayatın en gerçekçi yüzünün ölüm olduğunu vurgulamamız gerekmektedir. Nitekim onlarda ölüm dışında hayatın diğer olgularına karşı ciddi bir felsefi yorum gelişmemiştir. Şiirlerinde doğumdan çok ölümsüzlüğe vurgu yapmış, ölümden sonrası ile ilgilenmemişlerdir.[1589] Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin yaşamaya karşı çok tutkulu olduğu, onların her birinin bin yıl yaşamayı arzu ettiği vurgulanmaktadır.[1590] Oysa Hz. Peygamber onlara öldükten sonra bir hayat olduğunu ve burada yapılanların orada karşılık bulacağını haber vermekteydi. Müşrikler ise böyle bir düşünceye sahip değillerdi. Onların bütün korkuları dünyada başlarına gelecek bela ve musibetlerle ilgiliydi. Yaşamayı asıl amaç olarak gören bu insanlar, amaçlarına yönelik her türlü engeli bertaraf etme gayreti içerisinde olmaktaydılar. Bu açıdan Kureyş'i, Hz. Peygamber'e uymaktan alıkoyan en büyük nedenlerden biri onun haşirden, mahşerden, hesaptan, ceza ve mükâfattan bahsetmesiydi. Bu durum, faiz yiyen, fal baktıran, zina eden, adam öldüren, mal yağmalayan, putlara kurban kesen kısaca her türlü fuhşiyatı işleyen için kötü bir son anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla sahip oldukları dünya görüşleri açısından keyiflerini kaçıran bu inanca karşı ciddi tepki vermiş ve bunu haber veren mesajdan ve elçiden uzaklaşmışlardır.[1591]

[1586] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 115.

[1587] Bkz. Şu'arâ: 26/129.

[1588] Kurtubî, tefsirinde Câsiye: 45/24'teki, *"...ölürüz ve yaşarız..."* ifadesinin tenâsüh/ruh göçü olarak da yorumlayanlar olduğunu aktarmaktadır. Dolayısıyla tenâsüh inancının ortaya çıkmasını ölümsüzlük isteğinin bir yansıması olarak telakki etmek mümkündür. Bkz. el-Kurtubî, *Ahkâm*, XIX/167.

[1589] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 117-118.

[1590] Bakara: 2/96.

[1591] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 170-172; Çimen, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, s. 28.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİNÎ VE AHLAKÎ ENGELLER

Din, akıl sahibi insanları kendi iradeleriyle iyi ve hayırlı olana sevkeden ilahi kanunlar bütünüdür. İnsanoğlunun yaratılmasıyla gündeme gelen din, insanlık var olduğu sürece devam edecek bir sistemdir.[1592] Fakat bu sistem, kimi zaman müntesipleri tarafından tahrife maruz bırakılmak kimi zaman da tamamen ilahî olanla irtibatı koparılmak suretiyle kendi ekseninden kaydırılmıştır. Dolayısıyla tarihte din görünümlü birçok sisteme rastlamak mümkündür. Gerek tahrif edilmiş gerekse inşa edilmiş dinler "Hak" olan din ve onun temsilcileri için önemli bir engeldir. Çünkü akli olsun olmasın inanılan şeylerin terkedilmesi oldukça zordur. Esasında din yalnızca bir inançtan ibaret değildir. Her din veya sistemin kendine göre birtakım ibadet ve ahlak ilkeri vardır ve bunlar inancı destekler mahiyettedirler. Neticede dine müdahale aynı zamanda ibadet ve ahlaka da müdahale anlamı taşır. Şayet inanç, ibadet ve ahlak, dünyevi bir takım maksatları elde etmek ve insanları bu araçlarla hizaya getirmek üzere *heva*nın emrine verilmiş ve bu amaçlarla dizayn edilmişse orada salt din değişmesinden bahsedilemez. Böyle bir yerde inanç, ibadet veya ahlaka müdahale edildiği takdirde bu müdahalenin dinin dışında siyasî, ekonomik ve sosyal yansımaları olacağından tepkiler kaçınılmaz olacaktır.

4.1. MÜŞRİK İNANÇ SİSTEMİ

4.1.1. Putperestlik

Aslı, "budha" olan "put" kelimesi, Türkçe'ye Farsça'daki "but" kelimesinden aktarılmıştır ve Allah'tan başka ilah edinilen nesneleri karşılamak için kullanılmaktadır. Putperestlik ise tanrısal varlıkları sembolize ettiği düşünülen bu nesnelere tapınmayı ifade etmektedir.[1593] Dinler tarihi kitaplarında putperestliğin animizm, natüralizm ve totemizm gibi inanç evreleri sonucu ortaya çıktığı belirtilmektedir.[1594] Fakat bu görüş,

---

[1592] Güner-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 1,8; Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, s. 12; Draz, *Din ve Allah İnancı*, s. 40.

[1593] Ahmet Güç, "Put", *DİA*, XXXIV, 364-365; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 298,314.

[1594] Bkz. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 9-13; Hilmi Ziya Ülken, *Dini Sosyoloji*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1943, s. 28-32; Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, s. 45-63;

daha çok din duygusunun kaynağını korku ve ümide dayandıran batılı bakış açısının ürünüdür.[1595] Bu tür tekâmülcü bakış açısında dinin, ilahî yönü göz ardı edilmektedir.[1596] Dini, sosyal bir realiteden ibaret gören bu yaklaşım, bir nazariye olarak tartışmalara konu edilmiş ve eleştirilmiştir. Dinin ilk insanla birlikte var olduğunu ve insanın Allah'ın vahyine muhatap olduğunu savunan birkısım araştırmacılar ise tekâmülcü bakış açısını tersine çevirerek asıl olanın tek tanrıcılık olduğunu, putperestlik, natüralizm, animizm ve totemizm gibi inançların monoteist inancın bozulmasıyla oluştuğunu ileri sürmüşlerdir.[1597] Aslında bu görüş, bir anlamda İslamî bakış açısını da yansıtmaktadır. Çünkü İslam inancına göre ilk insan Hz. Âdem'dir ve aynı zamanda o, Allah'tan vahiy alan ilk peygamberdir. Dolayısıyla insanın var edilmesi ile tevhide muhatap olması arasında paralellik vardır.[1598] O halde ifade edilen görüşleri bir menşe veya tekâmül gibi görmek yerine, inancın görünüş şekilleri olarak düşünmek gerekmektedir.[1599]

İnsanlık tarihinde ilk defa put yapılması ve onun aracı kılınması ile ilgili rivayetlere bakıldığında bu uygulamanın Hz. Âdem'in çocukları ile başladığına dair rivayetlere rastlamak mümkündür. Rivayete göre Şit'in oğulları babaları ölünce ona saygı amaçlı kabrine gidip etrafında dönerlerdi. Daha sonraki zamanlarda ise Kabil'in

---

Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, s. 40-48; Günay-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 27; Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, Kayseri 2015, s. 37-51.

1595 Kahraman, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, s. 37-38.

1596 Dinin başlangıcında ilahi iradeyi yok sayan batılı bu yaklaşımın tekâmül adına ortaya attığı düşüncenin işaret ettiği kemal noktası dinsizliktir. Nitekim Nietzsche'nin, "Biz, Allah'ı öldürdük." ifadesi, bu noktaya işaret içindir. Rousseau'ye göre ise dini, tekâmül bakış açısının ortaya çıkardığı seyir şeklinde değil her toplumun dinî yaşantısını ayrı ayrı bir bütün içinde ele almak gerekir. Bkz. Rousseau, *Dinler*, s. 9,18.

1597 Bkz. Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 137-167.

1598 Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1947, s. 5-6; Günay-Küçük, *Dinler Tarihi*, s. 35; Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi*, s. 51-54. Burada şunu belirtmeliyiz ki son dönem araştırmacılarından bazısı bu düşüncenin aksini ifade etmektedir. Bu düşünceye göre Kur'an'da Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili ayetler sembolik anlam taşımakta ve Âdem'den kastın, insanoğlu olduğu vurgulanmaktadır. İnsanın yaratılış evreleri ise hem biyolojik hem de psikolojik alanı kapsamaktadır. Bu noktadan hareketle insanoğlunun tevhide muhatap olması, sosyal ve zekâ anlamında gelişmesiyle mümkün olduğu iddia edilmektedir. Tarih öncesi çağlara ait kalıntılarda tevhidi işaret edecek unsurların bulunmaması bu duruma bir delil olarak sunulmaktadır. Bkz. Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *AÜİFD*, cilt:20, yıl:1975; s. 127-146; Şaban Ali Düzgün, "İsimler'den Kelimeler'e: Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları*, cilt:9, sayı:1, yıl:2011, s. 1-6; Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, (11. Baskı), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 14-17,261,612,1201; Şaban Öz, *Siyer Tasarımı*, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 11-17. Krş. Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, (Çev.: Nabi Avcı-Ufuk Uyan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 9-10.

1599 Günaltay, *Dinler Tarihi*, s. 95.

oğulları, Şit oğullarının gerçekleştirdiği bu uygulamayı şekli bir surete dönüştürüp put yapıp etrafında dönmüşlerdir. Böylece insanoğlunun ilk putperest uygulaması da başlamıştır.[1600]

Putperestliğin başlangıcı ile ilgili anlatılan ikinci rivayet ise, bu inancı Hz. Nuh zamanında yaşamış Vedd, Suva‘, Ye‘ûk, Yeğûs ve Nesr adındaki dindar/salih kişilerin ölümünden sonra onlara tazim ve onların anısını yaşatma amaçlı yapılan şekillere dayandırmaktadır. Adlarından Kur’an’da da bahsedilen bu kimseler için yapılan şekiller başlangıçta yalnız birer ziyaret ve saygı vesilesiyken daha sonraki kuşaklar tarafından şefaat vesilesi haline dönüştürülmüşlerdir.[1601]

Bu iki rivayetin dışında İbn Kelbî, *Putlar Kıtabı*’nda Mekke’de putperestliğin başlangıcına yönelik ayrıca iki rivayetten bahsetmektedir. Bu rivayetlerin ilkine göre Mekke’de putperestlik, Amr b. Luhay’ın Suriye’den bir putu buraya getirmesiyle başlamıştır.[1602] Konu ile ilgili ikinci rivayette ise, belki de Amr’ın put ithalini ve bu inancın kabulünü kolaylaştıracak arka planı anlamamıza yardım edebilecek bir uygulamadan bahsedilmektedir. Buna göre Mekke’deki insanlar, kutsal saydıkları Harem’den ayrılırken/uzaklaştırıldıklarında,[1603] yanlarına bir taş alırlar, Kâbe’ye olan saygılarını gittikleri yerde de devam ettirmek üzere bu taşa saygı gösterip onun etrafında

---

[1600] Câhiliye döneminde Kusay öldüğünde Hacûn’a defnedilmiş, insanlar da ölülerini ona saygıdan ötürü onun kabrinin etrafına defnetmişlerdir. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV/59.

[1601] Vedd, Suva’, Yeğûs, Yeûk ve Nesr adındaki putlar Araplarda da vardır. Hatta çocuklarına bu putların isimlerini çocuklarına vermişlerdir. Fakat bu durumu putların kendisinin değil, isimlerinin aktarıldığı şeklinde yorumlamak daha doğru olabilir. Bkz. Buhârî, Tefsîr: 71; İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 405-408; Halebî, *es-Sîretü’l-Halebiyye*, I/18; Âlûsî, *Bulûğu’l-Ereb*, II/200-201; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII/5378.

[1602] Amr b. Luhay Mekke’ye putperestliği getiren değil belki bu inancın burada kökleşmesine katkı sunan kişidir. Zira böyle bir inancın birden bire ortaya çıktığını düşünmek, tarihi verilere ters düşmektedir. Nitekim Amr’dan önceki dönemlerde de puta tapıcılığın olduğu ile ilgili rivayetler, bu tespite uygun düşmektedir. Dolayısıyla tevhidin kıblesi olan Mekke’de putperestliğin ortaya çıkışını Amr’a dayandırmak yerine Amr’ın var olan sistemi yeniden biçimlendirdiğini düşünmek daha doğru gözükmektedir. Diğer yandan birkaç Hanif’in dışında Amr’ın getirdiği sisteme itiraz edilmemesi bu tespiti güçlendirmektedir. Bkz. Mes‘ûdî, *Murûcü’z-Zeheb*, II/56; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 152-153; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 66; Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, s. 14; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 273; Sarıcık, *Put*, s. 33-34.

[1603] Amr b. Luhay’ın, daha önce Harem’den Cürhümlüler tarafından uzaklaştırılan Amalikalılar’ın yaşadığı bölgeden putu getirmiş olması bu dönüşümü daha anlamlı kılmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, s. I/79.

dönerlerdi. Bu davranış, daha sonra saygı bağı olmaktan çıkarılıp hoşa giden şeylere tapma şeklini almıştır.[1604]

Konuyla ilgili verdiğimiz tüm bu rivayetlerin toplamından şu üç sonuç ortaya çıkmaktadır:

1- Hicaz'da putperest yaşam aniden ortaya çıkmış bir olgu değildir. Bu inancın tarihi ve kültürel arka planı vardır. Hanif olan bir iki kişi hariç bu inanca karşı ciddi bir mukavemetin söz konusu olmaması bu kanaati güçlendirmektedir. Nitekim İbnu'l-Kelbî'nin verdiği bilgiye göre aynı zamanda bir kâhin olan Amr b. Luhay'a Sümâme isimli cininin, *"Korkma! Araplar'ı puta tapmaya çağır, sana uyacaklardır."*[1605] demesi, bu hazırbulunuşluk düzeyini akla getirmektedir.

2- Putlar, aracı kabul edilen varlıkları simgeleyen nesne durumundadır.[1606] Ayetlerden de anlaşıldığına göre, şirk nesnesi olarak gördükleri putların mahiyeti ve maddesinin müşrikler için bir önemi yoktur.[1607] Onlar birer sembol gibidir.[1608] Yani taşa sırf taş olduğu için değil, ilah kabul ettikleri varlığın taşa hulul ettiğini ve bu taşın tanrının ruhunu taşıdığını düşündükleri için, tanrının tecessüm etmiş sembolüne tapmaktaydılar.[1609] Dolayısıyla Câhiliye Arabı putları, kutsalı temsil ettiğinden ötürü kutsamakta, putun bizzat kendisinin kutsal olduğunu düşünmemekteydi. Şayet putu bizzat kutsal kabul etse, putlarına estetik bir görünüm kazandırır, acıktığında onları yemez veya putu kırıldığında onu atıp yerine başka bir put edinmezdi.[1610] Sonuç olarak, onuruna son derece

---

[1604] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 26,28,47-50; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/79-80; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/185; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/200-201,212; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/227-290; Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/40-41; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 27; Nadim Macit, *Kur'an'a Göre Şirk*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991, s. 66; Yavuz Yücel, *Kur'ân'a Göre Kur'an Öncesi Dönemde Mekkelilerin İnanç Dünyası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimlere Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2010, s. 120-130.

[1605] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 49.

[1606] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 61.

[1607] Güneş, *İslâm Düşüncesinde Kutsallık*, s. 67.

[1608] Bkz. Sebe': 34/41; Zuhruf: 43/20; Nisâ: 4/17; Fussilet: 41/50-51; Fecr: 89/15-16.

[1609] Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 163-166; Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", s. 208; Okumuş, *Şirk*, s. 67.

[1610] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 38-40; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/67; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 29; Okumuş, *Şirk*, s. 72.

düşkün bir insanın, taş önünde eğilmesinin altında o taşın temsil ettiği düşünce, kişi, grup veya ideolojiye gösterilmiş saygı yatmaktadır.[1611]

3- Şirk inancının temelinde şefaat anlayışı vardır.[1612] Müşrik inancına göre Allah son derece yüce olduğundan ona yaklaşma veya ibadet etmenin yolu kendilerini ona yaklaştıracak aracı varlıklara ibadetle mümkündür. Bu anlayışın arka planında dünya merkezli bir din anlayışı vardır. Şöyle ki insanlar bu dünyada herhangi bir kral, devlet başkanı, hükümdar vb. kimselerle görüşmek istediklerinde araya birtakım vesileler koymak zorundadırlar. Diğer yandan bu idareciler işlerini yürütebilecekleri yardımcılara ihtiyaç duyarlar. İşte insanoğlu dünyevî bakış açısıyla metafizik âlemi anlamaya kalkışınca aracı varlıklar edinmek zorunda kalmıştır. Neticede ilk aşamada yalnızca bir tazim ve saygıyla başlayan daha sonraları Allah'a yaklaştıracak vesileler olarak görülen putların, zaman ilerledikçe bizatihi kendileri ilah olarak kabul edilmiştir.[1613] Kur'an'da birçok ayette bu anlayışa vurgu yapılmış ve putun aracı varlık olarak benimsenmesi reddedilmiştir.[1614]

Mekke'deki putperest inancını daha yakından incelediğimizde bu inancın Kur'an'ın ifadesiyle "şirk" olduğu, dolayısıyla tabilerini "müşrik" şeklinde tanımlamak gerektiğini söyleyebiliriz.[1615] Şirk, Allah'ın ulûhiyetinde, sıfat ve fiillerinde ortağı olduğunu kabul etmektir. Müşrik ise böyle bir kabulü gerçekleştiren yani şirk fiilinin öznesi konumundaki kişidir.[1616] Kur'an-ı Kerim'de şirk kavramından daha çok, küfür kavramı geçmektedir. Bu iki kavramın ifade ettiği anlamlar farklılık arz etse de yer yer birbirinin muadili olarak kullanıldığına da şahit olmaktayız.[1617] Örneğin Mâ'ide: 5/72-73'de, *"Allah, Meryem oğlu Mesih'tir."* diyenlerin kâfir olduğu bildirilmekte, bu inancın ise şirk olduğu vurgulanmaktadır. Fakat Beyyine: 98/1, 6'da ise kâfirlikle sıfatlandırılan Ehl-i Kitap ve müşrikler birbirinden ayrılmaktadır. Çünkü Ehl-i Kitap'ın

---

[1611] Sırma, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, s. 41; Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 33.

[1612] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/197; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/61; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 61; Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, s. 110-11.

[1613] Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I/116; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 78; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 73; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 141,351; Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", s. 220; Okumuş, *Şirk*, s. 69.

[1614] Mü'minûn: 23/84-89, Zümer: 39/38; Lokmân: 31/25; Zuhruf: 43/9,87; Ankebût: 29/61,63.

[1615] Yûsuf: 12/106.

[1616] Macit, *Kur'an'a Göre Şirk*, s. 15-16.

[1617] *"Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar."* En'âm: 6/1.

küfrü iftiraya, müşriklerinki ise dalalete dayanmaktadır.[1618] Her hâlükârda Allah'ın birliğini kabul etmeyen kişi müşriktir ve neticede kâfirdir. Fakat her müşrik kâfir olduğu halde, her kâfir müşrik olmayabilir.[1619]

Mekke'deki şirk inancının pagan inancından farklı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü Câhiliye Arapları'ndaki put inancı tamamen Allah inancından soyutlanmış değildir. Dolayısıyla pagan inanışlarına ait bir takım değerlendirmelerin Hicaz'daki putperest sistemi açıklamak üzere kullanılması kimi zaman hatalı olabilir. Bununla birlikte bu iki inanç sistemi arasında birtakım paralelliklerin olduğu söylenebilir. Örneğin pagan toplumlarında toplumsal gelişmelere paralel şekilde dinî inançlarda da bazı değişiklikler söz konusu olmaktadır. Sıralamaları ihtilaflı olsa da totemizm, animizm, natüralizm ve politeizm gibi bir seyir, en sonunda tanrılar arasında da bir hiyerarşik düzeni netice vermiştir. Eski Yunan'da Zeus, Roma'da Jüpiter gibi Mekke'de de Lat, Menat ve Uzza adlarında[1620] "baş tanrılar" bu toplumsal hiyerarşinin yansıması şeklinde değerlendirilebilir.[1621] Bu düşünceden hareketle bazı araştırmacılar, Araplardaki putperestliğin de dinler tarihindeki, dinlerin gelişimine uygun olduğunu belirtmektedir. Özellikle kabile adlarının aslan, köpek, köpek balığı, kaplan gibi hayvan adları taşıması totemizmin, nesnelerin ruhunun olduğu düşüncesi animizmin kalıntıları olarak görülmektedir.[1622] Fakat kabile isimlerinin birtakım hayvan adlarıyla aynı olmasının asıl sebebinin diğer kabileleri korkutmak, kendilerini güçlü göstermek amacına matuf düşünmek daha yerinde bir yaklaşımdır.[1623] Çünkü isim aynı zamanda bir semboldür. Sembol ise içinde aidiyeti artırdığı gibi, şahsiyeti etkileme gücüne de sahiptir.[1624] Diğer yandan animizm, totemizm gibi temellendirmeler ilkel kabile

---

[1618] Nisâ: 4/48,116.

[1619] İbn Hazm, Ebû Muhammed, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal I-V*, (3. Baskı), thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996, III/264; Macit, *Kur'an'a Göre Şirk*, s. 18-21; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 56; Okumuş, *Şirk*, s. 117-118.

[1620] Bu put isimlerinin Allah'ın isimlerinin değiştirilmesi sonucu elde edildiğine dair rivayetler vardır. Örneğin Lat/Allah, Uzza/Azîz, Menat/Mennan gibi. Kur'an'da ise bu yanlış aktarıma karşı en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Bkz. A'râf: 7/180; Taberî, *Tefsîr*, XXII/46; İbn Kesîr, *Tefsîr*, XIII/266; el-Âlûsî**,** Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd Şükrî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, I-XVI*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., IX/125.

[1621] Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 63,65; Ülken, *Dini Sosyoloji*, s. 28-32; Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi*, s. 315,317; Hitti, *İslam Tarihi*, s. 144.

[1622] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 145; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 66; M.J. de Goeje, "Arabistan", *İA*, I, 482.

[1623] İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 5; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III/193; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 181-192.

[1624] Okumuş, *Şirk*, s. 347.

toplumları için ortaya atılmış tezlerdir. Dolayısıyla Câhiliye Arapları'ndaki kabile isimlerinde bu türden inançların yansımalarını görmek mümkünken onları tamamen bu inançlarla irtibatlı düşünmek doğru bir yaklaşım değildir.[1625]

Öte yandan Arap politeizmi, Roma ve Yunan paganizminden öz itibariyle farklıdır.[1626] Araplardaki put, görünmeyen ruhsal varlıkların somut hali ve aracı konumundadır. Yani nihai bir tanrı değillerdir. Bu inancı, tevhitten bozulma şirk sistemi olarak görmek mümkündür. Fakat bu sistem, iç ve dış faktörlerle çeşitli değişmelere uğramış,[1627] son tahlilde pagan kültüründen birtakım yaklaşımları bünyesine almış olabilir.

Hicaz'daki putperest inancında ilahi kudret reddedilmemekte, onun yanlış taksim edilmesi gündeme gelmektedir.[1628] Bu ifade şu şekilde formüle edilmektedir: Müşriklerin geneli,[1629] rubûbiyyetin tevhidini kabul ediyorlar[1630] fakat ulûhiyyetin tevhidini akıllarına sığdıramıyorlardı.[1631] Tevhidi bu şekilde kısımlandırmanın, İbn Teymiyye ile başlayan bir gelenek olduğunu öncelikle ifade etmek gerekmektedir.[1632] Bu ayrımdan hareketle tanımlanan müşrik inanç sistemi bize göre vakıayı tam yansıtmamaktadır. Muhtemelen bu fikre varılmasına müşriklerin yaratma fiilini Allah'a vermeleri neden olmuştur. Fakat "Allah inancı" başlığında görüleceği üzere tevhidin mertebelerinde ihtilafa düşen müşrikler, özellikle göklerin ve yerin ve bu ikisi arasındakilerin idaresinin yalnız Allah'a ait oluşu ile ibadetin sırf Allah'a hasredilmesi konusunda şirke düşmekteydiler. Müşrikler, ancak zor durumda Allah'ı hatırlamakta, sair zamanlarda -en azından pratikte- Allah'ı unutmaktaydılar. Onların nazari olarak

---

1625 Dânişmend, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, s. 292-293,315.

1626 Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/42.

1627 Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenişi*, s. 55,71; Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 66.

1628 Bkz. Müminûn: 23/84-89; Yûsuf: 12/106; Lokmân: 31/25; Zuhruf: 43/9,87; Zümer; 39/38; Ankebût: 29/61,63.

1629 Âlûsî, Seneviyye ve Mecusilerin bir kısmı hariç bütün şirk ve küfür ehlinin Allah'ın yaratıcı, rızık verici ve tedbir edici, zarar ve fayda verici olarak tek Allah'ı bildiklerini iddia etmektedir. Fakat bu genelleme bütün Câhiliye inanç sistemini yansıtmamaktadır. Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/197.

1630 Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/197. Mevdûdî, müşriklerin rubûbiyyet noktasında da şirke düştüklerini dile getirmekte, özellikle kültürel ve siyasî konularda Kur'an'ın da "erbâb" şeklinde tesmiye ettiği rabler edindiklerini bunların ise o günün başkan ve liderleri olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, s. 67-68.

1631 Bkz. Yusuf el-Kardavî, *Tevhidin Hakikati*, (7. Baskı), (Çev.: Mustafa Özel), Özgün Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 22; Macit, *Kur'an'a Göre Şirk*, s. 32; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001, s. 57; Zeydan, *İslâm Davetinin Esasları*, I/23-32.

1632 İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, *et-Tis'îniyye I-III*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan, Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1999, s. 799.

kabul edip de fiiliyatta tapmadıkları "Allah", çok uzak bir tanrı idi.[1633] Esasen birçok putperest sistemde görülen, tenasül yoluyla onun için birtakım kızlar, oğullar şeklinde tanrıça ve tanrılar uydurulması bu uzak tanrı anlayışından kaynaklanmıştır. Dinler tarihine de baktığımızda insanlığın her devirde uzak Tanrı'yı yaklaştıracak müşahhas vasıtalar aradığı görülmektedir.[1634] Bütün bunlar göstermektedir ki müşriklerin ulûhiyetle birlikte rubûbiyet noktasında da birtakım yanlış kanaatleri vardı. Nitekim Mekkî dönemde genellikle rubûbiyete vurgu yapılması bu durumun göstergesi sayılabilir. İslam inancında ise hayali nazariyelerden uzak ve rubûbiyeti ön plana çıkaran insan-evren, insan-insan, Allah-insan ve Allah-evren münasebetlerini düzenleyen itikadî, amelî ve ahlakî hükümler vaz edilmiştir.[1635]

Netice olarak İslam öncesi dönem, putperest sistemi Ortadoğu'daki diğer putperest ve paganist sistemlerden farklı bir durumdaydı.[1636] Buradaki inanç sisteminin kitabî bir dayanağı ve dinî kurumları olmadığından, inançlarının daha çok gelenek, kişisel algılar ve hayal dünyası üzerine kurulu olduğunu söylemek mümkündür.[1637] Fakat her hâlükârda şirk, inkâr eden değil iman eden zihniyetin ürünüdür.[1638] Bu zihni bulanıklık kişiden kişiye farklı olacağı gibi toplumdan topluma da şekil ve mahiyet açısından farklılıklar arz edebilmektedir. Bu açıdan Câhiliye Dönemi'ne bakıldığında Araplarda esasen tek tip bir inanıştan söz etmek mümkün değildir. Onların arasında aya, yıldıza, güneşe, meleklere, cinlere, ateşe tapanlar olduğu gibi Hıristiyan, Yahudi ve Hanifler de vardı.[1639] Dolayısıyla Araplar arasında putperestlik, herkesin aynı oranda

---

[1633] Ayetlerde müşriklerin zihnindeki bu "uzak tanrı" algısına hem işaret hem de bu algıyı düzeltici bir ihtar türünden olmak üzere Allah'ın kendilerine yakın olduğu bildirilmektedir. Çünkü onlara göre Allah gökyüzünde ve insanlardan çok uzaktı. Bu nedenle Hz. Peygamber'den mucize isterken göğe merdiven kurması ve gökten kendilerine kitap getirmesini istemişlerdi. Bkz. En'âm:6/35; Bakara: 2/186; İsrâ:17/93; Kâf: 50/16; Mülk: 67/16-17. Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 72-73.

[1634] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 141,350-351.

[1635] Tâhiru'l-Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, s. 8.

[1636] Ebu Zehra, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I/42.

[1637] Demircan, *Cahiliye Arapları*, s. 63.

[1638] Okumuş, *Şirk*, s. 71.

[1639] Bkz. Hac: 22/17; İsrâ: 17/111; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 621; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/215-244.

kabullendiği bir inanç değildi.[1640] Bu nedenle müşrik inanç sistemine sahip insanlar genel olarak üç kategoride ele alınmaktadır.[1641]

1- Yaratıcı olarak Allah'ı ve ahireti yani öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler,
2- Yaratıcı olarak Allah'ı kabul ettikleri halde ahireti inkâr edenler,
3- Hem yaratıcı olarak Allah'ı hem de ahireti kabul ettiği halde peygamberi inkâr edenler.

İnanç olarak tam bir bütünlük olmayan Câhiliye toplumunda putlara yaklaşımda da bir bütünlükten söz etmek mümkün gözükmemektedir.[1642] Örneğin Kur'an'da Câhiliye Arap toplumunun şirke yaklaşımı ile ilgili dikkat çeken üç ayet bize putperest inancının tamamen menfaat üzerine tesis edildiği ve samimiyetten uzak olduğu düşüncesine şüpheyle yaklaşmamıza yol açmaktadır.[1643] Bu ayetlerin ilkinde müşriklerin Allah'ı sever gibi putlarını sevdikleri ifade edilmektedir.[1644] İkinci ayette müşriklerin, Rahman'dan başka tanrılara tapınmanın meşru olduğuna yani buna izin verildiği düşüncesine sahip oldukları görülmektedir.[1645] Üçüncü ayette ise müşriklerin inanç ve uygulamalarını şirk olarak görmedikleri anlaşılmaktadır.[1646]

Bu üç ayetten ortaya çıkan sonuca göre Câhiliye Arapları yaptıkları işin gerçekte bir "şirk" olduğunu/olabileceğini bilmiyorlar ve Allah'a ortak koşma niyet ve düşüncesiyle putlara tapmıyorlardı. Nasıl ki bugün halkın birkısmının şirk kapsamına giren bazı davranışlarını Allah'a ortak koşma olarak değerlendirmediği gibi o günün halk tabakası da bunun şirk olabileceğini düşünmüyorlardı. Üstelik bunu Allah'ın meşru

---

[1640] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 143; Demircan, "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler", s. 162; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 179-190; Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkar ve İnkar Amilleri", s. 221-222; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 271.

[1641] Bkz. Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 478-480; Ebu'l-Fida, 'İmâdu'd-dîn İsmâ'îl, *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer I-IV*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts., I/98; İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 86; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/197; Mahmud Es'ad, *İslam Tarihi*, s. 277-278; Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, s. 85. Kaynaklarda geçen bütün bu taksimatlar genel bir sınıflandırmayı ifade etmektedir. Yoksa bu üç sınıfa da uymayan insanlar bulunabilir.

[1642] Söz gelimi İbn Kuteybe, -Câhiliye dönemi için klişeleşmiş bir tanımlama ifadesi olan- *"Elleriyle put yapar, acıkınca yerlerdi."* cümlesindeki eylemin Ebû Hanife Kabilesi'nce gerçekleştirildiğini aktarmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 621.

[1643] Konuyla ilgili dikkat çekici bir olay şöyledir: Ebû Leheb ölmek üzere olan, Uzza putunun sadininin/bakıcısının yanına gider ve onun ağlamaklı olduğunu görür. Bu durumun sebebini sorduğunda o, "Benden sonra Uzza'ya tapılmayacağından korkuyorum." diye cevap verilir. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/242-243.

[1644] Bakara: 2/165.

[1645] Zuhruf: 43/45.

[1646] En'âm: 6/23.

kıldığını zannederek Allah'a tapar gibi putlara tapıyorlardı. Çünkü onlar, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte kendilerine nimetlerin tanrı, tanrıça, cin, melek, yıldız ve büyük evliyalar tarafından ikram edildiğini düşünüyorlardı. Bundan ötürü de kendileri ile Allah arasında aracı kabul ettikleri bu varlıklara ikramda bulunuyor, onları kızdırdıklarında ise bu tür nimetlerden mahrum kalacaklarını zannediyorlardı.[1647] Denebilir ki insanlar, putlarına yalvarırken genel olarak iki gaye güdüyorlardı. Bu gayelerin ilki korktuklarından emin olmak, ikincisi ise umduklarına nail olmaktı. Bunları elde edebilmek için putlarını şefaatçi yapıyorlardı.[1648]

Burada putlara yaklaşım konusuna ayrıca bir kayıt düşmek gerekmektedir. Câhiliye'de putlar, bir kesim tarafından şefaatçi olarak görülürken,[1649] diğer bir kesim tarafından Allah'la eş tutulmaktaydı.[1650] Pak'a göre bu durumun sebebi, inanç bütünlüğünün olmamasıyla ilgili bir durum olmaktan çok, müşriklerin, Allah inancına doğru kayması, dolayısıyla fikrî değişimin bir gereğidir.[1651] Yani henüz davetin başında müşriklerin zihninde Allah inancı tamamen silik durumda ve putlar merkezdeydi. Davetin ilerleyen safhalarında Allah'la denk tuttukları putları aracı ve şefaatçi olarak görmeye başladılar.[1652]

Böyle bir yaklaşımı ihtimal dâhilinde tutmakla birlikte daha farklı olasılıklardan da söz etmek mümkündür:

1- Böyle bir tablonun ortaya çıkmasında toplumun tamamının inanç olarak bir bütün oluşturmaması etkili olmuştur ve bu oldukça olağan bir durumdur. Çünkü Müslüman olduktan sonra bile herkesin inanç noktasında bir olduğunu iddia edemiyor, imanı bile taklidî ve tahkikî şeklinde iki kısma ayırıyoruz. Bu anlamda devesini ürküttüğünden ötürü Sa'd putuna hakaret edip onu ilahlıktan reddeden kişi ile Mekke'nin fethi sırasında putu Suva''ın kendisini koruyacağına ya da Uzzâ'nın, kendisini yıkmak isteyenlere karşı mukavemet göstereceğine

---

[1647] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 456.

[1648] Taberî, *Tefsîr*, III/313.

[1649] Zümer: 39/3.

[1650] Şu'arâ: 26/98.

[1651] Atay, bu durumu fikrî bir tekâmül olarak adlandırmakta ve her yeni fikirle ayrı bir duruş sergilediklerini ifade etmektedir. Bkz. Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, s. 56-57.

[1652] Zekeriya Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'âni Boyutu", *CÜİFD*, cilt:5, sayı:1, yıl:2001, s. 325.

inanan kişinin aynı inanç kategorisinde mütalaa edilmesi doğru olmasa gerektir.[1653]

2- İkinci bir ihtimal, muhatap ve zaman farklılığından kaynaklanan bir durumdur ki bu da birinci ihtimali sonuç vermektedir. Yani Kur'an'da muhatabın iddia veya inancına göre cevap verilmiştir. Bu noktada toplumda müşriklerle birlikte Ehl-i Kitap, Mecusi ve Sabiiler'in olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Örneğin İsrâ: 17/111'e dikkat edildiğinde her toplumun iddiasının aynı ayette beraber dile getirildiği görülmektedir.
3- Başka bir ihtimal ise müşriklerin iddiaları çürütüldükçe farklı bir argümanla Hz. Peygamber'in karşısına çıkmış olabilecekleridir.

Bütün bu ihtimaller bir yana, şayet meseleyi tekâmül seyri ile irtibatlı düşünürsek müşriklerin Allah'ı sever gibi putları sevdikleri bildirilen ayeti, davetin ilk aşamalarında görmemiz gerekirdi. Hâlbuki bu ayet, Medenî olan Bakara Suresi'ne aittir.[1654] Ayrıca müşriklerin, davetin başında Allah fikri farklı, daha sonra farklı olduğunu iddia ederken bu aşamalarda onların inançlarına yönelik ciddi bir hücumun olmadığını da gözden kaçırmamak gerekmektedir. Fakat meseleyi illaki bir tekâmül seyrine bağlayacaksak müşriklerdeki ağız değişikliklerini ya Kur'an'ın tedrici olarak toplumu eğitmesi ve buna bağlı olarak fikirlerin değişmesi ile irtibatlı düşünmek ya da Kur'an'ın ulûhiyyet anlayışını benimsetmek üzere somuttan soyuta doğru takip ettiği metodun paralel yansımaları olarak görmek gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç olarak, Kur'an-ı Kerim'de müşrik inanç yapısı ile ilgili *"derler ki…"* tarzında tahsis edilmemiş bilgiler verilmesi, bizim bu inanç sistemini tam olarak ortaya koymamızı zorlaştırmaktadır.[1655] Fakat yukarıda verilen ayetlerden de anlaşılacağı üzere inanç ve uygulama açısından hemfikir olunan tek bir sistemden bahsetmemiz zor gözükmektedir. Bununla birlikte en başta sayılan inanç kategorileri dışında halk ve yönetici kesimi arasında da -en azından inançlardaki samimiyet açısından- bir fark

---

[1653] Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 35,41; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II/870.

[1654] Bkz. Bakara: 2/165.

[1655] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 24. İlginç bir şekilde Câhiliye şiirinde toplumun dinî inançlarına yönelik -özellikle putperestlik- bilgiler yok denecek kadar azdır. Öğmüş'e göre bu durumun iki sebebi olabilir. Birincisi, Câhiliye şiirinin konu açısından dinî unsurlardan uzak olması, ikincisi isi Müslüman ravilerin şirk unsuru içeren şiirleri İslam'a aykırı olduğu düşüncesiyle rivayet etmekten sakınmalarıdır. Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 276.

olduğunu ifade etmek mümkündür.[1656] Örneğin halk kitlesinin puta tapması ve onlardan beklentilerinde bir samimiyet olabilir fakat birkısım insanlar bu inançlarında samimi olmamakla birlikte öyle görünmeyi tercih etmektedir. Mekke'nin ileri gelen bazı liderlerini bu kapsamda düşünebiliriz. Ebû Leheb'in, dönemin en önemli putu olan Hubel'e bağışlanan değerli eşyaların çalınması hadisesine karışması, bunun göstergelerinden biri sayılabilir. Liderlerin inançlarında samimi olmadıklarını gösteren bir başka husus da onların Hz. Peygamber'e davetinden vazgeçmesi adına ilahlara nöbetleşe tapma teklifleridir.[1657]

Müşrik ileri gelenlerin put inancında samimi olmamasına rağmen Hz. Peygamber'e karşı gelmelerinin değişik sebeplerine önceki bölümlerde değinmiştik. Burada daha önce ifade edilen sebeplerden başka, ayrıca bir sebebi ön plana çıkarmak istiyoruz. O da putların kabile yapısı ile olan ilişkisidir. Çünkü Mekke'de putları kabul etmek ve onların tanrısal güçlere sahip olduğunu düşünmek için gerekli olan en meşru dayanak gelenek ve kabile düzenidir.[1658] Nitekim Hz. Peygamber'e itirazlarında atalar ve ilahları beraber gündeme getirmeleri, onların konuya yaklaşımlarını ele vermektedir. Bu noktada putlar ile o günün toplum yapısı arasındaki ilişkiyi gözden geçirmek gerekmektedir.

Mekke'de ilahların çokluğu, dönemin toplumsal yapısına uygundu. Kabile hayatı üzerine kurulu bu yapıda her kabilenin kendine mahsus bir ilahı vardı.[1659] Bu ilahlar adına savaşlar yapılmakta, hatta savaşlarda onlardan yardım istenmekteydi.[1660] Kabile reisleri dilediği takdirde ilahları değiştirmekte, insanlar da ona tabi olmaktaydı.[1661] Putperest yaşam şekli, sosyal hayatın bütün ünitelerine yansımıştı. Sıkıntılı zamanlar dışında "Allah"sız yaşayan bu insanlar, çocuklarına bile put isimleri vermişlerdi. Çünkü

[1656] Müşriklerin putlara karşı çelişkili davranışları için bakınız. Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsilere Kadar İslâm Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1993, s. 83; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 165-166.

[1657] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/299-300.

[1658] Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 20.

[1659] Câhiliye dönemindeki meşhur kabile ve putları için bakınız. Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 93-95; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 32-48; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 155-162.

[1660] İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 443; Vakıdî, *Meğâzî*, I/297; İbn Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/62-65,253.

[1661] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/65.

bu putların sembolik anlamları vardı.[1662] Örneğin her kabilenin kendine has putunun bulunması toplumda sınıfların, ayrıcalıklı kimselerin olduğu ve bu durumun insanlar tarafından benimsendiği anlamını taşımaktaydı.[1663] Kendi şeref ve izzetleri ile putlar arasında irtibat kuran müşrikler için, ilahı güçlü olan kabilenin kendisi de güçlü kabul edilmekteydi. Zayıf ilahlar, güçlü ilahlara tabi olacağından hiçbir kabile kendi ilahının küçük düşmesine razı olamazdı.[1664]

Hz. Peygamber'in daveti ise bütün bu şirk sistemini alt üst edecek nitelikteydi. Çünkü onun getirdiği mesaj, onları müşrik olarak tanımlamakta, kendilerini Allah'a yaklaştıracaklarını ve Allah katında şefaatçi olacaklarını zannettikleri putların kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağı, hatta taptıkları bu putların kendilerinden şikâyetçi olup onları yüzüstü bırakacağı, onların, putlarıyla birlikte cehennem yakıtı olup orada ebedi kalacağını bildirmekteydi.[1665]

Kur'ân mesajının müşrik sistemi bu şekilde hedef alması tepkileri de beraberinde getirmiştir. Fakat burada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. İlk inen Mekkî surelere bakıldığında (Necm suresi hariç) putlar üzerinden bir karşı duruş ve mesaj örgüsünden ziyade tevhidin esas alındığını görmekteyiz. Tevhid merkezli mesaj örgüsünde ise daha çok ahlakî boyutlar ön plana çıkarılmakta ve insanlar, davranış odaklı konumlandırılmaktadır. Bunun en açık örneğini Kalem: 68/10-16'da ve Hümeze:104/1-3'te Velid b. Muğire üzerinden verilen mesajda görmekteyiz.[1666] Dolayısıyla müşriklerin tepkilerini yalnızca putların reddedilişine bağlamak doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Kaldı ki ifade edildiği üzere Kur'an'ın ilk surelerinde batıl tanrıların hedef alınması yerine tedrici bir tebliğ ile öncelikli olarak onların zihnindeki yanlış Allah telakkisini düzeltmek amaçlanmıştır. Müşriklerin inançlarına yönelik şiddetli tavır, nüzul sıralamasına göre 38. sırada olan Sâd suresinden sonra başlamıştır.[1667] Diğer yandan putperestliği sadece put nesnesi üzerinden okumak eksik

---

[1662] İbn Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 17,32,37,49; Dayf, *'Asru'l-Câhilî*, s. 92-93; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s.4.

[1663] Şeriati, *Dine Karşı Din*, s. 20.

[1664] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 73; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 16.

[1665] Bkz. Yûsuf: 12/106; Yûnus: 10/18,29; Meryem: 19/82; Enbiyâ: 21/98; Rûm: 30/13; Zümer: 39/3,38; Beyyine: 98/6.

[1666] Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 369-371.

[1667] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 373,377.

olacaktır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de putlar için kullanılan kavramlardan sanem/esnâm[1668] kavramı beş defa, vesen/evsân[1669]ve nüsûb/ensâb[1670] kavramları üç defa geçmektedir. Fakat bunlardan daha fazla olarak put deyince aklımıza gelmeyen kavramlar üzerinde durulmaktadır. Örneğin "şürekâ", "evliyâ", "erbâb", "cibt", "tâğût", "temâsil", "şühedâ", "şüfe'â", "emsâl", "inâse", "âlihe", "sâhibe", "dehr", "hevâ" gibi kavramlar, put kavramının ilk akla getirdiği çağrışımların dışında kalan, ama şirk kategorisinde mütalaa edilmesi gereken olgulardır.[1671] Dolayısıyla tevhit derken bütün bu olguların reddi gündeme gelmektedir.

Saf tevhide çağıran ayetler, birçok ilaha inanan müşrikler için bir felaket gibi algılanmıştır. Üstelik yalnızca dinî hayatlarının değil sosyal, siyasî ve ekonomik hayatlarının merkezine yerleştirdikleri ilahların acziyetlerinin ifşa edilmesi, onları daha da çileden çıkarmış ve neticede bu mesaj ve onun tebliğcisine düşman oluvermişlerdir.[1672] Öte yandan "hiç kimse ayranım ekşi demez." Bu nedenle insanlar gittikleri yolun yanlışlığını -farkında olsalar bile- kabullenmek istemezler. Söz gelimi sigara gibi basit alışkanlıkların bile -zararları kesinkes bilindiği halde- toplumdan kaldırılması mümkün olmazken, yüzyıllardır süregelen, üstelik inanç halini almış bir geleneğin birdenbire ortadan kaldırılması oldukça güçtür.

4.1.2. Allah'ı Gereği Gibi Takdir Edememe

Tarih boyunca insanların ve toplumların kendilerine has ulûhiyet anlayışları olmuştur. Bu anlayışlar dinler tarihi açısından kategorize edildiğinde genel olarak dört farklı görüşün ön plana çıktığı müşahede edilmektdir.[1673]

1- **Üstün Varlık Görüşü:** Dinin en iptidai şekli olarak kabul edilen bu görüş, daha çok avcılık ve toplayıcılıkla uğraşan toplumlarda görülür. Gök Tanrı/Toprak Ana şeklinde de nitelendirilebileceğimiz bu ulûhiyet anlayışına göre tanrı yerleri yaratmış ve gökyüzüne çekilmiştir. Görünüşte tek tanrıcı gibi algılanan bu görüşte tanrının eşi, çocuğu, arkadaşı veya rakibi bulunabilir. Tanrı, yaratıp

---

[1668] En'âm: 6/74; A'râf: 7/138; İbrâhim: 14/35; Enbiyâ: 21/57; Şu'arâ: 26/71.

[1669] Hac: 22/30; Ankebût: 29/17,25.

[1670] Mâ'ide: 5/3,90; Me'âric: 70/43.

[1671] Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 417; Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 114-115; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, s. 16-56; Okumuş, *Şirk*, s. 355.

[1672] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 68.

[1673] Bkz. Rousseau, *Dinler*, s. 38-63.

gökyüzüne çekildiğinden bu din anlayışının din adamı veya mabedi pek bulunmaz.

2- **Çok Tanrıcı Görüş:** Üstün varlık anlayışından, çok tanrıcı görüşe geçiş tam olarak tespit edilememiş olmasına rağmen genelde üstün varlık görüşündeki uzak tanrı, insana daha yakın hale getirilmesiyle başlamıştır. Çok tanrıcı görüş kendi içerisinde birtakım prensiplere sahiptir. Yani her yer ve toplumda aynı şekilde tezahür etmemektedir.
   a. Teolojik Prensip: İlahların tümünün birbiriyle nesep irtibatı vardır. Yunan ilahlarında bu düşüncenin etkisi söz konusudur.
   b. Vazifelendirme: Tanrılar için iş bölümü yapılmakta (egemenlik, savaş, bereket) tanrılar hiyerarşik bir düzene sokulmaktadır. Bu tür inançlarda tanrılar arasındaki hiyerarşi çoğu zaman topluma da yansır ve sosyal sınıfların oluşmasına etken olur.
   c. Kozmik Prensip: Tanrıların coğrafya açısından (yer, gök, yeraltı) taksim edildiği bu inanışta ise tabiat kuvvetlerinin ilahlaştırılması (güneş, ay, yıldız) ön plana çıkmaktadır.
   d. Sosyolojik Prensip: Çok tanrıcı görüşün prensiplerinden sonuncusunda tanrılar arasındaki hiyerarşinin sosyal hayata yansıması vardır. (rahip-idareci, savaşçı, çiftçi-sanatkâr)

3- **Tek Tanrıcı Görüş:** Eşi ve benzeri olmayan, doğmamış ve doğurmamış olan, her şeye gücü yeten Allah inancını benimseyen görüştür.

4- **Düalist Görüş:** Farklı bir din olmaktan öte, tek tanrıcı görüşün tahrif edilmesi sonucu oluşan bu görüşte hayır ve şerrin, yaratıcısı birbirinden ayrılmakta, varlık zıtlıklar üzerinden açıklamaktadır.

Bütün bu görüşleri dikkate aldığımızda ilk bakışta Câhiliye Dönemi Allah inancının çok tanrıcı görüşle açıklamak gerektiği fikri oluşsa da Kur'an ve diğer kaynakların aktardığı bilgiler çerçevesinde düşündüğümüzde Câhiliye'deki Allah fikrinin çok tanrıcı görüşle birebir uyduğunu söylemek mümkün olmamaktadır. Bu nedenle de Câhiliye inancını çok tanrıcılık yerine Kur'an'da ifade edildiği şekliyle "şirk" olarak tanımlamak gerekmektedir. Bu şirk ise bir tekâmül sonucu değil, Hz. İbrahim'in getirdiği dinin bozulması sonucu oluşmuştur. Bu bozulmanın inancın hangi aşamasında veya alanında gerçekleştiğini daha net görebilmek için Şah Veliyyullah

Dihlevi'nin tevhidin mertebelerine yönelik verdiği bilgiler aydınlatıcı mahiyettedir. Dihlevi'ye göre tevhidin dört mertebesi vardır. Bunlar:

1- Yüce Allah'ı zorunlu varlık olarak kabul etmek, onun dışındakileri zorunlu görmemek,
2- Gök, yer, arş ve sair cevherlerin yaratılışını yalnız Allah'a hasretmek,
3- Göklerin, yerin ve bu ikisi arasındaki şeylerin tedbirini (idaresini) Allah'tan bilmek,
4- İbadete layık olanın yalnızca Allah olduğunu bilmek.

Kur'an'ın indiği dönemde Yahudi, Hıristiyan ve müşriklerin ilk iki maddede ihtilafları yoktu. Üç ve dördüncü maddede ise ihtilaflar söz konusuydu.[1674]

Müşrik toplum özelinde konuya bakıldığında aslında hem Kur'an'da hem de Câhiliye şiirinde, bu dönemde "Allah" ismi ve inancının olduğuna dair işaretler bulunmaktadır.[1675] O halde bizzat Kur'an'ın şahitliğiyle yaratıcı olarak Allah'ı kabul eden müşriklerin,[1676] inanç noktasında düştükleri yanlış ne idi? Neden, Allah'a inandıkları halde müşrik olarak tanımlanmaktaydılar? Bu soruların cevaplarını oluşturan birçok sebebi çalışmamızın sair yerlerinde izah etmeye çalıştık. Burada konuyu daha çok inanç bağlamında ele almak istiyoruz.

Kanaatimize göre müşrik inanç sistemi içerisinde Allah'ın konumunu tespit edebilmek için konuya ışık tutan en önemli verilerden biri Kur'an'daki, *"Allah'ı hakkıyla takdir edemediler."*[1677] ayetidir. Bu ayet bize müşrik dediğimiz kimselerin esasında Allah inancına sahip olduklarını, fakat bu inancı tahrif ettiklerini göstermektedir. Nitekim tarihi verilere bakıldığında bunu destekleyecek birçok bilgiyle karşılaşmak mümkündür. Söz gelimi onların, çocuklarına Abdullah ismi koymaları, Kâbe'yi yıkmak isteyen Ebrehe'ye karşı Allah'tan yardım beklemeleri, telbiyelerinde, dualarında, şiirlerinde[1678] Allah'ı anmaları, bu inanca sahip olduklarını

[1674] ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah ibn Abdurrahim, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sabık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005, I/115-116.

[1675] Bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 97-99.

[1676] Konuyla ilgili bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/197; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/103.

[1677] Zümer: 39/67; Hac: 22/74; En'âm: 6/91.

[1678] Câhiliye şiirlerinde dini kavramlara rastlamak dönemin din algısı konusunda objektif bir değerlendirme yapmamıza fırsat vermez. Çünkü ilgili şiirlerin sahipleri genelde Haniflerdir ve onlar da o günün toplumunda azınlık durumundadırlar. Üstelik Tâhâ Hüseyin'in iddiasına göre bu şiirlerin sonradan oluşturma veya Kur'an'dan intihal edilme ihtimali vardır. Bkz. Pak, "Cahiliye

göstermektedir.[1679] Aslında bu inanç, Kur'an ayetlerinde de dile getirilmektedir[1680] ve Izutsu, Araplardaki Allah inancının şaşırtıcı bir şekilde İslam'ın Allah inancına benzediğini belirtmektedir.[1681] Muhtemelen bu sebeple müşriklerle Hz. Peygamber arasında "Allah" kavramı üzerinde tartışma yaşanmamıştır.[1682] Ayrıca müşriklerin Kur'an ayetlerinde belirtilen kendi inançlarına ait bilgileri reddetmemeleri, bu noktada onların Allah inancına sahip olduğunun kesin bir delili olarak kabul edilebilir. Şayet bu konuda bir yanlış veya eksik olsa idi. Sürekli Kur'an'ı eleştirmek için bahane arayanlar bu durumu tereddütsüz kullanırlardı.[1683]

Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber ve Husayn b. Abîd arasında geçen konuşma oldukça ilginçtir. Müşriklerin talebi üzerine Hz. Peygamber'le konuşmak üzere Allah Resulünün yanına gelen Husayn'a Hz. Peygamber kaç tane ilaha taptığını sormuş o da yedisi yerde (bir rivayete göre dokuzu) biri de gökte olmak üzere sekiz ilaha taptığını söylemiştir. Hz. Peygamber ona musibet anında, ihtiyacı olduğunda, malı yok olduğunda, dua edeceği zaman hangisine başvurduğunu sırasıyla sorunca o, hepsinde 'göktekine' demiştir.[1684] Müşriklerin önemli gördükleri herşeyi Allah'tan istedikleri halde yerde çok sayıda ilahlar edinmeleri calib-i dikkat bir durumdur. Yalnızca sıkıntılı durumlarında Allah'ı hatırlayan, sair zamanlarda O'na eş ve ortaklar koşmakta bir beis görmeyen müşriklerin bu birbirine zıt tavırlarını Kur'an, "خوان كفور"[1685], "ختار كفور"[1686] şeklinde tanımlama yapmakta ve onların bilerek inkârını hıyanetle nitelemektedir.[1687]

Araplarındaki Allah İnancının Kur'anî Boyutu", s. 312; Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, s. 90-95.

[1679] Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 173-174; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/52; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 311; Müslim, Hac:22; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 27; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/343-344; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I/254; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/105; Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 30; s. 458; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/82; Ali Bulut, "Cahiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *OMÜİFD*, sayı:18-19, yıl:2005, s. 213-235; Pak, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'anî Boyutu", s. 311-330.

[1680] Bakara: 2/165; İbrâhim: 14/30; Enbiyâ: 21/24; Ankebût: 29/61,63; Lokmân: 31/25; Zümer: 39/3,38; Zuhruf: 43/9, 87; En'âm: 6/100,109,136,148.

[1681] Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 95-99.

[1682] Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", s. 202. Izutsu ise Kur'an'ın bu ismi kullanmasıyla müşriklerin çok ciddi tepki gösterdikleri ifade etmekte fakat bu tepkiyi örneklendirmemektedir. Bkz. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 89.

[1683] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/83.

[1684] İbn Hâcer, *el-İsâbe*, II/563; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillah, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb I-II*, thk. Adil Mürşid, Dâru'l-Alâm, Amman 2002, s. 162.

[1685] Hac: 22/38.

Müşriklerin Allah inancı noktasındaki yanlışlarını yukarıdaki ayet odaklı düşündüğümüzde Kur'an'da bunu destekleyici mahiyette belki de problemin ikinci basamağını görmemize yardımcı olacak ayrıca bir veri ile karşılaşmaktayız. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in Mekkî ayetlerindeki Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih etme manasına da gelen سبح kelimesi[1688] ve türevlerinin Medenî ayetlerdekilerin iki katından fazla olması dikkat çekici bir durumdur.[1689] Bu durum, o günkü Mekke'de, insanların Allah inancı konusunda karmaşık bir düşünce yapısına sahip olduğunun bir göstergesi sayılabilir. Sıklıkla tenzih vurgusu yapılmasının nedenleri arasında müşriklerin, Allah'ı "uzak tanrı" olarak görüp onu ancak zor durumda hatırlamaları,[1690] Allah'a çocuk isnat etmeleri,[1691] cinlerle hısımlık bağı olduğunu düşünmeleri,[1692] melekleri Allah'ın kızları görmeleri,[1693] kendilerini Allah'a yaklaştıracak vasıtalar edinmeleri ve onların şefaatçi olduklarını düşünmeleri vardır.[1694] Bu düşüncenin temelinde ise antropomorfizm yatmaktadır.[1695] Bu bakış açısı ise kâinatı ihata ve idare eden bir ilah anlayışını akıldan uzak görmekte, yaratıcıyı yaratılana benzetme tasavvuru neticesinde birçok rabler edinilmesine sebep olmaktadır.[1696] Kur'an'da ise Allah'ın ne olduğu yani takdis ve ne olmadığı yani tesbihle -ki tesbih, tenzihtir- insanlar doğru inanca yönlendirilmiştir.[1697] Bu bağlamda itikadî temelin oluşturulduğu Mekkî ayetlerde sıklıkla yapılan

---

1686 Lokmân: 31/32.

1687 Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 43-44.

1688 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/470-474; el-Cürcânî, Şerif, Ali b. Muhammed, (Tarifat), *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, (Çev.: Arif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1993, s. 59; Isfahanî, *Müfredât*, s. 475-476.

1689 Ayetler için bkz. En'âm: 6/100; A'râf: 7/143; Yûnus: 10/10,18,68; Nahl: 16/1,57; İsrâ: 17/1,43,44,93,108; Meryem: 19/11,35; Enbiyâ: 21/20,26,33,79,87; Mü'minûn: 23/91; Furkân: 25/18; Kasas: 28/68; Rûm: 30/17,40; Sebe': 34/41; Yâsîn: 36/36; Saffât: 37/143,159,180; Sâd: 38/18; Zümer: 39/4,67,75; Mü'min: 40/7,55; Fussilet: 41/38; Şûrâ: 42/5; Zuhruf: 43/13,82; Tûr: 52/43; Kalem: 68/28; 'Âlâ: 87/1.

1690 İsrâ: 17/67.

1691 Bakara: 2/116; Yûnus: 10/68; Enbiyâ: 21/26.

1692 Saffât: 37/158.

1693 Nahl: 16/57.

1694 Zümer: 39/43.

1695 Burada akla Kur'an'daki teşbihi anlatımın antropomorfizmi andırdığı gelebilir. Kur'an'daki temsili ve teşbihi dil vahyin anlaşılması içindir ve verilen temsiller aracı konumundadır. Asıl maksat ise Allah'ın ilim ve kudretinin anlaşılmasıdır. Benzetme ve misaller Allah'ın zatıyla aynı değillerdir. Bkz. Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 77-78; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, (2. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 36-37.

1696 Ahmet Ceylan, "Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu: 24-25 Eylül 2005-Sakarya*, (s. 188), Sakarya Üniversitesi Yayınları Sakarya 2005; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 358.

1697 Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 330-331; Metin Yurdagür, "Tenzih", *DİA*, XL, 472.

"tesbih/tenzih" vurgusunun zihinlerdeki bulanıklığın giderilmesine yönelik olduğu söylenebilir.[1698]

Tenzihle bağlantılı olarak Kur'an'da Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının çokça gündeme gelmesi, problemin kaynağında deist bir yaklaşımın olduğunu hatıra getirmektedir.[1699] Bu açıdan Kur'an'da kâinata müdahale anlamını içeren rubûbiyetin,[1700] ulûhiyetten daha çok zikredilmiş olması dikkate değer bir durumdur. Yıldırım'ın tespitine göre "Allah" ismi Mekkî surelerde Medenî surelere nazaran daha az geçmektedir. Bu iki dönemi kıyasladığımızda Allah lafzının dağılımının Mekkî surelerde %35-40, Medenî surelerde ise %60-65 oranında olduğu görülmektedir. Medine Dönemi'ne göre daha az kullanılan "Allah" lafzı yerine "Rab" kelimesi, Mekke Dönemi'nde oldukça sık geçmektedir.[1701] Bu durumun ortaya çıkmasında Allah'ı, Rab olarak takdir edememe vardır.[1702] Bu, şu anlama gelmektedir. Müşrikler, yaratıcı olarak gördükleri Allah'ın, kâinatın sevk ve idaresinde müdahil olmadığı yönünde bir zanna sahiptiler. Aristo'nun "ilk muharrik" mantığına yakın olan bu düşüncede, yaratmak ve

---

[1698] Örneğin birçok ayette bu antropomorfik düşüncenin yanlışlığı dile getirilmiştir. Bkz. En'âm: 6/136; İsrâ: 17/111; Saffât: 37/158; Cin: 72/3. Fakat insandaki somut algı biçimi nedeniyle Kur'an'da Allah insanların idrakine sunulurken, tedrici bir şekilde mücerret Allah kavramı zihinlere yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bkz. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yayınları, Ankara 1998, s. 169.

[1699] Ünsal, müşriklerdeki deistik yaklaşımın temelinde "aşırı tenzih" olduğunu iddia etmektedir. Koç ise yalnızca tenzihin, yani Allah hakkında yalnızca ne olmadığını söylemenin agnostik ve devamında ateizme dönüşebileceğini ifade etmektedir. Hatta şirkin kökeninde bu türlü bir ta'til anlayışının olduğunu M. Behiy'den naklen söylemektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ta'til fikrinin çıkış noktasını şirk değil, tevhit oluşturmaktadır. İkincisi deist yaklaşımlardan önce de putperestlik vardı. Dolayısıyla Câhiliye öncesi ve sonrası geliştirilen fikri çerçevenin Mekke putperestliğini izah etmede yetersiz kalacağını düşünmekteyiz. Kanaatimize göre Mekke'deki şirkin temelinde "tenzih" değil, "tecrit" vardır. Çünkü şayet müşriklerde tenzih fikri olsa Allah'la cinler ve melekler arasında akrabalık bağı kurmaz, ona yer tayin etmezlerdi. Ayrıca Kur'an'la sabit ki müşrikler Allah'ın birkısım sıfatlarını kabul etmekteydiler.

Esasında iddia edilenin aksine tenzih, bizatihi Kur'an'ın yerleştirmeye çalıştığı bir yaklaşımdır. Bu nedenle Kur'an'da, "سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ", "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" denilmiştir. Fakat Kur'an'da tenzihi dengeleyen teşbih de vardır. Bkz. Haşr: 59/23; A'lâ: 87/1; Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 231; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 76; Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 213; Turan Koç, *Din Dili*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 63-64.

[1700] Okumuş, *Şirk*, s. 174.

[1701] Yeri gelmişken müsteşriklerin konuya yaklaşımlarına temas etmek gerekmektedir. Buna göre müsteşrikler Kur'an'da bu oranlamaya farklı anlamlar yüklemekte, Hz. Peygamber'in "Rab" olarak isimlendirdiği ilahın müşriklerce tek tanrıcı bir yaklaşım şeklinde algılanmadığı veya bizatihi Hz. Peygamber'in tanrıyı isimlendirme noktasında kafa karışıklığına sahip olduğunu ileri sürmektedirler. Hâlbuki Mekkî bir sure olan İhlas Suresi'nde "*Deki o Allah birdir."* şeklinde buyrulmaktadır. İddialar ve cevaplar için bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 111; Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 160.

[1702] Taberî, *Tefsîr*, I/143; Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 139; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/85-86.

emretmek birbirinden ayrılmış vaziyettedir.[1703] Oysa Kur'an'da, *"Yaratmak da emretmek de Allah'a aittir."*[1704] uyarısında bulunulmaktadır. Böyle bir kabul, yani Allah'ın dinî, siyasî, ekonomik, sosyal ve ahlakî bütün alanlarda söz sahibi olduğunu kabul etmek ise müşriklerin kabullenmekte zorlandıkları bir durumdu. Çünkü onlar, gündelik hayatın sevk ve idaresini, ilahlık verdikleri putlara yüklemişlerdi ve bu putlar, onların *heva*larına aykırı bir emirde bulunmamaktaydı.[1705] Buna karşılık Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde ulûhiyet ve rubûbiyetin birbirinden ayrılmayacağına dair işaretler söz konusudur.[1706] Bu ayetlerin birinde, *"İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O, her şeye vekildir."*[1707] denilmek suretiyle ilahlık ve rablık vasfının yalnız Allah'a ait olduğuna ve kulluğun yalnız O'na yapılması gerektiğine dikkat çekilmektedir. İnsan, hayvan, cin, melek, taş, toprak vb. ilahlık verilen sayısız varlıklar yerine, "*Dini, Allah'a has kılarak kulluk et."*[1708] uyarısında bulunulmaktadır.

Muhtemelen Kur'an'ın bu uyarısı, müşrikler için aşılamayacak bir problem değildi. Nitekim Coşkun'a göre peygamberler Allah'ı zat ve sıfatlarıyla cahili anlayıştan tenzih ederken ibadeti Allah'a has kılma noktasında değil hükmün, otoritenin yani helal ve haram kılma yetkisinin Allah'a ait olduğunu kabul ettirme noktasında zorluk çekmişlerdir. Çünkü toplumun mele'leri ellerindeki yetkilerin alınmasından rahatsız olmakta ve daha çok bu nedenle davete karşı direniş göstermekteydiler. [1709]

4.1.3. Peygamber ve Kitap'a Dair İtirazlar

Yüce Allah, imtihan için gönderdiği insanları doğru yola iletecek peygamberler ve kutsal kitapları her devirde göndermiş ve onların kendi rızalarıyla hakikati anlamasını istemiştir. Böylece kimsenin "uyarıcı gelmedi", "anlatan olmadı",

---

[1703] Aristo'nun bu düşüncesinin temelinde Tanrı'nın dünyevi işlerle ilgilenmesinin onun şanına uygun olmayacağı fikri vardır. Müşrikler de benzer bir düşünceye sahipti. Bkz. Aristotales, *Metafizik,* (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 71; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/85.

[1704] A'râf: 7/54.

[1705] Mehmet Sürmeli, "Allâh'ı (cc) Hakkıyla Bilmek ve Hayâta Bu Bilinçle Anlam Vermek", (25.02.2015), erişim tarihi: 13.01.2016, http://yediulya.com/dr-mehmet-surmeli-3/

[1706] Fâtiha: 1/1; 'Arâf: 7/54; Yûnus: 10/3; Mü'min: 40/28; Fussilet: 41/30; Ahkâf: 46/13.

[1707] En'âm: 6/102.

[1708] Zümer: 39/2.

[1709] Coşkun, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 43.

"haberimiz yoktu" gibi bahanelere sığınmasına fırsat vermemiştir.[1710] Fakat buna rağmen insanoğlu yaratılışından itibaren yüce hakikatlere karşı kimi zaman vurdumduymaz davranmış kimi zaman da onlarla mücadele içine girmiştir. Bu açıdan son elçi ve son mesajın durumu da öncekilerden pek farklı olmamıştır.

Câbirî, vahiy ve nübüvvet kavramının Câhiliye Arapları'nın dilsel ve kültürel dünyalarında olmadığını iddia etmektedir.[1711] Balcı da benzer şekilde Câhiliye Arapları'nda ciddi bir peygamber tasavvurunun varlığından söz edilemeyeceğini ileri sürmekte, buna delil olarak ise onların Hz. Peygamberle "nübüvvet" konusunda tartışabilecek bir malumata sahip olmadıkları için Yahudilerden yardım almalarını delil getirmektedir. Bu düşünceden hareketle o, müşriklerin Peygamberlerin mucizelerinin olduğuna dair bilgisini ya Ehl-i Kitap'tan ya da o güne kadar inen ayetlerden çıkarmış olacağı kanısına varmakta ve bir beşerin vahiy alabileceğini akıllarına sığdıramamalarını ve peygamberi cinlenmiş deyip kâhine benzetmelerini onların bu konudaki bilgisizliğinin bir göstergesi olarak kabul etmektedir.[1712]

Kanaatimize göre "ümmî toplum" konusunda değindiğimiz üzere Araplar, çok uzun bir süre kitap ve peygamber olgusundan uzak yaşamışlardır. Fakat bu durum, onların bu olgulardan tamamen habersiz oldukları anlamına gelmemektedir. Böyle bir kanıya varmamızı sağlayan beş önemli neden vardır:

1- Araplar'ın hem komşu oldukları hem de beraber yaşadıkları Ehl-i Kitap'tan peygamberlik müessesi ve kutsal kitap hususunda bilgi almış olmaları kuvvetle muhtemeldir.[1713] Örneğin onların Hz. Peygamber'den kendilerine yazılı bir kitap getirmesini istemeleri bu, bilgi aktarımı neticesinde olmuş olmalıdır.[1714] Bu noktada toplum içerisinde sayıları az da olsa Haniflerin etkisini göz ardı etmemek gerekir. Çünkü onlar, Ehl-i Kitap kültürüne oldukça yakın kimselerdi.
2- Kur'an'dan anlaşıldığına göre Araplar bir uyarıcı ve kutsal kitap beklentisi içerisindeydiler.[1715] Şayet kutsal kitapla ilgili hiçbir malumata sahip olmasalardı böyle bir beklenti içerisine girmezlerdi. Diğer yandan Ümeyye b. Ebi's-Salt

[1710] Cebeci, *Kur'an'da Şer Problemi*, s. 172-176.
[1711] Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 165-167.
[1712] İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 169-170.
[1713] Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 284.
[1714] Bkz. İsrâ: 17/93.
[1715] Fâtır: 35/42; En'âm: 6/156-157; Sâffât: 37/167-169; Şu'arâ: 26/198-199.

peygamberlik beklemekte, Müseylime ise peygamber olduğunu iddia etmekteydi. Hakkında bilgi sahibi olunmayan bir şeyi beklemek ve iddia etmek mümkün olmayacağına göre bu konularda bilgi sahibi olmadıklarını söylemek isabetli bir yaklaşım olmayacaktır.

3- Müşrikler, Hz. Peygamber'den peygamberliğini ispat nev'inden sürekli, mucize göstermesini istemekteydiler. Peygamberin mucizeleri olduğunu bilmeseler bu tür isteklerde bulunmazlardı.[1716]

4- Hicaz, Hz. İbrahim'den bu yana birçok Peygamber'in yurdu olmuştur ve Kur'an'da bu peygamberlerin bazısından bahsedilmiştir. Kur'an'da önceki peygamberlerden ve kutsal kitaplardan bahsedilmiş olması, müşriklerin hafızasında bu iki olguya ait bilgilerin olduğuna işaret etmektedir. Aksi takdirde bilmedikleri bir şey referans gösterilmiş olurdu ki, bu ise Hz. Peygamber'e itiraz etmek için bahane arayan müşriklerin hemen tutunacakları bir delil hükmüne geçerdi. Nitekim onlar, "eskilerin masalları"[1717] ifadesiyle bu aşinalıklarını ortaya koymuşlardır.

5- Müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı itirazlarını Kur'an'dan takip ettiğimizde esasında onların, peygamberliğe değil, Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olmasına ve Allah'ın kutsal kitap göndermeyeceğine değil, Allah'ın bir insanla iletişime geçmesine itiraz ettikleri görülmektedir.

Sonuç olarak Câhiliye Dönemi'nde insanlar peygamberlik ve kutsal kitapla ilgili derin bir malumata sahip olmamakla birlikte bu tür müesseselerden haberdar oldukları aşikâr bir durumdur. Bu durumda onların bu iki olguya yaklaşımlarını daha yakından incelemek ve hakkında bilgi sahibi oldukları şeyleri neden reddettiklerini anlamaya çalışmak gerekmektedir.

Câhiliye Arapları'nı, peygamberliği anlama noktasında iki ayrı çaba içerisinde görmekteyiz. Bunlardan ilki Ehl-i Kitap'ın yardımına başvurma ikincisi ise kendi düşünce ve kültür dünyalarından hareketle bu olguyu anlamlandırmadır. Kendi anlayış ve idrakleri, peygamberliği ve vahyi cin, şeytan, sihir, büyü, şair, kâhin gibi

---

[1716] *"Onlara katımızdan gerçek gelince, 'Mûsâ'ya verilen (mucize)lerin benzeri niçin buna da verilmedi' dediler."* Kasas: 28/48.

[1717] Nahl: 16/24.

fenomenlerle açıklamayı daha doğrusu yaftalamayı netice vermiştir.[1718] Ehl-i Kitap'a başvurma ise itirazlarını temellendirecek doneler bulmalarına yardımcı olmuştur.

Müşriklerin çabalarını, "peygamberliği ve kutsal kitabı anlama-anlamlandırma" gayreti olarak sunmuş olsak da işin aslının öyle olmadığı Kur'an'dan ve siyer kaynaklarının bütününden ortaya çıkmaktadır. Şayet bu çaba bir anlama gayreti olsaydı sihir olmadığına kanaat getirdikleri, gizlice dinleyip etkilendikleri Kur'an'ı sihir diye nitelendirmezlerdi.[1719] Buradan hareketle "iyi niyetli" olarak değerlendirmediğimiz anlama gayretleri kategorize edildiğinde birisi peygamberliğin mahiyeti diğeri onun bilgi kaynağına yönelik itirazlar ekseninde oluşan şu iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır:

1- Peygamberliğin mahiyetine yönelik itirazları: Bu konudaki dşünceleri iki ayrı yaklaşımı netice vermiştir. Buna göre müşrikler, peygamberliği "sıradan bir insana" yakıştıramıyor, peygamberde ya olağanüstü bir nitelik ya da ondan olağan üstü haller bekliyorlardı.[1720]

2- Ulûhiyet anlayışlarından ötürü Allah'ın bir insanla konuşabileceğini idrak edemiyorlardı.[1721] Allah'ı gereği gibi değerlendirememenin sonucu ortaya çıkan bu düşünce, Allah'ın bir insana herhangi bir şey indirmesini yadırgamaktaydı.[1722] Dolayısıyla onlar, Hz. Peygamber'in vahiy almasını kendi kültürel hafızalarından hareketle temellendirmeye çalışmaktaydılar.[1723]

[1718] Müşriklerin, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı konumlandırmada kullandıkları bu gibi argümanların onların kültürel ortamlarıyla irtibatı vardır. Çünkü onlara göre şair veya kâhin, gaybi bilgilerini şeytan ve cin aracılığıyla peygamber ise melek aracılığıyla alabilirdi. Bu nedenle Peygamberle birlikte bir melek gelmesi gerektiğini iddia etmekteydiler. Bkz. Nasr Hamîd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 71.

[1719] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/288-289,308.

[1720] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII/210; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/417, II/54; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, III/125; Şefaettin Severcan, "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (I. Bölüm)", *Bilimname*, cilt:1, sayı:1, yıl:2003, s. 236; Şinasi Gündüz, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", *İslamiyat*, cilt:7, sayı:1, yıl:2004, s. 19; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 25; İçel, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, s. 37-42,45-49.

[1721] Yûnus: 10/2; Yıldırım, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, s. 141; Sezer, *Yönetenler ve Peygamberler*, s. 97. Yazır'a göre bu yaklaşım, Allah'ı yarattığı varlıklardan habersiz zanneden Muattıla ve Allah'ı soyut varlıklar dışında hiç kimseye bir şey göndermeyeceğine inanan Sabiiler'in zanlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, peygamber denince insanüstü özelliklere sahip bir varlık akla getirmektedir. Tıpkı Hristiyanların Hz. İsa'ya yaklaşımı gibi. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/3347.

[1722] En'âm: 6/91.

[1723] M.Selman Çalışkan, *Kur'ân'da İnkarcıların Peygamber Tasavvuru*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2008, s. 39-98.

Peygamberde olağanüstü nitelikler arayan ve vahyi akıllarına sığıştıramayan insanların birkısmı, *"Allah bize senin hak bir peygamber olduğunu söyleyeydi ya!"*,[1724] *"O'na Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!"*,[1725] *"O'na bir hazine indirilseydi ya da beraberinde bir melek gelseydi ya!"*,[1726] *"Yahut ona gökten bir hazine indirilseydi veya güzel bir bahçesi olsa ondan yeseydi ya!"*[1727] gibi iddialarla Hz. Peygamber'in beşerî özellikler taşımasına bir türlü anlam veremediklerini dile getiriyorlardı.[1728] Diğer birkısmı ise *"Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!"*[1729] gibi iddialarla peygamberliği olağanüstülüklerle mücehhez bir varlık olarak görmenin ötesinde dünyevi saltanatın bir parçası görüyor,[1730] bu nedenle dünyevi kıstaslarla, kendilerinin bu işe daha layık olduğunu düşünüyorlardı. Nitekim tarihi verilerde bu bakış açısına yönelik örnekleri görmek mümkündür.[1731]

Hz. Peygamber'den olağanüstü isteklerde bulunan, onu köşeye sıkıştırmak için başkalarından yardım alan müşriklerin -özellikle mele' denilen, toplumun lider kesiminin- çabalarının, anlama gayretinden öte, kaybetme kaygısı ve korkusu olduğu açıktır. Bu noktada diyebiliriz ki müşriklerin önünde inanç olarak üç aşamalı bir durum vardı: Allah, peygamber ve kutsal kitap. Görünürde bu sıralamada onların kabullenmesini en çok zorlaştıracak durum tevhit gibidir. Fakat durum esasında tam aksidir. Çünkü Mekke müşrikleri için Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini kabul etmek tevhidi kabul etmekten daha zor bir durumdu. Kendi içlerinde kırk yıl sıradan bir hayat sürmüş birinin peygamberliğini, kendisine vahiy geldiğini kabul etmek onlar için zordu. Hele hele zenginlik, şan şöhret, mevki-makam gibi dünyevi iktidar araçlarına sahip olmayan birinden bu tür bir şey duymuş olmaları onların tepkilerini daha da artırmıştı. Bununla birlikte müşrikler için peygamberlik de esasında aşılabilir bir engeldi. Çünkü Hz. Peygamber öldüğünde onlar yine eski inanışlarına dönebilirlerdi. Nasılsa soyunu devam ettirecek bir erkek evladı da yoktu. Fakat onların aşamadıkları başka bir engel vardı o da Peygamberle birlikte gelen ilahî mesaj yani Kur'an'dı. Onlar,

---

[1724] Bakara: 2/118.
[1725] Yûnus: 10/20.
[1726] Hûd: 11/12.
[1727] Furkân: 25/8.
[1728] İsrâ: 17/94.
[1729] Zuhruf: 43/31.
[1730] Mü'minûn: 23/24.
[1731] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/66; Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-Siyâsiyye*, s. 157.

Kur'an'ın varlığını Peygamber'den daha büyük bir engel görüyor ve bu yüzden, *"Biz seni değil getirdiğini yalanlıyoruz."* diyorlardı. Biliyorlardı ki peygamber ölse bile geride davasının devamı olan Kur'an mevcut kalacaktı. Çünkü bu Kur'an bir yandan yazılmakta bir yandan da ezberlenmekteydi. Bu nedenle de Kur'an'ı gözden düşürme çabaları hız kesmeden devam etmiştir.[1732] Nitekim Kur'an'da birçok ayette onların bu çabalarının yansımalarını görmek mümkündür.[1733]

4.1.4. Ahireti Kabüllenmeme

Dünya hayatının bitmesiyle başlayıp ebedi devam edecek olan hayata ahiret denir. Ahiret inancı, mahiyeti farklılıklar arz etmiş olsa da birçok inanç sisteminde mevcuttur.[1734] İslam inancına göre insan, başıboş yaratılmamıştır. O, bu dünyada yaptığı amellerin karşılığını ilahi adalet gereği bulacaktır. İnsan, sonlu bir varlık olduğu gibi içinde yaşadığı dünyanın da bir sonu vardır ve bu son, kıyametle birlikte gerçekleşecektir.[1735]

İki cümleyle özetlemeye çalıştığımız bu inanç, acaba İslam öncesi Arap toplumu için ne ifade etmekteydi, onların bu inanca yaklaşımları nasıl olmuştu ve bu yaklaşımların Hz. Peygamber'in davetine yansımaları var mıydı?

Taberî'nin aktardığına göre kıyamet ve ahiretle ilgili haberler Hz. Peygamber'den önce de Arap toplumuna ulaşmıştı.[1736] İbn Habîb'e göre ise Câhiliye Arapları, öldükten sonra dirilme ve hesap gününe inanmaktaydılar. Onlar, herhangi biri vefat ettiği zaman "beliyye" adı verdikleri bir hayvanı, ölen kişinin kabri başına getirip başı ve ayaklarını bağlar su ve yiyecek vermeksizin ölüme terk ederlerdi. Bunu yapmalarındaki amaç kıyamet gününde yaya olarak haşr olmayı önlemekti.[1737] Esasında kaynakların Araplarda ahiret inancının varlığına yönelik aktardığı bu bilgileri Kur'an'dan teyit etmek mümkündür. Kur'an'da bildirildiğine göre müşriklerin ahiretle ilgili bilgileri

---

[1732] Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 769,809.

[1733] Bkz. Ay, *Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, s. 61-187.

[1734] Bekir Topaloğlu, "Ahiret", *DİA*, I, 543; Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Ahiret*, Diyarbakır 1999, s. 105-110.

[1735] Hâris el-Muhâsibî, *Âhiret Perdesini Aralarken*, (Çev.: Abdulaziz Hatip), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1995, s. 15-17.

[1736] Taberî, *Tefsîr*, XIV/8.

[1737] İbn Habîb, el-*Muhabber*, s. 322-323.

vardı, fakat yetersizdi. Çünkü onlar, atalarının da böyle bir şeyle tehdit edildiğini ancak bunun eskilerin masalları olduğunu iddia etmekteydiler.[1738]

Öte yandan öldükten sonra dirilme konusu Kur'an'da üzerinde en çok durulan hususlardandır. Bir şeyin üzerinde ısrarla durulmasının muhtemel üç sebebi olabilir. Birincisi, konu çok önemli olduğundan sıklıkla tekrar edilmiştir, İkincisi sürekli reddedildiğinden muhatapları ikna edip inandırmak için konu çokça gündeme getirilmiştir. Üçüncüsü ise reddedenlerin sayısı çok fazla olduğundan her muhatap kişi veya grup için ayrıca bir açıklama yapılmıştır. Bu noktada Kur'an-ı Kerim'de ahireti inkâr edenlerin sözleri ve bunlara verilen cevapların çokluğu ilk bakışta Câhiliye Dönemi'nde ölüm ötesi hayatı inkâr edenlerin çokluğunu akla getirmektedir. Oysa İbn Habîb, Araplar'ın çoğunun öldükten sonra dirilmeye inandıklarını ifade etmektedir.[1739] O halde bu yoğun ifadelerin sebebi ne olabilir? Kanaatimize göre bu durumun oluşmasında ahirete imanın önemi ile birlikte, dönemin ileri gelen zümresinin yani Kur'an'la, Hz. Peygamber'le tartışma ve diyalektiğe giren zümrenin ahireti inkâr etmesinin etkisi vardır. Nitekim İbn Habîb'in Kureyş'in zındıkları olarak verdiği listedeki bu insanların tamamı, toplumun önde gelen liderleridirler ve onlardan Ebû Süfyân dışında hiçbiri Müslüman olmamıştır.[1740]

Malumat olarak ahiretle ilgili birtakım bilgilere sahip olan müşriklerin tamamının bu inanca sahip olmadığını yine Kur'an'dan anlamak mümkündür. Örneğin onlar, *"...biz toprak olduktan sonra mı yeniden yaratılacağız...?"*,[1741] *"...Allah ölen kimseyi diriltmez..."*,[1742] *"Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmişiz?"*,[1743] *"Hayat ancak bizim bu dünya hayatımızdır. Bazımız ölür bazımız yaşarız. Fakat biz öldükten sonra diriltilmeyiz."*,[1744] *"Yemin ederiz ki bize de atalarımıza da bu dirilme işi bundan önce va'd olundu. Bu, eskilerin masallarından*

[1738] Neml: 27/66-68.

[1739] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 322. Öğmüş'e göre İbn Habîb'in bu ifadesi abartı içermektedir. Çünkü Câhiliye şiirinden anlaşılan, Araplar'ın ahirete inanmadıkları yönündedir. Bkz. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 296. Krş. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 117.

[1740] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 161.

[1741] Ra'd: 13/5.

[1742] Nahl: 16/38.

[1743] İsrâ: 17/49

[1744] Mü'minûn: 23/37.

başka bir şey değildir.",[1745] *"...bizi ancak zaman helak eder..."*[1746] gibi sözlerle öldükten sonra dirilmeyi yalanlamaktaydılar. Bu yalanlamanın başka bir boyutu da vardı. Buna göre onlar bu inancı reddetmekle Hz. Peygamber'i de reddetmiş olacaklardı. Çünkü bu inancın varlığını kendilerine Hz. Peygamber söylemekteydi.[1747]

Sonuç olarak Araplar'ın ahiret inancı konusunda bilgi sahibi olmadıkları düşünülemez. Zira onlar, komşu oldukları medeniyetlerin inanç ve kültürlerine, yaptıkları ticaretler nedeniyle aşina olmuş ve onlardan bu inanca dair bazı bilgiler edinmişlerdi. Çünkü Mısır, Hint ve İran kültüründe ahiret düşüncesini akla getirecek inanç ve uygulamalar varken Yahudilik ve Hıristiyanlıkta doğrudan ebedi hayat anlayışı mevcuttu. Şu haliyle onların ahiret konusunda bilgisizliğinden söz edilemeyeceği için bu inancı reddetmelerinin arkasındaki sebeplere bakmak gerekir.[1748]

Belirtmek gerekir ki müşriklerin hadiselere yaklaşımı metodik değildi. Özellikle metafizik âlem için böyle bir yaklaşımdan söz etmek mümkün değildir. Nitekim onların inançları temellendirmede kullandıkları en önemli argüman atalardı. Bu bağlamda onlar için önemli olan, görünen yani bu dünya hayatı idi.[1749] Esasında onların hayatında da "hulûd" yani sonsuz yaşam anlamına gelen bir kelime vardı, fakat bunu ahiretle ilgili değil dünyayla irtibatlı düşünmekteydiler.[1750] Bu dünyada insanı ebedileştirecek şey ise mal ve zenginlikti.[1751] Kur'an-ı Kerim'de bu duruma işaret olarak, *"O, malının kendisini ebedileştirdiğini sanır."*[1752] denmektedir. Bu bakış açısına Câhiliye şiirinden de örnekler bulmak mümkündür.[1753]

Şu halde müşrikler ölümlü olduklarının farkındaydılar fakat öteleyemedikleri ölüme karşı, dünya nimetlerinden olabildiğince istifade etme şeklinde psikolojik bir

---

[1745] Mü'minûn: 23/83.

[1746] Câsiye: 45/24.

[1747] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XX/31.

[1748] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 173; Berki-Keskioğlu, *Hazreti Muhammed ve Hayatı*, s. 139; Sözen, "Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", s. 200.

[1749] Hitti, *İslam Tarihi*, s. 150.

[1750] Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 103.

[1751] Taberî, *Tefsîr*, XII/688.

[1752] Hümeze: 104/3.

[1753] *"Zenginlik, ebediliktir; fakirlik ise kişiyi hiçliğe yaklaştırır."* Bkz. Ebu'l-Abbas el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *Dîvânu'l-Mufaddaliyyât*, şrh. Ebû Muhammed el-Kasım b. Muhammed Beşşâr el-Enbârî, Matbaatu'l-Âbâ el-Yesû'iyyîn, Beyrut 1920, s. 223; Tarafe Bin el-Abd, *Dîvân*, Dâru'l-Marife Beyrut trs, s. 78.

rahatlama yolunu seçmekteydiler.[1754] Bir anlamda hazcı felsefeyi andıran düşünceye sahip insanlara, *"Allah'ın vaadi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur."* dendiğinde, kıyametin ne olduğunu bilmediklerini, onun bir tahminden ibaret olduğunu iddia etmekteydiler.[1755] Çünkü onlara göre Allah'ın cezası ve mükâfatı bu dünyada gerçekleşmektedir. Allah, iyi olan kullarına bol rızık vermekle onları mükâfatlandırmakta, kötüleri ise fakir bırakarak cezalandırmaktadır.[1756] Bu yaklaşımın gereği olarak onlara, *"Allah'ın sizi rızıklandırdığı şeylerden Allah yolunda harcayın denildiği zaman, inkâr edenler iman edenlere, Allah'ın, dilemiş olsa kendilerini doyurabileceği kimseleri mi doyuracağız?"*[1757] şeklinde geçen ayette görüldüğü üzere, bu düşüncelerini Allah'ın dilemesi, yani kadere bağlamışlardır. Neticede onlar, yetimi ve yoksulu doyurmayı Allah'ın iradesine ters bir eylem olarak değerlendirmekteydiler.[1758] Böylelikle toplumun alt sınıfına mensup kişilere yönelik olumsuz tavırlarını meşrulaştırmış olmaktaydılar.[1759]

Müşriklerin ahiret inancına yaklaşımlarının pratik hayatta başka yansımaları da olmuştur. Örneğin onlar, hayatı dünya merkezli olarak telakki ettiklerinden Allah'tan istekleri de bu minvalde olmaktaydı. Dualarında, "*Ey Rabbimiz! Bize dünyada ver."*[1760] demeleri bu düşüncenin ürünüydü.[1761] Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Câhiliye Arapları'nın dua ve ibadetlerini dünya endeksli yapmalarını -toptancı yaklaşımla- onlarda ahiret inancı olmamasına bağlamak, birtakım çekinceleri içinde barındırmaktadır. Çünkü yapılacak bir araştırma gösterecektir ki ahirete inanan bugünün Müslümanlarının çoğu da dualarının büyük birkısmını dünyevi ihtiyaçlara ayırdığı gibi ibadetlerini de dünyevî sıkıntılardan korunmak için yapmaktadır. Dolayısıyla bu durumun ortaya çıkmasında insanın yapısının da etkili olduğunu unutmamak gerekir.[1762]

[1754] el-Halebî, Muhammed Bedreddin Ebi Firas en-Na'sani, *Nihayetü'l-Ereb Min Şerhi Muallakati'l-Arab*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1906, s. 60; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 94.

[1755] Câsiye: 45/32; Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, s. 106.

[1756] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 173.

[1757] Yâsîn: 36/47.

[1758] Mâ'ûn: 107/1-3.

[1759] Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", *Dinî Araştırmalar*, cilt:8, sayı:23, yıl:2005, s. 23.

[1760] Bakara: 2/200.

[1761] Hüseyin Çelik, "Kur'an'ın, Mekke Toplumunda Var Olan Birtakım Yanlış İnanç, İbadet ve Davranışları Islah Etmesi", (Ed. Mesut Okumuş), *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu: 22 Temmuz 2013-Çorum*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013, s. 340.

[1762] Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, s. 144.

Yani Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen acil ve peşin olana talip olma,[1763] aslında insanın fıtratında olan bir durumdur.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse müşriklerin Allah inancına yaklaşımlarının bir benzeri ahiret için de söz konusudur. Teorik olarak Allah'ı kabul ettiği halde, fiilî olarak Allah'sız yaşayan müşrikler, ahireti de biliyorlar, fakat bu inancın hayatlarını dizayn etmesininden hoşnut olmuyor ve yaşadıkları hayatın hesabını vermekten kaçınıyorlardı. Onların bu tavırlarında yaşadıkları iklim ve coğrafyanın etkisi olmuştur. Çöl onlara hesapsız yaşamayı, özgür olmayı, boyun eğmemeyi, sınır ve ölçü tanımamayı öğretmiştir.[1764] Şunu da eklemek gerekir ki Ahiret, gaybî bir konudur. Bir kimsenin ahiret gibi gaybî bir olguya iman etmesi için onun öncelikli olarak sağlam bir Allah inancına sahip olması gerekir.[1765] Dört başı mamur bir Allah inancına sahip olmayan müşrikler,[1766] ahiretin varlığını kabul ettiklerinde bu inancın hürriyetlerini kısıtlayacağını, yalnız kaldıklarında bile yasak olan şeyleri yapamayacaklarını, haksız kazanç elde edemeyeceklerini, dünyevi her türlü haz ve zevkte bu inancın kendilerine ayak bağı olacağının farkındaydılar.[1767] Çünkü ahirete iman eden kişinin, sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerekmekteydi.[1768]

Müşriklerin ahireti inkâr odaklı gösterdikleri çabalara dikkat ettiğimizde bu çabaların bütününü aynı kefeye koymak doğru bir tavır olmayacaktır. Zira hakkında kısmen bilgi sahibi oldukları gaybî bir olguyu ilk anda anlamak zor bir durum olsa gerektir. Nitekim Kur'an'da kimi peygamberlerin kalplerinin mutmain olması adına Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istemeleriyle karşılaşmaktayız.[1769] Yüce Allah ise yeniden dirilmenin keyfiyetini gerek bu tür istekleri yerine getirmek

---

[1763] Enbiyâ 21/37; İnsân: 76/27; Kıyâme: 76/20-21.

[1764] Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/230,233; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 13; Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 101.

[1765] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 114; Fromm, *Psikanaliz ve Din*, s. 32.

[1766] Kur'an'da ahireti ispat sadedin verilen örneklere dikkat edildiğinde O'nun kudretinin ön plana çıkarıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla Allah'ı hakkıyla takdir edememenin gereği yeniden dirilişi ilahi kudretten uzak gördükleri anlaşılmaktadır. Demek oluyor ki ulûhiyet anlayışlarındaki eksiklik ahireti inkârda etkili olmaktadır.

[1767] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 833; Okumuş, *Şirk*, s. 199-203.

[1768] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 116-118; Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 140-150; Temel Yeşilyurt, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", *Kelam Araştırmaları*, cilt:10, sayı:2, yıl:2012, s. 60-67.

[1769] Bakara: 2/259-260.

suretiyle,[1770] gerek ilk yaratılışa atıf yaparak,[1771] gerekse bitkilerin baharda yeniden canlanması ve evrendeki yaratılış harikalarını örnek vererek,[1772] haşri insanların zihninde somutlaştırmaktadır.[1773] Bu noktada müşriklerden bazısının kısmi de olsa bir soruşturmaya girdiği söylenebilir. Çünkü ayette, inanıp inanmamakta ayrılığa düştükleri haberi, birbirlerine sorduklarından bahsedilmektedir.[1774] Muhtemelen müşrik ve ahireti inkâr eden liderler, toplumun bu müstereddit kesimini etkilemek ve Hz. Peygamber'i de zor durumda bırakmak için sürekli kıyametin ne zaman kopacağını, tehdit edildikleri azabın bir an önce gelmesini istemekteydiler.[1775] Fakat onların, *"atalarımız da mı?"*[1776] demesi, bu hususu akıldan uzak gördüklerine bir işaret sayılabilir.[1777] Bundan ötürü onlar, Allah'ın ölen bir kimseyi diriltmeyeceğine dair olanca güçleriyle yemin etmekteydiler.[1778]

Müşriklerin Hz. Peygamber'den birtakım mucizeler isterken "atalarımızı getir onlarla konuşalım"[1779] demelerinde muhtemelen önceki peygamberlere ait malumatlarının etkisi olmuştur. Çünkü Allah'ın izniyle Hz. İsa ölüleri ve çamurdan yapılmış kuşları diriltmekte; Hz. İbrahim'in çağırmasıyla ölü kuşlar hayat bulmakta; Hz. Musa'nın elinde asa bir ejderhaya dönüşmekte; Ashab-ı Kehf yüzlerce yıl sonra uykudan uyanmaktaydı. Dolayısıyla onlar, Hz. Peygamber'den de benzer bir şey beklemekteydiler.

Bütün bu yaklaşımlar Hz. Peygamber'in daveti adına önemli engeller çıkarmaktaydı. Onların, *"Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?"* şeklindeki alay içerikli sözleri Hz. Peygamber'i derinden rahatsız etmekte bu nedenle kendisine, *"Onların sözleri sakın seni üzmesin."* denilerek teselli edilmekteydi.[1780]

[1770] Bakara: 2/56, 73, 243, 259-260;
[1771] İsrâ: 17/15; Meryem: 19/66; Hac: 22/5-8; Yâsîn: 36/77-79.
[1772] A'râf: 7/57; Ra'd: 13/3-4; İsrâ: 17/99; Fâtır: 35/9; Yâsîn: 36/81; Ahkâf: 46/33.
[1773] Okumuş, *Şirk,* s. 205.
[1774] Bkz. Nebe': 78/1-3.
[1775] A'râf: 7/187; Yûnus: 10/48; Neml: 27/71; Mü'minûn: 23/82; Sâd: 38/16; Me'âric: 70/1; Kıyâme: 75/6; Nâziât: 79/42.'
[1776] Sâffât: 37/17; Duhân: 44/36; Câsiye: 45/25; Vâkı'a:56/48.
[1777] Kehf: 18/36; Me'âric: 70/6.
[1778] Nahl: 16/38.
[1779] Ra'd: 13/31; Taberî, *Tefsîr,* 13/532.
[1780] Bkz. Yâsîn: 36/76,78.

4.1.5. Hurafe ve Batıl İnançlar

Hurafe, mantıki dayanağı olmayan düşünce ve davranışları ifade eden bir kavramdır. Daha çok din alanında görülmesi sebebiyle din adına ortaya atılan batıl inanç ve uygulamaların karşılığı olarak kullanılmaktadır.[1781] Hemen belirtmeliyiz ki böyle bir tanımlama İslam dini perspektife alınarak yapılmıştır ve içerisinde birtakım açmazları barındırmaktadır. Öncelikle "h-r-f" kelimesinden türetilen hurafeyi akıl ve mantık dışılıkla izah etmek doğru değildir. Çünkü kelime genel olarak sapma ve bozulmayı ifade etmektedir. Öte yandan hurafe akıl ve mantık dışılıkla eş değer tutulduğunda, İslam dinindeki akla aykırı gelen şeyleri de hurafe diye adlandırma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca pozitivist yaklaşımlar, dinin kendisini hurafe diye tanımlarken ilahî veya beşerî her din de kendi orjinalliğinden sapmaları hurafe olarak görmektedir. Dolayısıyla hurafeyi tanımlarken bu açmazların farkında olmak gerekmektedir. Bizim, konumuz açısından kastettiğimiz ise tevhitten sapma ve onu yanlış yorumlama neticesinde ortaya çıkmış yanlış inanç ve uygulamalardır.

Batıl inanç ve hurafelerin ortaya çıkmasında birçok etkenle birlikte insandaki inanma ihtiyacının etkisi olduğu söylenebilir. Boşluk kabul etmeyen bu ihtiyaç, doğru inançlarla tatmin edilmediği sürece, yerlerini yanlış olanların doldurması kaçınılmaz olacaktır. Gerçek inancın yaşantıya yön vermediği bir durumda ise yaşantılar inanca yön verecektir.[1782] Yani kişi inandığı gibi yaşamadığından ötürü bir müddet sonra yaşadığı gibi inanmaya başlayacaktır. İşte bu noktada batıl inançlar devreye girmekte ve insan bir yandan sorumluluklarını, icat ettiği tanrısal güçlere yüklemekte diğer yandan yaşadığı başarısızlıkların arkasında kötü ruhların olduğu düşüncesiyle psikolojik olarak kendini rahatlatmaktadır.[1783] Sonuçta yanlış bir sebep-sonuç ilişkisi üzerine kurulmuş olan batıl inançlar, nesiller boyu aktarılmak suretiyle canlılığını devam ettirmektedir. Nitekim batıl inanç ve hurafeler günümüzde dahi o kadar yaygındır ki uğurlu veya uğursuz kabul edilen birçok sayı, sembol ve nesnesi olmayan çok az insan bulunmaktadır.[1784]

[1781] Ali Murat Yel-Yusuf Şevki Yavuz, "Hurafe", *DİA*, XVIII, 381-382.
[1782] Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 252.
[1783] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 59.
[1784] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 17.

Voltaire; "Eğer tanrı yoksa onu biz icat etmeliyiz" diyerek insanın fıtraten inanma ihtiyacına sahip olduğunu vurgular. Bu ihtiyacı tetikleyen en önemli unsur ise insanın zayıf ve muhtaç olmasıdır.[1785] Kehrer'e göre insan, bilhassa ekonomik ihtiyaçların karşılanması ve bu uğurda gösterilen çabaların akamete uğramasından endişe ettiği için karşısına çıkan engelleri en azından psikolojik olarak kaldırdığına inanmaktan ötürü batıl inançlara başvurmaktadır.[1786] Konunun burasında din psikolojisinin kurucusu sayılan William James'in, "İnançlar doğru oldukları için işe yaramazlar bilakis işe yaradıklarından ötürü doğrudurlar." tespitini batıl inançlar açısından hatırlamakta fayda vardır.[1787] Neticede insanda güvenlik arzusu, geleceği merak, acizlik ve korku gibi duygular olduğu müddetçe batıl inançlar var olmaya devam edecektir.[1788]

Mahmut Esat, hurafe ve batıl inanışların ortaya çıkmasına farklı bir yaklaşım getirmektedir. Ona göre mitolojideki şahıslar veya onların etkisiyle meydana geldiği düşünülen olayların kökeninde önemli bir gerçeklik vardır. Bu olayları ilk tespit eden âlimler bu gerçeklik üzerinde durmuşken daha sonra gelen halk, bu gerçekliği yanlış anlamış ve nesilden nesile aktarılmak suretiyle birçok tabii ve ilmi hadise hurafeye dönüşmüştür.[1789] Çünkü halk çocuk gibi olduğundan kendisine anlatılan olaylardaki mecazı, bir müddet sonra gerçekmiş gibi anlamakta ve aktarmaktadır.[1790] Putperestliğin başlangıcı ile ilgili aktarılan rivayetlere bakıldığında bu dönüşümün açık örneğini görmek mümkündür. Örneğin Hz. Nuh zamanında salih kişiler olarak bilinen bazı şahıslar öldükten sonra önceleri saygı duyulan kimselerken bir müddet sonra tapınılan putlara dönüştürülmüştür.[1791]

Câhiliye Dönemi Arap toplumuna baktığımızda her toplumda olduğu gibi onların da birtakım hurafe ve batıl inançlara sahip olduklarını görmekteyiz. Hatta Kur'an'da da Arap halkının birçok yanlış davranış ve inançları resmedilmektedir. Fakat Kur'an'da zikredilen durumlar, halkın genelinde var olan davranış ve inanışlar olarak görmemek

---

[1785] Kalyoncu, *Şirk Psikolojisi*, s. 14.

[1786] Kehrer, *Din Sosyolojisi*, s. 82.

[1787] Köse/ Ayten, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", s. 48.

[1788] Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 127-128; Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, I/43.

[1789] Bu hakikat, mecazî anlatımlar içeren hadisler için de söz konusudur. "Dünya, öküz ve balığın sırtındadır." hadisinin halk arasında, gerçek anlamıyla algılanması bu duruma en güzel örnektir.

[1790] Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 211-212,217,219.

[1791] Bkz. İbn Hâcer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Fethu'l-Bârî I-III*, thk. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed Mahmud Ahmed el-Cekenî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2001, I/264-265.

gerekir. Örneğin kız çocuklarının öldürülmesi bütün herkesin yaptığı bir iş değildir. Herhangi bir şey dilde varsa bu durum o şeyin toplumdaki karşılığının göstergesi olsa da bu ifadelerden genel yargılara ulaşmak doğru olmasa gerektir.[1792]

Konuyla ilgili Ali Çelik[1793] ve Ali Osman Ateş'in[1794] çalışmaları bizlere oldukça detaylı bilgi sunmaktadır.[1795] Biz, Câhiliye'de var olan dinî ve sosyal hayatla ilgili batıl inançları bu çalışmalara havale ederek esas olarak bu inanışların Hz. Peygamber'in Mekke Dönemi daveti açısından ne gibi engeller oluşturduğu üzerinde durmaya çalışacağız.

Mekke Dönemi Kur'an mesajının ana eksenini inanç oluşturduğundan doğal olarak bu dönemde daha çok dinî sahadaki yanlış inanç ve telakkilerin hedef alındığını görmekteyiz. Dolayısıyla putlar üzerine bina edilen yanlış inançların asıl odak noktasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Çünkü putlar, topluma yön veren güçlerin simgesi durumundadır.[1796] Bu nedenle öncelikli eleştiriler put inancı ve bu inanç etrafında geliştirilen birtakım batıl uygulamalara yönelik olmuştur.[1797] Fakat müşrik Araplar'ın sahip olduğu "şefaat" inancı onların yanlışlarında ısrar etmelerine ve İslam davetine olumsuz cevap vermelerine neden olmuştur.[1798]

Diğer yandan Câhiliye toplumunda çokça yaygın olan kâhin ve büyücülerin ortaya çıkmasına, animizmden kaynaklanan ruh inancı sebep olmaktaydı. Bu inanca göre iyi ve kötü ruhların tesiri ancak bu kimseler sayesinde ortadan kaldırılabilirdi. Bu düşünce toplumda "arafet" ve "kehânet"in ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[1799] Benzer şekilde Câhiliye Arapları kendilerini çevreleyen tabiatın üstün güçlere sahip ama kontrol altına alınabilen güçlerle dolu olduğuna inanmaktaydılar. Bu güçlerden en belirgin olanı ise cinlerdi. Onlara göre cinler kaya, ağaç ve putları mesken tutardı. Bu yüzden de onlar

---

[1792] Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, s. 85.

[1793] Ali Çelik, "Asr-ı Saadet'te Halk İnanışları", Vecdi Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam I-V*, (V, 327-433), Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

[1794] Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 184,212,231.

[1795] Konuyla ilgili Câhiliye şiirinden örnekler için bakınız. Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 306.

[1796] Koçyiğit, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, s. 272.

[1797] Bkz. En'âm: 6/136-145; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/91-94; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 125-127; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 171-183.

[1798] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 894.

[1799] Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 129.

cinlerin kötülüğünden emin olmak için ona ibadet etmekte ve onlara saygı duymaktaydılar.[1800]

Bunların dışında Câhiliye'de falcılığa son derece önem verilmekteydi. Mekke'nin fethi sırasında Kâbe içerisinde Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in, ellerinde fal oklarıyla resmedilmiş olduğu görülmüştü.[1801] Bu durumu, Câhiliye Arapları'nda fal oklarına verilen önemin zihnî temeline işaret saymak mümkündür. Ezlam, turuk ve iyafet belli başlı fal şekilleriydi ve çocukların nesebini tayin dâhil, neredeyse önemli her işlerinde fala başvurmaktaydılar.[1802] İnsanlar putlar önünde çektikleri fal, kendi istekleri doğrultusunda çıkınca putlara saygı duymakta, arzu etmedikleri bir sonuçla karşılaştıklarında ise putlara sitem hatta hakaret dahi edebilmekteydiler.[1803] Örneğin Cahiliye Arapları'ndan biri ölmüş babasının intikamını almak için Zü'l-Hulasa putunun yanına gelip fal oku çekti fakat yasaklayıcı ok çıktı. Bu sonuca sinirlenen adam, Zü'l-Hulasa putuna dönüp, "Babanın organını ısırasın! Eğer sen kan davasında görevli olsaydın ve benim gibi, senin baban da öldürülmüş olsaydı, düşmanın öldürülmesini yasaklama hatasına düşmezdin." demiştir.[1804] Falın sürekli başvurulan bir yöntem olduğunu gösteren bir başka tablo ise Hicret esnasında yaşanmıştır. Süraka, Hz. Peygamber'i hicret yolculuğunda takip ederken atı kumlara saplanınca hemen fal oklarını çıkarıp, ona zarar verip veremeyeceği hususunda ok çekmiş fakat zarar veremeyeceği sonucu çıkmıştı. Buna rağmen o, fal oklarına isyan edip yeniden atını sürmüştür.[1805] Bu olay bize göstermektedir ki fal, Câhiliye Dönemi'nde en kritik anda bile başvurulan bir yöntemdir. Ancak falın, istenilen istikamette çıktığı müddetçe bağlayıcılığı vardır.

Hz. Peygamber'in batıl inanç ve hurafelerle mücadelesine dair birçok hadis mevcuttur.[1806] Fakat bizim bu hadislerin Mekkî olanlarını tespit etme şansımız olmadığı için konuyla ilgili hadisleri aktarmak istemiyoruz. Buna rağmen Mekke Dönemi'nin

---

[1800] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/820; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 91.

[1801] ed-Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Tarihu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs I-II*, Müessesetü'ş-Şa'bân, Beyrut ts., II/85.

[1802] Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 36; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s.136-138.

[1803] Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 172-173.

[1804] Bkz. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 40,46.

[1805] Buhârî, Menâkıbu'l-Ensar: 44. (h. No: 3906); İbn Hacer el-Askalânî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Fethu'l-Bârî*, I/244.

[1806] Konuyla ilgili bkz. İbrahim Sarıçam, "Hurafeler Karşısında Hz. Muhammed" *Diyanet İlmi Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı), (2. baskı), Ankara 2003, s. 191-196.

başlı başına batıl inanç ve hurafelerle mücadele dönemi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü tevhidin ikamesi bu türden yanlış inanç ve telakkilerin izalesi anlamına gelmektedir.

Hz. Peygamber'in batıl inanç ve hurafelerle mücadelesi aşağıda sıralandığı üzere bazı zorlukları içinde barındırmaktaydı:

1- Herhangi bir toplumun alışkanlıklarını terk etmesi hele hele inanç halini almış düşünce ve uygulamalarından vazgeçmesi oldukça zordur. Kur'an'da ise yüzlerce yılda oluşmuş bu inançlara kökten bir tavır söz konusudur.[1807] Bu durumda tepkisel olarak inançların savunulması kaçınılmaz olmaktadır. Böyle bir topluma yönelik mesajın başarılı olması inanç ve geleneklerin zayıflamasıyla mümkün olur.[1808] Geleneği din gibi savunan Araplar için ise Allah'ın batıl olarak adlandırdığı inanç ve uygulamaları[1809] değil, inanmaları için ortaya konan deliller ve çağrıldıkları hakikatler, batıl olarak telakki edilmektedir.[1810]
2- Her insan belli bir toplumda var olur ve ait olduğu toplumun inanç ve uygulamalarını benimser. Böyle yaptığı takdirde toplumun takdirini kazandığı gibi, topluma aidiyet duygusu da pekişir. Toplum, kendi inancını paylaşmayan bireye olumlu bakmayacağı gibi, kendi düşüncelerini onaylamayan kişiden de razı olmaz.[1811] Bu durumda kabilesi dışında ölü hükmünde olan Câhiliye Arabı'nın yapacağı şey toplumun geleneklerine sıkı sıkıya bağlanmak ve daha önce göderilen elçilere söylendiği üzere kendileri için gelen elçiyi toplumda tefrika oluşturan "uğursuz" kişi ilan etmektir.[1812]
3- Batıl inanç ve hurafelerin daha çok ekonomik ve psikolojik yönü ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla hiçbir kâhin ya da falcı maddî-manevî olarak kazanç sağladığı sistemin ortadan kalkmasını istemez. İnsan ise değişmeyen tabiatıyla bu tür inançlara her zaman bağlanma eğilimindedir. Nitekim konuyla ilgili dikkat çeken bir örnek şöyledir: Hz. Peygamber Hayber seferine çıktığında müşriklerin silahlarını astığı ve kutsal kabul ettiği "Zâtü'l-Envât" adında bir

[1807] Bkz. En'âm: 6/136-139,143-153; A'râf: 7/191-198; Nahl: 16/115-118; Sâffât: 37/149-157; Necm: 53/19-23,27-28.
[1808] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 134.
[1809] Bkz. Hac: 22/62.
[1810] Bkz. Rûm: 30/58.
[1811] Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 128.
[1812] Bkz. Neml: 27/47; Yâsîn: 36/18-19; A'râf: 7/131; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/284.

ağaca rastlamıştı.[1813] Allah Resulünün yanında bulunanlar kendilerine böyle bir ağaç tayin etmesini istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu sözün Hz. Musa'nın , *"...Ey Musa bize o insanların taptıkları tanrıları gibi bir tanrı yap..."*[1814] sözüne benzediğini dile getirmişti.[1815]

Sonuç olarak Câhiliye Dönemi'nde sihir, büyü, uğur-uğursuzluk, cin, şeytan, fal, kehanet ve put inancı gibi hayatın her alanında batıl inanç ve hurafelerin hükmü geçmekteydi. Hz. Peygamber ise müşriklerin paylaştırdıkları Allah'a ait sıfatları gerçek sahibine yöneltmeye çalışmaktaydı. Gerek insan psikolojisi gerek sosyal ve ekonomik sebepler ve gerekse dinî yaşantılar bu çabanın tam karşısında durmaktaydı. Pozitif bilimlerin ve dinî telkinlerin ışığında yürüyen günümüz insanının bu konuda ulaştığı son noktanın, "fala inanma, falsız da kalma" olduğunu düşünürsek, o günün insanına bu hakikatleri anlatmanın hayli zor olacağı anlaşılacaktır.

4.2. EHL-İ KİTAP'IN ETKİSİ

Ehl-i Kitap, Kur'an'da Yahudi ve Hıristiyanlar için kullanılan bir terkiptir. Terim olarak ise Müslümanlar dışında kutsal kitap gönderilen toplulukları ifade etmektedir.[1816]

Kur'an'ın ilk muhatapları arasında Ehl-i Kitap'a mensup kişilerin bulunup bulunmadığı şayet varsa bunların oranı konuya giriş açısından önemli olmaktadır. Bu durumda öncelikli olarak yapılması gereken, onların oranından öte, varlığını tespit etmektir. Kur'an-ı Kerim'in Mekkî surelerinde direkt olarak Ehl-i Kitap'a yönelik bir hitapla karşılaşmamakla birlikte onları konu edinen veya onlara atıflar yapan ayetlere az da olsa tesadüf etmekteyiz. Dolayısıyla buradan Mekke'de davetin muhatabı olarak önemli bir yekûn teşkil edecek kitap ehli nüfustan bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna varılabilir. Fakat bu demek değildir ki, Mekke'de Hıristiyan ve Yahudi dinine mensup insanlar yoktur. Bu noktada tarihi veriler biraz daha somut bilgiler ortaya koymaktadır.

[1813] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/202-203; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/406. Hitti, bu ağacın Mekkelilerin her yıl gelip ziyaret ettikleri ve üzerine eşyalar astıkları Nahle'deki Uzza ile aynı olabileceğini kaydeder. Bkz. Hitti, *İslam Tarihi*, s. 145.

[1814] A'râf: 7/138.

[1815] Tirmizî, Fiten:18.

[1816] Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, s. 197; Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 1993, s. 62; Osman Güner, *Resulüllah'ın Ehl-i Kitab'la Münasebetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, s. 36.

Örneğin İbn Habîb'in naklettiğine göre Mekke'de Habeşistanlı 57 kişi bulunmaktaydı. Yine İbn Habîb'in verdiği bilgilere göre Mekke'de annesi Hıristiyan olan 10 kişi vardı.[1817] Ezrakî'nin aktardığına göre ise Mekke'de Hıristiyan mezarlığı bulunmaktaydı.[1818] Yalnızca bu bilgilerden yola çıkarak Mekke'de, Yahudi nüfusundan ziyade Hıristiyan nüfus olduğu ve bu Hıristiyan nüfusun oluşmasında ise köleliğin etkin olduğunu söyleyebiliriz. Hamidullah da Mekke'de bulunan Hıristiyanlardan Varaka b. Nevfel dışında hepsinin köle olduğunu ifade etmektedir.[1819] Derveze'ye göre Mekkî surelerde kitap ehli insanlardan bahseden ayetlere ek olarak bilhassa Hıristiyan inancı ile ilgili bilgilerin bulunmasından, Mekke'de yerleşenlerin genelde Hıristiyanlar olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Mekke'de bulunan bu Hıristiyan azınlığın çoğu, Şam bölgesinden gelmişlerdi. Bu gelişlerinde ticarî faaliyette bulunmanın yanında misyonerlik yapma amacı da vardı.[1820] Fakat Heykel, Mekke'de bulunan Ehl-i Kitap kimselerin işçi olarak bulunduğu çünkü adeta millileşmiş putperest sistemin buna müsaade etmeyeceğini ifade etmekte ve buna delil olarak ise Yesrib veya Necran'da olduğu gibi Mekke'de Hıristiyan kolonilerinin olmamasını ileri sürmektedir.[1821]

Yahudilere gelince Hamidullah, Kur'an'ın Mekkî 86 suresinin hiçbirinde "Ey! İsrailoğulları" veya "Ey Yahudiler!" gibi hitapların bulunmamasını Mekke'de Yahudi nüfusun bulunmadığına bir işaret saymaktadır.[1822] Fakat Mekkî surelerde bahsi geçen hitapların olmaması, burada Yahudi nüfusun yokluğuna kati bir delil kabul edilemez. Belki buradan, hitap-muhatap ilişkisi oluşturacak düzeyde bir Yahudi nüfusun olmadığına yönelik çıkarımda bulunulabilir. Ayrıca Mekke'de kayda değer bir nüfusa sahip olmayan Yahudilerin geçmişine ait birçok bilginin Mekkî surelerde bulunmasının toplum zihninde bir karşılığı olsa gerektir.[1823]

Sonuç olarak özellikle Kur'an'ın birtakım ayetlerinden Mekke'de Ehl-i Kitap'ın varlığını anlamak mümkündür.[1824] Tarihî veriler açısından ise bu varlığın büyük bir

---

[1817] Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 305-309.

[1818] Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II/298.

[1819] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/617.

[1820] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/103-104.

[1821] Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 92.

[1822] Hamidullah, *İslam Peygamber*, I/552,554; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 34; Günaltay, *İslam Öncesi Arabistan ve Dinleri*, s. 87-90.

[1823] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/106-107.

[1824] Bkz. En'âm: 6/20; A'râf: 7/157; Ra'd: 13/43; Nahl: 16/43; Meryem: 19/34-37; Ankebût: 29/46,49.

bölümünü Hıristiyanların oluşturduğu anlaşılmaktadır. Fakat Mekkelilerin, Hz. Peygamber'e Kur'an'ı öğrettiğini iddia ettiği üç kişinin üçünün de Ehl-i Kitap'a mensup köle olması,[1825] bu nüfusun çoğunu köle veya işçilerin oluşturduğunu göstermektedir. Birinci bölümde ifade edildiği üzere bu unsurlar, genel olarak Mekke'nin dışında iskân edilmiştir.

Bazı Batılı araştırmacılar, Mekke'de yoğun bir Ehl-i Kitap nüfusunun bulunduğunu, en azından çeşitli vesilelerle bu bölgeye nüfuz ettiklerini dile getirerek Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap'tan etkilendiğini temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu bağlamda özellikle Hristiyan olmuş veya ondan etkilenmiş birtakım şairlerin ya da Hanif kimselerin Hz. Peygamber'e etki ettiğini dile getirmektedirler. Oysaki etkisi olduğunu iddia ettikleri kimseler ya Hz. Peygamberle hiç tanışmamış ya da tanışmış olsa bile Müslüman olmamışlardır. Bu açıdan Hz. Peygamber ve Ehl-i Kitap arasında kurulmaya çalışılan bağın, hayali bir bağ ve iddiadan öteye geçmeyeceği açıktır.[1826] Ayrıca İslam'ın tevhit geleneğinin bir devamı olduğu gerçeğinden hareketle bu iddianın dikkate değer bir yanının olmadığını söyleyebiliriz.[1827]

Kısaca değindiğimiz bu hayali temellendirmeden sonra tekrar konumuza dönecek olursak, kısmen de olsa varlıklarını tespit ettiğimiz Ehl-i Kitap'ın, müşriklerle temasının ne şekilde olduğu ve müşriklerin onlardan etkilenip etkilenmediği konusuna geçebiliriz.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere Mekkelilerin çevreleriyle teması genelde ticaret sebebiyle olmaktaydı. Özellikle yaz-kış ticaret seyahatleri ve Hicaz'da kurulan panayırlar karşılıklı ilişkiler açısından köprü vazifesi görmekteydi. Ebetteki bu ilişkilere Mekke'de yaşayan Ehl-i Kitap unsurlar ve kısmi de olsa buraya misyonerlik faaliyetleri için gelen kimseler de iki toplum açısından önemli temas noktası hükmündeydi. Bu doğrultuda Mekke-Ehl-i Kitap ilişkilerine baktığımızda Mekke'yi çevreleyen, özellikle Hicaz'ın sınır bölgelerinde Yoğun olarak Hıristiyan daha sonra da Yahudi toplulukların olduğunu ve bu toplulukların etkisi altında olan Araplar'ın ise aynı dini benimsediklerini görmekteyiz.[1828] Fakat iç kısımları oluşturan Mekke, Medine ve Taif

---

[1825] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/33; Taberî, *Tefsîr*, XIV/365.

[1826] M. Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, (Çev.: Salih Özer), Fecr Yayınları, Ankara 1961, s. 79.

[1827] Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", s. 140.

[1828] Bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/240-244; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/511,582.

mıntıkasının birtakım etki unsurlarını taşımakla birlikte dini kabulden uzak kaldığını söyleyebiliriz.[1829] Bu durumun muhtemel bazı sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ehl-i Kitap ile müşrikler arasında tarihi bir rekabet mevcuttu. Bu anlamda özellikle Yahudilerle Araplar arasında su yüzüne çıkmayan ciddi bir ayrışmadan söz edebiliriz. Bu duruma Harb b. Abdulmuttalib'in civarında (emanı altında) olan bir Yahudi'yi ticarî faaliyetinden ötürü kıskanıp öldürtmesi örnek gösterilebilir.[1830] Aynı şekilde Yahudi ve müşrik Araplar arasında, Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksa'yı birbirinden üstün görme yarışı ve rekabeti de bu ayrışmanın sonucuydu.[1831] Daha sonraki dönemlerde kıble konusundaki tartışmalar ve bunun Kur'an'a yansıması,[1832] bu duruma bir işaret sayılabilir.[1833] Nitekim Medine Dönemi'nde kıblenin değişmesi ile birlikte Yahudiler Hz. Peygamber'e: "Sana nasıl tabi olalım? Sen bizim kıblemizi terk ettin."[1834] diyerek kıblenin kendileri için önemini ortaya koymakla birlikte bu rekabeti de açık etmişlerdir. Yahudilerle müşrikler arasındaki bir başka rekabet, kökeni Hz. İsmail ve Hz. İshak'a dayanan hem sosyal hem de dinî sahadaki ayrımdır. Yahudilerin kendilerini üstün ırk olarak görmeleri muhtemeldir ki, asabiyete son derece önem veren Araplar için olumsuz bir durum oluşturmuştur. Diğer yandan hem Yahudiliğin hem de putperestliğin millileşmiş bir yapı arz etmesi, bu iki toplum arasındaki yakınlaşmayı engellemiş olabilir.[1835]
2. İki toplum arasındaki yakınlaşmayı engelleyen bir diğer sebep ise Yahudilerin ve Hıristiyanların sürgünden sonra yaşadıkları toplumsal dağınıklık ve özellikle hem kendi aralarında hem de bizzat kendi içlerinde ciddi çelişkiler içeren siyasî ve dinî ayrılıklarıdır.[1836] Örneğin, İslam'ın ortaya çıktığı esnada Arap yarımadasında özellikle üç Hıristiyan fırka dikkat çekmektedir. Bunlar Hire ve

---

[1829] Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", s. 213.

[1830] İbn Habîb, *el-Munammak*, s. 90-91.

[1831] Taberî, *Tefsîr*, II/529; III/174.

[1832] Bkz. Bakara: 2/142-147, 150.

[1833] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/451.

[1834] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/219. Yahudilerin, kıble değişimi hususunda Hz. Peygamber'e yönelik ithamları için bkz. Taberî, *Tefsîr*, II/683.

[1835] Günaltay, *İslam Öncesi Arabistan ve Dinleri*, s. 90.

[1836] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/533-534; Danışman, *Büyük İslam Tarihi*, s. 27; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/219.

Güney Arabistan'da yaygın olan Nestûrîler, Gassan ve Şam bölgesinde Yakubiler ve diğer bölgelerde nüfuzu olan Melkitlerdir.[1837] Bu bölünme ise Hıristiyanlığın bölgede yayılmasına engel bir durum olmuştur.[1838] Atay, bu duruma Hıristiyanların bölgeye getirdikleri tanrı anlayışının Yunan felsefesiyle karışık olduğunu, dolayısıyla müşrik Araplar'ın bu mefhumu anlamakta zorlandıklarını eklemektedir.[1839]

3. Müşriklerin Hristiyanlara karşı antipatisi, onların Mekke'yi ele geçirme girişimleriyle de irtibatlı görülebilir. Bu bağlamda Bizans-Sasani savaşında Farslıları desteklemeleri oldukça manidardır.[1840] Müslümanların hicret yurdu olarak Habeşistan'ı seçmesi, aradaki husumetin bir sonucu olsa gerektir. Bu nedenle Hicaz Arapları arasında Hıristiyanlık geniş halk kitlelerine intikal etmemiştir. Buna Araplar'ın özgürlüklerine düşkün olmaları ve putperest Araplar'ın hakir görülmesini de eklemek mümkündür.[1841] Bütün bu nedenlerle Hıristiyanlık ancak Suriye bölgesinde Gassanîler, Irak bölgesinde ise Lahmîler arasında yayılabilmiş, Hicaz bölgesine sokulamamıştır.[1842] Fakat ticarî çıkarlar çoğu zaman bu husumetin önüne geçmiş ve Kâbe'ye, Hıristiyan inancına ait ikonların asılmasına bile sebep olmuştur.[1843]

Bütün bu ayrışma ve rekabetin bir anlamda izdüşümü veya izlerini Kur'an'daki bazı ayetlerden takip etmek mümkündür. Örneğin müşriklerin Kendilerine bir uyarıcı gelince kabul edeceklerini, Arap olmayan bir peygamberi kabul etmeyecekleri, kitabın kendilerine de indirilmesi veya Musa'ya verilen mucizelerin Hz. Peygamber'e de verilmesi gerektiğini ifade etmelerini, bu açıdan yorumlamak mümkündür.[1844]

[1837] Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 17; Aziz Suryal Atiya, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, (Çev.: Nurettin Hiçyılmaz), Doz Yayınları, İstanbul 2005, s. 285-286.

[1838] Günaltay, *İslam Öncesi Arabistan ve Dinleri*, s. 93.

[1839] Hüseyin Atay, *Kuran'ın Reddettiği Dinler*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 1999, s.118.

[1840] Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. I/95; Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, s.102; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 15.

[1841] Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, s. 249; Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, s. 16; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 89; Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, s. 28.

[1842] Günaltay, *İslam Öncesi Arabistan ve Dinleri*, s. 92.

[1843] Sami Kilinçli, "Mekkî Surelerde Mü'minlerin Ehl-i Kitap İle İlişkileri", *Bilimname*, sayı:22, yıl:2012/1, s. 254; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/365.

[1844] Bkz. Ra'd: 13/38; Şu'arâ: 26/198-199; Fussilet: 41/44; Fâtır: 35/42; En'âm: 6/156-157; Kasas: 28/47-48; Zuhruf: 43/57-58.

Üç maddede özetlemeye çalıştığımız ayrışmalar, bahsi geçen toplumlar arası hiçbir etkileşimin olmadığı sonucunu doğurmamalıdır. Çünkü gerek Kur'an'da gerekse tarih kaynaklarında etkileşime dair ipuçları bulmak mümkündür. O halde Ehl-i Kitap ve Mekkeli müşrikler arasındaki etkileşimin özellikle dinî açıdan hangi seviyede olduğunu ve bu ilişkinin Hz. Peygamber'in davetine nasıl yansıdığını irdelemek icap etmektedir.

Hz. Peygamber'in davetinin muhatapları arasında Ehl-i Kitap olan Yahudi ve Hıristiyanlar da vardı. Bu nedenle Hz. Peygamber, ilahî tebliği ümmî toplulukla birlikte kitap ehline de ulaştırmış,[1845] davete icabet etmeleri durumunda hidayete erip[1846] cennet ehli olacaklarını,[1847] icabet etmemeleri durumunda ise cehennem ehli olacaklarını söylemiştir.[1848] Fakat ayetlerden de anlaşılacağı üzere bu uyarı daha çok Medine Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Çünkü davetin ilk aşamasında Ehl-i Kitap'ı karşıya almak Mekke Dönemi açısından ayrıca bir cephe açmak anlamına gelmekteydi.[1849]

Mekke Dönemi surelerine bakıldığında davetin henüz başlarında inen bir sure olan Müddessir Suresi'nde kendilerine kitap verilenlerden bahsedildiği görülmektedir.[1850] Bu durum bize Ehl-i Kitap olan kimselerin Mekke'de bulunduğunu, bulunmamış olsalar bile muhatapların zihninde bu ifadenin bir karşılığı olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle müşriklerin, kendilerine kitap verilenlerden haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Kur'an'dan çıkaracağımız sonuç, bunlarla sınırlı değildir. Örneğin Derveze, A'râf: 7/157, İsrâ: 17/107-109, Ahkâf: 33/10, Ankebût: 29/47, Ra'd: 13/36 ve Kasas: 28/52-55 gibi ayetlerden yola çıkarak Mekke Dönemi'nde bir grup Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'e iman etmiş olabileceğini iddia etmektedir.[1851] Şayet bu iddia doğruysa iman edenlerin Hıristiyanlar olma olasılığı yüksektir. Çünkü Kur'an'da bu gruba karşı daha ılıman bir tavır sergilendiği görülmektedir. Nitekim Mekke Dönemi'nde inen ayetlere dikkat edildiğinde eleştirilerin

[1845] Âl-i İmrân: 3/20.
[1846] Bakara: 2/137.
[1847] Ma'ide: 5/65.
[1848] Müslim, İman: 240.
[1849] Okumuş, *Şirk*, s. 117.
[1850] Bkz. Müddessir: 74/31.
[1851] Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/208-209.

daha çok Yahudilere yönelik olduğu ortaya çıkmaktadır.[1852] Muhtemelen bu tavır, müşriklerin Hristiyanlar yerine Yahudilere yaklaşmalarını netice vermiştir.

Şimdi Ehl-i Kitap'ın müşrik topluma ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in davetine yönelik olumsuz etkilerini görmeye çalışalım:

1. Müşriklerin, Hz. Peygamber'in insani özelliklere sahip olmasına şaşırıp kendilerine bir melek gelmesi gerektiğini istemelerinde Hristiyanların etkisi olabilir. Çünkü Hristiyanlar, Hz. İsa ve Hz. Yahya'nın geçim amaçlı herhangi bir uğraşı olmadığını düşünmekteydiler.[1853] Diğer yandan müşriklerin Hz. Peygamber'e pazarlık teklifleri kral peygamber düşüncesinin, ondan beklentileri de tanrı peygamber algısının dışa yansıması olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla Yahudi peygamberlerindeki "Kral Peygamber" ve Hıristiyanlıktaki "Tanrı Peygamber" etkisinden söz etmek, ihtimal dâhilindedir.
2. Ticaretle uğraşan Mekke eşrafı, ticarî seyahatlerinde Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlik anlayışlarına muttali olmuş ve onlardan etkilenmiş olabilirler.[1854] Örneğin Yahudi ve Hıristiyanlar Peygamberle Allah arasında soy bağı kurarak "Allah'ın oğlu"[1855] olduğunu iddia etmekteydiler. Bu tasavvurdan etkilenmenin gereği olmalı ki müşrikler de Peygamber'den ilahî tasarruflarda bulunmasını istemiş, kendileri gibi bir insanın peygamber olmasını ve onun insanca davranışlarını[1856] yadırgamışlardır.[1857]
3. Araplar ümmî bir topluluk olmalarından ötürü kitabî bir bilgiye sahip değillerdi. Bu yüzden din konusunda bilgilerinin birkısmı Ehl-i Kitap kültürüne dayanmaktaydı.[1858] Muhtemelen Kur'an'da kullanılan peygamber, ahiret, cennet, cehennem vb. kavramları da içeren tebliğ kendilerine sunulduğunda müşriklerin,

---

[1852] Bkz. Hûd: 11/110; Fussilet: 41/45; Şûrâ: 42/13-14; Zuhruf: 43/63-65; Câsiye: 45/16-17; Secde: 32/23-25; Neml: 27/76-78; Meryem: 19/34-36.

[1853] Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, s. 476.

[1854] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II/241,242; Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 257; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 34; Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 99-100.

[1855] Tevbe: 9/30.

[1856] Bkz. Furkân: 25/7.

[1857] Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 35; Vatandaş, *Hz. Muhammed ve İslam Daveti*, I/370; Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, s. 83; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 282.

[1858] Hatta onlardan edindikleri bazı bilgileri Müslüman olduktan sonra bile İslam'a dâhil etmişlerdir. Bkz. M. Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrailiyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts., s. 24-25.

kavramları anlamakta zorlanmamalarında bu bilgi aktarımının etkisi vardır.[1859] Ayrıca Mekke Dönemi'nde Hz. Musa ve Firavun arasında geçen hadiselerden ve Hz. İsa'dan bahsedilmesi kültürel ilişkinin boyutlarına adına bir fikir vermektedir.[1860] Zaten Kur'an'ın mesajlarını "eskilerin masalları" şeklinde tanımlayıp benzer uyarıların atalarına da yapıldığını ifade etmeleri,[1861] "Son dinde de bunu işitmedik."[1862] demeleri, bu etkinin açık bir örneğini oluşturmaktadır.[1863] Bunların dışında Hamidullah, özellikle bedevîler üzerinde Yahudilerin ciddi bir nüfuza sahip olduğunu ifade etmektedir.[1864] Fakat müşriklerin, Hz. Peygamber'i sınamak üzere Yahudilerden soru ithal etmeleri, bu nüfuzun daha genel bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir.

4. Aslında müşriklerin Vedd, Yeğus, Suva', Ye'uk ve Nesr gibi, önceden yaşamış Salih kimseleri put edinmelerinde peygamberleri, evliyaları, havarileri ve şehitleri ilah edinen Hıristiyan ve Yahudilerin etkisinden bahsedilebilir.[1865] Nitekim İbnu'l-Kelbî'de verilen bilgiler bize bu etkinin farklı boyutlarını da göstermektedir. Örneğin Suriye'deki Hıristiyanlar da Uzza, Venüs Yıldızı göğün kraliçesi kabul edilmiştir. Aynı şekilde Yahudilerdeki, ilahları ağaçların yanında arama düşüncesi ile Nahle'de bulunan Uzzâ putunun bir ağaç olduğu ve yanında bulunan ateşe kurbanların adandığı hadisesi aradaki bu bağın işaretleri olarak görülebilir.[1866]
5. Tor Andrae, ayetlere, müşriklerin Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e itirazları olarak yansıyan iddialarının[1867] birkısmının o günün Yahudi ve Hıristiyan toplulukları arasındaki tartışmaların bir yansıması şeklinde olduğunu ileri sürmektedir.[1868] Bu noktada kısaca Yahudi ve Hristiyanlıktaki vahiy telakkisini hatırlamakta

---

[1859] Bkz. İbn İshâk, *Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 120; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, I/96; Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/115,123; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 56-57; Berru, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, s. 307.

[1860] Günaltay, *İslam Öncesi Arabistan ve Dinleri*, s. 78; Adnan Demircan, "Kur'an'ın Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem Dergisi*, cilt:2, sayı:4, yıl:2004, s. 54.

[1861] Neml: 27/67-68; Mü'minûn: 23/83.

[1862] Sâd: 38/7.

[1863] Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 225.

[1864] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/552-553.

[1865] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 459.

[1866] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 70. (131. dipnottan naklen)

[1867] Bkz. En'âm: 6/7; Fussilet: 41/44; Hicr: 15/90-91; Furkân: 25/32.

[1868] Armağan, *Tor Andrae'nin Eserlerinde Hz. Muhammed*, s. 171.

fayda vardır. Özellikle aydınlanma öncesi Yahudi teolojisinde vahyin doğaüstü bir güç olduğu ve tanrı aracılığıyla gerçekleştiği düşünülmektedir. Dolayısıyla vahyin inişi ve söze dökülme sürecinde insanın herhangi bir katkısı yoktur. Hıristiyanlıkta ise tanrı ile insan arasındaki ilişki, kelimelerin sınırlarını aşmış ve İsa Mesih'te yaşayan bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu nedenle İncil'de ayetler "tanrı buyuruyor" yerine "ben size diyorum" şeklinde başlamaktadır.[1869]

6. Ehl-i Kitap toplumlar ile müşrikler arasındaki rekabetin de kimi zaman Müslümanlara olumsuz yansıdığı olmuştur. Örneğin Kureyş, Müslümanları Hıristiyanlara benzettiğinden ötürü Hristiyanlarla aralarındaki husumeti Müslümanlara yansıtmışlardır. Bu yansıma sebebiyle Mecusileri her iki topluluğa tercih etmişlerdir. Bu ilişkilendirmede Kur'an'ın Ehl-i Kitap'ı referans göstermesi[1870] ve Müslümanların Kâbe değil de Hıristiyanların kıblesine yönelmesinin etkili olduğu söylenebilir.[1871] Öte yandan Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarını tahrif etmiş edip kendi elleriyle yeniden yazmış olmaları müşriklerde Kur'an'a karşı şek ve şüpheyi artırmış olabilir. Muhtemelen bu şüphe sebebiyle onlar, *"(Bu Kur'an, başkalarından) yazıp aldığı öncekilere ait efsanelerdir. Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır."*[1872] demekteydiler.
7. Cemil Sena, Hz. Peygamber'e saldırıların mantıksal ve düşünsel yönünü Yahudilerin yönettiğini ifade etmektedir.[1873] Bu desteğin iki ana sebebi vardı: Birincisi, Yahudilerin kitabî kültüre sahip olmaları ve peygamberin geleceğini bildikleri halde bekledikleri peygamberin kendi içlerinden çıkmamış olması. Buna bağlı oluşan doğal sonuç da ikinci bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebep kıskançlıktır.[1874] Bu iki sebep, sahip oldukları bilgileri Hz.

[1869] Mehmet Tarakçı, *Yahudilik'te ve Hıristiyanlık'ta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı (Dinler Tarihi Bilim Dalı), Ankara 1999, s. 80.

[1870] Bkz. Sebe': 34/6; Zuhruf: 43/45, Ra'd: 13/36,43; Hûd: 11/17; En'âm: 6/84-87,114; Yûnus: 10/94; Nahl: 16/43.

[1871] Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/160-161; Berki-Keskioğlu, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, s. 83.

[1872] Furkân: 25/5.

[1873] Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, s. 474.

[1874] Bu kıskançlık adeta paranoyaya dönüşmüştür. Nitekim onlar, Hz. Peygamber'den ötürü Cebrail'e bile düşman olmuşlardır ve durum Bakara: 2/98'de bildirilmektedir. Bu düşmanlığın temelinde ise Cebrail'in Hz. Peygamber'e vahiy getirmesi ve Hz. Peygamber'i köşeye sıkıştırmak için sordukları ruh, kıyamet ve Ashab-ı Kehf'e dair sorularının cevabını Hz. Peygambere bildirmesi yatmaktadır.

Peygamber'i denemek ve Müslümanları şüpheye düşürmek bu suretle müşriklere yardım etmek şeklinde davete olumsuz yansımıştır.[1875] Çünkü artık ortak düşmana sahiptiler. Bu sebeple Medine Dönemi'nde bile civar topluluklara mektuplar yazarak, bekledikleri peygamberin Hz. Muhammed (sav) olmadığını anlatmaya çalışmışlardır.[1876] Fakat Mekke Dönemi'nde Müslümanların önemli bir kuvvet olabilecek sayıda olmamaları ve müşriklerin, onların hakkından gelebileceğini düşünmeleri Yahudilerin yeni daveti ciddi bir problem olmaktan uzak görmelerine sebep olmuştur. Buna rağmen başta ifade edildiği üzere mantıksal açıdan müşriklere destekleri eksik olmamıştır ve müşrikler de onların peygamber ve vahiy tasavvurundan etkilenmiştir. Örneğin Müddessir: 74/52'de ifade edildiği üzere müşriklerin Hz. Peygamber'den "açılmış sahifeler" istemelerinin temelinde Hz. Musa'ya vahyin yazılı olarak gelmesi yatmaktadır. Öyle görünüyor ki, Yahudilerden etkilenme ya da onların desteklemesiyle müşrikler, böyle bir gerekçeyle Hz. Peygamber'in karşısına çıkmışlardır.[1877] Konuyla ilgili bir başka örnek ise Yahudiler ile müşriklerin Hz. Peygamber'e sordukları soruların paralellik arz etmesidir. Söz gelimi Yahudiler, Hz. Peygamber'e gelip Allah'ın altından mı, gümüşten mi yoksa inciden mi olduğunu sormuşlardı.[1878] Benzer şekilde müşrikler de Hz. Peygamber'e Rabbinin altın, gümüş, demir ve bakırdan olup olmadığını sormuşlardır.[1879] Yalnızca bu iki soru bile şu iki neticeyi ortaya çıkarmaktadır: Bu iki topluluğun zihinlerindeki ilah tasavvuru aynıdır veya birbirlerinden etkilenmişlerdir. Diğer yandan Yahudilerin Hz. Peygamber'e sordukları, "Allah'ı kim yarattı?",[1880] "kolu, pazusu nasıldır?", "Rabbin neyden yaratılmıştır?" gibi sorular, Allah'ı yaratılmışlara benzettiklerinin (tecsim) göstergesidir.[1881] Şayet bu sorular bir tür

---

Bkz. Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, s. 134; Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl I-II*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006, I/31-35.

[1875] Taberî, *Tefsîr*, I/236-238; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 38-39; Balcı, "Müşriklerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkmalarında Ehl-i Kitab'ın Rolü", s. 149; Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, s. 68.

[1876] Taberî, *Tefsîr*, IV/206.

[1877] Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, s. 117.

[1878] Taberî, *Tefsîr*, XIII/479.

[1879] Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer b. Abdilhalık el-Atîk, *el-Bahru'z-Zehhâr/Müsnedi'l-Bezzâr I-XVIII*, thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1996, XIII/361.

[1880] İbn Hişâm, *es-Sîre*, II/220.

[1881] Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, s. 80.

köşeye sıkıştırma yöntemi değilse onların bu inançlarıyla müşrik inanç sistemindeki antropomorfizm açısından benzerlik olduğu söylenebilir. Fakat onların bu alandaki başkaca çabaları her iki sonucun dışında yukarıda ifade ettiğimiz kıskançlığı akla getirmektedir. Bu kıskançlık gereği onlar her fırsatta Hz. Peygamber'i köşeye sıkıştırma çabasında müşriklere destek olmuşlardır. Örneğin Yahudiler müşriklere, Hz. Peygamber'e Allah'ın Âdem'e kendi ruhundan üfleyip üflemediğini, şayet üflemişse kendinden olan bir şeye nasıl azap edeceğini sormalarını telkin etmişlerdi.[1882] Görüldüğü üzere Yahudiler, sahip oldukları bilgi birikimlerini daveti akamete uğratmak için müşriklerle paylaşmışlardır.

Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki Ehl-i Kitap toplumların Araplarla olan eskiye dayalı ilişkileri iki toplum arasında belirli alanlarda etkileşimi beraberinde getirmiştir. Fakat tarihi rekabet, her iki toplumun karakteristik yapısı ve bölgesel konjonktür Mekkelilerin, bahsi geçen toplulukların dinini benimsemesine engel olmuştur. Bununla birlikte hem bu toplumlardan elde ettikleri birikimle hem de onların yönlendirmesiyle Hz. Peygamber'i fikrî anlamda zora sokmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber ise Mekke Dönemi açısından bu toplulukları karşısına almak yerine ılımlı bir strateji izlemiştir. Bu dönemde Hıristiyanlardan Müslüman olanlar çıkmış, fakat Yahudilikten İslam'a geçiş söz konusu olmamıştır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında yüz yüze tebliğle karşılaşmamalarının etkisi olduğu gibi, yukarıda ifade ettiğimiz üzere kıskançlıkları baş aktör olmuştur.

4.3. DİN ADAMLARININ ETKİSİ

Kısaca, din işleriyle uğraşan kimse şeklinde tanımlayabileceğimiz din adamları, kimi toplumlarda belirli bir sınıfı oluşturup siyasî, ekonomik ve sosyal hayata doğrudan müdahale ettiği halde kimi toplumlarda ise yalnızca dinî işleri yürütmekle meşgul olup toplumdan soyutlanmış bir şekilde yaşamaktadırlar. Fakat birçok toplumda bu ayrımı yapmak pek mümkün olmamaktadır. Çünkü laik toplumlarda bile din ve din adamı, medeniyet tasavvurlarının merkezinde olabilmektedir. Kuşkusuz bu durumun oluşmasında din ve din adamlarının toplum üzerindeki etkisi önemli rol oynamaktadır. Ne var ki bu aktif rol bazen aslın kaybolmasına, o esası taşıyan kimsenin öne çıkmasına,

[1882] Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, I/440.

dolayısıyla asıl değerin arka planda kalmasına sebep olabilmektedir. Hatta tarihte vakidir ki sahip olunan değerle insanlar hizaya getirilmiş yani amaç, araç haline dönüşebilmiştir. Dolayısıyla dine en büyük zararı yine din adamlarının verdiğini söylemek mümkün gözükmektedir.[1883] Taşköprülüzâde din adamlarının topluma verebileceği zarara şu tespitiyle dikkat çekmektedir: "Halkın fesadı meliklerin/idarecilerin fesadı ile, idarecilerin fesadı âlimlerin fesadı ile, ülemanın fesadı ise mal ve makam hırsına kapılmalarıyla olur."[1884] Din adamlarının dine verdiği zarara verilebilecek en bariz örnek Ehl-i Kitap'ın din adamlarıdır. Nitekim Kur'an'da, Ehl-i Kitap'a mensup din adamlarının dini tağyirine dair birçok bilgi sunulmaktadır.[1885]

Câhiliye Dönemi Mekke toplumunda din adamının varlığıyla ilgili konuya geçmeden önce "din adamı" ifadesinden tam olarak neyi kastettiğimiz izah etmek gerekmektedir. Günümüzde din adamı dendiğinde genellikle farklı toplumlardaki "ruhban sınıfı" akla gelmesi ve İslam dininde ruhban sınıfının olmamasından kaynaklanan düşünce yapısı nedeniyle bir kavram ayrışması söz konusu olmuştur. Bu ayrışmayı sağlamak üzere Osmanlı Dönemi'nde "din adamı" ifadesi yerine "ulema" kullanılmış, Diyanet İşleri Başkanlığının kurulmasıyla birlikte bu kullanım, "din görevlisi" şeklini almıştır. Bu noktada biz yukarıdaki tanımımızı biraz değiştirerek "din adamı" ifadesinden, -aracılık anlamı kastetmeksizin- din adına yetkili kimse veya kimseleri; "din görevlisi" tanımlamasından ise dinî vazifeleri yürütmekle sorumlu kimseleri kastettiğimizi yinelemek ve bu şeklinde bir anlam ayrışmasına giderek her iki kullanımın sınırlarını çizmek istiyoruz. Zira böyle bir ayrım, aşağıda ifade etmeye çalışacağımız Câhiliye Dönemi din adamlarını tespit edebilmemiz açısından önem arz etmektedir. Nitekim böyle bir ayrıma gidilmediği takdirde din görevlisi, din adamı gibi takdim edilebilmektedir. Bu durumda -her ne kadar Osmanlı "ulema" demekle meseleyi halletmiş olsa da- dinî anlamda toplumun en önemli otoritesi şeyhülislam ile icrai vazifesi olan kadı aynı kefeye konmuş olmaktadır.

[1883] Bkz. İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (2. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 143-193,261-293.

[1884] Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm I-III*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, III/314. İbn Abdi Rabbih, benzer bir hakikate şu sözleriyle dikkat çekmektedir: "İki sınıf vardır ki salahat ehli oldukları zaman, insanlar da salih olur. Onlar: ümerâ/idareciler ve fukahâdır." Bkz. İbn Abdi Rabbihî, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I/31.

[1885] Bkz. Bakara: 2/41,75,79; Âl-i İmrân: 3/44; Mâ'ide: 5/63; Tevbe: 9/31.

Câhiliye Dönemi kaynaklarına bakıldığında din adamı şeklinde bir tanımlamaya veya sınıflandırmaya rastlamamaktayız. Fakat din adamı statüsüne dâhil edebileceğimiz kimselerin varlığından söz edebiliriz. Bu konuda Cevad Ali, *el-Mufassal* adlı eserinde konuyla ilgili bir başlık açıp Câhiliye Dönemi'nde din adamlarının kimler olduğunu aktarmıştır. Fakat hemen belirtmeliyiz ki Cevad Ali'nin din adamı sınıfına dâhil ettiği kimselerin birkısmını biz yukarıda verdiğimiz tanım üzerinden din görevlisi kategorisinde değerlendireceğiz.

Mekke'nin idare sisteminde etkili olan iki önemli güçten bahsetmek mümkündür. Bunları maddî ve manevî şeklinde ayırabiliriz. Maddî yani tabii alana yönelik etkili olan güçlerden daha önceki bölümlerde bahsetmiştik. Bunlar *mele'* ve *mütref* kesimdir. Aslında maddî ve manevî alana ait güçlerin yetki ve sınırlarını kesin bir hatla birbirinden ayırmak mümkün olmasa da her iki güç de kendi alanında önemli etkilere sahiptir. Fakat her hâlükârda ruhani otorite ile maddî otoritenin birçok yer ve zamanda olduğu gibi Câhiliye Dönemi'nde de birbiriyle ilişkisi yadsınamaz bir gerçektir.[1886] Nitekim şirkin oluşmasında tarihî, kültürel, siyasî, ekonomik, psikolojik ve tabii nedenlerle birlikte yetki ve etki alanlarını ayırt etmekte zorlandığımız din adamları, kabile liderleri ve devlet başkanları önemli birer etkendir. "İnsanlar meliklerin dini üzeredir" sözü bu durumu en güzel şekilde ifade etmektedir.[1887] Tebaalarını etkileme gücüne sahip toplumun önde gelen bu liderleri, İslam öncesi Arap toplumunda da istedikleri gibi ilahların sayısını artırıp azaltabilmişlerdir.[1888]

Câhiliye Dönemi din adamlarının, genel bir kaide olarak ifade ettiğimiz bu prensibin neresinde olduğu yani varlıkları ve etkinliklerini kısaca tespit etmeye çalışacak olursak hemen belirtmeliyiz ki, Câhiliye Arapları'nda başka milletlerde olduğu gibi hususi anlamda bir din adamı sınıfından bahsetmek mümkün değildir.[1889] Çünkü kabile yaşantısı ve her kabilenin kendisine has put inancı buna pek müsaade etmemektedir. Fakat daha dar yani yaşadığı çevreyle sınırlı bir nüfuza sahip din

---

[1886] Cevad Ali, kabile liderlerinin aynı zamanda din adamı olduğu fakat bu görevlerini kâhin ya da arrâflara devrettiklerini ifade etmektedir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, V/254. Ayrıca bkz. Hüseyin Alan, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, (2. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2014, s. 122.

[1887] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, VIII/547; İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, I/31.

[1888] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/42-43; Demircan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, s. 66.

[1889] Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 44.

adamlarından söz etmek olası bir durumdur.[1890] Nitekim kâhinler ve sâdinleri bu grupta mütalaa edebiliriz. En'âm: 6/136'te işaret edilen, helali haram kılma işini bu kimselerin yaptığı düşünülebilir.[1891] İbn Seyyidinnâs'ın aktardığı bir bilgiye göre de Yahudilerdeki *ahbâr*ın, Hristiyanlardaki *ruhbân*ın Câhiliye Arapları'ndaki muadili *kâhin*dir.[1892] Kâhinin dışında Câhiliye Dönemi'nde din görevlisi sınıfına dâhil edebileceğimiz başka kimseler de vardır. Bunlar sâdin, nâsi, hacîb, sükrâ olarak adlandırılmaktadır.

Kâhin: Gizli ilimleri bildiğini ve gaipten haber verdiğini iddia eden kimseye kâhin, kâhinlerin vakıf oldukları ilim ve sahip oldukları özelliklerle gizli olanı açığa çıkarma işine ise kehânet denir. İbranicede din adamı anlamına gelen "kohen" kelimesinin Arapçadaki "kâhin" kavramıyla irtibatı vardır. Fakat zamanla gelecekten haber verme görevleri belirginlik kazandığından, bu anlam ikinci planda kalmıştır.[1893] İslam öncesi döneme ait inançların birçoğunun kaynağını evrenin ruhlarla dolu olduğu animizm düşüncesi oluşturmaktadır. Bu inanca göre evrendeki olaylar iyi ve kötü ruhların tesiriyle meydana gelmektedir. Bu noktadan hareketle şayet iyi ruhlarla irtibat kurulabilirse geçmiş ve gelecekte olacak olaylar için önceden tedbir almak mümkün olacaktır. Bu anlayış ve düşünce, ruhlarla irtibatı olduğunu iddia eden kâhinliği ortaya çıkarmıştır.[1894]

Keldaniler'den geçtiği ifade edilen kâhinliğin,[1895] Câhiliye Arap toplumunda önemli bir yeri vardır. Kâhinler toplumdaki ihtilafları çözme, rüyaları yorumlama, gelecekten haber verme, hastalıkları tedavi etme, kayıp bulma, nesep belirleme savaş ilanına karar verme vb. birçok durumda kendilerine danışılan kişilerdi.[1896] Dolayısıyla denilebilir ki, kâhinler, sadece gayba dair bilgisine müracaat edilen kimseler değildir. Çünkü onlar aynı zamanda doktor, hâkim, hırsız tespitçisi, astrolog, meteorolog, rüya yorumlayıcısı, büyücü vb. gibi birçok vasıflara sahip konumdaydılar. Câhiliye

---

[1890] Cevad Ali, Câhiliye'de Kâbe ve hac hizmetleriyle meşgul olan "sûfe/sûfî"ler ve zühd hayatı yaşamaya çalışan kimselerin olduğunu belirtmektedir. Bkz. Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/215,217.

[1891] Cevad Ali, *el-Mufassal*, IV/220-221, 223-224.

[1892] İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-Îd el-Hadrâvî-Muhiddin Mestû, Medine 1992, I/125.

[1893] Ömer Faruk Harman, "Kâhin", *DİA*, XXIV, 170-171.

[1894] Adem Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler(ss. 53-54) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

[1895] Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I/571.

[1896] İlyas Çelebi, "Kâhin", *DİA*, XXIV, 171.

toplumunda kehânet o kadar yaygınlaşmıştı ki, buna bağlı birtakım özel şubeler ve vazifeler ihdas edilmişti. Kıyâfet, Firâset/Arâfet, Ta'bir, Iyâfet ve Zecr, Nücûm, Rukye ve Mitoloji kehânete bağlı bu özel alanlardandır.[1897] Öte yandan kâhinlerin birkısmı aynı zaman da hakemlik yapmaktaydı.[1898] Bu durum ise onların otoritesini daha da artırmaktaydı.

Bütün bu alanlarda söz sahibi olan kimselerin toplumsal statüsü kaçınılmaz olarak farklılık arz etmekteydi. Nitekim toplumda, kâhinlerin yönlendirmelerine karşı çıkmak, büyük suç sayılmakta ve bu suçun cezası kurban vb. adakta bulunmakla ödenmekteydi.[1899] Kâhinlere başvuran kimseler, kâhinin kehaneti karşılığında adına "hülvân" denilen bir ücret ödemek zorundaydılar. Kâhinler, aldıkları bu ücreti bilgi aldıkları cin ve şeytanlar adına aldıklarını ileri sürmekteydiler.[1900] Çünkü inanışa göre her putun içinde bir cin vardı ve cin, kâhinin bilgi kaynağıydı.[1901]

Sâdin: Kısaca put görevlisi şeklinde tanımlayabileceğimiz sâdinlik, aynı zamanda hususi olarak İslam öncesi Kâbe görevlerinden biridir. Sidânet, hicâbetle birlikte anılmakta ve Kâbe'nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası görevini ifade etmektedir.[1902] Câhiliye Dönemi'nde her putun bir görevlisi vardı. Putlar, kabileler ve onları koruyan sâdinler açısından önemli bir gelir kaynağıydı. Hz. Peygamber'in, Sakif Kabilesi'ni İslam'a davet ettiğinde kendisinden belirli bir süre müsaade istemeleri ve bu vesileyle tapmakta oldukları Lat adlı puttan faydalanma isteği, bu durumunu açıklar niteliktedir.[1903] Nitekim kimi kaynaklarda verilen bilgilere göre insanlar fal oku çektirmek için sâdinlere 100 dirhem vermek zorundaydı.[1904]

[1897] Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III/269; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I/572-573; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/756-757; Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, s. 149; Günaltay, *İslamiyet Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 129; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 131; Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 112-113.

[1897] Wolf, "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", s. 194.

[1898] Âlûsî, *Buluğu'l-Ereb*, II/269,275; Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/764-765.

[1899] Halefullah, *Hz. Peygamber ve Karşıt Güçler*, s. 31.

[1900] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV/194; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/862.

[1901] İbnu'l-Kelbî, Amr b. Luhay'ı putları getirmesi noktasında Sümâme isimli cininin desteklediği ve ona telkinde bulunduğunu haber vermektedir. İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 49.

[1902] İbrahim Sarıçam, "Hicâbe", *DİA*, XVII, 431.

[1903] Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV/184-185; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II/967-968; Söylemez, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", s. 31.

[1904] İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 29-30; el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ, *Tefsîru'l-Beğavî/Meâlimu't-Tenzîl I-VIII*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Dâru Tayba, Riyad 1989, III/11-12; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I/188-189.

Nâsi: Nesî, ay takviminin güneş takvimine uyarlanması görevidir.[1905] "Nesî" yani takvim ayarlama işini yürütenler de bir nevi din adamı sayılabilir. Çünkü Nâsî, takvimi ayarlayıp haram ayları ve hac zamanını belirler ve bunu ilan ederdi.[1906] Câhiliye'de bu işi yapmakla görevli kabile Kinâne idi.[1907] Nesî görevinin birçok boyutu olmakla birlikte özellikle dinî ve ekonomik boyutundan söz etmek mümkündür. Nitekim Kister, onun bu yönlerini ön plana çıkarmakta ve bu çıkarımını Ebrehe'nin yaptırdığı kiliseye nesî görevini icra eden Kinâneliler'den birinin hakaret etmesine bağlamaktadır.[1908] Çünkü Ebrehe'nin girişimi, haccın yönünü değiştirebilir dolayısıyla hums ve nesî ayrıcalığına sahip kimselerin sahip oldukları konum kaybolabilirdi.

Sükrâ: Câhiliye Arapları'nda bir de "el-Sükrâ" diye isimlendirilen din görevlisi vardı. Bunlar panayırların organizesinden sorumlu ve Ukaz'daki kazaî durumları çözüme kavuşturmakla görevliydiler. Bu kimseler yaptıkları vazifeden dolayı Araplar'ın fakihi veya müftüsü addedilirdi.[1909]

İcâze-İfâza: Hac esnasında hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina'dan ayrılışını ve bunu düzenleme işini ifade eden terimlerdir.[1910] Bazı kimseler, Câhiliye Dönemi'nde bu vazifeleri yürütmekle sorumluydular.[1911] Bu kimseler, hac ibadetindeki bu özel konumlarından dolayı halk üzerinde nüfuzları olduğu söylenebilir. Dolayısıyla din görevlileri sınıfına dâhil edilebilirler.[1912]

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız Câhiliye Dönemi din adamları ve görevlilerinin Hz. Peygamber'in davetine karşı tutumlarına bakacak olursak Hz. Peygamber'in İslam davetine karşı duranların din adamları olduğuna dair kesin bir şey söylemek doğru olmamakla birlikte,[1913] üstlendikleri vazifeler gereği din adamı veya din görevlisi

---

[1905] Mustafa Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII, 578; Şulul, "Siyer Literatüründe Kullanılan Terimler ve Özel İsimler Sözlüğüne Dair", s. 48.

[1906] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/215.

[1907] İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/44-45.

[1908] M.J. Kister, "Mekke İle İlgili Bazı Rivayetler (Cahiliye'den islam'a)", (Çev.: Ali Aksu), *CÜİFD*, cilt:6, sayı:2, yıl:2002, s. 42-43.

[1909] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/215-216.

[1910] Ahmet Önkal, "İfâza", *DİA*, XXI, 505.

[1911] Cevad Ali, *el-Mufassal*, VI/215-216.

[1912] Palabıyık, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", s. 126.

[1913] Mekke dönemi için net ifade edip sınırlarını belirleyemediğimiz bu menfi etkinin somut belirtilerini Medine döneminde görmek mümkündür. Çünkü orada Yahudi din adamları vardı. Yahudiler üzerinde, Yahudi din adamlarının otoritesi çoktur. Bu nedenle Medine döneminde davetin önündeki en büyük engellerden biri, onlar olmuştur. Onların, halk nezdindeki otoritesini Hz. Peygamber, "Bana on Yahudi din adamı uyarsa bütün halk uyar." sözüyle ifade etmiş ve en şiddetli tepkinin onlardan

denilebilecek kimselerin bu karşı direnişte başrolde olduklarını söyleyebiliriz.[1914] Bunun sebebi, dinî ve dünyevî vazifelerin birbiriyle ilişkili olmasına dayanmaktadır. Kâbe ile ilgili görevlere baktığımızda bunu daha net görebiliriz. Sözgelimi sidânet görevini üstlenen kişi manevî bir nüfuz elde etmiş hatta bununla beraber maddî bir nüfuz da kazanmış olmaktaydı. Benzer şekilde Kâbe anahtarlarına sahip olmak, aynı zamanda Mekke'nin idaresinde söz sahibi olmak demekti.[1915] Dolayısıyla İslam'ın gelmesiyle, sahip olunan sosyal, siyasal ve ekonomik ayrıcalıklar tamamen ortadan kalkacağından Hz. Peygamber'in davetine karşı etkili direnişin özellikle arka planında bu sınıftan kimselerin olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir. Örneğin Apak'a göre Câsiye: 45/24'te ifadesini bulan ahireti inkâr fikrinin en etkili savunucuları kâhinlerdir.[1916] Bu tespitten hareketle toplumu idare edenler ile din adamlarının işbirliğinden söz etmek mümkündür. Tarihte birçok örneği olduğu gibi toplumu idare eden insanlar dini ve din adamlarını kendi düşünce ve inançları istikametinde kullanmışlardır. Çünkü halk nazarında fizikî otorite kadar manevî otorite de muteberdir. Nitekim bazı müfessirlere göre müşriklerin, Bakara: 2/165'te ifade edildiği üzere Allah'ı seviyor gibi sevdikleri "endâd", putlar değil, helal ve haram kılma yetkisini ellerinde bulunduran reisler ve sâdinlerdir.[1917] Dolayısıyla bu iki grubun tarihte olduğu gibi Mekke'de de bir araya gelerek Hz. Peygamber'in davetine engel olduklarını söyleyebiliriz.[1918]

Diğer yandan örf, Araplarda bir nevi din hükmündedir. Kimse bu örfün dışına çıkamadığı gibi, onu değiştiremez. Kabile reisinin emrettiği, hâkimin hükmettiği şeyler birer fetva gibidir.[1919] Oysa Kur'an'da, *"Yoksa Allah'ın izin vermediği bir dini*

---

geldiğini bildirmiştir. Yahudi din adamlarının muhalefetinin temelinde ise maddî çıkarların yattığı, ayetlerden anlaşılmaktadır. Yahudi din adamlarının neredeyse tamamı Hz. Peygamber'in davetini kendileri kabul etmediği gibi diğer Yahudilerin de kabulünü engellemişlerdir. Bkz. Müslim, Sıfâtü'l-Münâfikîn: 31; Uraler, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, s. 46.

1914 Palabıyık, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı, s. 110.

1915 Mekke'ye ilk defa put getiren kişi olarak belirtilen Huzâa'nın lideri Amr b. Luhay'ın aynı zamanda bir kâhin olması bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Muhtemelen o, din adamı kimliğini de kullanarak insanların putlara tapmasını sağladığı gibi put ve puthanelerin sayısını artırmış ayrıca bahira, saibe, vesile ve ham gibi bir takım hurafeleri din adına topluma kabul ettirebilmiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, V/367; İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, s. 49; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-Zeheb*, II756; Süheylî, *Ravdu'l-Unf*, I/357.

1916 Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", s. 68.

1917 Bkz. Taberî, *Tefsîr*, III/17; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/354; Râzî, *Tefsîr*, IV/225-226; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I/573;

1918 İmadüddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, (Çev.: Ahmet Ağırakça), Risale Yayınları, İstanbul 1988, s. 273-274.

1919 Palabıyık, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", s. 133-134.

kendilerine tutulacak yol kılan ortakları mı var? Eğer (cezaların ertelenmesine dair) kesin hükmü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilirdi. Şüphesiz, zalimler için elem dolu bir azap vardır."[1920] denmek suretiyle kâhinler başta olmak üzere Câhiliye toplumun benimsediği dini otoritelere eleştiriler yöneltilmektedir.[1921] Bu durumda karizmaları ellerinden alınan kimselerin davete karşı cephe almaları kaçınılmaz olmaktadır.[1922] Diğer yandan Hz. Peygamber'in risaletini kabul etmek, kurdukları sistemden menfaat temin eden kâhin vb. kişilerin kendi idam fermanını hazırlamak demekti. Şayet İslam'ı kabul etseler mevki, makam, iktidar ve mali menfaat gibi getiriler, ellerinden gidecekti.[1923] Bu durumda yapılacak iş, ellerindekini kaybetmeme adına sonuna kadar direnmektir. Nitekim bu direniş, Mekke'nin fethine kadar devam etmiştir.

4.4. MUCİZE BEKLENTİSİ

Daha önce Câhiliye Dönemi müşrik Araplar'ında peygamber telakkisi üzerinde durmuştuk. Fakat müşriklerin Hz. Peygamber'e itirazlarının odak noktalarından birini oluşturan mucize konusunun davete nasıl yansıdığını izah etmemiştik. Bu bölümde müşriklerin Hz. Peygamber'den neden mucize istediklerini, mucize isteklerine neden olumlu cevap verilmediği ve isteklerinin kabul edilmemesinin Hz. Peygamber'in davetine olumsuz yansıyıp yansımadığını tahlil etmeye çalışacağız.

Mucize, peygamberlere doğruluklarını kanıtlamak üzere Allah tarafından verilen olağanüstü olaylara denir. Birçok âlim, mucizeyi peygamberliğin bir delili olarak görürken, bazı âlimler ise peygamberliğin ispatı için mucizeyi gerekli görmemekte ve mucizeler olmadan da peygamberliğin ispat edilebileceğini savunmaktadırlar. Kelam âlimleri mucizeleri, konusu ve amacı açısından çeşitli sınıflara ayırmaktadırlar.[1924] Bu ayrımdan hareketle her peygambere, gönderildiği toplumların ihtiyaçlarına göre mucizeler verildiği ifade edilmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere hissî mucizelerin, Hz. Peygamber'e ise aklî mucizenin verilmiş olduğu

---

[1920] Şûrâ: 42/21.

[1921] En'âm: 6/59,137; Neml: 27/65; Sâffât: 37/6-9; Cin: 72/8-9,26;

[1922] Halefullah, *Hz. Peygamber ve Karşıt Güçler*, s. 56.

[1923] Mevdûdi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s.769-770.

[1924] Konu ve amacın dışında tabiat kanunları, mucize istekleri, tehaddî özelliği, hârikulade olması ve kudret açısından da mucizeler tasnife tabi tutulmuşlardır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 19-23, 56-73.

söylenmektedir. Bu farklılığın oluşması ise genelde aşağıdaki üç nedene bağlanmaktadır.[1925]

1. Daha önceki peygamberlerin gönderildiği toplulukların aklî seviyelerinin hissî mucizeye daha uygun olması.[1926]
2. Peygamberlerin gönderildikleri toplumların ihtiyaçlarına göre mucize getirmeleri. Örneğin sihrin yaygın olduğu toplumda Hz. Musa'ya onları iptal edecek mucizeler verilirken, tıp ilminin ilerde olduğu bir topluluğa gönderilen Hz. İsa'ya bu alanla ilgili mucizeler verilmiştir. Beyan gücünün ön planda olduğu Arap toplumuna gönderilen Hz. Muhammed'e (sav) ise belagat ve fesahatiyle ön plana çıkan Kur'an verilmiştir.
3. Kendisine hissî mucizeler verilen peygamberler belirli bir bölgeye gönderilmiş Hz. Peygamber ise bütün insanlığa gönderilmiştir. Hissî mucize ise zaman ve mekânla kayıtlı bir tesire sahiptir. Mesajı kıyamete kadar geçerli olan, zaman ve mekânla kayıtlı olmayan aklî bir mucize ancak bu kayıtların üstünde bir etkiyi sağlayabilir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e diğerlerinden farklı olarak etkisi kıyamete dek sürecek Kur'an gibi aklî bir mucize verilmiştir.

İmanın bir parçası olan peygambere inanmak için mucizenin gerekli olup olmadığı, neden birine hissî diğerine aklî mucize verildiği ya da peygamberlere mucize verilip verilmediği tartışılabilir.[1927] Fakat gerçek iman, mucize sonucu oluşan bir şey ya

---

[1925] Bkz. Muhittin Bahçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler*, Türdav Yayınları, İstanbul 1977, s. 248; İsmail Cerrahoğlu, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet Dergisi*, cilt:7, sayı:68-69, yıl:1968, s. 15; Halil İbrahim Bulut, "Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:11, sayı:1, yıl:2011, s. 3,68; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yayınları, Ankara 2011, s. 543; Muhammed Çelik, "Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Müdafaası", *DÜİFD*, cilt:3, sayı:1, yıl:2001, s. 3-4; Kazancı, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?*, s. 77-85.

[1926] Böyle bir sebep batılı bir yaklaşım olan sosyal Darwinizm'i akla getirmektedir. Müslüman araştırmacıların da yer yer dile getirdikleri (bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 550) bu yaklaşım mucize olarak yalnızca Kur'an'ı nazara verenler için de ciddi bir handikap oluşturmaktadır. Zira insanlık, aklî tekâmülü gereği bir noktadan sonra artık Kur'an'ı da yetersiz ve geçersiz görebilir.

[1927] Konuyla ilgili kanaatimiz, peygamberlerin ve özelde Hz. Peygamber'in mucizesinin olmadığı yönünde değildir. Biz, son dönemde artan mucizeleri inkârın, isabetli bir temele dayanmadığını düşünmekteyiz. Çünkü mucizeleri inkâr edenlerin sığındıkları dört argüman vardır. Birincisi Kur'an'da Hz. Peygamber'e mucize verilmediğinin bildirilmesi, ikincisi mucize diye aktarılanların bütünüyle rivayete dayalı kaynaklarda geçmesi, üçüncüsü Hz. Peygambere olağanüstülükler atfedilerek onun örneklik zemininden uzaklaştırılması ve dördüncüsü de mucize diye aktarılanların akla mantığa uygun olmamasıdır. Sondan başlayacak olursak mucize zaten olağanüstü bir durumdur dolayısıyla akla uygun olması beklenemez. Üçüncü delilde iddia edilen, son derece sübjektif bir yaklaşımdır. Çünkü küçük bir araştırmada mucizeyi kabul etmekle Peygamber'i örnek alma arasında ters orantı olmadığı hatta belki de doğru orantı olduğu görülecektir. Nitekim İHL'de eğitim gören 40

da istenen bir durum değildir. Çünkü mucizelerin birkısmı aklı iptal eden, insanı dehşete düşüren hissî vakıalardır. Böyle bir vakıa karşısında kişi gördüğü şeylerin tesirinde kalıp Peygamber'e teslim olabilir. Fakat bu, kör bir teslimiyettir. Zira burada aklın ikna edilmesi söz konusu değildir.[1928] Hatta aklın ikna edilmesi mümkün olsa bile kibir, inat, kıskançlık ve heva gibi duygular aklın doğru çalışmasını engellediğinden, bu durumda akla hitap eden mucizenin de ikna edici bir yönü kalmamaktadır.[1929] Zaten hissî mucize istekleri, aklen ikna olmayanların bir beklentisidir.[1930]

Müşriklerin mucize taleplerine biraz daha realist yaklaştığımızda öncelikle şunu tespit etmemiz gerekir. İnsanoğlu görmek ister çünkü haber, görmek gibi değildir. Diğer yandan insanların idrak seviyeleri birbirinden farklı olabilmektedir. Örneğin ilk Müslümanlar hissî bir mucize karşısında Hz. Peygamber'e inanmadıkları gibi ondan mucize talebinde de bulunmamışlardır.[1931] Bu farklılıktan hareketle insanların idrak seviyelerine bakılacak olursa aşağıdaki tablo genel bir çerçeve sunmaktadır.

öğrenciden yalnız üçü Hz. Peygamber'in hayatında kendilerini etkileyen en önemli olayı mucizelerle irtibatlandırmış, 37 öğrenci ise tamamen Hz. Peygamber'in çeşitli ahlaki özelliklerini en çok etkilendikleri konular arasında saymışlardır. O halde mucizeler reddedildiğinde Hz. Peygamber'e daha çok uyulacağı veya onun örneklik zemininden uzaklaştırılacağı hususu meçhuldür. İkinci delile baktığımızda ise bunun, "rivayet" denince hemen aklına "uydurma" kelimesi gelen insanların delili olduğu anlaşılmaktadır. Oysaki Hz. Peygamber'e atfedilen herşey hatta Kur'an da bir tür rivayet değil midir? Onlar da nakille gelmemiş midir? Bu durumda birinin çıkıp Hz. Peygamber'in ahlaklı olmayabileceğini ya da Kur'an ayetlerinin şüpheli olduğunu iddia ettiğinde nasıl bir cevap verebiliriz? İlk argümana baktığımızda bu maddeler arasında elle tutulur yanı olanın ve ilmî açıdan kritiğe değer yalnızca bu iddianın olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu iddiayı dile getirenlerin önemli bir gerçeği gözden kaçırdıkları anlaşılmaktadır. O da şudur: Hz. Peygamber'den mucize istekleri ve bu isteklere verilen olumsuz karşılıkları içeren ayetlerin tamamı Mekkîdir. Oysa Kaynaklarda Hz. Peygamber'e isnat edilen mucizelerin nerdeyse tamamı Medine döneminde zuhur etmiştir ve bu mucizelerin, Müslüman olmayanlara yönelik hidayet amaçlı değil, bizatihi Müslümanlara ve Hz. Peygamber'e yönelik, onların kuvve-i manevîyelerini takviye ve nusret amaçlı olduğu görülecektir. Sonuç olarak biz Hz. Peygamber'in en büyük ve daimi mucizesinin Kur'an olduğunu kabul etmekle birlikte, onun başkaca mucizelerinin de olduğunu ve bunların genelinin insanları hidayete erdirmekten öte imanları takviye amaçlı olduğunu, özellikle teklifî/hissî mucize taleplerinin ise reddedildiğini düşünmekteyiz. Elbette ki kaynaklarda hiç olmayan mucizelerin varmış gibi ya da olanların mübalağalı anlatımlarla ciddi bir yalan yumağı haline getirildiğine şahit olmaktayız. Örneğin kıssacıların şakk-ı kamer olayına "Ay, Hz. Peygamber'in cebinden girdi yeninden çıktı." gibi hurafeyi eklemekle hakikati çarpıtmışlardır. Bu durumda "öz"ün "söz"e kurban edilmesi neticesinde oluşan akla ziyan bilgiler, fayda yerine zarar getirmiştir. Fakat her hâlükârda bilim insanına düşen vazife, bu gibi anlatımlarla karşılaşınca toptan inkâr değil ayıklamak olmalıdır. Konuyla ilgili bakınız. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII/564; Öz, *Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, s. 131; Şaban Öz, *Siyere Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 62-75; Reşid Rıza, *Muhammedî Vahiy*, s. 58-62; Heyet, *Siyer Öğretimi*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016, s. 25-39.

1928 Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 45.

1929 Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'an*, s. 543.

1930 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/121-122; Hüseyin Cisrî Efendi, *Risale-i Hamidiyye*, s. 51,95.

1931 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/121-122.

Tablo 4.1. İnsanların İdrak Seviyelerini Gösterir Tablo

İnsan İdrakinin Üç Seviyesi			
	Algılama Seviyesi	**Algılama Yöntemi**	**Organ**
1	Hissî	Görme, duyma, işitme	Göz, kulak, vb.
2	Zihnî	Kavrama, muhakeme, feraset, vb.	Akıl
3	Ruhî	Sezgi, fikir teatisi, ilham	Akıl, kalp

Tabloda belirtilen idrak seviye ve şekillerinin hepsi, insan için meşru bir bilgi kaynağı hükmündedir.[1932] Görüldüğü üzere algılamanın en alt seviyesini hissî algılamalar oluştururken, en üst seviyesinde ruhî algılamalar vardır.[1933] Fakat kitleler, düşünme ve mantıksal bilince sahip olamadıklarından onlar için esas olan duygu ve hayaldir. Bu nedenle yalnızca hayalleriyle düşünen kitle üzerinde en etkili şeyler, görünür yönü olan olaylardır.[1934] Bu gerçekten ötürü müşrikler, göz ve kulağa hitap edecek hissî mucizeleri Hz. Peygamberden çok defa istemişlerdir.[1935]

Müşriklerin ısrarlı taleplerinin karşılıksız kaldığı Kur'an'dan anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre bunun sebebi, daha önce yaşamış ümmetlerin mucizeler karşısında iman etmemiş ve bu reddediş sebebiyle helaki hak etmiş olmalarıdır.[1936] Dolayısıyla hissî mucizeler ve onların oluşturduğu veya oluşturacağı olumlu etki arasında doğru bir orantı bulunmamaktadır. Ayrıca ayette, *"Ayetleri ancak korkutmak için göndeririz."*[1937] ifadesi, bu noktada önemli bir psikolojik izahı içinde barındırmaktadır. Buna göre mucizeler korku mekanizmasını harekete geçirmekte, bu korku neticesinde kör bir itaat ortaya çıkabilmektedir. Oysa insandan beklenen aklî-vicdanî tasdik ve teslimdir.[1938] Buna karşılık mucize, görünür olma halini netice verir. Bir şey görünür olduğunda o, bilgi olur. İman ise gaybî olanı kabuldür ve mümin olmanın vasfı da gayba iman etmektir.[1939]

[1932] Kelamcıların çoğu, ilhamın bilgi kaynağı olmadığını iddia etse de aksini düşünenler de vardır. Bkz. Ahmet İshak Demir, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul 1993, s. 21.

[1933] Yasin Muhammed, "Fıtrat ve İslam Psikolojisi", (Çev.: F. Mehveş Kayani), *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:3, sayı:2, yıl:1995, s. 48.

[1934] Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 66.

[1935] Bkz. İsrâ: 17/90-93; Furkân: 25/7-10.

[1936] İsrâ: 17/59.

[1937] İsrâ: 17/59.

[1938] Kayacan, *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 228.

[1939] Bkz. Bakara: 2/3.

Öte yandan müşriklerin mucize taleplerini peygamberliği tasdik amacına matuf bir girişim olarak görmek yerine Hz. Peygamber'i zor durumda bırakma ve onunla alay etme çabası olarak değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.[1940] Birtakım müşrikler ise Hz. Peygamber'e iman adına değil, onun peygamber olup olmadığını anlama adına mucizeler istemişlerdir.[1941] Zira onlar, mucize gösterilmiş olsa dahi inanmayacaklarını kendi dilleriyle beyan etmişlerdir.[1942] Muhtemelen onlar, mucize gösterilse bile inanmayacakları açık olduğu halde bu konudaki ısrarlarının bir başka nedeni, Hz. Peygamber'e yakıştırmaya çalıştıkları sihirbaz ve büyücü gibi iftiralarını ispata çalışmaktır.[1943]

Müşriklerin mucize talepleri hem Hz. Peygamber'i hem de ona tabi olan Müslümanları üzmüştür ve doğal olarak onlar da bir mucize beklentisi içerisine girmişlerdir.[1944] En'âm: 6/35'te bu duruma işaret olarak, "*Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirirdi, o halde sakın cahillerden olma!"* diye buyrulmuştur. Ra'd: 13/31. ayetin muhatabı ise Müslümanlardır. Belli ki inanan kimseler de müşriklerin ısrarlı mucize beklentilerinden etkilenmiş ve "bir mucize gelse de bunların ağzı kapansa" diye düşünmüşlerdir. Hatta Müslümanlar, aralarından bazılarının müşriklerin bu beklentilerinden etkilenip davet karşısında şüpheye düşeceklerinden endişe etmişlerdir.[1945] Fakat ne gariptir ki Mirac mucizesi karşısında Müslümanlar içinden tereddüt yaşayanlar çıkmış ve durumu Hz. Ebû Bekir'e sormuşlar, hatta içlerinden irtidat edenler olmuştur.[1946]

[1940] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2992; Köseoğlu, *Kur'an'da Polemikler*, s. 102; Öge, *Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği*, s. 53-54.

[1941] Kayacan, *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, s. 222.

[1942] En'âm: 6/7,25,109-111; Tâhâ: 20/133-134.

[1943] Önkal, *Rasûlüllah'ın İslâm'a Davet Metodu*, s. 248; Ay, *Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına yönelik Cevaplar*, s. 80.

[1944] Bkz. Taberî, *Tefsîr*, IX/228-229; Râzî, *Tefsîr*, XII/217.

[1945] Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, s. 801.

[1946] Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef I-XII*, thk. Habîburrahmân el-'Azamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972, V/328; Heykel, *Hazreti Muhammed Mustafa*, s. 191.

Sonuç olarak ifade edecek olursak müşrikler, kendilerine en büyük mucize olarak takdim edilen Kur'an'a[1947] razı olmamış, Hz. Peygamber'den daha farklı mucizeler göstermesini istemişlerdir. İstediklerinin gerçekleşmemesi hem onların cesaretlerini artırmış hem de inananları olumsuz etkilemiştir.[1948]

4.5. AHLAKÎ DURUM

Ahlak karakter, huy, tabiat vb. anlamlara gelen ve daha çok insanın iç yani manevî yapısını ifade eden Arapça "hulk" kelimesinin çoğuludur.[1949] Fakat hulk, insanın tabiatındaki yaratılıştan sahip olduğu özellikleri akla getirirken, ahlak ise sonradan edindiği özellikleri içerir.[1950] Bu ayrımı fıtri ahlak ve kazanılmış ahlak şeklinde yapanlar da vardır.[1951] Ahlak denince akla ilk gelen iki kavram iyi ve kötüdür.[1952] Ahlak ilmi ise insandaki kötü huyların iyiye tebdili için vardır.[1953] Başlı başına ciddi bir müktesebata sahip olan ahlak ilmi, üzerinde en çok konuşulan ve konuşulması gereken alanlardan biridir. Fakat biz burada ahlak ilminin mahiyeti veya ahlakla ilgili felsefi izahlara girmeden, konumuz açısından temas edilmesi gereken yönleriyle yetinmeye çalışacağız.

Her toplumun kendine mahsus ahlakî yapısı vardır. Son derece göreceli bir alan olduğundan "ahlaksız" bir toplum yok gibidir. Bu anlamda Câhiliye Dönemi toplumunun da ahlakî değerlerden yoksun olduğu söylenemez. O halde Câhiliye Dönemi'nde nasıl bir ahlak anlayışının hâkim olduğunu ortaya koymak gerekmektedir ki yeni davet açısından oluşturduğu engel daha iyi kavranabilsin.

Câhiliye Dönemi ahlakını anlatan birçok kaynağın bize aktardığı bilgi, tek bir kelimeyi işaret etmektedir. O kelime ise yer yer çalışmamızda değindiğimiz "mürüvve"dir. İnsana özgü erdemli davranışları ifade etmek için kullanılan bu kavramın Câhiliye Dönemi'ne yönelik çağrışımlarına baktığımızda cömertlik, kahramanlık,

---

1947 *"Her peygambere mucizeler yahut insanların, sayesinde iman ettiği mucizeler verilmiştir. Bana verilen mucize ise Allah'ın bana vahyettiği Kur'an'dır. Bu nedenle ben kıyamet günü tabileri en fazla olan peygamber olmayı ümit ediyorum."* Bkz. Buhârî, İ'tisâm: 1.

1948 Bkz. Hûd: 11/12.

1949 Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lüğatçesi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, s. 7; Mustafa Çağrıcı, "Ahlâk", *DİA*, II, 1.

1950 Hüsameddin Erdem, *Ahlâka Giriş*, Günay Ofset, Konya 1994, s. 24.

1951 Bkz. Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (3. Baskı), (Sad.: Ali Arslan Aydın), Nur Yayınları, Ankara ts., s. 29-30.

1952 Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (2. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1998, s. 20,28.

1953 Mustafa Çağrıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985, s. 22.

cesaret, yardımlaşma, iffetlilik gibi hasletleri akla getirdiği görülmektedir. İlk bakışta İslamî dönemde arzu edilen davranışlarla uyumlu gibi görünen bu hasletlerin niyet ve hedef açısından İslamî olandan taban tabana zıt olduğu anlaşılmaktadır.[1954] Çünkü Câhiliye Arabı'nın bu davranışları yaparken gözettiği gaye ve niyet, kendi onuru ve kabilenin şerefi gibi sırf dünyaya ait getirilerden ibarettir.[1955] Böyle bir niyet ise ister zalim isterse mazlum olsun kardeşine yardım etme anlayışını doğurmuştur. Ahlakî anlamda sahip oldukları bu felsefenin kaynağı, atalardır. Bu noktada onların, dünya endeksli ahlak telakkilerinde ahiret inancından yoksun oluşlarının etkisini hatırlamak gerekmektedir.[1956] Aslında, *"Mürüvvet bağına sımsıkı sarılarak dünyanın zahmetlerinden kurtul; takva bağına sarılarak ahiret sıkıntılarından kendini koru."*[1957] ya da *"Bir dine veya mürüvvete uygun iş yaptığında bu senin hoşuna gitmeli çünkü mürüvvet bu dünyada, din ise ahirette senden ayrılmaz."*[1958] şeklindeki ifadeler de bu ayırıma işaret etmekte, yani *mürüvve*nin daha çok dünyadaki sosyal konumu yükseltmeye yönelik bir eylem olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır.[1959] Goldziher ise İslam öncesi Arap toplumunda yüksek ahlakî anlayışın oluşmamasını putperestliğe dayandırmaktadır.[1960]

[1954] İslam'a göre müminin niyeti amelinden hayırlıdır. Fakat burada niyetin, müminden beklenen davranışlar çerçevesinde düşünülmesi gerekmektedir. Aksi halde iyi niyetle yapılan bir kısım davranışlar vardır ki onlar ne iyi ahlak ne de İslamla telif edilebilir. Örneğin ilkel bir toplumda kadın, yaşlanmış ve artık düşkün duruma gelmiş kocasını acı çekmesine mani olmak için öldürebilir. Ya da bir eskimo, evine gelen misafirine saygı niyetiyle eşini sunabilir. Bütün bu davranışlar hem yapanlar hem de muhataplarınca iyi niyetli olarak alagılanabilir. Fakat bütün bu davranışları "iyi ahlak" olarak düşünemeyiz çünkü davranışların sonucu iyi değildir. O halde bir davranış için niyetin, yöntemin ve bu davranıştan beklenen sonucun iyi olması gerekir ki o davranış "iyi ahlak" çerçevesinde değerlendirilebilsin. Bkz. Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, s. 98.

[1955] M. Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, (Çev.: Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015, 647-648; Yaltkaya, *Yedi Askı*, s. 61; Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 42; Ferihan Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, cilt:1, sayı:3, yıl:2012, ss. 300-325.

[1956] Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, s. 99-106; Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, s. 116; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 265. Ahiret kadar etkili olmasa da müşriklerdeki fatalist anlayışın da onların ahlakî durumlarına yön verdiği kanaatindeyiz. Onların, *"Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız."* demeleri bu kanaati güçlendirmektedir. Bkz. Yâsîn: 36/47.

[1957] İbn Hüzeyl, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman, *'Aynu'l-Edeb ve's-Siyâsiyye*, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 131.

[1958] Abdullah b. el-Mukaffa', *Âsâru ibnu'l-Mukaffa'/el-Edebü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 274.

[1959] Çağrıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, s. 37-48; Mustafa Çağrıcı, "Mürüvvet", *DİA*, XXXII, 61-63.

[1960] Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, (Çev.: İlhan Başgöz), Ardıç Yayınları, Ankara 2004, s. 6.

Câhiliye Arapları'nın ahlakî kodlarına ait fakat pek ön plana çıkmayan ikinci bir kavram ise "fütüvvet"tir. Zamanla birçok anlam genişlemesi yaşayan bu kavramın *mürüvvet*ten farkına Ömer Dusûkî'nin, *el-Fütüvve 'İnde'l-'Arab* adlı eserinde rastlamaktayız. Dusûkî, eserinde Bîrûnî'nin, *el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir* adlı eserinden iktibasla *mürüvvet* ve *fütüvvet* kavramları arasındaki farkı kısaca şöyle açıklamaktadır: Mürüvvet, kişinin kendi nefsi, onuru ve şerefi için yaptıklarını; fütüvvet ise başkalarını düşünerek yaptığı işleri ifade eder. Fütüvvet sahibi birisi isar ruhuyla hareket eder. Fütüvvet ehli kişinin cömertliği, Hatem et-Tâî gibi, kendi şerefi için değil başkalarının iyiliği içindir.[1961] Câbirî ise iki kavram arasındaki en önemli fark olarak fütüvvet sahibinin şeref ve liderlik için soy ve sopa gerek duymaması; *fütüvvet*in gençleri, *mürüvvet*in ise orta yaşlıları ilgilendiren bir kavram olmasına dikkat çekmektedir. Ayrıca Câbirî, Câhiliye'deki fütüvvet sahiplerini iki kısma ayırmakta ve zengin olanların ikramında acıma, lütfetme kaygısı varken fakirlerin ise -ki bunları "sa'âlîk" olarak tanımlamakta- bu amellerini bir görev bilinciyle yaptıklarını aktarmaktadır.[1962] Yazar, her ne kadar kavramlar arası ayrılığa dikkat çekmiş olsa da bu iki kavramın anlamı tarih içerisinde değişime uğramış, hatta aynı anlamları ifade sadedinde kullanılır olmuşlardır. Özellikle Tasavvuf ve Türk İslam Edebiyatı bu değişimin ana belirleyenleri olmuştur.[1963] Son tahlilde Câbirî, *mürüvvet*in, *fütüvvet*in bir parçası olduğunu iddia edenlerin aksine *mürüvvet*in saf Arap ahlakının merkezini teşkil ettiğini, zamanla farklı anlamlar yüklenen bu kavramın Emevi devrinin aristokratik yaşam tarzını yansıtan bir şekle büründüğünü ifade etmektedir.[1964]

Adına ister mürüvvet isterse fütüvvet diyelim, Câhiliye toplumundaki ahlakîliğin temeli ve membaı Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'e dayanmaktaydı. Söz gelimi *mürüvve*nin esasını teşkil eden misafirperverlik Hz. İbrahim'in bir âdetiydi.[1965] Fakat

---

[1961] Ömer Dusûkî, *el-Fütüvve 'İnde'l-'Arab*, (3. Baskı), Mektebetu Nahda, Kahire 1959, s. 15-20.

[1962] Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, s. 651,655.

[1963] Bkz. İbn Kuteybe ed-Dineverî, Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr I-IV*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1996, I/295; İbn Abdi Rabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd,* II/150; Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1989, s. 390; es-Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed ibn el-Hüseyin, *Tasavvufta Fütüvvet*, (Çev.: Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara 1977, s. 22-37; Süleyman Uludağ-Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", *DİA*, XIII, 259-263; Ömer Özpınar, Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet", *SÜİFD*, cilt:32, yıl:2011, ss. 107-142.

[1964] Câbirî, *Arap Ahlakî Aklı*, s. 639,655-657.

[1965] Athamina, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", s. 210.

aradaki uzun yıllar bu dupduru ve temiz ahlakın yozlaşmasını netice vermişti. Mevlana'nın ifade ettiği gibi, havuzdan ayrı kalanın temiz olması mümkün olmayacağı gibi membaından ayrı düşen suyun da duru ve temiz kalması olası değildir.[1966] Bu açıdan araya giren uzun yıllar nebevî, dolayısıyla ilahî ahlakın unutulmaya yüz tutmasına etki etmiştir. Belki de bu fetret halinde ahlak erozyonuna sebep olan baş amil şirk olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber, nübüvvet davasını ilan ederken ahlak-ı haseneyi tesise çaba sarf etmekten ziyade şirki hedef almıştır. Bunun sebebi şirkin, toplumsal ahlaksızlığın kökeni hükmünde olmasından kaynaklanmaktadır.[1967] Çünkü - Dostoyevski'nin eserinde geçtiği üzere- Tanrı'yı öldürdüğünüzde ya da O'nun hayalini ortadan kaldırdığınızda her şey mübah olmaktadır.[1968]

Câhiliye Dönemi ahlak yapısı ile ilgili en temel kaynak elbette ki Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'dan ise iman ve ahlakın, Mekke Dönemi ayetlerinin en bariz konularından olduğunu anlaşılmaktadır. Bu iki konu adeta ikiz kardeş gibidir. Örneğin Allah'a kulluğun emredildiği ayetin hemen devamı, ana-babaya ihsandır. *"Rabbinin adını yücelt"* emrini *"elbiseni temiz tut"* emri takip etmektedir. Dolayısıyla bu iki olgu biri diğerinin doğal sonucu olarak düşünülebilir. Nitekim yine Kur'an'da inançsızlığın neticesi, ahlaka aykırı davranış olarak takdim edilmektedir. Mâ'ûn suresi buna en güzel örnektir. Aslında din inanç, ibadet ve ahlak esaslarıyla bir bütündür. Fakat dinin sosyal alana yansıyan yanı olan ahlak, kimi zaman sanki dinin bir parçası değilmiş gibi düşünülebilmektedir. Belki de bu nedenle günümüzde bile birçok insan, kendini dindar kabul edip dinî kimliğin görünür kısımları olan ibadete önem verirken, ahlakî alanda problemler yaşayabilmektedir. Câhiliye Arapları'na baktığımızda durumun pek de farklı olmadığını söylemek olası gözükmektedir. Çünkü onlar da kendilerince "dindar" kabul edebileceğimiz bir inanca ve bu inanca bağlı onlarca ibadet ve ritüele sahiptiler. Fakat dinin sosyal hayata düzen veren kısmı olan ahlakî erdemlerden yoksun durumdaydılar. Muhetmelen bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in ilk inen ayetlerinde ahlakî alana çokça vurgu yapılmaktaydı.

[1966] Mevlânâ, *Mesnevî-i Şerîf I-VI*, (Çev.: Süleyman Nahîfî), (Sad.: Âmil Çelebioğlu), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 197,374.

[1967] Burhan, *Ahlak Ayaklanması*, s. 10-11.

[1968] Bkz. Fyodor M. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, (2. Baskı), (Çev.: Nilüfer Coşar), Sis Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 700-701.

Kur'an'ın temas ettiği ahlakî konulara girmeden önce Câhiliye'de ahlakî duruma kısaca göz atacak olduğumuzda, özellikle Câhiliye Dönemi şiirlerinden bazı veriler elde etmek mümkün gözükmektedir. Buna göre dönemin şiirinin en başta gelen konularının kabile şerefi, kadın, aşk, şarap ve kumar olduğu anlaşılmaktadır.[1969] İlk planda önemli olan bu veri, yanıltıcı olabilmektedir. Çünkü daha önce geçtiği üzere Câhiliye'de şairler, ya toplumun elit tabakasından ya da üst tabakaya mensup olanlarla hemhal olan kimselerdi. Dolayısıyla onların şiirlerinde işledikleri konular, toplumun geneli için söz konusu olmayabilir. Bu durumda toplumun ahlakî yapısını anlamamıza yardım edecek başkaca verilere ihtiyaç duymaktayız. Bu amaçla Ficar harplerinin başlama sebeplerine göz attığımızda kabile şerefi, kadına sarkıntılık, intikam, yağma ve borç ödememe gibi nedenlerle karşılaşmaktayız.[1970] Bu ikinci veri, lokal örnekler sunmakla birlikte, yaygın davranışlar olması nedeniyle büyük resmi biraz daha netleştirmektedir. Bu noktada konuyla ilgili daha net yorum yapabilmemiz için Kur'an'a müracaat etmemiz ve Mekke Dönemi sorumluluklarının neredeyse tamamına yakınının ahlakî prensipler olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. Bu anlamda Kur'an'ın Mekke'de değindiği konuların başlıcalarının yetim, yoksul ve akrabaya iyi davranmak ve ihsanda bulunmak,[1971] infak etmek,[1972] ana-babaya iyi davranmak,[1973] çocukları öldürmemek,[1974] cana kıymamak ve çirkin işleri yapmamak,[1975] ölçü ve tartıda dürüst olmak,[1976] adaletli olmak, haksızlık yapmamak,[1977] üzerine Allah'ın adı anılarak kesilmiş helal ve temiz olan şeyleri yemek,[1978] israf etmemek,[1979] verilen sözleri tutmak[1980] olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu sorumlulukların hatırlatılması bizi, istenen davranışlarının aksinin toplumda karşılıklarının olduğu sonucuna götürmektedir. Örneğin Kur'an Câhiliye'nin önde gelen

---

[1969] Yaltkaya, *Yedi Askı*, s. 21-22,43-61; Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliyye*, s. 208-219; Öğmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, s. 321-330.

[1970] Hüseyin Algül, "Ficar", *DİA*, XIII, 52; Acar, *Cahiliyede ve Risalet Döneminde Savaş Olgusu*, s. 95-136.

[1971] İsrâ: 17/26,34; Kehf: 18/82; İnsân: 76/8; Beled: 90/16; Mâ'ûn: 107/2-3; Rûm: 30738;

[1972] Ra'd: 13/22; İbrâhim: 14/31; Nahl: 16/75; Hâc: 22/35; Kasas: 28/54; Secde: 32/16; Sebe': 34/39; Fâtır: 35/29; Yâsîn: 36/47; Şûrâ: 42/38.

[1973] En'âm: 6/151; İsrâ: 17/23; Lokmân: 31/14-15.

[1974] Nahl: 16/58-59; Tekvîr: 81/8-9.

[1975] En'âm: 6/151; Nahl: 16/90; İsrâ: 17/33; Lokmân: 31/17; Müddessir: 74/5.

[1976] En'âm: 6/152; İsrâ: 17/35; Rahmân: 55/8-9; Mutaffifîn: 83/1-4.

[1977] A'râf: 7/29; Nahl: 16/90.

[1978] Yûnus: 10/59; Nahl: 16/115-116

[1979] En'âm: 6/141; A'râf: 31; İsrâ: 17/26-27; Furkân: 25/67.

[1980] Nahl: 16/91; İsrâ: 17/34; Mü'minûn: 23/8; Me'âric: 70/32.

liderlerin birinin[1981] ahlakî vasıflarını resmederken aşağıdaki kavramları kullanmaktadır:

Hallâf/حلاف : Topluluk arasındaki sözleşme, çok yemin eden kimse.[1982]

Mehîn/مهين : Görüş ve düşünce açısından zayıf, zelil, hakir, alçak ve yalancı.[1983]

Hemmâz/هماز : Ayıp ve kusurları araştırmak, bir kimsenin gıybetini yapmak, alay etmek, çekiştirmek.[1984]

Nemîm/نميم : Kovuculuk yapmak, laf taşımak, gammazlık yapmak, iftira atmak, karalamak.[1985]

Mennâ‘/مناع : Cimrilik yapmak, hayra engel olmak.[1986]

Mu‘ted/معتد : Haddi aşan, Allah'ın koyduğu sınırları tanımayan.[1987]

Esîm/أثيم : Çokça günah, suç ve kabahat işleyen, günahkâr.[1988]

‘Utull/عتل : Sert, kaba, eli sıkı, kötü yüzlü, kötü ahlaklı, obur kimse.[1989]

Zenîm/زنيم : Bir kavimden olmayan, soysuz, veled-i gayr-i meşru.[1990]

Bütün bu kullanımlar, bir kişiyi işaret edermiş gibi olsa da ayetin "küllü/كل" lafzıyla başlaması, esasında bu sıfatların yalnızca bir şahsı ilgilendirmediğini, bunların kısmen ya da tamamen müşrik insan tipolojisi olduğunu akla getirmektedir.[1991] Dolayısıyla Câhiliye Dönemi müşrik toplumunda hem sosyal hem de ekonomik ahlak

---

[1981] Bu kimsenin genellikle Velid b. Muğire olduğu ifade edilmiş olsa da Ahnes b. Şerik, Esved b. Abdiyağus veya Ebû Cehil olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I/386-387; Taberî, *Tefsîr*, XXIII/160

[1982] Isfahanî, *Müfredât*, s. 304.

[1983] Herevî, Ebû ‘Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs I-VI*, thk. AHmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1999, VI/1788; Hasan Hüseyin Özkazancıgil, *Kur'ân Kelimeleri Sözlüğü*, Birleşik Yayınları Ankara ts., s. 238.

[1984] Isfahanî, *Müfredât*, s. 1121; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 840.

[1985] Isfahanî, *Müfredât*, s. 1087.

[1986] Isfahanî, *Müfredât*, s. 1017.

[1987] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 5274.

[1988] Isfahanî, *Müfredât*, s. 67; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 60.

[1989] Isfahanî, *Müfredât*, s. 672; Hasîrîzâde Elîf Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân I-II*, (Hzr.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, II/77; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 563.

[1990] Isfahanî, *Müfredât*, s. 463; Hasîrîzâde, *En-Nûru'l-Furkân*, I/470.

[1991] Hasan Hüseyin Karataş, *Ana Konuları Ekseninde Kalem Sûresi ve Tefsiri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2013, s. 45.

açısından ciddi zaafların olduğu görülmektedir. Fakat Kur'an'ın bize daha sonraki zaman dilimlerinde aktardıkları açısından düşündüğümüzde, toplumun en köklü ahlakî sorunlarının faiz, içki, kumar, zina ve yetim/fakirin hakkı yeme gibi konularında olduğu müşahede edilmektedir. Çünkü bu konularda Mekke Dönemi'ni de aşan bir tedricilikle mücadele söz konusudur. Öte yandan Kur'an'da ism, cürm, zenb, hatîe, hubs, seyyie, fısk, tağâ, ğavâ, hıns, fücûr, fesâd, zulm, münker, fahşâ ve rics gibi her biri küfür ve günah mefhumu ile irtibatlı kullanılan kavramlar, belirli bir ahlakî problemi akla getirmektedir. Bunlara ilaveten hırs, heva, israf ve dünya malına düşkünlük de ahlakî birer zaaf olarak karşımıza çıkmaktadır.[1992] Bütün bu sıfatların, ahlakın topluma yansıyan yanlarını akla getirmesi muhtemeldir. Fakat her bir günahın Allah'ın koyduğu hududu aşma eylemi olması bakımından Allah karşısındaki ahlakî tutumu da gözardı etmemek gerekir. Nitekim yüce Allah, inanmayanların küfrünü tanımlarken birçok kere küfre, bir sıfat eklemektedir.[1993] Örneğin inatçı kâfir, günahkâr kâfir, yalancı kâfir, zalim kâfir, hain kâfir, nankör kâfir gibi sıfatlar, ahlakî problemlerin Allah'a bakan yönlerini ele vermekte ve aynı zamanda inanç-ahlak ilişkisini ortaya koymaktadır.

Hz. Peygamber'in ahlakî anlamda yeni bir söylemle ortaya çıkmadığına fakat inanç öncelikli bir ahlakî sistemi tesis etmeye çalıştığına kısaca değinmiştik. Ne var ki bu o kadar kolay bir durum değildir. Bunun birçok sebebi vardır ama en öncelikli olan, insani ve toplumsal realiteyle ilgili kısmıdır. Çünkü bilim adamları çocuğun kişilik ve ahlak gelişiminin %90'ının 0-6 yaşları arasında tamamlandığını ifade etmektedir.[1994] Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in topluma yeni bir kişilik ve ahlak kazandırmasının ne denli zorlaşacağı aşikârdır. Ayrıca ahlakî gelişime doğrudan tesir eden psiko-sosyal etkenlerin[1995] de aleyhte bir ortam hazırlaması, bu zorluğu katmerli hale getirmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de ahlakî davranışlar üç önemli sacayağı üzerine bina edilmektedir. Bunlar Allah rızası, birr ve takvadır. Ancak, bu üçüyle *"Dâru's-selâm"*a

---

[1992] Bkz. Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984, s. 122-169; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (2. Baskı), Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 32-41; Deniz, *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açıdan İncelenmesi*, s. 44-47.

[1993] Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, s. 43.

[1994] Bkz. Doğan Çağlar, *Uyumsuz Çocuklar ve Eğitimi*, (2. Baskı) AÜİF Yayınları, Ankara 1981, s. 34; Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı:12, yıl:2003, s. 69-87.

[1995] Ahlakî gelişime tesir eden etkenler için bkz. Mustafa Şengün, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *OMÜİFD*, sayı:23, yıl:2007, s. 201-220.

erişmek mümkündür.[1996] Bu amaca hizmet etmeyen ahlak, imanın bir sonucu olmayacağı gibi, dinin emrettiği de değildir. Çünkü bu amacın dışında tesis edilmeye çalışılan ahlakî müesseseler, toplumun belirli bir kesimini korumak, birkısım insanları hizaya getirmek için kullanılan bir araçtan öteye geçememektedir. Oysa dinin öngördüğü ahlak, bunun çok ötesindedir. İşte tam da bu sebeple toplumu yönetenler, peygamberlerin getirdiği ahlakî prensiplere karşı çıkmaktadırlar. Zira onların getirdiği ahlakî sistem, idare edenlerin siyasî, ekonomik ve sosyal hayatını etkilemekte belki de temelden sarsmaktadır. Zahiren düşünüldüğünde öldürmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, emaneti ehline vereceksin, malları aranızda dolaşan sulta kılmayacaksın gibi emirlerin itiraz edilecek bir yanı yok gibidir. Hâlbuki meselenin künhüne vakıf olunduğunda görülmektedir ki iktidar sahipleri, kaldırılmaya çalışılan ahlaksızlıktan beslenmekte, bu nedenle de yerine ikame edilmeye çalışılan güzel ahlaktan rahatsızlık duymaktadır. Örneğin düşmanlıklar ve kan davaları devam etmeli ki çözüm mercii olan liderlerin otoritesi de devam etsin.[1997]

Görüldüğü üzere yeni bir ahlakî yapının tesisi, biyolojik ve toplumsal açıdan birtakım engellerle karşı karşıya kaldığı gibi, bu yapının ikmali de siyasî ve ekonomik anlamda ciddi problemleri çözmekle mümkün olmaktadır. Hatta buna bir de psikolojik boyutu eklemek icap etmektedir. Çünkü dinî ahlak, insanların hürriyetlerini kısıtlamakta, suçlarını yüzlerine vurmakta, bu durum ise insanları hem bu ahlakı hem de onun ilahî temelini inkâra sürükleyebilmektedir.[1998] Esasında Kur'an'ın ahlakî problemleri dile getirmesi genelde dolaylı anlatımla olmuştur. Bir istisna dışında insanların ahlaksızlıkları isim zikredilmeden anlatılmıştır. Özellikle kıssalar yoluyla toplumdaki ahlakî problemler düzeltilmeye çalışılmıştır. Fakat inen ayetlerin hedef aldığı kişiler nüzul ortamı muhataplarınca bilindiğinden, isim belirtilmemiş olmasına rağmen, ilgililerini derinden rahatsız etmiştir. Özellikle toplumu arkasından sürükleyen lider kesimin toplum nezdinde suçlarının yüzlerine vurulması, yanlışlarının eleştirilmesi düşmanlıklarının şiddetlenmesine sebep olmuştur.

Buraya kadarki bilgilerin tümünden, Câhiliye Dönemi ahlak yapısındaki problemli kısımlarının birçoğunun dayandığı noktanın toplumdaki hak-adalet

---

[1996] En'âm: 6/127; Yûnus: 10/25.

[1997] Burhan, *Ahlak Ayaklanması*, s. 34-43; Çelik, *Kur'an'da Peygamberlere Karşıt Güçler*, s. 161.

[1998] Şibli, *Asr-ı Saadet*, I/162-163; Vergote, *Din İnanç ve İnançsızlık*, s. 202; Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa*, s. 91.

dengesizliği olduğu sonucuna varılabilir. Tam da bu noktada "câhiliye" isimlendirilmesinin ahlakî problemlere işaret ettiğini yeniden hatırlamak gerekmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber'in Câhiliye ile mücadelesini ahlakî problemlerle mücadele şeklinde görmek mümkündür. Fakat haklılığın kuvvetle ölçüldüğü bu toplumda cana kıyma, kadına kötü muamelede bulunma, yetimleri dışlama, kölelere haksızlık etme, ticarette hile yapma ve zina etme gibi eylemlerin yanlış olduğunu bildirmek; yalan, iftira, riya, cimrilik, kıskançlık, alay, kibir, gıybet vb. davranışlardan kaçınılmasını tavsiye etmek hatta bundan da öte yasaklamak zulüm çarklarını tersine çevirmek anlamına geldiğinden bu mücadele rahat bir şekilde gerçekleştirilememiştir. Buna rağmen kendisi yüce bir ahlak üzere olan ve ahlakını Kur'an'la temellendiren Hz. Peygamber, "Ben, güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim." demek suretiyle davetinin önemli bir parçasının ahlak olduğunu belirtmiştir. Ne var ki "iyi" nin mihenginin kabile anlayışı, amacının da şeref olduğu bir toplumu ahlakî anlamda dönüştürmek hiç de kolay olmamıştır. Bu nedenle dönüştürme ameliyesi Hz. Peygamber'in vefatına kadar devam etmiş, dahası veda hutbesinin ağırlıklı konusu yine ahlak olmuştur.

SONUÇ

Çalışmamızın girişinde ifade ettiğimiz üzere herhangi bir davranışın arkasında yatan sebebi tespit etmek oldukça zor bir uğraştır. Bilhassa zaman, mekân ve düşünce açısından ortak paydaya sahip olmadığınız insanların davranışlarını bu amaçla tetkik etmek, zorluğu daha da artırmaktadır. Bu noktada davranışların arkasındaki sebepleri çoğaltmak, ilmî usül açısından gerekli olmaktadır. Bu nedenle çalışmamız boyunca bu usulü takip etmeye çalıştık. Yani davete karşı direnişin sebeplerine ve bu direniş sebebiyle ortaya koyulan tepki ve muhalif duruşlara olabildiğince geniş bir çerçeveden bakmaya, daha sonra da görünen kısmın arkasına nüfuz etmeye gayret ettik. Bu gayretin neticesinde Mekke'de Hz. Peygamber'in davetininin önünde engel olan siyasî, ekonomik, sosyal, kültürel, psikolojik, dinî ve ahlakî anlamda birçok olguyu tespit etmiş olduk. Geçmişi konu edinen çalışmalar -zorunlu olarak- buzdağının görünen taraflarıyla ilgilendiğinden, her zaman için gözden kaçan tarafların olması muhtemeldir. Buna rağmen ilmî perspektifle ele almaya çalıştığımız davetin engellerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Çalışmamızın ilk bölümünde siyasî ve ekonomik engeller üzerinde durmuştuk. Siyasî açıdan en dikkat çekici unsur, gün yüzüne çıkmış siyasî bölünmüşlüğün, çok geniş ve derin bir altyapısının olduğudur. Adnânî-Kahtânî ayrımıyla başlayan Bitâh-Zevâhirle devam eden Hums-Hıll ile iyice belirginleşen bu genel bölünmüşlük, özele inildiğinde Ahlâf-Mutayyebûn olarak başlayıp Haşimî-Emevî ayrımına kadar uzanmaktadır. Gerek savaşlar ve gerkese sözlü kültürle hafızalarda canlı tutulan bu ayrışmalar, Hz. Peygamber'in daveti açısından aşılması zor bir engel ortaya çıkarmıştır. Zira birbiriyle rekabet halindeki insanların bir diğerine uyması oldukça güç bir durumdur. Öte yandan Dârünnedve merkezli Mekke yönetimi, içte ve dışta barışçı bir siyaset gütmekteydi. Dolayısıyla yeni bir din onlar için bu siyasetin sekteye uğraması ve neticede yurtlarından sürülmekle sonuçlanabilirdi. Böyle bir durumla karşılaşmak istemeyen Kureyş, Hz. Peygamber'i "bozguncu" olarak nitelendirerek, bütünlüklerinin bozulmasına izin vermek istememişlerdir. Siyasî anlamda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise peygamberliği bir liderlik girişimi olarak değerlendiren Mekke'deki lider kesimin, kendi otorite ve nüfuzlarının ellerinden gideceğini düşünmeleridir. Bu endişeyle hareket eden Kureyş'in liderleri gün geçtikçe tabileri artan davetin, gerek

toplumda gerekse ailede kendi aleyhlerine meydana getirdiği otorite problemini boykot ve şiddete başvurarak gidermeye çalışmışlar bu faaliyetler ise davetin kitlelere ulaşmasını engellemiştir.

Siyasî tavırları müsamahasız hale getiren bir başka faktör ise oluşturulan sistemin ekonomik getirileriydi. Özellikle gerçekleştirilen anlaşmalar sayesinde son derece emniyetli bir şekilde yapılan ticarî faaliyetler, davete karşı tepkinin ikinci ayağını oluşturmuştur. Çünkü Kâbe ve putların gölgesi, haram ayların koruması altında sürdürülen her ekonomik faaliyet, İslam davetine olumlu cevap vermekle tehlikeye girebilirdi. Zira bu yeni mesaj, ticarî faaliyetlere temel oluşturan putları inkâr etmekle kalmamakta, ticaret usullerine de belirli standartlar getirmeye çalışmaktaydı. Bu durumda müşrikler, ekonomik çıkarları için tehlikeli olarak gördükleri Hz. Peygamber'in davetininin önünü alma amacıyla menfi propagandalara başvurmuşlardır. Kur'an'dan anlaşıldığı kadarıyla bu türden faaliyetler Hz. Peygamber'i ve ona inanan kimseleri derinden etkilemiş, propagandanın şiddete dönüşmesi sebebiyle onlar, emniyetli yurt arama girişimleri başlatmışlardır.

Hz. Peygamber'in daveti açısından önemli bir diğer engel, sosyal ve kültürel olgulardır. Bu minvalde en dikkat çekici olanlar kabile ve buna bağlı oluşan geleneksel algılardır. Elbette bu algılara etki eden iç ve dış faktörleri de göz ardı etmemek gerekmektedir. İç faktör olarak toplumun bedevî, ümmî, cahil ve mutaassıp karakteri; dış faktör olarak dünyanın içinde bulunduğu durum ve yozlaşmış dinî akımların etkisi, davet karşıtı tavrın görünmeyen tetikleyicileri olmuştur. Sosyal anlamda görünür olan ve en etkili tavırların müsebbibi sayabileceğimiz olgu ise kabile asabiyetidir. Toplumu bir arada tutan, birey ve toplum için emniyet sahası oluşturan yegâne sığınak olan kabile ve onun ruhu hükmündeki asabiyet, yukarıda ifade ettiğimiz ayrışmaların ve bu ayrışmalar üzerinden Hz. Peygamber'e karşı çıkışların tartışılmaz kaynağı olmuştur. Buna mukabil boy asabiyeti, davet açısından yer yer emniyetli bir saha oluşturmuştur.

Câhiliye Dönemi toplum yapısının ana gövdesini oluşturan kabile organizasyonu, kendi içinde bir bütünlük oluşturuyor gibi gözükse de ekonomik faaliyetler birtakım eşitsizlikleri de beraberinde getirmiştir. Güç ve otoritenin şerefli olmayı desteklediği bu toplumda doğal olarak toplumu idare edenler mele' ve mütref insanlar olmuştur. Onlar ise düzenlerinin bozulmasından, kendilerinden aşağıda gördükleri bir insana tabi

olmaktan ve aşağı tabakadan gördükleri insanlarla oturup kalkmaktan imtina etmişlerdir. Bu menfi tavır ve düşüncelerini ise ataların yolunda gitme mazeretiyle rasyonel hale getirmeye çalışmışlardır. "Atacı tavır" olarak niteleyebileceğimiz bu bahane, bütün peygamberlerin davetine engel olduğu gibi Hz. Peygamber'in daveti açısından da önemli sayabileceğimiz engeller arasında yer almıştır.

Hz. Peygamber'in davetine karşı geliştirilen tavrın psikolojik temellerini bulmak belki de en zor uğraştır. Çünkü insan zihnine ve kalbine muttali olmak mümkün değildir. Bu nedenle içte olanın dışa vurumundan yola çıkarak bazı öngörülerde bulunabiliriz. Bu usulle Mekke müşriklerinin tavırlarını tetkik ettiğimizde, en dikkat çekici psikolojik reaksiyonun, haset ve kibir kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki olumsuz duygunun kaynağı ve dayandığı nokta yalnızca bireysel meziyetlerin çekilememesi değildir. Bu duygular "neden o?" sorusuyla Hz. Peygamber'i hedef alırken, "neden onlar" sorusuyla -yukarıda ifade edildiği üzere- Haşimîler'i, Mutayyebûn'u, Mudar'ı ve nihayet Adnânîler'i hedef almaktadır. Dolayısıyla hased ve kibri gerek kabile ve boy gerekse şahıs bazında değerlendirmek gerekmektedir. Haset ve Kibir kıskacında hareket eden insanlar, Mekke Dönemi boyunca muhalefetten geri durmamışlar ve Hz. Peygamber'in davetini engellemek için suikast girişimlerinde bile bulunmuşlardır.

Dinî ve ahlakî engeller açısından müşriklerin davranışları analiz edilecek olduğunda ilk akla gelen putperest inanç sistemidir. Teorik olarak Allah inancına sahip müşrikler, hayattan soyutladıkları Allah'ın yerini, aracı olarak gördükleri putlarla doldurmuşlardır. Onların bütün inanç sistemleri ve ahlak anlayışları putlara göre şekillenmiştir. İslam ise aracı vasfı yüklenen putları ve buna bağlı geliştirilen bütün şirk sistemini kökünden değiştirecek bir mesaj içermekteydi. Bu noktada tepkiler kaçınılmaz olmaktaydı. Zira onlara göre tanrıların bire indirilmesi bile şaşılacak bir şeydi. Dolayısıyla yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olan bu şirk sistemini ortadan kaldırmak kolay değildi. İlahlara hakaret şeklinde algıladıkları Hz. Peygamber'in mesajını "eskilerin masalları" olmakla niteleyen müşrikler, "Lâilâheillallâh"ın pratik hayat yansımasına şaşırıp iradelerini ilahlarına sahip çıkma yönünde kullanmışlardır.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız ve bazı yönlerini ön plana çıkardığımız davet karşıtı engellerin hangisinin daha etkili olduğu akla gelmektedir. Öncelikle şunu ifade

etmek isteriz ki, araştırmamız boyunca elde ettiğimiz bulgular, en başta ifade ettiğimiz kanaatimizi güçlendirmiştir. Buna göre hiçbir tepki, tek bir sebebe irca edilemez. Bu noktadan hareketle Mekkeli müşriklerin daveti engelleme davranışlarını da yalnızca bir sebebi ön plana çıkararak tam anlamıyla yansıtmış olmayız. Buna rağmen genel resme bakarak bazı faktörlerin daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz.

Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda davetin önündeki engeller arasında birinci sıraya dinî, ikinci sıraya ise sosyal sebepleri koymamız gerekmektedir. Çünkü Kur'an'daki veriler, şirk ve ahiret inancı üzerindeki itirazların ağırlıklı olduğunu, bu itirazlar ise geçmişle/atalarla temellendirildiğini göstermektedir. Fakat Kur'an'dan çıkarılacak böyle bir sonucun, objektif bir değerlendirme yapabilme olanağı sunmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Kur'an'daki itirazların neredeyse tamamı toplumun ileri gelen kesimine aittir. Dolayısıyla onların itirazları, toplumun bütününün davete yaklaşımı hakkında kesin bir bilgi sunmaz. Öte yandan bu üst tabakanın dinî ve sosyal anlamdaki itirazlarını halkı etkileme amacıyla dile getirdikleri kanaatindeyiz. Zira bu itirazlar toplum nezdinde en muteber gerekçelerdir. O halde lider kesim için olmasa da toplum için en öncelikli sebebin dinî ve sosyal içerikli sebepler olduğunu, yalnızca Kur'an'a bakarak söyleyebiliriz. Ancak bu hüküm, toplumun geneli için geçerli olacak kesin ve son söz değildir. Problemin bu aşamasında Kur'an'ın haricinde, dönemin sosyo-ekonomik hayatına ait veriler sunan kaynaklara müracaat etmek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu kaynaklarda bilhassa batılı araştırmacıların, ekonomik argümanları ön plana çıkartan yaklaşımlarına şahit olmaktayız. Fakat biz bunları peşin hükümlü bir yaklaşım şeklinde değerlendirmekteyiz. Çünkü kaynaklarda ekonomik endişelerin dile getirilmesine, diğerleri kadar rastlamamaktayız. Elbetteki bu tespit, davetin önünde ekonomik engellerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu durumda olması kuvvetle muhtemel ekonomik sebeplerin özellikle Kur'an'a çok az yansımış olmasının sebebini dinî içerikli mesaja, dinî içerikli itirazlarla cevap verme faaliyetine dayandırabiliriz. Zira aksi bir durum, son derece yersiz olabilirdi. Örneğin onlar yalnızca ekonomik endişelerini dile getirmiş olsalardı, bu endişe halkın nazarında bir yer edinemeyeceği gibi, Hz. Peygamber'in daveti açısından da yerinde bir itiraz olmayacaktır. Sonuç olarak biz Kur'an'a pek yansımayan ancak diğer kaynakların sunduğu bilgiler ışığında ekonomik gerekçelerin, sosyal gerekçelerin arkasına sığınan mele' ve mütref kesimin asıl kaygılarını oluşturduğu kanaatindeyiz.

Alt ve üst tabaka açısından düşündüğümüz dinî ve ekonomik engellerin aşılmasında daha önemli bir başka unsur ise asabiyet ve bununla ilintili düşünebileceğimiz hasettir. Zaten "sonsuz dün", "bugün" ve "yarın" mücadelesinin ana kaynağı da asabiyet ve hasettir. Nitekim görülen o ki, tarihi süreç içerisinde sair engellerin hepsi aşılmış, buna mukabil asabiyet ve haset temelli ayrışmalar hiç bitmemiştir. Toplumun geneli için düşündüğümüz bu iki kavrama bir de "şeref" duygusunu eklemek gerekmektedir. Zira bu kavram neredeyse her bölüm ve konuda bir engel olarak karşımıza çıkmaktadır. İçtimai hayatın bir tür "şeref yarışı" şeklinde algılandığı Câhiliye toplumu, putlarından vazgeçmeyi göze almış ama bu şeref yarışında geride kalmayı gururlarına yedirememişlerdir. Neticede Hz. Peygamber'in neredeyse bütün davet mücadelesi asabiyet, şeref ve haset gibi kavram ve mefhumların tamamını içine alan "Câhiliye"ye karşı olmuştur.

Konuyla ilgili bulgularımız, İslam davetinin bugünkü temsilcileri konumundaki Müslümanlara yönelik de birtakım çıkarımlar yapmamıza fırsat vermektedir. Buna göre görebildiğimiz kadarıyla Câhiliye Dönemi'nin davet karşısındaki en etkili enstrümanı asabiyettir. Bu olgunun bugün için de geçerli olduğunu fakat oranını tespit etmemizin mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'in asabiyet yerine ikame etmeye çalıştığı olgu ise din kardeşliği ve ümmet bilincidir. Şu durumda İslam'ı anlatma konumunda olan her bireyin, bu vurguyu önceleyici ortak payda söylemini diri tutması gerekmektedir.

Öte yandan bütün bu davet serüveni bize, "Kimse kendi memleketinde peygamber değildir." atasözünün içerdiği hakikati yeniden hatırlatmaktadır. Her ne kadar akraba ya da boy asabiyeti, kimi zaman koruyucu bir kalkan vazifesi görse de kişi, ailesinde öncelikli olarak bir çocuk, yeğen, dayı, enişte, amca, baba veya abi olarak görüldüğünden aile ve çevre içerisindeki bu sosyal konum, sonradan edinilen vazife ve konumların etkinliğini azaltabilmektedir. Bu nedenle davet vazifesi yürüten kimselerin kendi sosyal çevresinin dışına çıkması belki de hicret etmesi gerekmektedir. Fakat yabancı bir sosyal çevre bile olsa, davetçinin, ana ve alt başlıklarıyla incelemeye çalıştığımız yaklaşık 55, belki daha fazla engelle karşılaşması muhtemeldir. Sonuç olarak davetçinin bütün bu engellerin farkında olması ve ona göre davet metodu geliştirmesi gerekmektedir.

Girişte ifade ettiğimiz üzere çalışmamızın, dolaylı olarak bazı veriler sunacağını öngörmüştük. Bu öngörü Hz. Peygamber'in konumlandırılması meselesi ile ilgiliydi. Bu anlamda elde ettiğimiz bilgi ve bunlara dayalı tartışmalardan iki önemli sonuç ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki batılıların Hz. Peygamber'i konumlandırma hususunda ileri sürdükleri kimi iddiaların gerçeği yansıtmadığıdır. Örneğin Kureyş için yalnızca ekonomik endişeleri gündeme getirmenin kabul edilebilecek nihai yaklaşım olmadığı ortaya çıkmaktadır. Öte yandan sosyo-ekonomik hadiselerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini netice verdiğini söylemek vakıaya uygun olmadığı gibi, onun, Allah'ın mesajını insanlara ulaştırma noktasında gösterdiği gayretini de görmezden gelmek demektir. Ayrıca Hz. Peygamber'i Ehl-i Kitap'la ilişkilendirmeye çalışmak ve onlarla hayali bir bağ kurmak, bir önceki pozitivist yaklaşımı da nakzetmektedir.

Hz. Peygamber Mekke Dönemi boyunca karşılaştığı bütün engelleri göğüsleme ve aşma başarısı göstermiştir. Bu başarısında vahyin rehberliği dışında mucizevî unsurların katkısı neredeyse yok gibidir. Kendisini helak edercesine gösterdiği gayret ve sabır, görmezden gelinecek bir durum değildir. Dolayısıyla onun hayatını aktarırken ön plana çıkartılması gereken en önemli mesele, kendisine vahyedilen bir beşerin ortaya koyduğu bu mücadeledir. Kanaatimizce de Hz. Peygamber'in hayatında aranması gereken asıl mucize, "mucize" kavramının içine girmeyen bu eşsiz davet mücadelesidir. O halde Hz. Peygamber'i kendi aslî vazifesi içerisinde takip etmek, öncelikli bir durumdur. Fakat bunu yaparken onun beşer olmanın ötesinde, bir peygamber olduğu ve kıyamete dek insanlar için en güzel örnek olduğu hatırdan çıkartılmamalıdır. Aksi bir yaklaşımın, yani Hz. Peygamber'i sıradanlaştırmanın ve geçmişe hapsetmenin iyi niyet içermeyeceği açıktır.

KAYNAKÇA

Abdulbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364.

Acar, Cafer, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Ana Bilim Dalı, Ankara 2007.

Acar, M. Sadık, "Ekonomik ve Teknolojik Gelişmelerin Dini Kanaatler Üzerine Etkileri", *DEÜİFD*, sayı:5, yıl:1989, 195-208.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa' ve Müzîlü'l-İlbâs I-II*, thk. Yusuf b. Mahmud el-Hac Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Şam 1421.

Adair, John, *Hz. Muhammed Örneğinden Hareketle Lider*, (2. Baskı), (Çev.: Ali Çavuşoğlu), Ufuk Yayınları, İstanbul 2012.

Adler, Alfred, *Çocuk Eğitimi*, (Çev.: Kâmuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul 1996.

_____ , Alfred, *İnsanı Tanıma Sanatı*, (Çev.: Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul 1996.

_____ , Alfred, *Psikolojik Aktivite*, (Çev.: Belkıs Çorakçı), Say Yayınları, İstanbul 1993.

_____ , Alfred, *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*, (Çev.: Halis Özgü), Hayat Yayınları, İstanbul 2002.

_____ , Alfred, *Yaşama Sanatı*, (7. Baskı), (Çev.: Kamuran Şapel), Say Yayınları, İstanbul 2000.

Afzalur Rahman, *Siret Ansiklopedisi*, (Çev.: Komisyon), İnkılap Yayınları, İstanbul 1996.

Ahmad, Ziyauddin, "Riba Teorisi", (Çev.: Ali Rıza Gül), *AÜİFD*, cilt:44, sayı:1, yıl:2003, 453-465.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani, *el-Müsned I-L*, thk, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995.

Ahmet Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ Tevârîh-i Hülefâ I-II*, Kanaat Matbaası, İstanbul 1331.

Akalın, Şükrü Haluk, *Türkçe Sözlük*, (10. Baskı), TDK Yayınları, Ankara 2009.

Akseki, Ahmet Hamdi, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, (3. Baskı), (Sad.: Ali Arslan Aydın), Nur Yayınları, Ankara ts.

Aksu, Ömer Alparslan, *Gelir ve Servet Dağılımı*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1993.

Aksu, Zâhid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, Avrasya Yayınları, Ankara 2005.

Aktürk, Veysel, *Hz. Peygamber Döneminde Öldürülmeleri Emredilenler ve Öldürülme Nedenleri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Konya 2009.

Akyüz, Vecdi, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri: 13-15 Nisan 2007-Konya*, (ss.187-238), Fecr Yayınları, Ankara 2007.

Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, (2. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2014.

Albayrak, Halis, "Tebliğ ve Davet Kavramlarının Analizi", *Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV Yayınları, Ankara 2006, s. 43-52.

Aldemir, Halil, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kuran Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: 1-3 Temmuz 2011-İstanbul*, (ss. 279-302), İ.B.B. Yayınları, İstanbul 2011.

Algül, Hüseyin, "Ficar", *DİA*, 1996, XIII, 52.

_____ , Hüseyin, "Hilfü'l-Mutayyebîn", *DİA*, 1998, XVIII, 32-33.

_____ , Hüseyin, "Muâhât", *DİA*, XXX, 2005, 308-309.

Ali, Ahmed Salih, "Mufâharâtü el-Kûfe ve'l-Basra", *Mecelletü'l-Mücmei'l-İlmi'l-Irakî*, cilt:42, sayı:3, yıl:1992, 23-48.

_____ , Salih Ahmed, *Tarîhu'l-Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setü'n-Nebeviyye*, Şirketü'l-Matbû'ât li't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut 2000.

Ali el-Muttakî, Alaeddin b. Husameddin el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl I-XVIII*, thk. Bekrî Hayyânî, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.

Ali Muhammed el-Bicavi-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim-Muhammed Ahmed Cadu'l-Mevla, *Eyyâmu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1942.

Alper, Ömer Mahir, "İtaat", *DİA*, 2001, XXIII, 444-445.

Alpyağıl, Recep, *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? (Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefî Denemeler I)*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2003.

Altıntaş, Hayrani, "Dehriyye", *DİA*, 1994, IX,107-109.

_____ , Hayrani, "Psikoloji Sözlüğü Üzerine Deneme", *AÜİFD*, cilt:31, yıl:1989, s. 29-71.

Altıntaş, Ramazan, *Bütün Yönleriyle Cahiliye*, Ribat Yayınları, Konya ts.

Altun, İsmail, *Mekke Müslümanlarının Habeşistan'a Hicreti*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Erzurum 1996.

Âlûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III*, thk. Muhammed Behcet el-Eseri, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

_____ , Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd Şükrî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî I-XVI*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Apak, Adem, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi, İstanbul 2004.

_____ , Adem, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler (ss. 53-79) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____ , Adem, "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *UÜİFD*, cilt:10, sayı:1, yıl:2001, 177-194.

_____ , Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

_____ , Adem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi*, (10. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2013.

Arcûn, Muhammed Sâdık İbrahim, *Miftâhu't-Tahkîki't-Târîhi'l-İslamiyyi*, (2. Baskı), Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1995.

Arı, Mehmet Salih, "Cahiliye Toplumundan Medeni Topluma Geçiş Süreci", *İSTEM*, cilt:2, sayı:4, yıl:2004, 173-188.

Aristotales, *Metafizik*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Armağan, Bekir, *Tor Andrae'nin Eserlerinde Hz. Muhammed*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam tarihi ve Sanatları Anabilim, Ankara 2012.

Armaner, Neda, "Şahsiyet Terbiyesinde Dini Kültürün Rolü", *AÜİFD*, cilt:21, yıl:1976, 143-149.

Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Arslan, Mustafa, "Dinsel Boyutluluğun Sosyolojik Bağlamı: Faktör Analitik Bir Çalışma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:2, sayı:4, yıl:2002, 161-186.

Arslantaş, Nuh, "Hz. Peygamber'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM*, yıl:6, sayı:11, 2008, 9-46.

Aşıkoğlu, Nevzat Y., "Kutsal ve Toplum", *CÜİFD*, sayı:2, yıl: 1998, 35-44.

Atay, Hüseyin, *İrade ve Hürriyet*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 2002.

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

_____ , Hüseyin, *Kuran'ın Reddettiği Dinler*, Atay ve Atay Yayınları, Ankara 1999.

Ateş, Ahmet ,"Asabiyet", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, I, 663-664.

Ateş, Ali Osman, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

_____ , Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman, "Hz. Muhammed (sav)'in Getirdiği Ekonomik Düzen", *İslâmi İlimleri Enstitü Dergisi*, cilt:4, yıl:1980, 79-85.

_____ , Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *AÜİFD*, cilt:20, yıl:1975; 127-146.

_____ , Süleyman, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

Atiya, Aziz Suryal, *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, (Çev.: Nurettin Hiçyılmaz), Doz Yayınları, İstanbul 2005.

Athamina, Khalil, "İslam Bakış Açısında Hz. İbrahim: İslam Öncesi Arabistan'da Monoteizmin Gelişimi Üzerine Düşünceler", (Çev.: Ali Osman Kurt), *AÜİFD*, cilt:47, sayı:1, yıl:2006, 197-217.

Avcı- Şentürk, Casim-Recep, "Kabile", *DİA*, 2001, XXIV, 30-32.

Avcı, Casim, "Kureyş", *DİA*, 2002, XXVI, 442-444.

Ay, Mahmut, *Kur'an'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına Yönelik Cevaplar*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara 2007.

_____ , Mahmut, *Kur'ân'da Mekke Müşriklerinin Eleştiri ve İthamlarına yönelik Cevaplar*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Ankara 2007.

Aycan, İrfan, "Emevî İktidarının Devamında Sakîf Kabîlesinin Rolü", *AÜİFD*, cilt:36, yıl:1997, 119-141.

_____ , İrfan, "Rebîa", *DİA*, 2007, XXXIV, 498-499.

_____ , İrfan, "Sakîf Kabîlesi ve Taif Şehrine İslam Tarihi Açısından Bir Bakış", *AÜİFD*, cilt:34, yıl:1993, 209-234.

Aydın, Ali Rıza, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun 1995.

_____ , Ali Rıza, "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt:15, sayı:3, yıl:2002, 375-385.

Aydın, Ayhan, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Alfa Yayınları, İstanbul 2000.

Aydın, Hayati, "Kur'an ve Sünnet Işığında Vesvese ve Şüphe", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:1, sayı:10-11-12, yıl:1998, 128-136.

Aydın, Mehmet Akif, "Aile", *DİA*, 1989, II, 196-200.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, (13. Baskı), İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2013.

_____ , Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, TDV Yayınları, Ankara 1998.

Aydın, Mustafa, *İslâm'ın Tarih Sosyolojisi*, (3. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, (3. Baskı), Kubbealtı Yayınları, İstanbul 2008.

Azimli, Mehmet, *Cahiliye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____ , Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Bahar, Halil İbrahim, *Sosyoloji*, (3. Baskı), Usak Yayınları, Ankara 2009.

Bahçeci, Muhittin, *Peygamberlik ve Peygamberler*, Türdav Yayınları, İstanbul 1977.

Bakır, Abdulhalık, *Ortaçağ Tarih ve Medeniyetine Dair Çeviriler I*, Bizim Büro Basımevi, Ankara 2004.

Bal, Hüseyin, "Siyaset Teorisinde 'Otorite' Kavramı", *Turkish Studies*, cilt:9, sayı:2, yıl:2014,. 247-255.

Balcı, İsrafil, "Erken Dönem Arap Kültüründe Peygamberlik Tasavvuru", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı:29, yıl:2006, 111-134.

_____ , İsrafil, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

Balkış Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, (15. Baskı), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1972.

Baş, Bilal, *Bir Hıristiyan Mezhebi Olarak Aryüsçülük*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 1999.

Bayraklı, Bayraktar, *İnsanlığın Vebası Şirk*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015.

Baysa, Hüseyin, *Kureyş Kervanları -Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat*-, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Baz, İbrahim, "Kadızadeliler Hareketi Ve Fikri Referansları Birgivi Mehmed Efendi Arasındaki Zihniyyet Farkı", *Bakü İslam Üniversitesi Zaqatala Şubesi İlmi Mecmuası*, 2007/2 7-30.

Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, (Çev.: Yasin Demirkıran, Mela Muhammed Feyzullah), Fecr Yayınları, Ankara 1998.

Bebel, August, *Hz. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, (Çev.: Veysel Atayman), Bordo-Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Bedevî, Abdurrahman, *Difa' 'ani'l-Kur'ân Zıddu Müntekıdiyye*, (Çev.: Kemal Cadullah), Dâru'l-Alemiyye, Riyad ts.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ, *Tefsîru'l-Beğavî/Meâlimu't-Tenzîl I-VIII*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd.), Dâru Tayba, Riyad 1989.

Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (Çev.: Sabri Hizmetli), Fecr Yayınları, Ankara 1992.

Bekrî, *Câhiliye Arapları*, (Çev.: Levent Öztürk), İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbu'l-Eşrâf I-XIII*, thk. Muhammed Hamidullah, Dâru'l-Maarif, Kahire ts.,

Berki- Keskioğlu, Himmet-Osman, *Hatemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, (25. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2010.

Berru, Tevfîk, *Târîhu'l-Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1996.

Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Ömer b. Abdilhalık el-Atîk, *el-Bahru'z-Zehhâr/Müsnedi'l-Bezzâr I-XVIII*, thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1996.

Bilgin, Vejdi, "Sosyal Akışkanlık Kavramı Üzerine", *UÜİFD*, cilt:12, sayı:2, yıl:2003, 297-309.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lüğatçesi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

Birekul-Yılmaz, Mehmet-M. Fatih, *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*, Yediveren Kitap, Konya 2001.

Blaise, Pascal, *Düşünceler*, (3. Baskı), (Çev.: Metin Karabaşoğlu), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Bostancı, Ahmet, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayr-i Müslimlerle İlişkileri*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2001.

Bozkurt, Nebi, "Eman", *DİA*, XI, 75.

_____ , Nebi, "Nedim", *DİA*, 2006, XXXII, 509-510.

Boztepe Kaya, Büşra, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları", (Ed. Sami Erdem), *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu: 1-2 Mayıs İstanbul-2009*, (ss. 731-744), MÜİFV Yayınları, İstanbul 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh I-IV*, thk. Muhibbuddîn el-Hâtib, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.

Bulut, Ali, "Cahiliye Şiirinde Bazı Dinî Motifler", *OMÜİFD*, sayı:18-19, yıl:2005, 213-235.

Bulut, Halil İbrahim, "Peygamberlerin Başarısında Mucizelerin Yeri ve Önemi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:11, sayı:1, yıl:2011, 65-78.

_____ , Halil İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.

Burhan, Halûk, *Ahlâk Ayaklanması*, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

Bustânî, Butrus, *Udebâu'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve Sadri'l-İslâm*, Dâru Nazîr Abbûd, Beyrut 1989.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ahlaki Aklı*, (Çev.: Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015.

_____ , Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (3. Baskı), (Çev.: İbrahim Akbaba), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

_____ , Muhammed Âbid, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, (Çev.: Vecdi Akyüz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

_____ , Muhammed Âbid, *Kur'an'a Giriş*, (Çev.: Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2010.

_____ , Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm I-III*, Dâru'l-Beyza, Fas 2008.

Canan, İbrahim, *İslam Davetçisinin El Kitabı*, Nesil yayınları, İstanbul 1999.

_____ , İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi I-XVII*, Akçağ Yayınları, Ankara 1995.

Cârim, Muhammed Nu'mân, *Edyânu'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Matbatu's-Saade, Mısır 1923.

Cebeci, Lütfullah, *Kur'ân'da Şer Problemi,* Akçağ Yayınları, Ankara 1985.

Cebeci, Suat, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dinî İletişim*, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk İstismarcıları", *AÜİFD*, cilt:24, yıl:1981, 69-91.

_____ , İsmail, "Garânîk", *DİA*, 1996, XII, 361-366.

_____ , İsmail, "Hz. Peygamber'in En Mühim Mucizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet Dergisi*, cilt:7, sayı:68-69, yıl:1968, 15-20.

Cevad Ali, *el-Mufassal fi Tarihu'l-Arab Kable'l-İslam I-X*, (2. Baskı), Beyrut 1993.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü'l-Lüğa ve Sıhahi'l-Arabiyye I-VII*, (4. Baskı), thk. Ahmed Abdülğafûr Attar, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.

Ceylan, Ahmet, "Deistik Tanrı Tasavvuru ve Hayata Yansımaları", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu: 24-25 Eylül 2005-Sakarya*, (ss. 181-203), Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya 2005,

Chelhod, Joseph, "Hicret Öncesi Mekke'de Kapitalizm", (Çev.: İzzet Er), *UÜİFD*, cilt:4, sayı:2, yıl:1992, 307-310.

Cisrî Efendi, Hüseyin, *Risâle-i Hamîdiyye*, (Çev.: Manastırlı İsmail Hakkı), Bahar Yayınları, İstanbul 1980.

Cora, Mustafa, *Kur'an'a Göre "Heva"*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsîr Bilim Dalı, Ankara 2007.

Coşkun, İbrahim, "Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri", *DÜİFD*, cilt:1, yıl:1999, 119-150.

_____ , İbrahim, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (2. Baskı), Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

Cuayt, Hişam, *Tarihiyyetü'd-Daveti'l-Muhammediyye fi Mekke*, Dârü't-Talia, Beyrut 2007.

Cürcânî, Şerif, Ali b. Muhammed, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Tarifat)*, (Çev.: Arif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1993.

Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbâsilere Kadar İslâm Tarihi*, TTK Yayınları, Ankara 1993.

_____ , Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1957.

Çağlar, Doğan, *Uyumsuz Çocuklar ve Eğitimi*, (2. Baskı) AÜİF Yayınları, Ankara 1981.

Çağrıcı, Mustafa, "Ahlâk", *DİA*, 1989, II, 1-9.

_____ , Mustafa, "Asabiyet", *DİA*, 1991, III, 453455.

_____ , Mustafa, "Da'vet", *DİA*, 1994, IX, 16-19.

_____ , Mustafa, "Emir bi'l-Maruf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, 1995, XI, 138-141.

_____ , Mustafa, "Haset", *DİA*, XVI, 1997, 378-380.

_____ , Mustafa, "Heva", *DİA*, 1998, XVII, 274-276.

_____ , Mustafa, "İnat", *DİA*, 2000, XXII, 264-265.

_____ , Mustafa, "Kibir", *DİA*, 2002, XXV, 562-563.

_____ , Mustafa, "Mürüvvet", *DİA*, 2006, XXXII, 61-63.

_____ , Mustafa, "Taassup", *DİA*, 2010, XXXIX, 285-286.

_____ , Mustafa, *Ana Hatlarıyla İslam Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1985.

Çalışkan, M.Selman, *Kur'ân'da İnkarcıların Peygamber Tasavvuru*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2008.

Çamur, Mehmet, *Hz. Peygamber'in Davetini Kabul Etmeyenlerin Argümanları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İDKAB Öğretmenliği Ana Bilim Dalı İDKAB Bilim Dalı, Konya 2009.

Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, (6. Baskı), Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1969.

Çapçıoğlu-Şahin-Erdoğruca, İhsan-M. Cem-Nuran ,"Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştımalar Dergisi*, cilt:14, sayı:12, yıl:2010, 52-75.

Çayır, Celal, "Dini Bağlılık, Tutum ve Davranışlar Üzerindeki Biyolojik ve Sosyal Etkileri Anlama: Bir Genetik Davranış Perspektifi", *DÜİFD*, cilt:12, sayı:2, yıl:20120, 145-185.

Çelebi, Ahmet, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, (Çev.: Hasan Fehmi Ulus), Seriyye Kitapları, İstanbul 1997.

Çelik, Ali, "Asr-ı Saadet'te Halk İnanışları", Vecdi Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam I-V*, (ss. V, 327-433), Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

Çelik- Şahin, Celaleddin-İlkay, "Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:1-3, sayı:1-6 yıl:2006-2009, 141-166.

Çelik, Hüseyin, "Kur'an'ın, Mekke Toplumunda Var Olan Birtakım Yanlış İnanç, İbadet ve Davranışları Islah Etmesi", (Ed. Mesut Okumuş), *Kur'an Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu: 29 Haziran-1 Temmuz 2012-Çorum*, (ss. 337-363), Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013.

Çelik, İbrahim, *Kur'an'da Mele' Kavramı Peygamberlere Karşıt Güçler*, Bursa 2001.

_____ , İbrahim, "Kur'an'da Mele' Terimi Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler", *UÜİFD*, sayı:1, cilt:1, yıl:1986, 75-84.

_____ , İbrahim, "Mele'", *DİA*, 2004, XXIX, 36-37.

Çelik, İsa, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt:3, sayı:2, yıl:2001, 191-206.

Çelik, Muhammed, "Kur'an-ı Kerim'in Hz. Muhammed'in Nübüvvetini Müdafaası", *DÜİFD*, cilt:3, sayı:1, yıl:2001, 1-21.

Çelik, Yusuf, "Kur'an'da İbadet", *AÜİFD*, sayı:41, yıl:2014, 203-219.

Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1973.

Çetiner, Bedrettin, *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nüzûl I-II*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2006.

Çiftçi, Adil, *Fazlurrahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, (2. Baskı), Kitâbiyât, Ankara 2001.

Çimen, A. Emin, *Kur'an Karşıtlarının Ekonomik Kaygıları*, Nehir Yayınları, İstanbul 2008.

Çobanoğlu, Abdurrahman, *İslam'ın Anlaşılmasının Önündeki Engeller*, (2. Baskı), İhtar Yayıncılık, Erzurum 1994.

Dabaşî, Hamid, *Peygamber'in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar İslâm'da Otorite*, (Çev.: Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Dabbî, Ebu'l-Abbas Mufaddal b. Muhammed, *Dîvânu'l-Mufaddaliyyât*, şrh. Ebû Muhammed el-Kasım b. Muhammed Beşşâr el-Enbârî, Matbaatu'l-Âbâ el-Yesû'iyyîn, Beyrut 1920.

Danışman, Zuhuri, *Büyük İslam Tarihi*, Bahar Matbaası, İstanbul 1967.

Dânişmend, İsmâil Hâmi, *İzahlı İslâm Târîhi Kronolojisi I*, Bâb-ı Âlî Yayınevi, İstanbul 1960.

Daryal, Ali Murat, "Mesken ve Çevrenin Psiko-Sosyal Tesirleri", Mesken ve Mesken Mimarimiz, (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi), Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.

_____, Ali Murat, *İslam'ın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açıdan Tahlili*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1993.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahili*, (24. Baskı), Dar'ul-Maarif, Kahire ts.

Della, G.Levi, "Kusay", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, VII, 1028-1030.

Demir, Ahmet İshak, *Mütekaddimîn Devri Kelâmcılarına Göre Bilgi Kaynağı Olarak Keşf ve İlham*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, İstanbul 1993.

Demircan, Adnan, "Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma SürecineEtkisi", *Marife*, (Ehl-i Beyt Özel Sayısı), sayı: 3, yıl: 4/2004, 93-109.

_____ , Adnan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", *İSTEM Dergisi*, cilt:2, sayı:3, yıl:2004, 9-30.

_____ , Adnan, "Haniflik ve Hanifler Üzerine Bazı Düşünceler", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler (ss. 149-167) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____ , Adnan, "Kur'an'ın Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine", *İstem Dergisi*, cilt:2, sayı:4, yıl:2004, 53-62.

_____ , Adnan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum, Tebliğ ve Müzakereleri: 13-15 Nisan 2007-Konya,* (ss. 39-98), Fecr Yayınları, Ankara, 2007.

_____ , Adnan, *Cahiliye Arapları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

_____ , Adnan, *Çeşitli Yönleriyle Son Elçi'nin Hayatı*, -Mekke Dönemi-, Siyer Yayınları, İstanbul 2015.

_____ , Adnan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, (2. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

_____ , Adnan, *Kabile Topluluklarından Akide Toplumuna*, Beyan Yayınları, İstanbul 2009.

_____ , Adnan, *Kızların Gömülerek Öldürülmesi ve Çok Kadınla Evlilik*, Beyan Yayınları, İstanbul 2009, s. 45-87.

_____ , Adnan, *Tarihin Akışını Değiştiren Peygamber*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014.

Deniz, Sultan, *Kur'an'da Günah Kavramının Psiko-Semantik Açıdan İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, Ankara 2005.

Dermenghem, Emile, *Hz Muhammed ve Risâleti*, (Çev: Ahmet Ağırakça), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Derveze, Muhammed İzzet *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-II*, (2. Baskı), (Çev.: Mehmet Yolcu), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.

Desûkî, Ömer, *el-Fütüvve İnde'l-Arab*, (3. Baskı), Mektebetu Nehdâ, Mısır 1951.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (21. Baskı), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2004.

Dietrich, Albert, "'Abdalmu'min b. Xallaf ad-Dimyâti'nin Bir Muhâcirun Listesi", (Çev.: Fikret Işıltan), *Şarkiyat Mecmuası*, cilt:3, yıl:1959, 125-155.

Dihlevî, Şah Veliyyullah ibn Abdurrahim, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, thk. Seyyid Sabık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005.

Diyarbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. El-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi'n-Nefîs I-II*, Müessesetü'ş-Şa'bân, Beyrut ts.

Doğan, İsmail, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, (3. Baskı), Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000.

Doğan, Şahin, "Dini Tutumlarının Oluşmasına Etki Eden Sosyo-Kültürel Faktörler", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:8, sayı:4, yıl:2010, 107-126.

Dostoyevski, Fyodor M., *Karamazov Kardeşler*, (2. Baskı), (Çev.: Nilüfer Coşar), Sis Yayıncılık, İstanbul 2013.

Dozy, R., *Spanish Islam*, Trc. F. G. Stokes, Chatto& Windus, London 1913.

Dökmen, Üstün, *Yarına Kim Kalacak, Evrenle Uyumlaşma Sürecinde Var Olmak, Gelişmek, Uzlaşmak*, Sitem Yayıncılık, İstanbul 2002.

Dölek, Adem, "İnsan Psikolojisini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Durumlar ve Hz. Peygamberin Tavrı", *Usûl İslâm Araştırmaları*, cilt:2, sayı:6, yıl:2006, 101-114.

Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, (4. Baskı), (Çev.: Salih Akdemir), Otto Yayınları, Ankara 2010.

_____, M. Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, (Çev.: Bekir Karlığa), Bir Yayıncılık, İstanbul ts.

Dugaym, Semih, *Edyân ve Mu'tekadâtü'l-Arab Kable'l-İslam*, Dâru'l-Fikri'l-Banânî, Beyrut 1995.

Duman, M. Zeki, "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Beyt", *EÜİFD*, sayı:11, yıl:2001, 37-58.

Durî, A. Aziz, *İlk Dönem İslam Tarihi*, (Çev.: Hayrettin Yücesoy), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Duverger, Maurice, *Batının İki Yüzü*, (Çev.: Fazıl Sağlam-Cem Eroğlu), Doğan Yayınevi, Ankara 1977.

Düzgün, Şaban Ali, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişim Şartları", *AÜİFD*, cilt:38, yıl 1998, 309-332.

_____ , Şaban Ali, "İsimler'den Kelimeler'e: Âdem'den İbrahim'e İnsan Zihninin Tekâmülü", *Kelam Araştırmaları*, cilt:9, sayı:1, yıl:2011, 1-6.

_____ , Şaban Ali, "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)", *AÜİFD*, cilt:1 sayı:52 yıl:2011, 5-25.

Ebû Abdillah b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedu'ş-Şihâb*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî, Müessese er-Risâle, Beyrut 1986.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud I-VII*, thk. Şuayb el-Arnavut-Muhammed Kamil Karabelli, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, thk. Sa'd Kerîm el-Fekî, Dâru İbn Haldûn, İskenderiyye ts.

Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Lüğa I-XV*, thk. Abdullah Derdiş, Dârü'l-Mısriyye, Kahire ts.

Ebû Nu'aym, İsbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kalacî Abdülber Abbas, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *es-Sîretu'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1992.

Ebû Zehra, Muhammed, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, (Çev.: Mehmet Keskin), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993.

Ebu'l-Â'lâ, Mevdûdî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, (2. Baskı), (Çev.: Murat Hazine), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013.

_____ , Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân I-VII*, (Çev.: Heyet), İnsan Yayınları, İstanbul ts.

_____ , Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Risaleti*, (Çev.: Ahmet Asrar), Pınar Yayınları, İstanbul 2014.

Ebu'l-Fida, 'İmâdu'd-dîn İsmâ'îl, *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer I-IV*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire ts.

Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya el-Lüğavî, *Mücmelü'l-Lüğa*, (2. Baskı), thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1986.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, (3. Baskı), (Çev.: Mehmet Emin Maşalı), Otto Yayınları, Ankara 2013.

Ecer, Ahmet Vehbi, "Tarih Boyunca Mekke'nin Yönetimi I", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:3, yıl:1989, s. 297-311.

Efgânî, Said, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1960.

Elias Cannetti, *Kitle ve İktidar*, (Çev.: Gülşat Aygen), (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006.

Emiroğlu, İbrahim, *Mantık Yanlışları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslam*, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

Eraktan, Selahattin Nuri, *Ekonomi*, (2. Baskı), Ankara Üniversitesi Ziraat Fakültesi Yayınları, Ankara 2008.

Erdem, Hüsameddin, *Ahlâka Giriş*, Günay Ofset, Konya 1994.

Erdem, Mehmet, "İslam Teşriinin Oluşum Seyri Açısından Vahiy Döneminin Mekke Merhalesi ve Safhaları", *Dini Araştırmalar*, cilt:9, yıl:2006, s. 286.

Erdentuğ, Aygen, "Çeşitli İnsan Topluluklarında Aile Tipleri", Aile Yazıları I, Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2010.

Erkal, Mustafa E., *Sosyoloji (Toplumbilimi)*, (10. Baskı), Der Yayınları, İstanbul 1999.

Eröz, Mehmet, *İktisat Sosyolojisine Başlangıç*, (2. Baskı), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Hakikat Nurları*, Sebil Yayınları, İstanbul 1994.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, (Çev.: Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul 2000.

Esmer, Yılmaz, *Türkiye Değerler Atlası*, BAU Yayınları, İstanbul 2012.

Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke I-II*, thk. Abdulmelik b. Abdullah b. Dehîş, Mektebetü'l-Esedî, Cidde 2003.

Fadlullah, S. Huseyn, *Kur'an'da Davet Metodu*, (Çev.: Sıbğattullah Kaya), Seçkin Yayıncılık, İstanbul 1994.

Fahru'r-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-Gayb I-XXXII*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.

Fâkihî, Ebû Abdullah, Muhammed b. İshak İbn Abbas, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi I-VI*, (2. Baskı), thk. Abdulmelik b. Abdillah b. Dehîş, Dâru Hazar, Beyrut 1994.

Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), MEB Yayınları, Ankara 2001.

Fares, Bichr, "Müfâhare", *İA*, MEB Yayınları, İstanbul 1979, VIII, 790-791.

Fâsî, Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Mekkî, *el-'İkdü's-Semîn fî Târîhi'l-Beledi'l-Emîn I-VIII*, (2. Baskı), thk. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.

Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, 1992, V, 311-317.

_____ , Mustafa, "Cahiliye", *DİA*, 1993, VII,17-19.

_____ , Mustafa, "Fil Vak'ası", *DİA*, 1996, XIII, 70-71.

_____ , Mustafa, "Kahtân", *DİA*, 2001, XXIV/201-202.

_____ , Mustafa, "Nesî", *DİA*, 2006, XXXII, 578-579.

_____ , Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİF Yayınları, Ankara 1982.

_____ , Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, 1994, X, 101-108.

Fazlurrahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı*, (Çev.: Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.

_____ , *İslâmiyet ve İktisadî Adalet Meselesi*, (Çev.: Yusuf Ziya Kavakçı), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 1976.

_____ , *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), (11. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah, *Me'âni'l-Kur'ân I-III*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983.

Fevzî, Faruk Ömer, "Ehl-i Beyt Kavramı Üzerine" (Çev.: M. Bahaüddin Varol), *SÜİFD*, sayı:9, yıl:2000, s. 397-404.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Dârünnedve", *DİA*, 1993, VIII, 555-556.

_____ , Ethem Ruhi, "Hâriciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı", *AÜİFD*, cilt:22, yıl:1978, 245-275.

Fouillee, Alfred, *Kadın-Erkek Irklar Ruhiyatı*, (Çev.: Mustafa Rahmi Balaban), Maarif Vekaleti Yayınları, İstanbul 1923.

Freyer, Hans, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Turgut Kalpsüz, AÜİF Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi 1964.

Fromm, Erich, *Kendini Savunan İnsan*, (7. Baskı), (Çev.: Necla Arat), İstanbul 1998.

_____ , Erich, *Psikanaliz ve Din*, (3. Baskı), (Çev.: Elif Erten), Say Yayınları, İstanbul 2012.

_____ , Erich, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, (Çev.: Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul 2003.

_____ , Erich, *Özgürlükten Kaçış*, (4. Baskı), (Çev.: Şemsa Yeğin), Payel Yayınları, İstanbul 1996.

Gabrath, John Kenneth, *İktidarın Anatomisi*, (Çev.: Ramazan Dikmen), Hece Yayınları, Ankara 2006.

Gazali, Ebû Hamid Muhammed, *İhyau Ulumiddin*, Bedir Yayınları, İstanbul 1983.

Geçtan, Engin, *Varoluş ve Psikiyatri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Gezgin, Ali Galip, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da 'Korku' İfade Eden Kelimelere Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt:16, sayı:1, yıl:2003, s. 38-62.

Goeje, M.J. de, "Arabistan", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1978, I, 473-486.

Goldziher, Ignaz, *Müslim Studies I-II*, (2. Baskı), (Ed.: S.M. Stern), State Universty Of New York Press, Newyork 1977.

_____ , Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, (Çev.: İlhan Başgöz), Ardıç Yayınları, Ankara 2004.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (12. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.

Gökçe, Birsen, *Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme, Aile Yazıları I,* Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, Bilim Serisi 5/1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991.

Gökkır, Necmettin, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2014.

Gölcük, Şerafeddin, *Kur'an ve Mekke*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Gözeler, Esra vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, cilt:53, sayı:2, yıl:2012, 219-253.

Gözütok, Şakir, "Cahiliye Dönemi Aydınlarının İslâm'a Karşı Tutumları", YYÜİFD, sayı:2, yıl:1998, s. 167-188.

_____ , Şakir, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2002.

Guenon, Rene, *Maddî İktidar Ruhanî Otorite*, (Çev.: Birsel Uzma), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.

Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, 2007, XXXIV, 364-365.

Gül, Ali Rıza, "İslam İktisat Düşüncesinin Kur'an'daki Temelleri", *AÜİFD*, cilt:51, sayı:2, yıl:2010, 27-78.

Güler, İlhami, *Kur'an'a Göre Allah ve Ahiret İnancının Ahlak İle İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara 1990.

Güler, Mehmet, Nuri "Nübüvvet Öncesi Arabistan'da Ekonomik Hayat", http://www.siyerarastirmalari.org/yrd-doc-dr-mehmet-nuri-guler-nubuvvet-oncesi-arabistanda-ekonomik-hayat/ , (05.06.2015), s. 5.

Güllü-Can, İsmail-Muhammet Ali, "İslam Dininin Suça Bakışı ve Suçu Önlemeye Yönelik Yaklaşımları Üzerine Bir Analiz", *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16*, (Özel Sayı I), 212-216.

Gültekin, Mehmet Bedri, *Gelenek ve Gelişme*, Kaynak Yayınları, İstanbul 1998.

Gümrükçüoğlu, Süleyman, *Kur'an'da İletişim Dili*, Etkili İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Günaltay, M. Şemseddin, *Dinler Tarihi*, (Sad.: Sevdiye Yıldız), Kesit Yayınları, İstanbul 2006.

_____ , M. Şemseddin, *Maziden Atiye*, Kanaat Matbaası, Derseadet 1339.

_____ , M. Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (2. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, (12. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

Gündüz, Şinasi, "Kur'an Vahyi ve Diğerleri Zincirin Son Halkası Olarak İlk Buluşma", *İslamiyat*, cilt:7, sayı:1, yıl:2004, s. 19.

_____ , Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

_____ , Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

Güner, Osman, *Resulüllah'ın Ehl-i Kitab'la Münasebetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.

Güneş, Kâmil, *İslâm Düşüncesinde Kutsallık*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Güney, Salih, *Sosyal Psikoloji*, (2. Baskı), Nobel Yayınları, İstanbul 2012.

Güngör, Erol, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, (2. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1998.

_____ , Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, (9. Baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul 1995.

Güngör, Mevlüt, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", *Dinî Araştırmalar*, cilt:8, sayı:23, yıl:2005, 13-28.

Hacımüftüoğlu, Halil, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.

Halebî, Ebu'l-Ferec Nureddîn Ali b. İbrâhim b. Ahmed, *es-Sîretü'l-Halebiyye/İnsânu'l-Uyûn I-III*, Dâru'l-Maarif, Beyrut 1635.

Halebî, Muhammed Bedreddin Ebî Firâs en-Na'sani, *Nihâyetü'l-Ereb min Şerhi Muallakati'l-Arab*, Matbaatu's-Saade, Kahire 1906.

Halefullah, M. Ahmed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, (2. Baskı), (Çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

_____ , Muhammed Ahmed, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, (Çev.: İbrahim Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.

Halil b. Ahmed el Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn I-IV*, thk. Abdulhamid Hendavi, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut 2003.

Halil, İmadüddin, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, (Çev.: Ahmet Ağırakça), Risale Yayınları, İstanbul 1988.

Hallaf, Abdulvahhab, *İslam Teşrii Tarihi*, (Çev.: Talat Koçyiğit), AÜİF Yayınları, Ankara 1970.

Hamd, Muhammed Abdulhamîd, *ez-Zendeka ve'z-Zenâdıka Târîh ve Fikr*, Dâru'l-Tâliatu'l-Cedîde, Dımaşk 1999.

Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah Yakut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldan I-V*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1988.

Hamidullah, Muhammed, "El-İlaf veya İslam'dan Önce Mekke'nin İktisadi-Diplomatik Münasebetleri", (Çev.: İsmail Cerrahoğlu), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, cilt:9, yıl:1961, 213-222.

_____ , Muhammed, "Hicri Takvim ve Tarihi Arka Planı", (Çev.: Kasım Şulul), *UÜİFD*, cilt:9, sayı:9, yıl: 2000, 671-686.

_____ , Muhammed, "Hilfü'l-fudûl", *DİA*, 1998, XVIII, 31-32.

_____ , Muhammed, *el-Vesâ'iku's-Siyâsiyye*, (5. Baskı), Dâru'n-Nefâ'is, Beyrut 1985.

_____ , Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Kavramlar ve Akımlar, Remzi Kitabevi ts.

Hârisî, Hammûd b. Câbir, *Da'vetü'n-Nebî li'l-A'râbi*, Dâru'l-Müslim, Riyad 1998.

Harman, Ömer Faruk, "Hübel", *DİA*, 1998, XVIII, 444-445.

_____ , Ömer Faruk, "Kâhin", *DİA*, 2001, XXIV, 170-171.

Hasan, H. İbrahim, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, (Çev.: İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.

Hasîrîzâde Elîf Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân I-II*, (Hzr.: Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

Hatip, Abdülaziz, *Kur'ân ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, Nesil Yayınları, İstanbul 1997.

Hatipoğlu, Nihat, *Peygamberimiz Döneminde Müşrik ve Münafık Liderler*, Ta-Ha Yayıncılık, Ankara 1999.

Hennâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Beyruti'l-Kebîr, Beyrut 2014.

Herevî, Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed, *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'âni ve'l-Hadîs I-VI*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyad 1999.

Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul 1986.

Heyet, *Ekonomi Ansiklopedisi*, Paymaş Yayınları, İstanbul 1983.

Heyet, *Siyer Öğretimi*, Siyer Yayınları, İstanbul 2016.

Heyet, *Türkçe Sözlük*, (10. Baskı), TDK Yayınları, Ankara 2005.

Heykel, M. Hüseyin, *Hz. Muhammed Mustafa*, (Çev.: Ömer Rıza Doğrul), Ahmet Halit Kitabevi, (2. Baskı), İstanbul 1948.

Hitti, Ph. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (Çev.: Salih Tuğ), MÜİFV Yayınları, İstanbul 2011.

Hizmetli, Sabri, "Garânîk Meselesi Üzerine", *İslami Araştırmalar*, cilt:3, sayı:2, yıl:1989; ss. 40-58.

Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi -İlk Dönem-*, (8. Baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Hodgson, M.G.S., *İslam'ın Serüveni*, (Çev.: Heyet), İz Yayıncılık, İstanbul 1995.

Hoffer, Eric, *Kesin İnançlılar*, (3. Baskı), (Çev.: Erkıl Günur), Tur Yayınları, İstanbul 1980.

Hoşab, Fahri, *Nebevî Davet ve Propaganda*, Buruc Yayınları, İstanbul 2008.

Hökelekli, Hayati, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *UÜİFD*, cilt:3, sayı:3, yıl:1991, 151-166.

_____ , Hayati, *Din Psikolojisi*, (10. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2013.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, (Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

Hûfî, Ahmed Muhammed, *el-Mer'etü fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, (2. Baskı), Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut 1963.

Hüseyin, Tâhâ, Câhiliye *Şiiri Üzerine*, (2. Baskı), (Çev.: Şaban Karataş), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Isfahanî, Rağıb, *Müfredât*, (Çev.: Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu), Çıra Yayınları, İstanbul 2010.

Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara 1975.

_____ , Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlakî Kavramlar*, (5. Baskı), (Çev.: Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

İbiş, Fatih, "İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, 137-157.

İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb I-II*, thk. Adil Mürşid, Dâru'l-Alâm, Amman 2002.

_____ , Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillah, *ed-Dürerü fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Şevkî Dayf, Dâru't-Tahrîr li't-Tıbaati ve'n-Neşr, Kahire 1996.

İbn 'Abdi Rabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-Ikdu'l-Ferîd I-IX*, thk. Müfîd Muhammed Kameyha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

İbn 'Arabî, Muhyiddîn, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye I-IX*, (3. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2011.

İbn Düreyd, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, (321/933), *el-İştikâk*, thk. Muhammed Abdüsselam Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1991.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef I-XVI*, thk. Hamed b. Abdillah el-Cum'a, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2004.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, el-*Munammak fî Ahbâri Kureyş,* thk. Hurşid Ahmed Faruk, Alemu'l-Kütüb, Beyrut 1985.

_____ , Ebû Cafer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, thk. Eliza Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ts

İbn Hâcer, Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Fethu'l-Bârî I-III*, thk. Muhammedu'l-Emîn b. Muhammed Mahmud Ahmed el-Cekenî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2001.

_____ , Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XVII*, thk. Abdurrahman Nasır el-Berrâk Ebû Kuteybe Nazar Muhammed Nazar el-Fâreyyâbî, Dâru Tayba, Riyad 2005.

İbn Haldûn, Abdurrahman, *Divanu'l-Mübtede ve'l-Haber fi Târîhu'l-'Arab ve'l-Berber I-VIII*, thk. Süheyl Zekkar-Halil Şehade, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2000.

_____ , *Mukaddime I-II*, (5. Baskı), (Çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 2007.

İbn Hazm, Ebû Muhammed, Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâl ve'n-Nihal I-V*, (3. Baskı), thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-IV*, thk. Mustafa Sakka vd., Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

İbn Hüzeyl, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdurrahman, *'Aynu'l-Edeb ve's-Siyâsiyye*, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbn İshâk, Muhammed, *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitâbu's-Siyer ve'l-Meğâzî)*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2013.

İbn Kesîr, İmaduddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XXI*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr, Beyrut 1997.

_____ , İmâduddîn Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Heyet, Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, Kahire 2000.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Uyûnu'l-Ahbâr I-IV*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1996.

_____ , Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Me'ârif*, (4. Baskı), thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maarif, Kahire ts.

_____ , Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, Sünen I-VI, thk. Beşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1998.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru's-Sadr, Beyrut ts.

İbn Sa'd, Muhammed, *Kitabu't-Tabakati'l-Kebir I-XI*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001.

İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Uyûnü'l-Eser fî Fünûni'l-Meğâzî ve's-Siyer*, thk. Muhammed el-Îd el-Hadrâvî-Muhiddin Mestû, Medine 1992.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-Muhassas I-XVII*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

İbn Teymiye, Ahmed b. Abdulhalim, *et-Tis'îniyye I-III*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclan, Mektebetü'l-Maarif, Riyad 1999.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr*, (3. Baskı), Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1984.

İbnu'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim, *el-Kâmil Fi't-Tarîh I-XI*, thk. Ebi'l-Fida Abdullah el-Kadi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnu'l-Kelbî, es-Sâib, Hişam b. Muhammed b. Bişr, *Cemheretü'n-Neseb*, thk. Mahmut Firdevsi'l-Azim, Elyazma Ofset I-III, Dımaşk 1990.

İbnu'l-Kelbî, *Putlar Kitabı*, (Çev.: Beyza Düşüngen), AÜİF Yayınları, Ankara 1969.

İbnu'l-Mukaffa', Abdullah, *Âsâru İbnu'l-Mukaffa'/el-Edebü'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.

İbnu'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer, *Tetimmetü'l-Muhtasar fî Ahbari'l-Beşer*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

İçel, Necdet, *Peygamberliğe Yapılan İtirazlar*, Işık Yayınları, İstanbul 2013.

İlyas Çelebi, "Kâhin", *DİA*, 2001, XXIV, 171-172.

İmamoğlu, Olcay, "Aile İçinde Kadın Erkek Rolleri", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Başbakanlık Aile Araştırmaları Kurumu, Ankara 1991.

İnan, Ahmet, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını yeniden Okuma", *Dini Araştırmalar*, cilt:5, sayı:13, yıl:2002, 7-26.

İnceoğlu, Metin, *Tutum Algı İletişim*, (5. Baskı), Beykent Üniversitesi Yayınevi, İstanbul 2010.

İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî I-XXIV*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye 1928-29.

İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, (5. Baskı), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2010.

Jones, Marsden, "İslam'ın Zuhurunda Batı Arabistan'ın Ekonomik Tarihinin Bir Kaynağı Olması Bakımından es-Siretu'n-Nebeviyye", (Çev.: Ahmet Güner), *DEÜİFD*, sayı:4, yıl:1987, 493-504.

Kafesoğlu, İbrahim, *Eski Türk Dini*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*, (11. Baskı), Evrim Yayınları, İstanbul 2008.

Kahraman, Ahmet, *Mukayeseli Dinler Tarihi*, (6. Baskı), Marifet Yayınları, İstanbul 1993.

Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Dirâsetü Tahlîliyye Li Şahsiyyeti'r-Resûl Muhammed*, Dâru'l-Nefâ'is, Beyrut 1998.

Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

_____ , Cengiz, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.

_____ , Cengiz, "Mekke İktisadıyla İlgili Müesseseler", Vecdi Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm I-V*, (III/413), Beyan Yayınları, İstanbul 1994.

Kalyoncu, Hamdi, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, Marifet Yayınları, (3. Baskı), İstanbul 2014.

_____ , Hamdi, *Yeryüzü Tanrıları Şirk Psikolojisi*, (4. Baskı), Marifet Yayınları, İstanbul 2014.

Kam, Ferit, *Dinî Felsefî Sohbetler*, DİB Yayınları, Ankara 2003.

Kanter, Necati, "Vahiy Risalet ve Şiir", *FÜİFD*, sayı:4, yıl: 1999, 208-247.

Kapar, M. Ali, "Ehâbîş", *DİA*, 1994, X, 496-497.

_____ , M. Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İlim Yayınları, İstanbul 1987.

_____ , M Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, 1995, XII, 14-16.

Kaplan, İbrahim, *İslam'a Göre Hıristiyanlık*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

Karacoşkun, M. Doğan, "Kur'an Bağlamında Olumsuz Davranışlara Psikolojik Yaklaşımlar", *CÜİFD*, cilt:9, sayı:1, yıl: 2005, 87-100.

Karakoç, Sezai, *Edebiyat Yazıları I-III*, (4. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 2007.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, (5. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

Karasakal, Şaban, *Kur'ân ve Sosyal Psikoloji*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2005.

Kardavî, Yusuf, Tevhidin Hakikati, (7. Baskı), (Çev.: Mustafa Özel), Özgün Yayıncılık, İstanbul 1996.

Karmış, Orhan, "A'râb", *DİA*, 1991, III, 242.

Karslı, İbrahim H., *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, (2. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2013.

Karslı, Necmi, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:13, sayı:1, yıl:2013, 75-100.

Kartopu, Saffet, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *GÜİFD*, cilt:2, sayı:3, yıl:2013, 67-90.

Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yayınları, İstanbul 1997.

_____, Abdurrahman, "Dini Şüphe", *Kelam Araştırmaları*, cilt:3, sayı:2, yıl:2005, 65-82.

_____, Abdurrahman, "İnkârcıların Bir Karakter Özelliği Olarak Şımarıklık", *Hikmet Yurdu (Zahid Aksu Armağanı)*, cilt:2, sayı:3, yıl: 2009, 188-198.

_____, Abdurrahman, "Kur'an Açısından Fatalizm", *Hikmet Yurdu Dergisi*, cilt:1, sayı:1, yıl:2008, 87-107.

_____, Abdurrahman, "Şüphe İnkâr İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:4, sayı:1, yıl:2004, 57-116.

Kâtib Çelebî, *Mîzânu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, Matba-i Ebu'l-Ziya, Kostantiniyye 1306.

Katipoğlu, Bedri, "Din Psikolojisi Açısından Taasubun Psikanalizi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt:6, sayı:24, yıl:2013, 212-226.

Kaya, Büşra Sıdıka, *İslâm Öncesi Dönem Emân Uygulamaları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Sakarya 2007.

Kaya, Remzi, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa 1993.

Kayacan, Murat, *Peygamberler Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

Kayıklık, Hasan, "Psikolojik Açıdan İnanç, İman ve Şüphe", *AÜİFD*, cilt:46, sayı:1, yıl:2005, 135-160.

Kayışoğlu, Nurullah, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelam) Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.

Kazancı, Ahmet Lütfi, *Peygamberimize Neden İnanmadılar?*, Işık Yayınları, İstanbul 2006.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mucemu Kabaili'l-Arab I-V*, (8. Baskı), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.

Kehrer, Günter, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Yasin Aktay-M. Emin Köktaş), (3. Baskı) Vadi Yayınları, Ankara 2007.

Kelpetin Arpaguş, Hatice, "Mücrim", *DİA*, 2006, XXXI, 455.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.

Keskin, Y. Mustafa, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:4, sayı:2, yıl:2004, ss, 7-21.

_____ , Yahya Mustafa, "Toplumsal Tabakalaşma ve Din", (Ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, 497-499, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Kılavuz, A. Saim, "Cahd", *DİA*, 1993, VII, 15.

Kılıç, Sadık, *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984.

Kılıç, Ünal, "Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums", *CÜİFD*, cilt:8, sayı:1, yıl:2004, 75-91.

Kila'î, Süleyman b. Musa, *Hurûbu'r-Ridde*, thk. Ahmed Ğanîm, Daru'l-İttihadi'l-Arabi li't-Tıbâa, Kahire 1979.

Kilinçli, Sami, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:12, sayı:1, yıl:2012.

_____, Sami, "Mekkî Surelerde Mü'minlerin Ehl-i Kitap İle İlişkileri", *Bilimname*, sayı:22, yıl:2012/1, 251-273.

_____, Sami, *Mekkî Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayrimüslimlerle İlişkileri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

Kister, M.J., "Hira, Some Notes on its relations with Arabia", Arabica, Leiden, 1968, Tome, XV, 145.

_____, M.J., "Mekke İle İlgili Bazı Rivayetler (Cahiliye'den islam'a)", (Çev.: Ali Aksu), *CÜİFD*, cilt:6, sayı:2, yıl:2002, s. 41-63.

Koç, Turan, *Din Dili*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Koçyiğit, Hikmet, *Mekkî Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

Kolektif, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku*, (Çev.: Hayreddin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Kotan, Şevket, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: Temmuz 2011-İstanbul*, (ss. 177-187), İ.B.B. Yayınları, İstanbul 2011.

Köksal, M. Asım, *İslam Tarihi I-II*, (2. Baskı), Işık Yayınları, İstanbul 2008.

Köse, Hızır Murat, "Siyaset", *DİA*, 2009, XXXVII, 294-299

Köse-Ayten, Ali-Ali, "Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz", *Dinbilimleri Akademik raştırma Dergisi*, cilt:9, sayı:3, yıl:2009, 45-70.

Köseoğlu, Bayram, *Kur'an'da Polemikler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2012.

Köylü, Mustafa ,"Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı:12, yıl:2003, 69-87.

Kurt, Abdurrahman, "Sosyo-Ekonomik ve Kültürel Yönden İslam Öncesi Mekke Toplumu", *UÜİFD*, cilt:10, sayı:2, yıl:2001, 97-122.

_____, Abdurrahman, "Demografik Değişkenler Açısından İlk Müslümanlar", *UÜİFD*, cilt:18, sayı:2, yıl:2009, 27-41.

_____, Abdurrahman, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *UÜİFD*, cilt:8, sayı:2, yıl:2009, 1-26.

_____, Abdurrahman, "İslam'ın Ortaya Çıkışında Sosyo-Kültürel Bağlam", *UÜİFD*, cilt:20, sayı:1, yıl:2011, 15-28.

Kurt, Yaşar, "Kur'an'da Hz. Peygamber'e İtaat", (Ed. M. Mahfuz Söylemez), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu: 20-22 Nisan 2007-Çorum*, (ss. 159-170), İslami İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007,

Kurtubî, Ebî Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi'u'l-Beyân li-Ahkâmi'l-Kur'ân I-XXIV*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım en-Nisâbûrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1989.

Kutlu, Sönmez, "Ehl-i Beyt Sembolik Kapitalinin Tarihi Süreç İçinde Semerelendirilmesi", *İslamiyat*, cilt:3, Sayı:3, yıl:2000, 99-120.

Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire 1972.

_____ , Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, (Çev.: Salih Uçan), Hicret Yayınları, İstanbul 1980.

Kuyucuklu, Nazif, *İktisadi Olaylar Tarihi*, Sermet Matbaası, İstanbul 1982.

Kuzgun, Şaban, *Dinler Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, Kayseri 2015.

Küçükaşçı, Mustafa Sabr,"Mudar", *DİA*, 2005, XXX, 358-359.

Lammens, H.L., "Kureyş", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1977, VII, 1014-1019.

_____ , H.L., "Mekke", *İA*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul ts., VII, 630-643.

Lapidus, Ira M., *İslâm Toplumları Tarihi I-II*, (Çev.: Yasin Aktay), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, (Çev.: Hasan Can), Tutku Yayınevi, Ankara 2014.

Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, (4. Baskı), (Çev.: H. Dursun Yıldız), Anka Yayınları, İstanbul 2003.

Lings, Martin, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, (Çev.: Nabi Avcı-Ufuk Uyan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.

_____ , Martin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, (Çev.: Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

Lüvîs Şeyho, *Şu'arâu'n-Nasrâniyye Kable'l-İslâm*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1986.

Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

M. Hüseyin ez-Zehebi, *el-İsrailiyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire ts.

Macit, Nadim, *Kur'an'a Göre Şirk*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991.

_____ , Nadim, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Mahmood Ibrahim, "İslam'ın Doğuşu ve Sermaye", (Çev.: Ahmet Turan Yüksel), *SÜİFD*, sayı:8, yıl: 1999, 284-312.

Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

Makdisi, George, "İslam Toplumunda Otorite", (Çev.: İsmet Kayaoğlu), *SÜİFD*, sayı:7, yıl: 1997, 109-122.

Makrizî, Takıyyüddîn, *Kitâbu'n-Nizâ ve't-Tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Mûnis, Daru'l-Maarif, Kahire 1988.

_____ , Takuyyiddîn Ahmed b. Ali b. Abdulkadir b. Muhammed, *İmtâ'u'l-Esma' Bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hefedeti ve'l-Meta'* thk. Muhammed Abdulhamîd en-Nümeysî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Malinowski, Bronislaw, *Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek*, (Çev.: Şemsa Yeğin), Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 19-23.

Maslow, Abraham H., *Motivation and Personality*, New York 1987.

Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1987.

Mensching, Gustav, *Dini Sosyoloji*, (Çev.: Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 1994.

Merzûkî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, thk. Halîl el-Mansur, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher I-II*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (5. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1973.

Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf I-VI*, (Çev.: Süleyman Nahîfî), (Sad.: Âmil Çelebioğlu), Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, en-Nisâbûrî, *Mecme'u'l-Emsâl I-II*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1955.

Michael Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", (Çev.: Abdurrahman Kurt), *UÜİFD*, sayı:4, cilt:4, yıl:1992, 319-332.

Miquel, Andre, *İslâm ve Medeniyeti*, (Çev.: Ahmet Fidan-Hasan Menteş), Birleşik Yayınları, Ankara 1991.

Montesquieu, *Kanunların Ruhu I*, (Çev.: Fehmi Baldaş), Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1963.

Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, (20. Baskı), (Çev.: Sirel Karakaş-Rükzan Eski), Eğitim Yayınevi, Konya 2013.

Mubarek Furi, Safiyyurrahman, *Peygamberimizin Hayatı ve Daveti*, (8. Baskı), (Çev.: H. İbrahim Kutlay), Risale Yayınları, İstanbul 2013.

Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, (Çev.: Ahmet Kotil), İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

Muhammed, Yasin, "Fıtrat ve İslam Psikolojisi", (Çev.: F. Mehveş Kayani), *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:3, sayı:2, yıl:1995, 43-61.

Muhâsibî, Ebû Abdillah el-Haris b. Esed, *er-Ri'âyetü li-Hukûkillâh*, (4.baskı), thk. Abdulkadir Ahmed Ata, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.

_____ , Ebû Abdillah el-Haris b. Esed, *Âhiret Perdesini Aralarken*, (Çev.: Abdulaziz Hatip), Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1995.

Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hatem Salih ed-Dâmin, Merkezu Cematu'l-Mesacid li's-Sekafeti ve't-Türasi bi-Dübeni, Bağdat 2006.

_____ , Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 2002.

Mûsâ b. Ukbe, *el-Meğâzî*, cem', dirase ve tahrîc, Muhammed Bakşîş Ebû Mâlik, Mektebetü'l-Mağribiyye Cami'atü İbn Zühr, 1994.

Mutlusu, A. Faruk, "Yönetsel Yapıların Oluşumunu ve Niteliğini Belirleyen Etkenler", *Dokuz Eylül Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt:3, sayı:3, yıl:2001, 72-94.

Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid, *Nesebu Adnân ve Kahtân*, Matbaatu Lecnetu't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Hindistan 1936.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc en-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, Riyad 1998.

Müsned, Muhammed b. Abdulaziz b. Abdullah, *Esâlîbu'l-Mücrimîn fi't-Tasaddi li Da'veti'l-Mürselîn ve 'Âkibetü Zâlike fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, ts.

Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübrâ I-XII*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî-Şuayb Arnaud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2002.

Nevevî, *Sahîhi Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kahire 1929.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdulvahhab, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb I-XXXIII*, thk. Ali Bumahim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 2004.

Okumuş, Namık Kemal, *Bütün Yönleriyle Şirk*, Araştırma Yayınları, Ankra 2015.

Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015.

Olalı, Hasan, *Sosyoloji ve Genel Ekonomi Dersleri*, Etiket Matbaası, İzmir 1966.

Ormrod, Jeanne Ellis, *Öğrenme Psikolojisi*, (Çev.: Mustafa Baloğlu), Nobel Yayınları, Ankara 2015.

Öge, Sinan, "Kur'an'da İnkarcı Mazeretleri ve Geçersizliği", *AÜİFD*, sayı:40, yıl:2013, 41-65.

Öğmüş, Harun, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Öğüt, Salim, "Harem", *DİA*, 1997, XVI, 127-132.

Önkal, Ahmet, "Civâr", *DİA*, 1993, VIII, 34-35.

_____ , Ahmet, "Kays Aylân", *DİA*, XXV, 91-92.

_____ , Ahmet, *Rasûlüllah'ın İslam'a Davet Metodu*, (20. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2011.

Öz, Mustafa, "Ehl-i Beyt", *DİA*, 1994, X, 498-501.

Öz, Şaban, "Hz. Peygamber (sav)'in Propaganda Siyaseti Üzerine", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl:13/2009, sayı:39, 109-122.

_____ , Şaban, "İlk Dönem İslam Toplumunda Değişime Direnç Üzerine Teşhisî Bir Değerlendirme", *KSÜİFD*, sayı 13, 2009, 57-96.

_____ , Şaban, "Kabileden Ümmete Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları", *İSTEM*, yıl:10/2012, sayı:19, 33-55.

_____ , Şaban, *Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, Neva Yayınları, İstanbul 2016.

_____ , Şaban, *Sahabe Sonrası İktidar Mücadelesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

_____ , Şaban, *Siyer Tasarımı*, Mana Yayınları, İstanbul 2015.

_____ , Şaban, *Siyere Giriş*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Özakpınar, Yılmaz, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999.

Özaydın, Abdulkerim, "Arap", *DİA*, 1991, III, 321-324.

_____ , Abdülkerim, "Hac", *DİA*, 1996, XIV, 386-389.

Özbaydar, Belma, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, Baha Matbaası, İstanbul 1970.

Özdemir, Mehmet Nadir, "Hz. Peygamber'in Toplumu Dönüştürürken Köleleri Hürriyetlerine Kavuşturması ve Konunun Günümüz İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi", *İnsan Hakları ve Din Sempozyumu: 15-17 Mayıs 2009-Çanakkale*, (ss. 387-410), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, Çanakkale 2010.

Özdemir, Yaşar, *Ehl-i Beyt Kavramının Teolojik Analizi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum 2014.

Özcanoğlu, Muzaffer, "Adî b. Zeyd", *DİA*, 1988, I, 382.

Özel, İsa, "Kur'an Ekseninde Narsizm ve Din", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt:6, sayı:28, yıl:2013, 248-268.

Özen, Şükrü ,"Velâ", *DİA*, 2013, XLIII, 11-15.

Özgür, Ebru Firidin, *Sosyal ve Mekansal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Şehircilik Anabilim Dalı, İstanbul 2006.

Özkan, Cengiz İskender, *Siyaset Felsefesi-I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2011.

Özkavukçu, Şaban, *Siyer Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Özkazancıgil, Hasan Hüseyin, *Kur'ân Kelimeleri Sözlüğü*, Birleşik Yayınları Ankara ts.

Özkuyumcu, Nadir, "Hilf", *DİA*, 1998, XVIII, 29-30.

Özmen, Ferihan, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, cilt:1, sayı:3, yıl:2012, 300-325.

Özpınar, Ömer, Hadîs ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet", *SÜİFD*, cilt:32, yıl:2011, 107-142.

Özsoy, İsmail, "İslâm Öncesi Dışa Kapalı Arabistan'da Sosyo-Ekonomik Bulgular ve Su'lûklar Hareketi", *Journal of Qavqaz University*, No. 16, Nov. 2005, pp. 69-80.

Özsoy, Osman, *Geçmişten Günümüze Yöntem ve Uygulamalarıyla Propaganda ve Kamuoyu Oluşturma*, Alfa Yayınları, İstanbul 1998.

Özsoy, Ömer, Kur'an ve Tarihsellik Yazıları, (2. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015.

Özsoy-Güler, Ömer-İlhami, *Konularına Göre Kur'an*, (14. Baskı), Fecr Yayınları, Ankara 2011.

Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan,* Siyer Yayınları, İstanbul 2015.

Öztürk, Mustafa, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahval-i Şahsiye Hukuku", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu: Ağustos 2011-İstanbul*, (ss. 229-273), İ.B.B. Yayınları, İstanbul 2011.

_____, Mustafa, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde 'Dehr' Kavramı", *OMÜİFD*, sayı:16, yıl:2003, 251-270.

_____, Mustafa, *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Öztürk, Resul, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:7, sayı:1, yıl:2007, 133-157.

Pak, Zekeriya, "Cahiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'anî Boyutu", *CÜİFD*, cilt:5, sayı:1, yıl:2001, 311-330.

Palabıyık, M. Hanefi, "Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler, (ss. 97-149) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Pazarbaşı, Erdoğan, *Kur'ân ve Medeniyet Doğuşu-Gelişimi Çöküşü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1996.

Peker, Hüseyin, "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", *OMÜİFD*, sayı:1, yıl:1986, 100-105.

_____, Hüseyin, *Din Değiştirmede Psiko-Sosyolojik Etkenler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1979.

_____ , Hüseyin, *Din Psikolojisi*, (2. Baskı), Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.

Pişvai, Mehdi, *İslam Tarihi*, (Çev.: İsmail Bendiderya), Kevser Yayıncılık, İstanbul 2007.

Polat, Mizrab, "Hz. Muhammed'in Kabile Reislerini İslam Toplumuna Kazandırma Çabaları: Durumun Ebû Süfyan İbn Harb Örneğinden Yola Çıkarak Tahlili", *AÜİFD*, cilt: 49, sayı:2, yıl: 2008, 185-196.

Rafiî, Mustafa Sadık, *Târîhu Âdâbi'l-Arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, (8. Baskı), Beyrut 2012.

Rıza, M. Reşid, *Muhammedî Vahiy*, (Çev.: Salih Özer), Fecr Yayınları, Ankara 1961.

Rodinson, Maxime, *Muhammed*, (Çev.: Atilla Tokatlı), Doruk Yayınları, İstanbul 2008.

_____ , *İslamiyet ve Kapitalizm*, (Çev.: Orhan Suda), Gün Yayınları, İstanbul 1969.

Rousseau, Herve, *Dinler (Tarihî ve Sosyal İncelemeler)*, (Çev.: Osman Pazarcı), Remzi Kitabevi, İstanbul 1970.

Russel, Bertrand, *İktidar*, (Çev.: Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul 2013.

Sa'd Yûsuf 'Azîz, *Ricâl ve Nisâ Mübeşşirûne bi'n-Nâr: Enzelallâhu Fîhim Kur'ânen*, Mektebetü'tü-Tevfîkiyye, Kahire ts.

Sadak, Necmeddin, *Sosyoloji*, Maarif Matbaası, Ankara 1941.

Sakkal, Deyzire, *el-Arab fi'l-Asri'l-Cahilî*, Dâru's-Sadakati'l-Arabiyye, Beyrut 1995.

San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef I-XII*, thk. Habîburrahmân el-'Azamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1972.

Sandıkçı, S. Kemal, "Tulekâ", *DİA*, 2012, XLI, 361-362

Sarıbıyık, Mustafa, "Erken Dönem İslam Tarihinde Merkez-Çevre Çatışması", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:13, sayı:47, yıl:2013, 339-348.

Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yayınları, İstanbul 2011.

_____ , Murat, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.

_____ , Murat, *Put Hicaz'ın Beş Putu ve Çağdaş Putlar*, Nesil Yayıncılık, İstanbul 2014.

Sarıçam, İbrahim, "Hicâbe", *DİA*, 1998, XVII, 431-432.

_____ , İbrahim, "Hurafeler Karşısında Hz. Muhammed" *Diyanet İlmi Dergi*, (Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı), (2. Baskı), Ankara 2003, 191-196.

_____ , İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, (3. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2011.

_____ , İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (7. Baskı), DİB Yayınları, Ankara 2002.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, (7. Baskı), Fakülte Kitabevi, Isparta 2011.

_____ , Ekrem, "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler" *İslami Araştırmalar*, sayı:1, yıl:1986, 26-32.

_____ , Ekrem, *Din Fenomenolojisi*, (2. Baskı), Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2011.

Savaş, Bayram, *Mekke'nin Fethinde Demi Heder Edilenler*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2009.

Savaş, Rıza, "Mekke'de İslamiyet'in Yayılmasına Akrabalık Açısından Bir Bakış", *İSTEM*, sayı:4, cilt:2, yıl: 2004, 35-52.

_____ , Rıza, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2004.

Sâyih, Ahmet Abdurrahîm, *es-Sulûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Mesâdiruhû mine's-Sünne*, Dâru's-Selâm, Kahire 1988.

Schimmel, Annemaria, *Dinler Tarihine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1955.

Schopenhauer, Arthur, *Tartışma Sanatının İlkeleri*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2012.

Sena, Cemil, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.

Sennett, Richard, *Otorite*, (4. Baskı), (Çev.: Kamil Durand), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.

Sert, H. Emin, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004.

_____ , H. Emin, *Kur'ân-ı Kerîm Işığında İnsanın Övülen ve Yerilen Davranışları*, Bilge Yayınları, İstanbul 2004.

Severcan, Şefaettin, "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (I. Bölüm)", *Bilimname*, cilt:1, sayı:1, yıl:2003, 229-250.

Sezal, İhsan, *Sosyolojiye Giriş*, Martı Yayınları, Ankara 2003.

Sezen, Yümni, "İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri", Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 44.

Sezer, Mustafa, *Yönetenler ve Peygamberler*, Ravza Yayınları, İstanbul 1993.

Sıbâî, Ahmed b. Muhammed Ahmed, *Târîhu Mekke, Dirâsât fi's-Siyâse ve'l-İlim ve'l-İctimâ ve'l Umrân I-II,* el-Emânetü'l-Amme ve'l-İhtifâl, Riyad 1999.

Sırma, İhsan Süreyya, *İslam Öncesi Mekke Dönemi ve Hz. Muhammed*, (24. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2013.

Sipahioğlu, Abdulvahid Yakub, *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2014.

Smelser- Swedberg, Neil J.-Richard, *İktisat Sosyolojisi*, (Çev.: Esma Gültivin Gür Omay), Sentez Yayıncılık, Ankara 2013.

Sorokin, Pitirim A., *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, (Çev.: M. Münir Raşit Öymen), İstanbul 1975.

Soyalan, Mehmet Yaşar, *Kur'ân ve İnsan*, Araştırma Yayınları, Ankara 1999.

Sönmezoğlu, Faruk, *Ansiklopedik Politika Sözlüğü*, İletişim yayınları, İstanbul ts.

Söylemez, M. Mahfuz, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", M. Mahfuz Söylemez (Ed.), Cahiliye Dönemi Araplarının Allah İnancı ve Ulûhiyet Anlayışı Çalıştayı, 2013-İstanbul: Bildiriler (ss. 9-53), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____ , M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Sözen, Kemal ,"Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Karşı Çıkış Sebeplerinin Arka Planı", *I. Kutlu doğum Sempozyumu: Isparta-1998*, (ss. 191-204).

Suvari, Ceyhan, "Din ve Uyarlanma İlişkisine Antropolojik Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:5, sayı:1, yıl:2014, 134-149.

Suyûtî, Celaleddîn Ebû Abdurrahman, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv,* thk. Abdülhakim Atiyye, Dâru'l-Beyrûtî, Beyrut 2006.

_____ , Celâleddîn Ebû Abdurrahman, *Lübâbü'n-Nügûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Müessesetü'l-Kitab es-Sakafiyye, Beyrut 2002.

Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman bin Abdillah b. Ahmed b. Ebi'l-Hasan el-Has'amî, *er-Ravdu'l-Unf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbn Hişâm I-IV*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Sülemî, Ebû Abdirrahman Muhammed ibn el-Hüseyin, *Tasavvufta Fütüvvet*, (Çev.: Süleyman Ateş), AÜİF Yayınları, Ankara 1977.

Sürmeli, Mehmet, "Allâh'ı (cc) Hakkıyla Bilmek ve Hayâta Bu Bilinçle Anlam Vermek", (25.02.2015), erişim tarihi: 13.01.2016, http://yediulya.com/dr-mehmet-surmeli-3/

Süt, Abdülnasır, "İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet ve Görüntüleri", *Kelam Araştırmaları*, cilt:8, sayı:1, yıl:2010, 299-318.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi I-IV*, (Çev.: Mehmed Erdoğan), (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, (Notlar ve Edisyon: Cem Zorlu), (2. Basım), Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, (Çev.: Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.

Şengün, Mustafa, "Ahlak Gelişimin Psiko-Sosyal Dinamikleri", *OMÜİFD*, sayı:23, yıl:2007, 201-220.

Şentürk, Hâbil, *Din Psikolojisi*, Esra Yayınları, İstanbul 1997.

Şentürk, Mustafa, "Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusu -Disiplinlerarası Bir Giriş Denemesi-", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, cilt:14, sayı:2, yıl:2014, 25-42.

Şerefli, İsmail, *30-40 Yaşlar Arası Kişilerde İnanç-Korku İlişkisi*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Sakarya 2008.

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din*, (Çev.: Doğan Özlük), Fecr Yayınları, Ankara 2009.

Şibli, Mevlana, *Asr-ı Saadet*, (Çev.: Ömer Rıza Doğrul), Eser Neşriyat, İstanbul 1977.

Şihavi, Muhammed, *Peygamberimize (sav) Yapılan Suikast Girişimleri*, (Çev.: İsa Canpolat), Polen Yayınları, İstanbul 2007.

Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, (8. Baskı), Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2004.

_____ , M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2001.

Şiraliyeva, Ülker, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, İstanbul 2001.

Şulul, Cevher, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

Şulul, Kasım, "Siyer Literatüründe Kullanılan Terimler ve Özel İsimler Sözlüğüne Dair", *HÜİFD*, sayı:19, yıl:2008, 33-53.

Tabakoğlu, Ahmet, "Bir İlim Olarak İslam İktisadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (İslam İktisadı Özel Sayısı), sayı:10, yıl:2010, 11-13.

_____ , Ahmet, "Gayb İnancının Ekonomik Hayata yansımaları", Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II), 11-12 Ekim 2003, İstanbul 2004, 177-196.

_____ , Ahmet, *İslam İktisadı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, et-Türkî, Kahire 2001.

_____ , Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk I-XI*, (2. Baskı), thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Maarif, Kahire ts.

Tahiru'l-Mevlevî (Tahir Olgun), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, (2. Baskı), nşr. Abdullah Işıklar, Bilmen Basımevi, İstanbul 1963.

Tanyol, Cahit, *Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak*, İÜEF Yayınları, İstanbul ts.

Taplamacıoğlu, Mehmet, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Güneş Matbaacılık, Ankara 1966.

Tarafe Bin el-Abd, *Dîvân*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.

Tarakçı, Mehmet, *Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta Vahiy Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı (Dinler Tarihi Bilim Dalı), Ankara 1999.

Tarhan, Nevzat, *Psikolojik Savaş Gri Propaganda*, (19. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2013.

Taşkın, Yüksel, "Siyaset Nedir?", (Ed. Yüksel Taşkın), *Siyaset-Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, (ss. 19-49), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm I-III*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Tay, Hekim, *Mekkî Ayetler Çerçevesinde Mekke'de Sosyal Tabaka Davranışları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı, Ankara 2013.

Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, (7. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.

Tekin, Mustafa, "Kur'an-ı Kerim'de Bedevilik Dini Sosyolojik Yaklaşım", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, cilt:2, sayı:3, yıl:2009, 102-114.

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (Çev.: Fahrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmi'u'l-Kebîr I-VI*, (2. Baskı), thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.

Tisdall, W. St. Clair, *The Original Sources of The Qur'an*, London 1905.

Topaloğlu, Bekir, "Ahiret", *DİA*, 1988, I, 543-548.

Torun, İshak, *Max Weber'de İktisadi Gelişme Düşüncesi*, Okumuş Adam Yayınları, İstanbul 2003.

Turgay, Nurettin, *Kur'an Açısından Ahiret*, Diyarbakır 1999.

Tülücü, Süleyman, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşe'i" *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, sayı:4, yıl: 1980, 279-285.

_____ , Süleyman, "Kur'an-ı Kerim'in Nüzûl Süreci İçinde Arap İleri Gelenleri İle Edip ve Şairlerinin Ona Karşı Tavır ve Taktikleri" Diyanet İlmi Dergi, cilt:30, sayı:3, yıl:1994, 37-50.

Tümer, Günay, "Atalar Kültü", *DİA*, 1991, IV,42-43.

_____ , Günay, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dîni*, DİB Yayınları, Ankara 1986.

Tümer-Küçük, Günay-Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, (2. Baskı), Ocak Yayınları, Ankara 1993.

Türcan, Selim, *Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Uğurlu, Serdar, *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sakarya 2010.

Uludağ, Süleyman, "Nefis", *DİA*, 2006, XXXII, 526-529.

_____ , Süleyman, *İslam Siyaset İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1988.

Uludağ-Ocak, Süleyman-Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, 1996, XIII, 259-263.

Ulutürk, Veli, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkar Amilleri", *AÜİFD*, Sayı:7, yıl:1986, 217-233.

Uraler, Aynur, *Hz. Peygamber'e Yahudi ve Hıristiyanların Yönelttikleri Sorular*, (2. Baskı), MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015.

Urve b. Zübeyr, Ebû Abdillah el-Esedî el-Kureşî, *Meğâzî Resûlullah (sav) li-Urve b. ez-Zübeyr*, cem' ve tahkîk, Muhammed Mustafa A'zamî, Mektebetü't-Terbiyyeti'l-Arabî, Riyad 1981.

Uslu, Recep, "Hums", *DİA*, 1998, XVIII, 364-365.

Usta, İbrahim, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

_____ , İbrahim, "Arap Edebiyatında Eşkiya Şairler", *Turkish Studies*, volume:9/6, year:2014, p. 1063-1092.

Uzun, Nihat, "Kur'an'da Ümmet Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, c: 40, sayı: 4, yıl: 2004, 31-52.

Üçok, Bahriye, *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, AÜİF Yayınları, Ankara 1967.

Ülger, Nevzat, *İslam Tarihindeki İktisadi Uygulamalar*, Elif Ofset, Elazığ 2009.

Ülken, Hilmi Ziya, *Dini Sosyoloji*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1943.

Ünal, Yaşar, "Resul'e İtaat Meselesi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, cilt:6, sayı:11, yıl:2012, 169-187.

Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Meymân, Riyad 2005.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemi, *Meğâzî I-II*, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.

Vatandaş, Celaledddin, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti I-II*, Pınar Yayınları, (8. Baskı), İstanbul 2012.

_____ , Celaledddin, *Tevhid ve Değişim*, (8. Baskı), Pınar Yayınları, İstanbul 2013.

Vergote, Antoine, *Din İnanç ve İnançsızlık*, (Çev.: Veysel Uysal), MÜİFV Yayınları, İstanbul 1999.

Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay), MÜİF Yayınları, İstanbul 1995.

_____ , Joachim, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev.: Battal İnandı), AÜİF Yayınları, Ankara 1987.

Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (Çev.: M. Rahmi Ayas), Azmi Yüksel, AÜİF. Yayınları, Ankara 1986.

_____ , W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev.: E. Ruhi Fığlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (Çev.: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1986.

_____ , Max, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, (Çev.: Medeni Beyaztaş), Bakış Yayınları, İstanbul 2002.

Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sukutu*, (Çev.: Fikret Işıltan), AÜİF Yayınları, Ankara 1963.

_____ , Julius, *İslamiyetin İlk Devrinde Dinî-Siyasî Muhalefet Partileri*, TTK Yayınları, Ankara 1989.

Wolf, Eric R., "Mekke'nin Sosyal Organizasyonu ve İslam", (Çev.: Nuri Tuğlu), *İnsan Bilimleri Araştırmaları*, cilt:2, sayı:3-4, yıl:2000, 175-196.

Yakûbî, Ahmed b. Ebi Yakûb b. Cafer b. Vehb, *Târîh I-II*, Dâru Sadr, Beyrut ts.

Yalar, Mehmet, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *UÜİFD*, Cilt: 14, sayı: 2, 2005, 75-95.

Yaltkaya, M. Şerafeddin, *Yedi Askı*, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Yaman, Ömer Miraç, *Bir İktidar Aracı Olarak Propaganda*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya 2007.

Yasin Ceylan, "Siyaset, İktidar ve Din", *Ankara Barosu Dergisi*, cilt:64, sayı:4, yıl:2007, 9-11.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Bedir Yayınları, İstanbul 1993.

Yel-Yavuz, Ali Murat-Yusuf Şevki ,"Hurafe", *DİA*, 1998, XVIII, 381-382.

Yeşilyurt, Temel, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", Kelam Araştırmaları, cilt:10, sayı:2, yıl:2012, 55-68.

Yıldırım, Enbiya, "Modern Zamanlarda Hz. Muhammed'in Misyonunun Neliği Sorunu", *Eski Yeni Dergisi*, sayı:16, yıl:2010, 77-81.

Yıldırım, Kadri, "Cahiliye Dönemi Arap Edebiyatında "Su'luk" Şairler Hareketi", 177-209.

Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010.

_____ , Suat, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2012.

Yılmaz, Ali, "Kur'an'a Göre İnkârın Psikolojik Tezahürleri", *AtatürkÜİFD*, sayı:20, yıl:2003, 91-128.

Yılmaz, Hasan Kamil, "Akıl ve Kalp Ekseninde", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı:288, yıl:2014, 6-19.

Yılmaz, Metin, "İtaatkâr Toplum Oluşturma Aracı Olarak İşkence (Emevi Örneği)", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:8, sayı:4, yıl:2008, 77-116.

Yılmaz, Nail, *Kamuoyunu Etkilemede Propagandanın Rolü*, (Yayımlanmamış Y. Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

Yolcu, Mehmet, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra Yayınları, İstanbul 2004.

_____ , Mehmet, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*, Denge Yayınları, İstanbul 2005.

Yurdagür, Metin, "Tenzih", *DİA*, 2011, XL, 472.

Yücedoğru, Tevfik, "Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi", *UÜİFD*, cilt:21, sayı:1, yıl:2012, 1-20.

Yücel, Harika, "Psikanalitik Bir Perspektifin Milliyetçiliği Anlamaya Yönelik İmkânları", *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, sayı:2, yıl:2009, 32-47.

Yücel, Yavuz, *Kur'ân'a Göre Kur'an Öncesi Dönemde Mekkelilerin İnanç Dünyası*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimlere Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Ankara 2010.

Yüksel, A. Turan, *İslam'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999.

Yüksel, Emrullah, "Birgivî", *DİA*, 1992, VI, 191-194.

Yüksel, Yakup, *Allah'ın Uyardığı Peygamberler*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

Zâî, Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmûsu'l-Muhît*, (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Zaim, Sabahattin, *İnsan-İslâm ve Ekonomi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul 1992.

Zâvî, Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmusi'l-Muhît alâ Tarîkati'l-Misbâhi'l-Münîr ve Esâsi'l-Belâğa I-IV*, (3. Baskı) Dâru'l-Fikr, Beyrut 1959.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs I-XL*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Matbaatu Hükûmeti Kuveyt, Kuveyt 1971.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Abdillatîf, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîdi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (8. Baskı), (Çev.: Ahmed Naim), TTK Basımevi, Ankara 1984.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriy, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman (H.748), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Hüsamuddin el-Kudsi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1927.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl I-VI*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud ve Ali Muhammed Muavvez, Mektebetü'l-Übeykân, Riyad 1998.

Zeydan, Abdülkerim, *İslam Davetinin Esasları I-II*, (Çev.: Veli Ulutürk, Mehmet Karabulut), Risale Yayınları, İstanbul 1988.

Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi I*, (3. Baskı), (Çev.: Nejdet Gök), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

_____ , Corci b. Habib, *İslam Medeniyeti Tarihi I-IV*, (Çev.: Zeki Meğamiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1974.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Gani ERSOY
Doğum Yeri ve Tarihi	10.03.1984
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	• 2004-2013 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği yaptı. • 2013 Aralık ayında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak girmeye hak kazandı ve halen aynı fakültede görevini sürdürmektedir.
İletişim	
E-Posta Adresi	gersoy24@hotmail.com
Tarih	22.04.2016