



SİYER-KUR'AN İLİŞKİSİ
(Mekke Dönemi)

Korkut DİNDİ

Doktora Tezi

İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

2017

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI**

Korkut DİNDİ

**SİYER - KUR'AN İLİŞKİSİ
(Mekke Dönemi)**

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. M. Hanefi PALABİYİK**

ERZURUM – 2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



19/12/2017

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum “**Kur’an-Siyer İlişkisi (Mekke Dönemi)**” adlı tezin/~~raporun~~ tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

XX Tezimin/~~Raporumun~~ tamamı her yerden erişime açılabilir.

. Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

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

19/12/2017

Korkut DİNDİ



**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK danışmanlığında, Korkut DİNDİ tarafından hazırlanan bu çalışma 19/12/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim/İslam Tarihi Bilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sinan ÖGE

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hasan ONAT

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir./12/2017

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR DİZİNİ	IX

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KUR'AN-SİYER İLİŞKİSİ

ÜZERİNE	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN TEKNİK, YÖNTEM VE KAYNAKLARI	3
III. KUR'AN-SİYER İLİŞKİSİNİN TARİHİ SEYRİ.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN RİSALET ÖNCESİ HAYATI

1.1. HZ. PEYGAMBER'İN DİNİ	11
1.1.1. Kur'an'da “Dalâlet” ve “Vizr” Kavramlarının Hz. Peygamber'e Nispeti	12
1.1.2. Hz. Peygamber'in Kitap ve İman Konularında Bilgisi	22
1.1.3. Putperest Toplumda Hz. Peygamber'in Putlar Karşısındaki Tutumu	28
1.2. HZ. PEYGAMBER'İN AHLAKI.....	37
1.2.1. Müşriklere Göre Hz. Peygamber'in Ahlakı	40
1.2.2. Kur'an'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Ahlakı.....	43

İKİNCİ BÖLÜM

MÜŞRİKLERİN HZ. PEYGAMBER'İ ALGILARI/TAVSİFLERİ

2.1. ŞAİR	50
2.1.1. İslam Öncesi Arap Kültüründe Şair ve Şiir.....	51
2.1.2. Şair-Şeytan/Cin İlişkisi	52
2.1.3. Hz. Peygamber-Şair Benzerliği veya Farklılığı	60
2.2. KÂHİN	67
2.2.1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehânet ve Kâhin.....	68
2.2.2. Kâhin-Şeytan/Cin Münasebeti	73

2.2.3. Hz. Peygamber'in Kâhinlikten Tenzih Edilmesi.....	76
--	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜŞRİKLERİN İTİRAZLARI BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ELÇİLİĞİ

3.1. RESÛL/ELÇİ KAVRAMI	83
3.2. ELÇİYE MUHALEFET VE ELÇİDEN TALEPLER	87
3.2.1. Nüfuz ve Zenginlik.....	87
3.2.2. Melek/Meliklerin Refakati	106
3.2.3. Yazılı Belge.....	109
3.2.4. Melek/Melik Resûl	119
3.2.5. Rabb'ı Görme/Risaletin Kaynağını Tespit Çabası	124
3.3. HZ. PEYGAMBER'İN KUR'AN'I UYDURDUĞU İDDİALARI VE TEHADDÎ.....	129

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHATAPLARI AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN RİSALETİ

4.1. HZ. ADEM'E HİTAP VE ADEM-ARAP İLİŞKİSİ.....	136
4.2. “YÂ BENÎ ADEM/EY ADEMOĞULLARI” HİTABI.....	138
4.3. ADEMOĞULLARI İLE İSRÂİLOĞULLARI'NIN MUKAYESESİ.....	142
4.4. ADEMOĞULLARI'NIN MÜKERREM KILINMASI.....	150
4.4. KUR'AN'IN HZ. PEYGAMBER'İN GÖNDERİLDİĞİ KAVME VURGUSU	154
4.5. HİCAZ'DA ÜMMÎ/ARAP-EHLİ KİTAP ÇATIŞMASI VE ARAPLARIN PEYGAMBER BEKLENTİSİ	157

BEŞİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN CİNLERLE İLETİŞİMİ

5.1. CİN VE ŞEYTAN KAVRAMLARI	165
5.2. CİN VE AHKÂF SÛRELERİNİN NÜZÛL DÖNEMİ VE ORTAMI.....	167
5.3. CİNLERİN HZ. PEYGAMBER'DEN KUR'AN DİNLEMELERİ	172
5.3.1. Cin Kavim/Kabilelerinin ve Mekânlarının Tespiti.....	175

5.3.1.1. Bedevi Arap Kabilelerinin Cin Kabilesi Olarak Temessülü.....	175
5.3.1.2. Ahlâf'tan Benî Mâlik b. Ukayş Kabilesinin “Cin Kabilesi” Olarak İsimlendirilmesi	184
5.3.2. Siyer Literatüründe “Neferun mine’l-Cin” Terkibinin Delâleti	187
5.4. HZ. PEYGAMBER’İN SİĞİNMA TALEBİNİN CİNLERE SİĞİNMA/TAPMA OLGUSUYLA İLGİSİ	197
5.5. CİNLERİN HZ. PEYGAMBER’İN RİSALETİNE DEK GÖKTEN HABER ÇALMASI OLAYI.....	206
5.6. ŞEYÂTİN/ŞEYTANLAR KAVRAMININ DÜŞMAN KAVİMLERE VE İNSANLARA TEKABÜLÜ.....	216
5.6.1. Hz. Süleyman ve Şeytanlar	216
5.6.2. Hz. Peygamber ve Şeytanlar	224
SONUÇ.....	229
KAYNAKÇA	234
ÖZGEÇMİŞ.....	268

ÖZET

DOKTORA TEZİ

SİYER-KUR'AN İLİŞKİSİ (MEKKE DÖNEMİ)

Korkut DİNDİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. M. Hanefi PALABİYİK

2017, 268 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. M. Hanefi PALABİYİK

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

Prof. Dr. Sinan ÖGE

Prof. Dr. Hasan ONAT

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN

Son dönemlerde Kur'an'ın siyere, siyerin Kur'an'a kaynaklığı meselesi veya Kur'an ve sîretin/sünnetin birlikte anlaşılması gerektiği üzerine tikel ve teorik olarak bir takım çalışmaların yapıldığı müşahade edilmektedir. Söz konusu çalışmaların devamı niteliğindeki bu araştırma, Hz. Peygamber'in Mekke dönemi risaletiyle alakalı bazı spesifik konuları, tarih ve sosyal bilimler metodolojisi çerçevesinde ilmi ve eleştirel bir yöntemle kritik edip değerlendirmeye çalışmaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda Kur'an'ı hem kendi tarihinde hem de Hz. Peygamber'in sîreti eşliğinde okuyup anlamının tipik ve kapsamlı bir örneğini teşkil etmektedir. Kuşkusuz Kur'an'ın doğru anlaşılması; ancak siyeri Kur'an, Kur'an'ı siyer rehberliğinde okuyup tetkik etmekle mümkün olacaktır.

Siyer-Kur'an ilişkisini konu edinen bu çalışma, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, kısaca Kur'an-Siyer ilişkisinin tarihi seyri ve niteliği hakkında malumat verilmektedir. Birinci bölümde, Hz. Peygamber'in risalet öncesi dini ve ahlaki durumu tetkik edilmektedir. İkinci bölümde, Mekkeli müşriklerin Allah Resûlü'nü tavsif biçimleri üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde, müşriklerin itirazları ve muhalefetleri bağlamında Resûlullah'ın elçiliği ve elçiden talepler ele alınmakta, bu taleplerin "mucize talepleri" olarak anlaşılıp anlaşılamayacağının kritiği yapılmaktadır. Dördüncü bölümde, Hz. Peygamber'in risaleti, Kur'an'ın muhataplara yönelik bazı hitapları, özellikle de Benî Adem ve Benî İsrâil'e yapılan hitapları ekseninde araştırılmakta, bu hitap unsurlarının kavmî bir mahiyet arz edip arzetmediği tartışılmaktadır. Beşinci bölümde ise Resûlullah'tan Kur'an dinleyen cin kavim ve kabilelerinin kimliği tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam öncesi, cahiliye, müşrik, şair, kâhin, melek, cin, şeytan, Ademoğulları, İsrailoğulları, Kur'an, Hz. Peygamber, risalet, siyer

ABSTRACT**Ph. D. THESIS****THE RELATIONSHIP BETWEEN SIRAH AND QURAN (MECCAN PERIOD)****Korkut DİNDİ****Advisor: Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK****2017, Pages: 268****Jury: Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK****Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN****Prof. Dr. Sinan ÖGE****Prof. Dr. Hasan ONAT****Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN**

It is being observed, recently, that a number of particular and theoretical studies are carried out about the resourcefulness of Quran to the life of the prophet and vice versa, or about the idea that the Quran and the life of the prophet must be understood together. This research, as a continuation of those studies in question, tries to criticize and evaluate some specific issues related with the Meccan period of the prophethood of prophet Mohammad within the framework of the methodology of history and social sciences and with a scientific and a critical method. This study constitutes also a typical and a comprehensive example of reading and understanding the Quran both in its own history and together with the life of the prophet. There is no doubt that understanding the Quran correctly will only be possible by reading and examining the life of the prophet under the guidance of the Quran and vice versa.

This study, addressing the relationship between the life of the prophet Mohammad and the Quran, consists of an introduction and five chapters. A short information about the historical process and the quality of the relationship of the Quran and the prophetic biography is provided within the introductory part. In the first chapter, the religious and ethical situation of the prophet Mohammad preceding the prophethood is being examined. In the second chapter, the types of the Meccan polytheists' characterization of the prophet of God is dwelled on. In the third chapter, the messengership of the prophet Mohammad and the demands from the messenger are handled within the context of the objections and oppositions of the polytheists and an evaluation of the question of whether these demands can be regarded as "demands for miracle" is made. In the fourth chapter, the prophethood of the prophet Mohammad and some of the Quranic addresses towards the interlocutors are explored particularly within the frame of the addresses made to the Children of Adam and Children of Israel. The question of whether these addresses are of a racial quality is also discussed within the same chapter. In the fifth chapter, the identity of the race and clans of the jinns who listened to the Quran from the prophet of God is being tried to be determined.

Keywords: Pre Islamic, The age of ignorance, polytheist, poet, sootsayer, angel, jinn, devil, Children of Adam, Children of Israel, Quran, Mohammad, prophethood, sirah

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber'i tanıyacağımız birincil ve en sahih kaynak, hiç şüphesiz, Kur'an'dır. Bu tarihi açıdan iki sebebe dayanır: Birincisi, Resûlullah döneminde yazılmış olması, yani onun çağdaşı olması; ikincisi de metin olarak değişmeden ve herhangi bir müdahale görmeden günümüze kadar gelmiş olmasıdır. Resûlullah'ın hayatı siyer kaynaklarında bütün tafsilatıyla yer almasına rağmen bu tafsilatı siyerde olduğu kadar Kur'an'da görmek mümkün değildir. Kur'an, ya doğrudan ya da kıssalar vasıtasıyla onun hayatına atıfta bulunmuştur.

Siyerdeki birtakım detaylara, Kur'an'da kısaca değinilmesi veya kimi zaman hiç temas edilmemesi yahut da siyer literatüründe rivayet bolluğu ve farklılığının, Kur'an-Siyer arasında kurulan ilişkiyi olumsuz yönde etkileyen en önemli faktör olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte özellikle Kur'an'ın günümüz kitaplarında görmeye alışkın olmadığımız tertibi ve farklı/düzensiz yapısı, Kur'an ve Hız. Peygamber arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi doğru okumayı büyük oranda engellemektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın siyerle ilgili ayetlerini tarihlendirmenin, bunlar üzerinden Hız. Peygamber'e "siyer" inşa etmenin veya tam tersine bu ayetlere müstenid inşa edilmiş siyer ve tarih üzerinden Kur'an'ı ve Hız. Peygamber'in hayatını anlamanın zorluğu da hiç şüphesiz bu konunun başka bir problematik yönünü ortaya koymaktadır.

Sözkonusu zorluklarına rağmen bu çalışma; zaman, mekân ve sıra kaydı gözetilmeksizin derlenen Kur'an metnini, siyerle birlikte İslamî literatürün kendine has düşünce dünyasının zenginliği ve bütünlüğü içerisinde siyer ve tarih disiplinlerinin metodolojisini de kullanarak anlamlandırma bakımından yeniden gözden geçirmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle Kur'an'ı, tarihi kimliği içinde, doğru tanıma ve anlama yolunda bundan sonra yapılacak çalışmalara da ön ayak olacağı kanaatindeyiz.

Kur'an-Siyer ilişkisini konu edinmesi dolayısıyla, gerek siyer, gerek tarih ve gerekse de tefsir alanına katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışma, "giriş" ve "beş bölüm"den oluşmaktadır.

Giriş kısmında, araştırmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları ile Kur'an-Siyer ilişkisinin tarihi seyri ve niteliği hakkında özet bilgiler verilmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde, Hız. Peygamber'in İslam öncesi dini ve ahlaki durumu, kavminin üzerinde bulunduğu şirk inancı ve uygulamalarından etkilenip

etkilenmediği, putları takdis edip etmediği, peygamberlik öncesi putlara karşı tavrı gibi konular üzerinde durulmaktadır. Resûlullah'ın nübüvvet öncesi hayatıyla ilgili bir takım iddia ve tartışmaların gündeme getirilmesi, bu tartışmalarda birbiriyle çelişkili rivayetlerin veri olarak kullanılması, konunun Kur'an-siyer ilişkisi açısından ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

İkinci bölümde, sözün izafe edildiği merci bakımından müşriklerin Hz. Peygamber'i tavsif etme, adlandırma ve konumlandırma biçimleri ve nedenleri incelenmekte, bunların bir değer yüceltme veya değer düşürme, küçük görme faaliyeti olarak görülüp görülemeyeceği tahlil edilmektedir.

Üçüncü bölümde, genel manada Mekke eşrafının Hz. Peygamber'le çatışması ve onda bulunmasını istedikleri vasıflar ele alınmakta, müşriklerin itirazları ve Hz. Peygamber'den talepleri bağlamında elçinin meşruiyeti sorunu bütün yönleriyle ortaya konulmakta ve mevzubahis taleplerin “mucize talepleri” olarak anlaşılıp anlaşılamayacağının kritiği yapılmaktadır. Yine bu kısımda Kur'an'ın müşriklere meydan okumasının hangi cihetten olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Dördüncü bölümde, Hz. Peygamber'in risaletinin evrenselliği, muhataplara yönelik bazı hitaplar, özellikle de Benî Adem ve İsrailoğulları'na yapılan çağrılar ekseninde araştırılmakta, hitap unsurlarının etnik/kavmî bir mahiyet arzedip arzetmediği tartışılmaktadır. Bu tartışma ise daha çok İslam öncesi Arap kabile örgütlenmelerini ifade eden kavramlar üzerinden yürütülmektedir. Ayrıca bu hitapların muhataplarını tespit açısından peygamber asrında Arap yarımadasında genelde Bizans ve Sâsânîlerin özelde ise Arap ve İsrailoğulları'nın beklenti ve mücadelelerinin Kur'an'a yansıyan yönleri tetkik edilmektedir. Bunun yanında ilişkiler nispetinde Mekke döneminde Hz. Peygamber'in tebliğ sırasında kendisini konumlandığı dini ve etnik topluluklara temas edilmektedir.

Beşinci bölümde de Mekke devrinin ikinci periyodunun sonlarına doğru Hz. Peygamber'in kendisini kabilelere arzı ve onlardan himaye/sığınma talepleri sırasında Kur'an dinleyen cinler ve Hz. Peygamber'in bu cinlerle iletişimi, cin kavim/kabilelerinin kimliği, cinlerin/şeytanların Arap veya yabancı kabilelere yahut da şahıslara tekabül edip etmediği meselesi irdelenmektedir.

Sonuç kısmında ise tezin genel bir değerlendirmesi yapılmakta ve araştırma sonucunda varılan bulgular paylaşılmaktadır.

Bu münasebetle; lisans yıllarından itibaren maddi ve manevi her türlü teşvik ve desteklerini devamlı surette gördüğüm, entelektüel birikim ve kişiliğinden fazlasıyla istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK'a ve tez izleme komitesinde yer alan hocalarıma şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca tezin şekillenmesinde önemli katkı sağlayan, çalışmayı okuyarak tashih ve tenkitlerde bulunan Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYDEMİR'e ve Yrd. Doç. Dr. Emrah DİNDİ'ye teşekkür ediyorum.

Erzurum-2017

Korkut DİNDİ



KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
dğr.	: Diğerleri
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milattan önce
MS	: Milattan sonra
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfa sayısı, sayfalar arası
Tahk.	: Tahkik eden
Tash.	: Tashih eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	: Tarihsiz
TTK	: Türk Tarih Kurumu
v.	: Vefat
vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık
yy.	: Yayınevi yok, yayıneri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE KUR'AN-SİYER İLİŞKİSİ ÜZERİNE

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE KAPSAMI

Günümüzde Hz. Peygamber'in hayatı ve şahsiyetine yoğun ilgi duyulması ve bu konuda hayatının her alanını içeren çok sayıda popüler ve akademik eserin kaleme alınması, Kur'an'ın muhtevasında çok geniş bir yer tutan Hz. Peygamber'i, tebliğ ettiği vahiy/Kur'an çerçevesinde değerlendirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Bu çalışmamızın en temel amacı; Kur'an'ı referans ve merkeze alarak Hz. Peygamber'i, Hz. Peygamber'in sîretinden ve vahyin nüzûlüne zemin hazırlayan ortam ve tarihsel şartlardan hareketle de Kur'an'ı anlamaya çalışmaktır. Kur'an'ı, Hz. Peygamber ve asrını dikkate almadan yorumlamaya çalışmak nasıl ki anlama sorunlarına neden oluyorsa aynı şekilde Hz. Peygamber'in hayatını, Kur'an'ı hesaba katmadan kavramaya çalışmak da benzer problemlere ve yanlış anlamalara yol açacaktır.

Çağdaş İslam toplumlarında Kur'an ve siyerin bilimsel ve yeni bir bakış açısıyla farklı yönlerden, farklı metotlarla yeniden ele alınıp değerlendirildiğini ve bu konuda pek çok müstakil eserin kaleme alındığını, zengin bir siyer literatürünün teşekkül ettiğini müşahade etmekteyiz. Ne var ki bu sahada henüz kapsamlı ve tatminkâr bir çalışma, örnek bir yaklaşım ortaya konulmamıştır. Yeterli olmamakla birlikte bu konuda M. İzzet Derveze'nin "Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. Muhammed'in Hayatı" adlı Kur'an kaynaklı bir siyer çalışması¹ dışında Kur'an ve siyer mevzularının genellikle birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmesi, bizi böyle bir çalışma yapmaya sevketmiştir.

Son yıllarda çok sayıda "Kur'an'da ... kavramı", "Kur'an'da ...", Kur'an'a Göre ..." şeklinde başlayan Kur'an'ın içine/muhtevasına dair siyerdan bağımsız çalışmaların yanı sıra referanslarını Kur'an'dan almayan, *Kur'an'sız siyer çalışmalarının* yapıldığı da bir vakıadır. Elik'in ifade ettiği² gibi Peygamber Kur'an'sız, Kur'an da Peygamber'siz

¹ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı I-III*, Çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998. Hz. Peygamber'in hayatı ve dönemi için Kur'an'dan geniş ölçüde istifade eden Derveze'nin bu çalışması, siyer kaynaklarındaki bilgileri ihmal ettiği ve Kur'an'dakilerle bütünleştirmede içi eksik ve yetersiz görülmüştür. Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2007, Cilt: IV, Sayı: 3, ss. 129-162, s. 153.

² Hasan Elik, "Kur'an Nüzûlünün Hz. Peygamber'in Siretiyle İlişkisi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*

bırakılmıştır. Oysa Peygamber'siz Kur'an olmayacağı gibi Kur'an'sız Peygamber de olmaz. İşte probleme mesnet teşkil eden bu parçalı durum, ikisi arasında bilgileri eşleştiren ve kritik eden böyle bir çalışmanın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmamız, İslamî disiplinlerin verileri ışığında bütün yönleriyle Kur'an siyer/peygamber ilişkisini kurarak Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in doğru anlaşılmasına katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Doğru anlamayı gaye edinmesinin yanında bu araştırmamız, bilhassa Hz. Peygamber'in tarih ve dindeki yerini görme/gösterme imkânı da sağlayacaktır.

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in risalet öncesi ve sonrası hayatına ilişkin bilgi ve haberleri, Kur'an'da bulmak mümkündür. Bu itibarla Kur'an'ın pek çok ayeti, Hz. Peygamber asrında gerçekleşen bazı hadiselerle referans gösterilmiştir. Ancak Kur'an'dan referans alınan/gösterilen ayetlerin, sözkonusu hadiseleri, rivayetleri ne derece destekleyip desteklemediği konusu ise pek sorgulanmamıştır. İşte bu çalışmamız, birçok konuda Kur'an ve siyer malzemesi arasında kurulan ilişkinin sıhhat derecesini ortaya koymayı ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in vahiy öncesi ve sonrası hayatıyla ilintilendirilen rivayetlerin vahyin gerçekleriyle, vakıayla, nüzûl süreciyle, Kur'an'ın nâzil olduğu toplumun dil ve kültür yapısıyla örtüşüp örtüşmediği hususunu açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın başlığı, Hz. Peygamber'in risaletinin tüm evrelerini, Mekke ve Medine devrini yani vahyin başlangıcından vefatına kadar olan 23 yıllık dönemi kapsıyor görünüyorsa da nitelik, hacim ve muhteva açısından sınırlılık keyfiyeti sebebiyle, çalışmamızı, Hz. Peygamber'in İslam öncesi hayatını da içine alan Mekke dönemiyle sınırlandırdığımızı ifade etmeliyiz. Kur'an'ın büyük bir kısmının bilhassa cahiliye Araplarının inanç, ibadet, örf, âdet ve teâmüllerinden bahseden ayetlerin Mekke döneminde nazil olması ve bu döneme ait tarihi, edebi malzemenin çok olması, Mekke dönemini bütün boyutlarıyla ele alıp incelemeyi pek mümkün kılmamaktadır. Bu sebeple çalışmada bütün bir Mekke dönemi sîret konuları değil, yalnızca Hz. Peygamber'in risalet ve nübüvvetiyle, vahyin kaynağı meselesiyle alakalı bazı mevzular ele alınıp incelenmiş, Hz. Peygamber ve elçiliğini ihtiva eden konu başlıkları tercih edilmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN TEKNİK, YÖNTEM VE KAYNAKLARI

Tezimizde, Mekke dönemi siyer konularının seçimi tercihimize bağlı olmakla beraber siyer literatüründen mülhem bölüm başlıklarının sıralaması ise genel olarak nüzûl süreci dikkate alınarak oluşturulmuştur. Kronolojik sırasını belirleme noktasında güçlük bulunsa da klasik siyer müelliflerinin kronolojisini esas aldığımızı belirtmeliyiz.

Ayetlerin ve sûrelerin tarihlendirilmesi konusunda³ diğer nüzûl sıralamalarını/tertiplerini⁴ göz önünde bulundurmakla birlikte, tezimizde, klasik nüzûl tertiplerini kritik etmesi nedeniyle bilhassa Mustafa İslamoğlu'nun tespit ettiği nüzûl sırası esas alınmıştır. Dipnotlarda verilen sûre ve ayetlerde, genel olarak bu sıraya riayet edilmiştir. Ayetlerin veya Kur'anî kavramların Kur'an'da geçtiği yerlerin sayısal miktarları M. Fuâd Abdulbâkî'nin "Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l Kur'ani'l-Kerîm" adlı fihrist çalışmasından; ayet mealleri ise çoğunlukla Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı"ndan iktibas edilmiştir. Ayet lafızlarının Arapça metinleri de dizgide problem olduğu için Latince olarak yazılmıştır.

Tezin teşekkülünde yararlandığımız en önemli referans dokümanı ise dijital ortamda hazırlanmış el-Mektebetü's-Şâmîle programıdır. Klasik kaynaklara ve bilgi/rivayetlere erişim kolaylığı sağlaması dolayısıyla *Şâmîle 3.23 sürümünden* istifade edilmiş, özellikle muvafık eserler tercih edilmiş, metin içi sayfa numaralarının aksine dijital ortamda belirtilen cilt ve sayfa numaraları verilmiştir.

Çalışmamızda kullandığımız kaynaklar doğal olarak ağırlıklı bir biçimde siyer ve İslam tarihinin temel kaynakları ile konunun tabiatı gereği Kur'an ve Kur'an ilimleri veya tefsir literatürüdür. Bilhassa ayetlerin nüzûl tarihine (sebebi nüzûle) ilişkin referanslar sunmaları, ayet ve sûrelerin indiği tarihi belirlemede ciddi ipuçları sağlamaları, cahiliye Arap kültürüne atıf yapmaları cihetiyle yeteri kadar tefsir ve ulûmu'l-Kur'an literatüründen faydalanılmıştır. Biz, bu kaynakların aynı zamanda siyer kaynağı olarak görülmesini doğru bulmaktayız.

İslam tarihi ve siyer-meğâzî türü eserlerin yanı sıra hadis, tabakât, ensâb, lugat ve edebiyat, bölge ve şehir tarihi, harac ve emvâl kitapları gibi klasik İslamî literatürden, çağdaş araştırma ve inceleme yazılarından da fazlaca yararlanılmıştır. Bir başka ifadeyle

³ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, KURAMER Yay., İstanbul 2016.

⁴ Klasikler yanında Bâzergan, Derveze, Câbirî ve Mevdûdî gibi müelliflerin tertipleri, karşılaştırmalı olarak sürekli müracaat ettiğimiz tertipler arasında yer almaktadır.

siyer ve sîretin sadece siyer ve tarih kitaplarına mahsus olmadığı gerçeğiyle hareket edilerek umumi tarih, lugat, Arap edebiyatı, coğrafya vb. alanlarda yazılmış klasik ve çağdaş eserlerden azami ölçüde istifade edilmiştir. Tarih disiplini açısından yazılmamış, ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla kaleme alınmış Delâil ve Hasâis türü eserler ise⁵ Hz. Peygamber ile ilgili olmalarına rağmen tezimizde sık müracaat ettiğimiz eserler arasında yer almamaktadır.

Çalışmamızda özellikle Resûlullah'ın cahiliye ve Mekke dönemi hayatını ele alan modern araştırmalar da değerlendirilmiştir. Ancak bunlara, çoğunlukla aynı konuya temas etmeleri ve benzer hususlara vurgu yapmaları nedeniyle başvurulmuştur.

Şunu açıkça belirtelim ki Mekke döneminde ayetlerin esas muhatabının, hedef kitlesinin müşrikler olması, onların uzun bir dönem cahiliyeyi tecrübe etmeleri, Kur'an'ın aynı zamanda Allah'ın, tarihin muayyen dönemindeki Arap toplumuyla girdiği ilişkinin bir kaydı olması,⁶ bizim çalışmamızda vahyin nazil olduğu bağlama yani İslam öncesine, dil veya tasavvuru oluşturan siyasi, sosyo-kültürel ortama sürekli gönderme yapmamızı zorunlu kılmıştır. Zaten klasik siyer ve tarih müellifleri de Hz. Peygamber'in sîretinden önce bu döneme ait malumatları aktardıkları gibi yine eser içerisinde de Arapların itikat, örf, âdet ve teâmüllerine zaman zaman atıfta bulunarak bilgileri eşleştirmeyi ihmal etmemişlerdir.

Araştırmada Hz. Peygamber'in sîretiyle ilgili tüm kaynaklar, bilgi ve belgeler; sosyal bilimler, tarih metodolojisi ve felsefesi doğrultusunda tarih ilminin ilke ve ölçülerine sadık kalınarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Özellikle ayet-vakıa/siyer ilişkisi ve bu ilişkinin niteliğinin araştırıldığı bu çalışmamızda tasvir, analiz, sentez ve mukayese/karşılaştırma yöntemini kullandığımızı, duygusal, hissi, abartılı yaklaşımlardan, indirgemeci ve aşırı yüceltmeci anlayışlardan uzak durmaya gayret gösterdiğimizi ifade etmeliyiz.

Araştırmamız, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı hem kendi tarihi şartları hem de ortaçağ tarihi kültürel yapı bütünlüğü içerisinde çapraz okumaya tabi tutmakla; Kur'an-

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, 1994, IX/115-117; Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebî", *DİA*, 1997, VI/277-281; Mustafa Demirci, "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sîret Sempozyumu I Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2012, s. 384-385.

⁶ Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 02-04 Şubat 1996*, Fecr Yay., Ankara 1996, s. 47.

Siyer ilişkisini, tarihi ve disiplinlerarası bakış açısıyla ve Bizans, Sâsânî, Habeş ile kültürel, dini, siyasi, ticari ve askeri ilişkileri bulunan bir Mekke perspektifiyle değerlendirmeye çalışmakla diğerlerinden ayrılmaktadır.

Bununla birlikte tezimiz, haddizatında popüler ve akademik siyer çalışmalarında⁷ olduğu gibi sadece sîret/siyer malzemesini derleyip sıraya koymayı yahut ayetlerle istişhad etmeyi hedeflememiştir. Bu yönüyle çalışmamızın, öncekilerden ve aynı zamanda son dönemlerde ortaya konulan siyer incelemelerinden farklı ve özgün olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmamız boyunca elimizde bulunan çok sayıda malzeme vasıtasıyla Resûlullah dönemindeki Mekke'ye giderek sokaklarında gezmeye, müslümanların ve müşriklerin ses/sözlerini ve davranışlarını duymaya, tarihsel empati metodunu kullanarak Resûlullah ve muhataplarının zihinlerini anlamaya çalışacağız. Çünkü tarihi anlamak, zihinleri ve zihniyeti anlamaktır. Bu konudaki isabet düzeyimiz, takdir edilmelidir ki o zihinleri sunan çok sayıda malzeme olmasına bağlıdır. Elbette nüzûl dönemine yolculuk, bizi, mümkün olduğunca sonraki dönem tartışmalarından sıyrılmaya ve onların tesirinden uzak kalmaya zorlamaktadır. Bu, klasik tartışmaları reddetmek veya onları görmezden gelmek anlamına gelmemektedir.

Çalışma boyunca bir yandan Mekke'de Resûlullah'la beraber tebliğ faaliyetlerinde bulunurken ve muhatapların dünyasına girerken; diğer yandan da klasik metinlerin dünyasına dalmaktan uzak kalmayacağız. Söz konusu klasik metinleri ve sonraki dönemde yazılanları, ilk dönem muhataplarının din ve kültür dünyaları üzerinden değerlendirmeye gayret edeceğiz. Temel gayemiz, Kur'an'ın muhatap olduğu toplumla girdiği ilişkiyi, Kur'an ve nüzûl ortamı üzerinden ortaya koymaktır. Bunu da yine kaynakların tavsif ve tasvirleri ışığında, klasik ulemanın bunları değerlendirmelerini göz önüne alarak yapmaya çalışacağız.

Çalışmamız, Kur'an'ın ele aldığı konularla sınırlıdır. Bu konular, Kur'an'ın

⁷ Türkiye'de sîret yazıcılığı, popüler ve akademik siyer çalışmaları, bunların niteliği ve niceliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Eyyüp Said Kaya (Ed.), *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010; Şerif Eskin (Haz.), *Siyer-Edebiyat İlişkisi, Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010; Tahsin Koçyiğit (Haz.), *Sîret Sempozyumu-I Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, TDV Yay., Ankara 2012; Siyer Atölyesi, *Türkiye'de Popüler Siyer Çalışmaları, Türkiye'de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2013; Siyer Atölyesi, *Türkiye'de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı I-II*, Meridyen Destek Derneği Yay., İstanbul 2016; Muhammet Ali Alioğlu (Ed.), *Siyer Öğretimi Akademik Çalışmalar*, Siyer Yay., İstanbul 2017.

müşriklere/muhataplarına verdiği cevaplar üzerine kurulmuştur. Bu açıdan Kur'an ile çizdiğimiz bu sınırı, siyer malzemesinin sundukları üzerine kurmak durumunda kaldığımızı belirtmeliyiz. Bu da bizi, ele aldığımız konuyu Mekke dönemine ait konu başlıklarıyla sınırlamak zaruretiye sürüklemiştir. Bu döneme yönelmek, kendi tasarrufumuz olup konuyu sınırlandırmak hedefine matuftur. Başlıklar için söyleyeceğimiz diğer önemli bir husus da bunların, Mekki ayetlerdeki ağır ve yoğun vurgulardan müteşekkil olmalarıdır. Bu vurgular, Resûlullah'a gösterilen *muhalafet*, onun *nübüvvetini red* ve onu *belli bir konuma indirgeme/hasretme* gibi konularda tezahür etmektedir. Başlıklarımızı ve içeriği buna göre oluşturmak durumunda kalsak da tüm konuların bunlardan ibaret olduğu iddiasında değiliz. Tabii ki yine çalışılması gereken hususlar da vardır. Onların da burada ele alınması, tez çalışmasının sınırlarını gereksiz yere zorlamak olacaktır. Konuyu buna uygun başlıklarla ele almamızın sebebi de budur.

III. KUR'AN-SİYER İLİŞKİSİNİN TARİHİ SEYRİ

Siyer; sözlükte “davranış, tavır, hal, gidişat, yol, âdet, bir kimsenin ahlakı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen sîret kelimesinin çoğuludur. Genel manada sîret/siyer, Hz. Peygamber'in hayatını ve şahsiyetini, tebliğ faaliyetlerini, siyasi ve askeri mücadelelerini, gazve ve seriyyelerini⁸ konu edinen bilim dalını ve bu dalda yazılan eserleri ve bölümleri ifade eden hususi bir terimdir.⁹

Hz. Peygamber'in vefatını müteakiben Kur'an'ı toplayıp çoğaltan sahabe, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için tefsir ve Arap tarihi ve edebiyatı çalışmalarına; Hz. Peygamber'in daha iyi tanınması ve bilinmesi için de hadis ve siyer-megâzî konularında tedvin faaliyetlerine başlamışlardır. Hatta Kur'an ve hadis toplama çalışmalarının bir benzerini siyer ve megâzî sahasında yaparak bu ilim dalının temelini atmışlardır.¹⁰

Kuşkusuz Hz. Peygamber'in hayatı Kur'an'ın muhtevasında çok geniş bir yer

⁸ Hz. Peygamber'in savaşlarını ve harp tarihini anlatan eserlere “megâzî” denilmektedir. “Savaş, savaş yeri ve gaza hikâyeleri” anlamındaki “megâzî” sözcüğü, erken dönem siyer literatüründe siyer kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el-Efrîkî, *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., XV/123; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR Vakfı Yay., İstanbul 2008, s. 11-12; Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, 2009, XXXVII/319.

⁹ İbn Manzûr, IV/389; Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 11-12; Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, XXXVII/319-324. Çalışma boyunca kullanılan siyer/sîret kavramıyla dar anlamda bilinen siyer bilimi/ilim dalı kastedilmemektedir. Sözü edilen terim, tarih dahil diğer ilim dallarının içerisinde yer alan sîret mevzularını da kapsamaktadır.

¹⁰ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 13-29; Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, XXXVII/320.

tutmaktadır.¹¹ Ancak Kur'an'daki bu bilgiler, Kur'an'ın yapısı/karakteri icabı teferruat ve tafsilattan uzak olup muhtasar bir haldedir. Bu bilgilerde isim, mekân ve tarih de zikredilmemiştir. Allah Resûlü'nün başından geçen bazı önemli olaylar ve yaptığı bazı savaşlar biraz geniş anlatılmış olsa da bazılarına birkaç ayetle kısaca işaret edilmekle yetinilmiştir. Bunun için Kur'an'daki muhtasar bilgilerin hadis ve siyer kitaplarındaki bilgilerle tefsir/izah edilmesine, müşahhas hale getirilmesine ihtiyaç vardır. Bu yapılmadığı takdirde, sözkonusu metinlerin/ayetlerin doğru anlaşılması mümkün olamaz.¹² Bu yüzden sahabe ve tâbiin müfessirleri, Kur'an'ı nüzûl sebepleri ile tefsir etmişlerdir. Öyle ki ayetlerin hangi olay sebebiyle, kim hakkında ve nerede nazil olduğunu bilmek, tefsir alanında vukûfiyetin ölçüsü olmuştur. Bilindiği gibi sûre ve ayetlerin iniş sebeplerinin önemli bir kısmı, doğrudan vahyin geldiği ortamı bir bütünlük içinde ele alan siyer ilminin bir konusudur.¹³

Siyer ve megâziye dair haber ve rivayetleri, açıklama sadedinde tefsir kitaplarına alan müfessirlerin aksine siyer ve megâzî müellifleri de ele aldıkları kişileri, olay ve konuları ilgilendiren birçok ayete eserlerinde temas etmişlerdir.¹⁴

Siyer âlimleri eserlerini hazırlarken ayetlerin önemli bir kısmını kitaplarına almış, ilgili konuda nüzûl sebebi olan hadiseleri ve meşru kılınan yükümlülükleri anlattıkları sırada, ayetleri, bilgi vermek maksadıyla veya anlatılanların doğruluğunu gösteren bir haber kaynağı olarak aktarmışlardır. Hz. Peygamber'in hayatını bir bütün olarak ele alırken yeri geldikçe bu ayetleri kaydedip gerekli açıklamaları yaparak bir bakıma ayetleri de tefsir ve teşrih etmişlerdir. Bazen bir veya birkaç ayette ele alınmış bir konuyu geniş bir şekilde anlatıp bilhassa ilgili ayetleri de tanık göstererek olayın akışı içinde vermişlerdir.¹⁵

Kur'an-siyer münasebetinin bu tür örneklerine ve ilk nüvelerine Urve b. Zübeyr,¹⁶

¹¹ Fayda, "Siyer ve Megâzi", *DİA*, XXXVII/320.

¹² İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001, s. 94, 97.

¹³ Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", s. 97.

¹⁴ Fayda, "Siyer ve Megâzi", *DİA*, XXXVII/320.

¹⁵ Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", s. 95. Delil sadedinde ayetlerin kullanılması -kemiyyet ve keyfiyeti, örtüşebilirliği tartışılmakla beraber- günümüz sîret yazımında da devam etmektedir. Bu konunun en önemli eserlerinden birini vücuda getiren Derveze de çalışmasında ayetlere çok yer vermesini böyle gerekçelendirmektedir. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/20-21.

¹⁶ Urve, rivayetlerinde sık sık Kur'an'a başvurmuş, genellikle hadiseleri ilgili ayetlerle beraber zikretmiştir. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 128.

İbn Şihâb ez-Zührî, Musa b. Ukbe,¹⁷ İbn İshak,¹⁸ İbn Hişâm¹⁹ gibi ilk dönem sîret ve megâzî müelliflerinin eserlerinde rastlamak mümkündür. İslam tarihçiliğinin ilk örneklerini ortaya koyan bu müellifler, tarihi anlatılarda Kur'an metnini/ayetlerini delil/şahit olarak rivayetlerin arasına yerleştirmişlerdir.²⁰ İlk tarih kaynaklarının siyer ile ilgili bölümlerinde Kur'an'a yapılan atıflar incelendiğinde, bu atıflarla Kur'an'ın ihtiva ettiği tarihsel verilerden yararlanılsa da bazen anlatılan olayda adı geçen şahıslardan birinin bir ayeti okumasının aktarılması vesilesiyle o ayetin zikredildiği, hatta tarihi malumata başvurmak suretiyle Kur'an'ın ilgili ayetinin anlaşılmasına katkı sağlamanın amaçlandığı görülmektedir.²¹

Aynı şekilde klasik kaynaklar gözden geçirilip dikkatlice tarandığında zaman zaman Hz. Peygamber'in sîretinin içerisine “(fe)enzelellahu ..., enzelellahu fî ..., nezele fî zâlike ..., mâ nezele mine'l-Kur'an ..., mâ nezele fî/fihâ/fihi ..., mâ nezele fî'l-emr ..., fihim/fihi/fihâ enzelellah ..., enzele aleyhi ..., (fe)enzelellahu aleyhi ..., nezelet hâzihi'l-âyet ... /Bu konu veya şu olay üzerine Allah indirdi, orada, onunla ilgili şu ayet indi ...”²² şeklinde ayetlerin serpiştirildiği, bazen de olay örgüsünde Kur'an ayetlerinin tarih anlatımına dönüştürüldüğü²³ açıkça müşahade edilir. Ancak birbirine benzer bir üslupla yazılan ilk dönem siyer kaynaklarında gözlemlenen bu Kur'an-siyer ilişkisi, genelde

¹⁷ Siyer yazıcılığında Kur'an'ı etkin olarak kullananlardan biri olan Musa b. Ukbe, kendisinden önceki siyer ravilerinin yaptığı gibi olaylarla alakalı ayetleri vermekle birlikte kimi zaman ayeti zikretmeksizin, ayetten çıkardığı manayı tarihi anlatım olarak nakleder. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 220.

¹⁸ Siyer yazıcılığında Kur'an'ın etkin olarak kullanılması ve Kur'anî anlatımın, tarihi anlatıma çevrilmesi hadisesine İbn İshâk'ta da tesadüf edilir. Ayetlerden olabildiğince yararlanan İbn İshâk, tıpkı bir müfessir gibi ayetlerin manalarını, nüzül nedenlerini, kimin hakkında indiğini ve hatta hangi ayetin hangi ayetle neshedildiğini açıklamaya çalışmıştır. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 263-264.

¹⁹ Ayetleri sebep-i nüzül ağırlıklı olarak kullanan İbn Hişâm, es-Sîre adlı eserinde kimi zaman Kur'an lafızlarının (Garîbu'l-Kur'an) açıklamasını yapmış kimi zaman da ayetlere yorumlar getirerek sûreleri kısmen veya tamamen tefsir etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Özel, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm'ın es-Sîresi”, *DEÜİF Dergisi*, Sayı: XIII-XIV, İzmir 2001, ss. 205-215.

²⁰ Derveze, II/12; Yiğit, “Kur'an ve Sîretü'n-Nebi”, s. 95; Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, 2009, XXXVII/320-321; Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, s. 11-12. Derveze, İbn Hişâm, İbn Sa'd vb. siyer müelliflerinin rivayetlerle ilgili Kur'an ayetlerini nüzül sebebi gibi kaydedip delil olarak zikrettiklerini ve olayları ayetlerle açıkladıklarını, fakat bazı durumlarda bu ayetleri, olayı ya da rivayeti destekleyen sahih birer delil olarak kullanmaktan kaçındıklarını ifade eder. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/12.

²¹ Adem Apak, “Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi”, *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, Der. Adnan Demircan, Siyer Yay., İstanbul 2014, s. 152-153.

²² İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, s. 22, 62, 113; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I/12, 35, 43, 90, 271, 302, 351-362, 414, 547, 605, II/60, 105, 214, 296, 547, 644 vb. Ayrıca bkz. Özel, s. 207.

²³ Musa b. Ukbe, İbn İshâk, Vâkidî gibi erken dönem siyer müellifleri, sîret yazımında bazen Kur'an'dan doğrudan nakilde bulunmak yerine, metni ayetlerle doldurma/oluşturma yöntemini kullanmışlardır. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 112, 220, 263-264. Şaban Öz de “Kur'an'ın Peygamberi” adlı çalışmasını benzer bir yöntemle kaleme aldığını söylemektedir. Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, s. 9, 11-12.

olaylarla ayetleri ait oldukları zaman ve mekânla ilişkilendirme, bir bakıma ayetleri olaylara, olayları da ayetlere referans gösterme biçiminde gerçekleşmiştir. Bununla beraber ayet-hadise/nüzûl-sîret ilişkisinin sıhhati ve mahiyeti, zaman, mekân ve olayın kahramanının gerçeklik/vakıa ile örtüşüp örtüşmediği ise sözkonusu edilmemiştir. Nüzûl asrından uzaklaşmaya ve rivayet malzemesinin zenginleşmesine/genişlemesine²⁴ bağlı olarak sonraki asırlarda, nitel anlamda Kur'an'la siyerin arası daha çok açılmış, sîret ve tarihten tamamen bağımsız bir Kur'an anlayışının yanı sıra Kur'an'dan yeterince referansını almayan bir sîret/siyer yazıcılığı ortaya çıkmıştır. Derveze'nin de ifade ettiği gibi yeni sîret kitaplarında kaydedilen Kur'anî deliller bile sadece bağdaştırma düşüncesiyle ele alınmış; olaylarla, olayları tasdik edici olarak getirilen ayetler arasındaki uyum ve uygunluğa (ayet-vakıa mutabakatına) pek özen gösterilmemiştir.²⁵

Netice itibariyle günümüze kadar yazılmış olan siyer kitaplarına bakıldığında - Derveze'nin eseri dışında-²⁶ Kur'an'ın ve nüzûl ortamının kaynaklığının gereği gibi değerlendirildiğini söylemenin oldukça zor olduğu kanaatindeyiz.²⁷ Ancak son dönemlerde bu konuya bir yönelimin olduğunu, yeterli ve nitelikli olmamakla birlikte Kur'an-siyer, sîret-nüzûl ilişkisini konu edinen bir takım metodik akademik çalışmaların kaleme alınmaya başlandığını belirtmek gerekir.²⁸

²⁴ Siyer literatürünün genişlemesi ve sebepleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 44-64; M. Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 134-140.

²⁵ Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, II/13. Ayrıca bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 31.

²⁶ Derveze, kendi ifadesine göre, Kur'an'dan iktibaslar şeklinde Hz. Peygamber'in hayatını yazmanın doğru ve yararlı olacağı kanaatiyle kitabını telif etmiştir. Kur'an'da siyerle alakalı her ayetin, Resûlullah'ın durumlarından ve yaşadığı olaylardan birine işarette bulunduğu ve onu temsil ettiği gerekçesiyle siyer yazımında konu ile doğrudan ve dolaylı ilgili bütün ayetlere yer vermiştir. Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, II/14; Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", s. 154-155.

²⁷ Bkz. Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, II/11-17; Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", s. 150-154.

²⁸ Bu konuda öncelikle zikredilmesi gereken çalışmalar şunlardır: İsmail Yiğit, "Kur'an ve Sîretü'n-Nebî", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001; Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Yay., İstanbul 2003; Ali Çelik, "Kur'an ve Sünnet'in Doğru Anlaşılmasında Sîret'in Önemi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III (2003)*, Sayı: 3, ss. 5-16; İsrail Balcı, "Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Süresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Müsikîsi Dergisi*, 2010, cilt: VIII, sayı: 16, ss. 35-60; Adem Apak, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, Der. Adnan Demircan, Siyer Yay., İstanbul 2014, s. 145-157; Hasan Elik, "Kur'an Nüzûlünün Hz. Peygamber'in Siretiyle İlişkisi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013, s. 57-61; Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret Nüzûl İlişkisi*, Fikir Yay., İstanbul 2014; Fatih Özaktan, *Kur'an Tefsirinde Siyerin Rolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016; Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017; Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017. Bunlara ilaveten günümüzde, Kur'an'ın indiği tarihi ve zemini, çeşitli yönlerden ve bazı başlıklara ayırmak suretiyle ele alıp inceleyerek Kur'an ifadelerinin

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN RİSALET ÖNCESİ HAYATI

Kur'an'da Hz. Musa,²⁹ Hz. İsa³⁰ gibi İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberlerin doğum ve çocukluklarından bahsedildiği halde Hz. Peygamber'in doğumundan söz edilmemektedir.³¹ Ancak Hz. Peygamber'in şahsiyetini, ailevi ve iktisadi durumunu³² gerçekçi bir biçimde belirlemeye yetecek, peygamberlikten önceki hayatını tanımaya yarayacak -risalet sonrasına oranla az ve mahiyetleri tartışmalı olsa da- pek çok ayet, delil/işaret ve delalet bulunmaktadır.³³ Bu münasebetle bu bölümde Resûlullah'ın vahiy öncesinde "dalâlette olduğu"nu³⁴ veya "büyük bir ahlak üzere bulunduğu"nu³⁵ yahut "kitap nedir, iman nedir bilmediği"ni³⁶ ifade eden bu minvaldeki ayetler, risalet öncesi döneme ilişkin anlatılan sîret malzemesi ışığında değerlendirilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi dini hayatıyla bağlantılı olarak Mekke panteonunda, putperest toplumda putlar karşısında tavrı, bu tavrın kınayıcı veya tasvip edici olup olmadığı, tasviri ve tahlili bir yöntemle ortaya konacaktır. Siyer kaynaklarında onun peygamberlik öncesi yaşamında büyük önemi haiz meselelere yani Ficâr harplerine³⁷ ve

gerçek anlamlarına daha çok nüfuz etmeyi ve onun sanlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlayan bir takım çalışmalar da yapılmaktadır. Bkz. M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013; M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015; M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016; M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

²⁹ Kasas, 28/3-28.

³⁰ Meryem, 19/16-34.

³¹ Hz. Peygamber'in doğumu, doğduğu gece vuku bulan hadiseler, doğumuyla ilgili olağanüstü anlatılar, doğumundan önce ona atfedilen vasıflar, rüyalar ve geleceğine ilişkin kehânetler, siyer literatüründe çok geniş yer bulsa da Kur'an'da bu tür konulara temas edilmemiştir. Rivayetlerin ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Gülgün Uyar, *Hiz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tespiti*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993; Azimli, s. 67-76; İsrâfil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hiz. Muhammed*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 152-176; Emine Demil, *Hiz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016, s. 13-154.

³² Duhâ, 93/6, 8. Hiz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemlerinde maddi durumunun niteliği/niceliği hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Özkan, *Hiz. Muhammed Fakir miydi?*, Liberte Yay., Ankara 2016.

³³ Detaylı bilgi için bkz. İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hiz. Muhammed'in Hayatı I-III*, Çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998, II/30-39.

³⁴ Duhâ, 93/7. Ayrıca bkz. İnşirâh, 94/2.

³⁵ Kalem, 68/4.

³⁶ Şûrâ, 42/52. Ayrıca bkz. Yûnus, 10/16; Kasas, 28/86; Ankebût, 29/48.

³⁷ İbn Hişâm, I/184-186; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ I-VIII*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968, I/126-128; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Münemmak fî Ahbâri Kureyş*, Tahk. Hurşid Ahmed Fâruk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 180; İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî, *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Megâzî ve 'ş-Şemâil ve 's-*

Hilfu'l-Fudûl'a katılmasına,³⁸ Kâbe'nin tamiri sırasında Hacerülesved'in/siyah taşın³⁹ yerine konulmasıyla ilgili kabileler arasında çıkan ihtilafta hakem olarak tayinine,⁴⁰ dağ ve mağaralarda riyazet ve itikâfına⁴¹ ise Kur'an'da yer verilmediği ve atıflar yapılmadığı için özel bir başlık altında değinilmeyecektir. Fakat Hz. Peygamber'in İslam öncesi döneminin anlaşılıp aydınlatılmasında gerekli olan mevzubahis rivayet malzemesine sıkça müracaat edilecektir.

1.1. HZ. PEYGAMBER'İN DİNİ

Günümüzde gerek Hz. Peygamber'in risalet öncesi hayatını gerekse de ebeveyninin ve Mekke döneminde kendisini himaye eden amcasının dini durumu hakkında müstakil çalışmalar yapıldığını müşahade etmekteyiz.⁴² Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen birçok eserde dini hayatı ve inancı müstakil bir başlık altında incelenmiş, ilgili eserlerde klasik kaynaklardaki rivayetler aktarılarak dini yapısı/inancı mülâhaza edilmiştir.⁴³ Burada Kur'an'dan mülhem çeşitli başlıklar altında özellikle Hz.

Siyer I-II, Müessesetü İzzeddin, Beyrut 1986, I/67-68; Hüseyin Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII/52.

³⁸ Daha önceden Hilfu'l-Mutayyebîn'e mensup Hâşim, Teym, Zühre, Esed gibi bazı Kureyş kabilelerinin dışarıdan hac ve ticaret için şehre gelen zayıf ve güçsüz kimselere, Mekke'de haksızlığa uğrayan insanlara, bilhassa mağdur tüccarlara yardım etmek amacıyla yaptıkları antlaşmaya o sırada 20 veya 35 yaşlarında olan Hz. Peygamber de katılmıştır. Siyasi ve iktisadi yönü ağır basan bu antlaşmaya iştirak, Hz. Peygamber'in Mekkelilerce tanınmasını da sağlamıştır. Ne var ki siyer literatüründe mühim bir yere sahip bu hadiseden, Kur'an'da hiç söz edilmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/133; İbn Sa'd, I/128-129; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 52-56, 186-191; Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, I/256-257; Halebî, Ali b. Burhaniddin İbrahim, *es-Siretu'l-Halebiyye fi Sireti'l-Emîni'l-Me'mûn I-III*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1980, I/185, 211-215; Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-Cahiliyye ve Ahdi'r-Resûl*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire tsz., s. 110-112; Muhammed Hamidullah, "Hilfu'l-Fudûl", *DİA*, XVIII/31-32. Mekkelilerin Yemenli tüccarı harem bölgesinden uzaklaştırıp buradaki ticarete yegâne söz sahibi kimseler olma istekleri, bölgede daha fazla güç kazanma arzuları bir yandan Ficâr savaşının ekonomik açıdan sonucu diğer yandan da Hilfu'l-Fudûl'un kurulma nedenidir. A. Turan Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, Beyan Yay., İstanbul 1999, s. 39-52.

³⁹ Hz. İbrahim tarafından Kâbe'nin inşası esnasında tavafın başlangıç noktasını belirlemek amacıyla yerleştirilen bu taşın menşei ve mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh, *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-Âsâr I-II*, Tahk. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire tsz., I/255-262; Salim Ögüt, "Hacerülesved", *DİA*, XIV/433-435.

⁴⁰ İbn Hişâm, I/197; İbn Sa'd, I/145-146; Belâzürî, *Ensâb*, III/356; Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sireti Hayri'l-İbâd I-XII*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II/171.

⁴¹ İbn İshâk, s. 39; İbn Hişâm, I/235; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III/8-9; Şâmî, I/13, VIII/73-74; Halebî, I/382-383; Cevâd Ali, *el-Mufâssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-Islam I-XX*, Dâru's-Sâkî, yy. 2001, XII/85-86; Muhammed Ebû Şehbe, *es-Siretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Kur'an ve's-Sünne I-II*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992, I/255-256.

⁴² Söz konusu çalışmalar için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Şii-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, Araştırma Yay., Ankara 2011; Mustafa Akçay, *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, Araştırma Yay., Ankara 2012.

⁴³ Bu konuya örnek teşkil eden birkaç eser hakkında bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 111-116; Bünyamin Erul, *Siret Tedkikleri*, Otto Yay., Ankara 2013, s. 40-41; İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 300-308.

Peygamber'in nübüvvet öncesi dini konumu hakkında birbirini nakzeder mahiyette varid olan rivayetler ve bu konuda genel anlamda “hanîf veya kâfir/müşrik olduğu” yönünde ileri sürülen çeşitli iddia ve tartışmalar,⁴⁴ Kur'an ve nüzûl döneminin koşulları çerçevesinde kritik edilecektir.

1.1.1. Kur'an'da “Dalâlet” ve “Vizr” Kavramlarının Hz. Peygamber'e Nispeti

Hz. Peygamber'in vahyin gelişine kadar olan dini hayatını ortaya koyan Kur'an naslarından biri, nübüvvetin ilk yıllarında fetret-i vahiyden sonra veya vahyin kesilmesi ile ilişkili olarak nazil olan⁴⁵ ve Hz. Peygamber'e verilen peygamberlik öncesi nimetlerin, lütuf ve yardımların tek tek sayıldığı Duhâ sûresinde⁴⁶ kısa bir değini ile şöyle geçmektedir:

“Elem yecidke yetîmen feâvâ, vevecedeke dâllen fehedâ, vevecedeke âilen feeğnâ/O seni yetim olarak bulup sana bir sığınak vermedi mi? Yolunu kaybetmiş görüp seni doğru yola ulaştırmadı mı? İhtiyaç içinde bulup seni zengin etmedi mi?”⁴⁷

Görüldüğü gibi Kur'an'da Hz. Peygamber'in iki dönemi -çocukluk/gençlik ve peygamberlik yılları-⁴⁸ tefrik edilirken ona yönelik bir tür uyarı, kınama ve hatırlatmanın veya tesellinin bulunduğu bu sûre içeriğinde⁴⁹ onun risalet öncesi hayatı genel olarak “dâll” kelimesiyle ifade edilmekte, dinin temsilcisi/Allah'ın elçisi Hz. Peygamber, inkârcıların nitelendiği bir sıfatla vasfedilmektedir.⁵⁰

Arap örfünde “dâll” kelimesi, somut manasıyla “çölde seyahat ederken yolunu şaşırmak” ve “asıl amaçlanan yolun dışında başka bir yol tutmak, hedeflenen yoldan

⁴⁴ Hz. Peygamber'in hanîf, müşrik ve herhangi bir dine mensup olup olmadığı yolundaki görüşler hakkında bkz. Şükran Adıgüzel, *İlk Vahiy*, Endülüş Yay., İstanbul 2016, s. 45-69; Demil, s. 327-346.

⁴⁵ İbn Hişâm, I/240; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, I/420; Şâmî, II/271-276. Bazı rivayetlere göre ise fetret sonrasında ilk olarak Müddessir sûresi nazil olmuştur. Buhârî, Bedü'l-Vahy 3; Müslim, İman 75; Şâmî, I/15, 509.

⁴⁶ Sûrenin sebebi nüzûlü hakkında bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsiru't-Taberî-Câmi'u'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'an I-XXIV*, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000, XXIV/485-487; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Necati Tetik-Necdet Çağır, İhtar Yay., Erzurum, tsz., s. 540-543; Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl I-II*, Çağır Yay., İstanbul 2010, II/954-956; Mustafa İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yay., İstanbul 2009, s. 22; M. Âbid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an I-III*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2013, I/57.

⁴⁷ Duhâ, 93/6-8.

⁴⁸ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/57.

⁴⁹ Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/57.

⁵⁰ Dalâl sözcüğünün Kur'an'da hem kâfirlere hem de peygamberlere, inananlara nispet edilmesinin ayrıntılı örnekleri için bkz. Râğıb İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Tahk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1997, s. 509-511.

uzaklaşmak”⁵¹ demektir. İslamî literatürde çoğu kez hidayetin zıddı/karşısı olarak kullanılmakta ve “ister kasıtlı ister gafletle olsun doğru yoldan sapmak, maksada/amaca ulaştırın yolu bulamamak”⁵² anlamına gelmektedir. Arap dilinde en yaygın kullanıma sahip kelimelerden biri olan dalle/dalâl (sapıklık), Kur’an’da diğer birçok kelime gibi her geçtiği ayette aynı manayı tazammun etmemekte,⁵³ dini ve din dışı olmak üzere çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.⁵⁴ Dinsel içerikli yapısıyla hüda/hedâ/ihtida ve dalle/dalâl kavramları, Kur’an’da genellikle temel anlamsal zıtlık içerisinde ifade edilmekte,⁵⁵ çoğunlukla Allah’ın, müminlerin ve inkâr edenlerin bakış açısına göre bunların kullanımı değişkenlik arz etmektedir. Allah ve resûlü cihetinden dalâl, inkâr edenlerin içinde bulunduğu durum; kâfirlerin kendi bakış açılarından ise Hz. Peygamber ve müminlerin içinde bulunduğu durumdur.⁵⁶

Kur’an’da elçi gönderilmeden önce muhatapların durumu dalâl kategorisinde değerlendirilmiş ve dalâlet, vahyin gelişinden önceki durumun, peygamberlikten önceki dönemin ifadesi olarak gösterilmiştir. Medine’de nazil olan birtakım ayetlerde insanın vahiyden tamamıyla habersiz yaşadığı merhalenin yani daha önce Allah’tan hiçbir vahyin gelmediği, kelimenin tam anlamıyla küfr sorununun henüz ortaya çıkmadığı safhanın da dalâl olarak isimlendirildiğini müşahade etmekteyiz.⁵⁷

⁵¹ Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl I-IV*, Tahk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut tsz., I/107; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an I-XX*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1985, VIII/337; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Hanbelî, *el-Lübâb fi Ulûmi’l-Kitâb I-XX*, Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, I/368; Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2011, s. 218; Ramazan Altıntaş, *Kur’an’da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 267. Ayrıca bkz. Kalem, 68/26.

⁵² İsfahânî, *Müfredât*, s. 509; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, s. 7250; Altıntaş, s. 267.

⁵³ Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 850.

⁵⁴ Dalâl/dalâlet kavramının kullanım alanı ve Kur’an semantiği içerisinde kazandığı farklı anlamlar hakkında geniş bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 509-511; İbn Manzûr, XI/390; Zebîdî, s. 7250-7258; Izutsu, s. 218-225; Altıntaş, s. 267-277.

⁵⁵ Zebîdî, s. 7250; Izutsu, s. 218.

⁵⁶ Mülk, 67/9, 29; Mutaaffîfîn, 83/32; Mehdî Rizkullah Ahmed, *es-Siretü’n-Nebeviyye fî Dav’i’l-Masâdiri’l-Asliyye*, Merkezü’l-Melik Faysal li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, Riyâd 1992, s. 130. Hz. Peygamber’in getirdiği şeyin müşriklerin zaviyesinden dalâlet ve bidat olarak görülmesi hususunda bkz. İbn Hişâm, I/422; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihu’t-Taberî-Tarihu’l-Ümem ve’l-Mülûk I-V*, Dâru’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/556; Süheylî, II/236; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fî’t-Tarih*, I/272; Kelâî, Ebu’r-Rebî’ Süleyman b. Musa, *el-İktifâ bimâ tedammenehu min Meğâzi Resûlillâh ve’s-Selâseti’l-Hulefâ I-IV*, Tahk. Muhammed Kemâlüddîn İzzüddîn Ali, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1997, I/232; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; Şâmî, II/451; Mehdî Rizkullah, s. 242.

⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/164; Cum’a, 62/2; Izutsu, s. 219-220. Kur’an’daki bu kullanım, Arapların cehl/cehalet (metodik bilgi ve görgüden, hedeften yoksun olmak) kavramı yerine dalâl/dalâleti; dalâlin yerine de cehli koymaları gibi tasarruflarına ve yaygın âdetlerine de uygun düşmektedir. Taberî, *Tefsir*, XIX/340-341.

Duhâ sûresinde yer alan mezkûr ayetle ilgili olarak çok farklı görüş ve rivayetler nakledilmektedir.⁵⁸ Müfessirlerin bir kısmına göre ayet, Resûlullah'ın çocukluğunda ya da yolculuklarından biri sırasında başına gelen bir yolunu şaşırma olayına işaret eden bir anlam içermektedir. Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber çocukken Mekke vadilerinde kaybolmuş, daha sonra bulunup dedesi Abdulmuttalib'e getirilmişti. İşte Kur'an'da bu kaybolma ve dedesine döndürülme hadisesi bir nimet/ihsan olarak hatırlatılmaktadır.⁵⁹ Ancak peygamberin çölde yolunu şaşırdığı şeklindeki bu rivayetler, senet ve içerik yönünden güven vermediği gibi ayetin kapsamına giren "Allah'ın peygambere en büyük lütufla bağışta bulunması" olgusuyla da uyum ve ahenk içinde değildir.⁶⁰ Kaldı ki her çocuğun başına gelebilecek sıradan bir olayın bu şekilde anlamlandırılmasını da makul görmemekteyiz.

İleri sürülen başka bir görüşe göre bu ayet, Hz. Peygamber'in ancak Allah'ın vahyi ile belirlenebilen şeriadan (şariat hükümlerinden), nübüvvet öğretilerinden, vahiy geleneğinden gafil/habersiz bulunduğunu göstermektedir. Resûlullah, Allah'a giden yolda vahyin yokluğu nedeniyle yolunu kaybetmiş, ona en güzel kulluk şeklini şaşırmış ve nasıl ibadet edeceğini bilmiyordu.⁶¹ Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber'in herhangi bir şekilde dalâlette oluşunu reddetmekte,⁶² o dönemi "vahiyden, nübüvvetten ve ilahî kelamdan yoksun kalmak, arayış ve bocalayış içinde olmak" şeklinde değerlendirmektedirler.⁶³ Bunlara göre buradaki "dâll" vasfı, onun o yıllarda yaşamaya başladığı dini yöneliş sürecindeki hakikat arayışının bir ifadesidir. Hz. Peygamber, arayış

⁵⁸ Râzî, tefsirinde bu ayetle ilgili birbirinden farklı on dokuz görüş aktarmaktadır. Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb I-XXXII*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, XXXI/195-197.

⁵⁹ Rivayetlerin detayı ve varyantları, nerede ve ne zaman kaybolduğu hakkında geniş bilgi için bkz. Fesevî, Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyan, *el-Ma'rife ve't-Tarih I-III*, Tahk. Halil Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., III/281-282; Belâzürî, *Ensâb*, I/40; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/772; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-Beyan I-X*, Tahk. Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, X/226-228; Kurtubî, XX/97-98; Halebî, I/154-156; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/36.

⁶⁰ Derveze'nin bu konu hakkındaki değerlendirmesi için bkz. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/37.

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/772; Kurtubî, XX/96; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir I-IX*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1984, IX/158; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/36-37; Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay., İstanbul 1991, s. 52. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi bazı haniflerin "Allahım! Eğer sana ibadet yönlerinin en sevimlisini, ibadet yollarının en güzelini bilsem onunla sana ibadet ederdim; fakat bilmiyorum." dediği belirtilir. İbn İshâk, s. 36; İbn Hişâm, I/224; Kelâî, I/146; Şâmî, II/182. Bu rivayetlere göre Kur'an'ın nasıl doğru ibadet edileceğini öğretmek için geldiği varsayılsa da cahiliye çalışmalarında Hz. Peygamber de dahil Arapların bütün ibadet çeşitlerini ve şekillerini bildikleri açıkça zikredilmektedir.

⁶² Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/36.

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/772; M. Bulut, s. 52; M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, s. 850; Bayram Ayhan, *Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlilî*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 241-243.

içerisine girdiği bu dönemde, her ne kadar akli ve dirayetiyle putların saçmalığını hissediyor, duyduğu, bildiği ve Mekke toplumunda bulduğu kadarıyla Hz. İbrahim'in dinine meylediyorsa da henüz vahiyden, ilimden ve hidayetten yoksun, ne yapacağını, nasıl yapacağını bilmemenin sıkıntı ve ızdırabını yaşamaktaydı.⁶⁴

Bu ayet çerçevesinde bazıları da Hz. Peygamber'in sapkın bir kavim içinde evvel emirde müşrik/kâfir olduğunu, daha sonra Allah'ın ona hidayet verip peygamber kıldığını iddia etmişlerdir. Genellikle “şaşırmış” diye çevrilen “dâllen” kelimesi, bazı müellif ve müfessirlerce Hz. Peygamber'in vahiy ve nübüvvet öncesinde kavminin dini üzere⁶⁵ kâfir/müşrik/cahiliye geleneği üzere olduğu⁶⁶ şeklinde yorumlanmıştır. Yine bazı müfessirler tarafından “kavminin bulunduğu durumda, hizmetinde olmak”, “kavminin dini ve işleri/uygulamaları üzere olmak” veya “sapık bir kavmin içinde bulunmak” şeklinde izah edilmiştir. Bu anlamlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in “kırk yıl kavminin bulunduğu durumda kaldığı, onlardan biri ve hidayetden uzak, şaşkınlık/dalâlet içinde olduğu” yahut da bizzat kavmine vurgu yapılarak “yolunu kaybetmiş, küfür ve şirke bulaşmış bir kavmin içinde bulunduğu” ifade edilmiştir.⁶⁷

Cahiliye dönemi Arap toplumunun gelenek ve âdetlerinin hâkim olduğu kültürel vasatta yetişen⁶⁸ Hz. Peygamber'in kavminin dini/geleneği üzere veya idaresi altında olduğunun göstergelerinden biri, daha sonra Kur'an'ın da kutsallığını kabul ettiği haram aylarda⁶⁹ yapılan, siyasi, iktisadi, kavmi nedenlerden kaynaklanan⁷⁰ Ficâr savaşlarına -20

⁶⁴ Erul, s. 41. Ayrıca bkz. Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili I-X*, Çev. İsmail Karaçam ve dğr., Azim Yay., İstanbul 1992, IX/280.

⁶⁵ Lugatta din, “âdet, durum, taat, tapınma” anlamlarına gelmektedir. Literatürde geçen “Kâne alâ dini kavmihi” terkihi ise “İbrahim peygamberden miras kalan din bakiyesi, Hz. İbrahim ve İsmail'in mirasından Araplar arasında devam eden ahkâm, şeriat” demektir. İbnü'l-Cevzî, VII/299; Fîruzâbâdî, s. 1546; Zebîdî, s. 8040-8041; Cevâd Alî, XI/7. İbnü'l-Esîr, bu sözle şirkin kastedilmediğini, cahiliye Araplarının hac, nikâh, miras gibi ahkâmlarının; cömertlik, şecaat gibi âdet ve ahlaki özelliklerinin kastedildiğini iddia etmektedir. İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser I-V*, Tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979, II/370. Kur'an'da din kelimesinin kullanımı ve din kavramının anlam alanına giren kelimeler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.

⁶⁶ Müfessirlerin ilgili görüşleri için bkz. İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz I-V*, Tahk. Abdüsselâm Abdu's-Şâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1993, V/465; Râzî, XXXI/195; Kurtubî, XX/99; M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, s. 850. Râzî'ye göre peygamberlerin vahiy öncesi küfürde olduklarının söylenmesi asla kabul edilemez. Râzî, XVII/163.

⁶⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, V/220; İbn Sa'd, I/190; Taberî, *Tefsir*, XXIV/488; Sa'lebî, *el-Keşf*, X/226; İbn Atıyye, V/465; Kurtubî, XX/97-99.

⁶⁸ Balci, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 289.

⁶⁹ Bakara, 2/194, 217; Tevbe, 9/2, 5, 36.

⁷⁰ Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticâri Hayat*, s. 39-43.

yaşlarında iken-⁷¹ gönüllü olarak katılması ve bununla iftihar etmesidir.⁷² Hz. Peygamber'in küçük yaştan itibaren Allah tarafından korunduğu inancını besledikleri için, kan dökmenin yasak olduğu haram aylarda savaşa iştirak etmesini izah etmekte zorlanan müellifler, kanaatimizce bir ara formül bularak, savaşmayıp sadece amcalarına ok topladığını söylemişler⁷³ ve henüz İslam'ın gelmediği bir dönemde savaşa katılmasını suç/günah telakki ederek Hz. Peygamber'i aklamaya yönelik bir gayret içerisine girmişlerdir.⁷⁴

Kur'an'da Hz. Peygamber'in cahiliye geleneklerine uyduğunu gösteren bir husus daha vardır. O da onun Zeyd b. Hârîse'yi kendisine evlat edinmesidir. İttifakla kabul edilen odur ki, bu evlat edinme olayı, peygamberlikle görevlendirilmeden önce meydana gelmiştir. Cahiliye döneminde evlatlık, asıl oğul konumunda görüldüğünden ve aileden sayıldığından Zeyd b. Hârîse, kendisini Arap geleneklerine göre azat edip evlat edinen Hz. Peygamber'e nispetle "Zeyd b. Muhammed" diye çağrılırdı. Medine döneminde Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârîse'den boşanan Zeynep binti Cahş ile evlenince müşrik Araplar, Yahudi ve münafıklar, "Muhammed oğlunun karısıyla evlendi, daha önce haram kıldığını şimdi helal yaptı." diyerek kınamışlardı. Bunun üzerine Ahzab, 33/4-5, 40. ayetleri nazil olarak bu cahiliye âdeti yasaklanmış, Arap geleneğindeki evlatlığın karısıyla evlenme engeli kaldırılmıştır.⁷⁵ Derveze evlat edinmede ve çeşitli hac geleneklerinde olduğu gibi

⁷¹ İbn Hişâm, I/186; İbn Sa'd, I/128; Süheylî, I/317. Ficâr harbi sırasında yaşının on dört, on beş, on yedi olduğu da zikredilmektedir. İbn Hişâm, I/184; İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, II/299; Süheylî, I/317; Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *İmtâu'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedetü ve'l-Metâ' I-XV*, Tahk. Muhammed Abdulhamîd en-Nümeysî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I/16-17; Şâmî, II/152; Casim Avcı, *Muhammedü'l-Emin Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, Hayykitap Yay., İstanbul 2008, s. 103; Kasım Şulul, *Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 192-194.

⁷² İbn Hişâm, I/184-186; İbn Sa'd, I/126-128; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 180; İbn Seyyidinnâs, I/67-68; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2004, s. 60; Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII/52; Azimli, s. 113; Muhammed Ebû Şehbe, I/212-213.

⁷³ Müşrik kabileler (Kureys/Kinâne-Kays Aylan) arasında cereyan eden bu savaşta Hz. Peygamber'in aktif bir görevde yer almasının mümkün olmadığı, onun ancak atılan okları toplamak ve savaşanlara ok ikmalî yapmakla yetindiği görüşü hakkında bkz. Süheylî, I/317. Hz. Peygamber'in bu şiddetli savaşa amcalarıyla birlikte katıldığı, ancak fiilen kahramanca savaşmayıp sadece amcalarına ait eşyaları koruduğu, ayrıca gelen okları da kalkanla karşılayıp toplamak suretiyle amcalarına verdiği, bu konuda tercih edilen görüştür. Avcı, *Muhammedü'l-Emin*, s. 103.

⁷⁴ Rivayetlerin kritiği için bkz. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 262-265.

⁷⁵ Ahzâb, 33/4-5, 37-40; Vâhidî, s. 402-403; Süheylî, I/427; İbn Seyyidinnâs, II/386-387; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, III/17; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/42; Cevâd Ali, VII/358; Muhammed Ebû Şehbe, I/232-233; Azimli, s. 115; Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014, s. 141-143. Hz. Peygamber'in kızlarının da bir zamanlar evli olduğu müşrik erkeklerle Medine devrinde evlenme yasağı hakkında bkz. Bakara, 2/221; Muhammed Ebû Şehbe, I/232. Hz. Peygamber'in yasaklama gelmeden önce herhangi bir cahiliye geleneğini sürdürmesinin onun için bir

Hız. Peygamber'in peygamberlikle görevlendirilmeden önce Kur'an'da yasak getirilmeyen hususlarda cahiliye toplumunda yürürlükte bulunulan âdet ve geleneklere uyduğunu söyler.⁷⁶

Yine bazı kaynaklarda Hız. Peygamber'in kavminin dini/âdeti/geleneği üzere bulunduğu, hac ritüelini kavmiyle birlikte ifa/icra ettiği, onlar arasında Arafat'ta kendine ait bir deve üzerinde vakfe yaptığı, Arafat vakfesinden sonra Müzdelife'ye doğru hareket ettiği, Allah'tan hidayet gelinceye kadar da bu durumun devam ettiği rivayet edilmektedir.⁷⁷ Kur'an'da ise hac, umre, tavaf, sa'y, vakfe, kurban gibi ibadetleri devam ettiren, Kâbe'nin bakım ve onarımına büyük ehemmiyet gösteren Kureyş'in hacla ilgili birtakım uygulamaları eleştirilmekte, bazı hac ritüelleri de tasvip veya tashih edilmekte, inanan hacıların veya Mekke'nin fethinden sonra müslüman olan Kureyş'in, önceden yolunu kaybetmiş, hedeften/amaçtan sapmış kimseler (dâllîn) oldukları belirtilmektedir.⁷⁸

Aynı şekilde Hız. Peygamber'in putperest Kureyşlilerle birlikte putlarla dolu Kâbe'nin inşaatına/onarımına iştirak etmesi,⁷⁹ Hira'da inzivaya çekilmesi gibi hususlar da yine cahiliye dönemi geleneklerine, kavminin dinine/geleneğine göre yaşadığının değişik örnekleridir.⁸⁰ İslam öncesinde Ramazan ayı boyunca Hira Mağarasında zühd, inziva ve itikâf (tehannüs, tehannüf, teabbüd, teberrür, zühd) âdetini başlatan ilk kişinin Abdulmuttalib olduğu, Kureyş'in ve Hız. Peygamber'in de bu geleneği devam ettirdiği, bu ayda çokça tavaf ve ibadet ettikleri, fakirleri ve miskinleri doyurdukları kaydedilir.⁸¹

Klasik siyer müellifleri, eserlerinde müşriklerin veya sahabenin İslam'dan önceki ve sonraki hayatını açıklamak, beyan etmek için "o gün kavminin dini üzereyken ...",

nakısa telakki edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Bkz. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hız. Muhammed*, s. 306-307.

⁷⁶ Derveze, *Hız. Muhammed'in Hayatı*, II/43.

⁷⁷ İbn İshâk, s. 28; İbn Hişâm, I/203; Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemu'l-Kebîr I-XX*, Tahk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü'l-Ulûm ve Hikem, Musul 1983, II/136; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/352; Şâmî, II/149. Hız. Peygamber'in hacda Arafat'a çıkmayan müşrik ileri gelenlerine muhalif olarak İbrahim peygamber gibi Arafat'da vakfe yaptığı rivayet edilmektedir. Kurtubî, XVI/58-59.

⁷⁸ Bakara, 2/198; Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman I-III*, Tahk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I/105-106.

⁷⁹ İbn İshâk, s. 21; Buhârî, Hac 42, Menâkibu'l-Ensâr 25; Şâmî, II/170; Halebî, I/231.

⁸⁰ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hız. Muhammed*, s. 306.

⁸¹ İbn İshâk, s. 39; İbn Hişâm, I/235; Belâzürî, *Ensâb*, I/36, 48; Halebî, I/381-383; Cevâd Ali, VII/74-75, 81; Mehdî Rizkullah, s. 145; Muhammed Ebû Şehbe, I/255-256. İslam öncesi dönemde tehannüs uygulaması ve Hira'da uzlete çekilen kişiler hakkında bilgi için bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 422; M. J. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, Der. Ali Aksu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 155-175; Adıgüzel, s. 72-92.

“kavminin dini üzere kaldı, devam etti” şeklinde ibareler kullanmışlardır.⁸² Siyer ve tefsir kaynaklarında geçen “kâne alâ dini kavmihi/kavminin dini üzereydi” ifadesi de aynı literatürde yer alan ve zıt anlamlısı olarak kullanılan “fâraka dine kavmihi/kavminin dininden ayrıldı, fâraka’l-evsân/putlardan ayrıldı” cümlesiyle birlikte düşünüldüğünde daha açık bir anlam kazanmaktadır. Hanîflerin Kureyş pagan dinini terketmeleri, putperestlikten ayrılmaları da bu ibarelerle yani “fırâk ve i’tizal” kavramlarıyla ifade edilmiştir.⁸³ Dolayısıyla Hz. Peygamber’e nispet edilen dâll (dalâlet, doğru yoldan sapmışlık) kavramını ve onun kavminin dini üzere olmasını, yalnızca masumiyet doktrini⁸⁴ üzerinden değerlendirmek vakıya ve tarihî verilere ters düşmektedir. Nitekim Kureyş, risalete dek kavminin dini/geleneği üzere olan Hz. Peygamber’e, kavminin dininden/çizgisinden çıkıp dosdoğru bir yola/dine -gerçek, aslı sabit olan İbrahim (as) dinine-⁸⁵ meyl ettiğinden “bir dinden çıkıp başka bir dine intisap eden, kavminin dininden

⁸² Farklı örnekler için bkz. İbn İshâk, s. 58; Vâkidî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd, *Kitâbu’l-Meğâzî I-III*, Tahk. Marsden Jones, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1984, I/198; İbn Hişâm, I/435, 441; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned I-VI*, Tahk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz., III/460; Süheylî, II/258, 265; İbn Kayyim, III/17, 38, 45; Kelâî, I/243, 246; Şâmî, III/239. Kaynaklarda sahâbi Nuaym b. Mes’ûd’un İslâm öncesi Medine’ye gelip sarhoşken Kureyş kervanı hakkında verdiği bilgi ve Karede seriyyesi aktarılırken Nuaym’ın durumu “vehuve ala dini kavmihi” ibaresiyle teşrih edilmiştir. Vâkidî, I/198; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/6. Ebû Tâlib’in ve Akabe bey’atları sırasında Hz. Peygamber’in yanında bulunan Abbas’ın durumunun da aynı ifadelerle açıklanması hususunda bkz. Makrîzî, I/35, 53.

⁸³ İbn İshâk, s. 36; İbn Hişâm, I/224, 229; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 153; Kelâî, I/146; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/190-191; Halebî, I/201. Habeşistan’a hicret eden müslümanlara Necâşî de “Sizi kavminizden (kavminizin dininden) ayıran din nedir? Benim dinime ve diğer dinlere girmenize engel olan hangi dindir?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. İbn İshâk, s. 75; İbn Hişâm, I/335; Makdisî, *el-Bed’ ve’l-Tarih*, s. 231; Süheylî, II/111; Kelâî, I/185; Halebî, II/31. Osman b. Maz’ûn örneğinde olduğu gibi müslümanların müşrikler tarafından tavsif ve tarifi de metinde geçtiği üzere “fârakû dinenâ” biçiminde bu kavram ile yapılmıştır. İbn Hişâm, I/369; Süheylî, II/155; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/116; Şâmî, II/367.

⁸⁴ Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesinde kırk yıl boyunca günahlardan ve cahiliye işlerinden korunduğu rivayeti hakkında bkz. Sa’lebî, *el-Keşf*, X/232; Kurtubî, XX/106; Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbü’t-Te’vil fi Maânî’t-Tenzîl I-VII*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979, VII/259.

⁸⁵ Kur’an’da din/millet kavramıyla birlikte şirk kültürünün ve müşrikliğin de karşıtı olarak kullanılan hanîf kavramının Hz. İbrahim’e nispeti, hanîfliğin İbrahim (as) ile bağlantısı hakkında bkz. Yûnus, 10/105; En’âm, 6/79, 161; Nahl, 16/120, 123; Rûm, 30/30; Hac, 22/31; Bakara, 2/135 vb.; Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *DİA*, XVI/35-36; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 21-22; Çalışkan, s. 125-131. Medine’de de Hz. Peygamber, kendisine “hangi dini getirdiğini/hangi dine elçilik yaptığını” soran ve kendisinin de hanîf dini üzere olduğunu iddia eden, mesih elbisesi giyen Ebû Âmir er-Râhib’e, “İbrahim’in dini hanîfliği” getirdiğini söylemiştir. İbn Hişâm, I/585; Süheylî, I/426, III/18; Kelâî, I/287; Hâzin, III/147; Semhûdî, Nureddin Ali b. Abdullah, *Vefâu’l-Vefâ biahbâri Dari’l-Mustafâ*, Tahk. Kâsım es-Sâmarrâî, Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsî’l-İslâm, London 2001, I/389-390. Hz. Peygamber’in büyük atalarından Abdümenâf’ın da İran’ın dini tazyikine, Mazdek dinine karşı İbrahim ve İsmail’in dinine vurgusu hakkında bkz. İbn Saîd el-Endelüsî, *Neşvetü’t-Tarab fi Tarihi Cahiliyyeti’l-Arab*, Tahk. Nusret Abdurrahman, Mektebetü’l-Aksâ, Ammân tsz., s. 327; M. J. Kister, s. 101-102.

ayrılıp muhalefet eden” anlamında “sâbiî”⁸⁶ demiş ve “İbn Ebî Kebşe”⁸⁷ lakabını takmıştır. Bu rivayetler ve Resûlullah’ın “Ben kavmimin dini üzereyken ...”⁸⁸ ifadesi, geçmişte cahiliye Araplarının dini üzere yaşadığını belirtmekte, önemli ölçüde vahiy öncesi dini hayatının veçhesini izah etmekte ve Hz. Peygamber’in hayatında dinsel veya siyasal dönüşümün vahiyle birlikte yahut da vahiy sonrasında gerçekleştiğini göstermektedir. Kaldı ki vahiy öncesi yaşantısından bahseden rivayetlerde Kureyş’in dinine/dini geleneğine herhangi bir tepkisinden veya bu tepkiyle alakalı herhangi bir hususi sözcükten de söz edilmemektedir.

Kur’an’da küfür ve şirk ile alakalı kullanılan dalâlet kavramının yanı sıra genel anlamda günah kapsamında “ilahi emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışları” ifade eden, hadislerde de çoğunlukla “zenb” ve “ism” (günah) manasında kullanılan⁸⁹ “vizr” terimi de⁹⁰ Hz. Peygamber’e nispet edilen (uyarlanan) ve aynı zamanda Hz. Peygamber’in dini geçmişine ışık tutan kavramlardan birisidir. Erken dönem Mekke’de Duhâ sûresinin hemen ardından nazil olan İnşirâh sûresinde⁹¹ geçen “vizr” (yük, ağırlık) sözcüğü, farklı

⁸⁶ Cahiliye devrinde Araplar herhangi bir dinden çıkıp başka bir dine gireni sabîi diye isimlendirirlerdi. Taberî, *Tefsir*, II/145, 147. Mekke’de Hz. Peygamber ve ashabının, sâbiî/subât (dönmek, meyletmek, değişmek anlamında dininden dönenler) olarak nitelendirilmeleri hususunda bkz. İbn Sa’d, III/119; Kelâî, I/190; İbn Hallikân, I/54; İbn Manzûr, I/107; İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe I-VIII*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru’l-Cil, Beyrut 1992, VII/127; Halebî, II/178; Zebidî, s. 158; Alûsî, Ebu’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu’l-Maânî fî tefsiri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’-Seb’i’l-Mesânî I-XXX*, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut tsz., VI/201; Cevâd Ali, XII/278-279. Aynı kavramın Hz. Hamza ve Hz. Ömer’in müslüman oluşlarını tasvir için veya Hz. Peygamber’in dinine girişlerinin ilanında kullanılması hakkında bkz. İbn İshâk, s. 58; İbn Hişâm, I/348; Buhârî, Menâkibu’l-Ensâr 35; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, s. 281-282, 817-818; Kelâî, I/193; İbn Seyyidinnâs, I/161; Said Havva, *Hadislerle Hz. Peygamber’in Hayatı I-III*, Çev. Abdurrahim Ali Ural ve dğr., Hikmet Neşriyat, İstanbul 1989, I/340-341. Ebû Cehil’in Kureyş’in dininden dönen (subât) Hz. Peygamber ve inananları barındırmaları gerekçesiyle Medinelileri tehdidi hakkında bkz. Buhârî, Megâzî 2; Şâmî, IV/46, 149; Halebî, II/378. Mekke’nin fethinden hemen sonra İslâm’a davet edilen Benî Cezîme kabilesi de “eslemnâ/teslim olduk” yerine, “dinimizi değiştirdik” anlamında “sabe’nâ” diyerek müslüman olduklarını belirtmişlerdi. İbn Hişâm, II/430; Süheylî, IV/195-196; İbn Kayyim, III/361; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/358-360.

⁸⁷ Süheylî, II/302; İbn Manzûr, VI/338; Cevâd Ali, XI/58. Ebû Kebşe, putlara ibadet hususunda Kureyş’e muhalefet eden Huzâa kabilesinden bir adamdı. Müşrikler, risaletle birlikte putlardan yüz çevirdiği ve Kureyş’e karşı durduğu için Hz. Peygamber’i Ebû Kebşe’ye benzetirlerdi. İbn Manzûr, VI/338; Mustafa Çağrıcı, “Arap (İslâm’dan Önce Araplar’da Din)”, *DİA*, 1991, III/318.

⁸⁸ İbn al-Kalbî, Hişâm b. Muhammed, *Putlar Kitabı-Kitâb al-Asnâm*, Çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 48. (Beyza Bilgin, *Putlar Kitabı’nı* (Kitâb al-Asnâm) giriş ve notlar ile zenginleştirerek Almanca’ya çeviren R. Klinke-Rosenberger’in çevirisini esas alarak Türkçe’ye çevirmiştir. Dolayısıyla dipnot gösteriminde gerektiği yerde sayfa ve dipnot numarası birlikte verilmiştir); Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh, *Mu’cemu’l-Buldân I-V*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz., IV/116.

⁸⁹ Şâmî, VIII/533; Adil Bebek, “Günah (Kelam)”, *DİA*, XIV/282-283.

⁹⁰ Kur’an’da (ism, zenb, vizr vb.) günah kavramını ifade eden terimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adil Bebek, “Günah”, *DİA*, XIV/282-285.

⁹¹ Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999, s. 1280; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 25; Ayhan, *Kur’an’ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılımların Tahlili*, s.

yorumların⁹² yanı sıra birçok müfessir tarafından “Resûlullah’ın içinde bulunduğu şirk, cahiliye hali”, “peygamberlik verilmeden önceki günahları, cahiliye kalıntıları” veya “cahiliyeden Hz. Peygamber’e geçen şeyler, cahiliyeden kalma günahlar” şeklinde tarif ve tefsir edilmiştir.⁹³ Kaynaklarda Hz. Peygamber’in vahiy öncesi ve sonrası hayatının yol ayrımı ve içinde bulunduğu cahiliye ağırlıklarından kurtulması, belini büken yükün kaldırılması, “seferden dönen devenin durumuna” teşbihle anlatılmıştır.⁹⁴ Ayrıca genellikle “Kalbini, göğsünü açıp genişletmedik mi?” tarzında çevrilen İnşirâh sûresinin ilk ayetine getirilen yorum ve açıklamalar da⁹⁵ Hz. Peygamber’in peygamberlik öncesi dini hayat tarzını açıklığa kavuşturmakta, İbrahim milletine/dinine⁹⁶ tabi olmakla birlikte

244-245. Bu sûre aralarındaki konu birliğinden dolayı bazıları tarafından bir önceki sûre olan Duhâ sûresinin devamı olarak görülmüş, bu ikisi aynı/tek sûre sayılmıştır. Râzî, XXXII/3; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXX/165; Elmalılı, IX/288; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 25; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/61.

⁹² Vizr (günah, yük) kelimesinin anlamı konusunda tefsirciler ihtilaf etmişlerdir. Kimileri “Hz. Peygamber’in peygamberlikten önceki dönemde bazı günahları vardı ve bunlar ona çok sıkıntı oluyordu, Allah da bunları affetti.” derken; kimileri de “Bundan maksat peygamberlik yükünün hafifletilmesidir. Zira bu görevin hakkıyla yerine getirilmesi çok ağır bir yükür, insanın belini bükür. İşte Allah onun bu yükünü hafifletmiş, nübüvvet görevinin başlangıcında ve vahyin kesildiği durumlarda görevini kolaylaştırmış, belini bükün üzüntüleri ve sıkıntıları gidermiş, ona yardım etmiştir.” demektedirler. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/62. Mekkeli inkârcıların olumsuz tepkilerinden dolayı Hz. Peygamber’in göğsünün daraldığını (dâikun bihi sadruke, yediku sadruke) ve neredeyse vahyi gözardı edeceğini/terkedeceğini bildiren ayetler hakkında bkz. Hicr, 15/97; Hûd, 11/12; A’râf, 7/2 vb.

⁹³ Ferrâ, V/251; Buhârî, Tefsir İnşirâh; Taberî, *Tefsir*, XXIV/493-494; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *Tefsiru İbn Ebî Hâtim I-X*, Tahk. Es’ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü’l-Asriyye, Saydâ tsz., X/3445; Sa’lebî, *el-Keşf*, X/232; Kurtubî, XX/106; İbnü’l-Cevzî, IX/162. Kurtubî tefsirinde, “Resûlullah, Allah’tan başka tanrılara, putlara (sanem ve vesenlere) tapmadı ise de kavminin yaptığı pek çok işi yapar, pek çok konuda onların gidişatına uyardı.” denmektedir. Kurtubî, XX/105. Bu nedenle de bazı müfessirler, vizr kavramını nübüvvet öncesinde “kavmiyle ilişkileri ve onların kestiklerinden yemesi sebebiyle irtikâp ettiği günahlar” olarak izah etmişlerdir. İbn Atıyye, V/468.

⁹⁴ Taberî, *Tefsir*, XXIV/493; Sa’lebî, *el-Keşf*, X/232; Elmalılı, IX/295.

⁹⁵ Siyer kaynaklarında yeterli malumatın bulunmadığı bu ayet, tefsirlerde “kalbinin İslam’a ve hidayete açılması, iman, tevhid, nübüvvet, ilim, hilim, hikmet ve marifet ile genişletilmesi” olarak açıklanmıştır. Mukâtil, III/496; Buhârî, Tefsir İnşirâh; Taberî, *Tefsir*, XXIV/493; Sa’lebî, *el-Keşf*, X/232; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/775; İbnü’l-Cevzî, IX/162; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. el-Kemal, *ed-Dürrü'l-Mensûr I-VIII*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1993, VIII/547; İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr I-XXX*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, XXX/408. Göğsün İslam’a veya küfre açılmasından yahut kalbini İslam’a veya küfre açan kimsenin durumundan bahseden ayetler hakkında geniş bilgi için bkz. En’âm, 6/125; Nahl, 16/106; Zümer, 39/22; Mukâtil, I/369, III/131; Taberî, *Tefsir*, XII/97-110, XVII/302-308, XXI/277-278; İbn Kayyim, II/22; Erul, s. 25-26. Hz. Musa’nın Firavun’a tebliğe gitmeden önce “rabbişrahli sadri/Rabbim gönlüme ferahlık ver, göğsümü/içimi genişlet!” şeklinde niyazda bulunması da manevi anlamda vahiy/bilgi yoluyla teskin ve yatıştırma olduğuna işaret etmektedir. Tâhâ, 20/25. Ayrıca şerh-u sadr’ın, şakku’s-sadr hadisesi (Hz. Peygamber’in göğsünün yarılması) ile ilişkilendirilmesi ve birbiriyle çelişkili haberlerin kritiği hususunda bkz. İbrahim Sarıms, *Hz. Muhammed’i Doğru Anlamak*, Düşün Yay., İstanbul 2013, s. 41-50; Erul, s. 21-28; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 215-221.

⁹⁶ Arap dilinde “gidilen yol (et-tarikatü’l-meslûketü) veya yol ve gidişat (et-tarikat ve’s-sünnet) temel anlamında kullanılan “millet” sözcüğünün Kur’an’da kavramsal kullanımı, din kelimesiyle anlamsal irtibatı ve “millet-i İbrahim/İbrahim’in yolu” şeklinde Hz. İbrahim’e izafe edilmesinin sebepleri hususunda bkz. Çalışkan, s. 85-92.

risaletin kazandırdıklarına oranla cahiliye dönemi yaygın din anlayışı ve uygulamalarından kalıntılar taşıdığını ortaya koymaktadır.

Tefsirlerimizde, bazı peygamberlerin risalet öncesi gerek büyük günahlara ve gerekse de -literal okunduğunda- şirke bulaştıklarına, en azından belli bir yaşa veya Allah'ın hidayet vermesine kadar şirk içinde yaşadıklarına/kabilevi geleneklerine uyduklarına dair misaller de verilmektedir.⁹⁷ Örneğin dalâlet kavramı Kur'an'da hem Hz. Peygamber'e hem de Musa peygambere nispet edilmektedir. Hz. Musa, nübüvvetten önce hataen/kasıtsız adam öldürme eylemini ve dönemini bizzat "dalâlet", "zenb" ve "zulm" olarak nitelemektedir. Yıllarca Mısır geleneklerine bağlı kalarak ve sarayda prens olarak büyüyen ve Firavun'un karşısına peygamber (nebî/melik) olarak çıkan Hz. Musa'ya, Firavun "Biz seni çocukken yanımızda yetiştirmemiş miydik? Sen ömrünün pek çok yılını bizim aramızda geçirmemiş miydin?"⁹⁸ Ama sonunda yapacağını yaptın ve kâfir/nankör biri olduğunu gösterdin!" dediğinde Hz. Musa, "geçmişte -vahiy indirilmeden önce- suç işlediğini, dalâlette olduğunu (ve ene mine'd-dâllîn), yapıp etmelerinin farkında olmadığını" söylemiştir.⁹⁹ Yine Kur'an'da ağırlıklı olarak şeytana nispet edilen "yolunu şaşırtıp saptırmak" anlamındaki "iğva" kavramı, Hz. Adem'e izafe edilmekte, Adem'in (as) rabbine isyan ettiği ve yolunu şaşırdığı ifade edilmektedir.¹⁰⁰ Bununla beraber peygamberlerin bir kısmı da "zulmü" kendilerine nispet ederek zalimlerden olduklarını itiraf etmiş ve zenbe/günaha konu olan istiğfar, tevbe gibi özür beyanlarını dile getirmişlerdir.¹⁰¹

⁹⁷ Hz. İbrahim, Hz. Şuayb ve Hz. Peygamber gibi peygamberler bu duruma örnek gösterilmektedir. Kimi ayetlerin lafzi anlamlarına istinaden bu peygamberlerin müşrik bir aile ve kavim içinde doğdukları, şirk öğretilerine göre yetiştirildikleri, belli bir süre şirk içinde yaşam sürdükten sonra kavimlerinin yanlış yolda olduklarını farkettikleri ifade edilmektedir. Literal okumayla sözkonusu peygamberlerin peygamberlik öncesi şirk içinde bulunduklarına ve risalet sonrası bile şirke düşme ihtimallerine Kur'an'da vurgu yapıldığı iddia edilmektedir. Bu konuya delil gösterilen ayetler ve bunların geniş perspektiften değerlendirilmesi hususunda bkz. Bayram Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008, s. 106-125.

⁹⁸ Peygamber olmadan önce Hz. Musa da Mısır'da -güçlü bir Allah inancına sahip olsa da- yıllarca vahiyden uzak putperest Mısır örf ve kültürü içinde yetişmiş, daha sonra asabiyetin etkisinde kalarak kendi halkından/kavminden olmayan bir adamı öldürüp Mısır'dan kaçmış ve öldürülme/kıyas korkusuyla site devleti Medyen'e sığınmıştır. Bu süreçte türlü mihnetlere maruz kalan ve Allah'ın ve İsrâiloğulları'nın temsilcisi seçilen Hz. Musa'nın öyküsü Kur'an'da çok detaylı anlatılmaktadır.

⁹⁹ Şu'arâ, 26/14, 18-20; Kasas, 28/14-21. Müfessirler Hz. Musa'nın dalâletini "ilimden, vahyi bilgidен yoksunluk, cahillik, nübüvvetten habersizlik, vahiy gelmeden önceki hal" olarak açıklamışlardır. Taberî, *Tefsir*, XIX/339-341; İbn Ebî Hâtim, VIII/2755; Sa'lebî, *el-Keşf*, VII/160-161; İbnü'l-Cevzî, VI/119; M. Bulut, s. 52.

¹⁰⁰ Tâhâ, 20/121. İğva hakkında geniş bilgi için bkz. Ramazan Biçer, "İğvâ", *DİA*, XXI/525.

¹⁰¹ Sâd, 38/24-25; Hûd, 11/46-47; A'râf, 7/23; Enbiyâ, 21/87-88; Şâmî, XI/470-471; Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti*, s. 94-106.

Sonuç olarak Duhâ ve İnşirâh sûreleri özelinde incelediğimiz dalâlet kavramını, özel anlamda Hz. Peygamber'in dini geçmişiyle genel manada ise vahiy/nübüvvetle alakalı olarak değerlendirmek mümkündür. Bilhassa risaletin ilk evresinde nazil olan sûrelerde yüce/üst Allah inancına sahip müşriklerin veya muvahhit Mekkelilerin,¹⁰² “Muhammed saptı (dalle), ataların yolundan uzaklaştı.” şeklinde Allah Resûlü'nü itham etmeye başlamaları, Hz. Peygamber'in daha önce cahiliye geleneği/dini üzere bulunduğu konusunda bize açık bir fikir vermektedir. Kur'an'da “Arkadaşınız, efendiniz sapmadı ve kandırılmadı.”,¹⁰³ “Allah, kimin kendi yolundan saptığını (men dalle), kimin de doğru yolda (mühtedîn) olduğunu daha iyi bilir.”¹⁰⁴ mealindeki beyanlar, meselenin nübüvvet/peygamberlik/tebliğ ile ilgili olduğunu düşünmemize neden olmaktadır.

Duhâ sûresinde risalet öncesini tezekküre davet eden ayetler, Hz. Peygamber'in dini ve siyasi konumunun yanı sıra onun çaresiz, yetim, dâll/tek başına, yapayalnız,¹⁰⁵ âil/fakir vb. birçok yönüne; tıpkı çöldeki yalnız başına bulunan bir ağaç gibi hidayet edici/yönlendirici özelliğine yani nebîliğine vurgu yapmaktadır. Nitekim risalet görevinin kendisine tevdi edilmesiyle onun şeref ve itibarının arttığı ifade edilir.¹⁰⁶ Nübüvvet, hem Hz. Peygamber'in kendisinde hem de Arapların politeist tanrı tasavvurlarında, vassâl devlet anlayışlarında ve toplumsal yapılarında büyük bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmiştir.

1.1.2. Hz. Peygamber'in Kitap ve İman Konularında Bilgisi

Kur'an'da “İşte sana da [Ey Muhammed,] kendi buyruğumuz altında hayat veren

¹⁰² Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2014, s. 124-127.

¹⁰³ Necm, 53/2, 30; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/419; İbn Âdil, XVIII/157. Ayrıca inananlara “dâllûn/doğru yoldan sapmış” ithamı hakkında bkz. Mutaaffîfîn, 83/32. Hz. Peygamber'in müşriklerce ilahlardan saptıran/uzaklaştıran biri olarak görülmesi hakkında bkz. Furkân, 25/42; Râzî, XXIV/74. Kur'an'ın da onları “dâllûn/yoldan sapmış ve mükezzibîn/hakikati yalanlamış olanlar” olarak nitelemesi hakkında bkz. Vâkıa, 56/51, 92.

¹⁰⁴ Kalem, 68/7. Ayrıca bkz. Kasas, 28/85; Kurtubî, XIII/321; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XX/130. Müşriklerin “Muhammed saptı.” itirazlarına karşılık Kur'an, zamanı şahit tutarak “Herkes (geleceğin kendilerine getireceği şeyi) ümitle beklemektedir; öyleyse siz de bekleyin, bakalım; çünkü kimlerin düz yolu seçtiğini ve kimlerin doğru yolu bulduğunu yakında göreceksiniz!” şeklinde cevap vermiştir. Tâhâ, 20/134-135; Mukâtil, II/346; Kurtubî, XI/265; İbnü'l-Cevzî, V/337.

¹⁰⁵ Araplar seyahat sırasında çölde tek bir ağaç gördüklerinde onun dışında başka bir ağaç da yoksa ona dâlle adını verirler ve onunla yollarını bulurlardı. Sa'lebî, *el-Keşf*, X/228; Kurtubî, XX/98; İbn Âdil, XX/391.

¹⁰⁶ Nübüvvet sayesinde Hz. Peygamber'in, kitapla da Hicaz Araplarının şerefine arttığını belirten ayetler ve açıklamalar için bkz. İnşirâh, 94/4; Enbiyâ, 21/10; Zuhuruf, 43/44; Mukâtil, II/353, III/497; İbn Sa'd, III/295-296; Taberî, *Tefsir*, XVIII/416; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/105; Kurtubî, XI/273, XVIII/173-174; İbn Âşûr, XVII/23, XXIII/203; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/62.

bir mesaj vahyettik. [Bu mesaj sana gelmeden önce,] sen kitap/vahiy nedir, iman nedir bilmezdin (mâ künte tedrî me'l-kitâbu vele'l-îmânu); ama [şimdi] bu [mesajı] bir ışık yaptık ki onunla kullarımızdan dilediğimizi doğru yola ulaştıralım; şüphesiz sen de [insanları onunla] doğru yola ulaştıracaksın.”¹⁰⁷ “De ki: Allah [başka türlüünü] dileseydi, size bu [ilahî kelâmı] okuyup duyurmazdım; O da size ulaştırmazdı onu. Gerçek şu ki, bu [vahiy bana gelmezden] önce bir ömür boyu aranızda bulundum: öyleyse, yine de aklınızı kullanmayacak mısınız?”¹⁰⁸ şeklinde yer alan ifade biçimlerinden, Hz. Peygamber’in peygamberlikle görevlendirilmeden önce nasıl bir hayat yaşadığını tespit etme imkânı vardır. Buna göre tefsirlerde yer alan bir kısım rivayetlerde ve Kur’an’da -ayetlerin zahiri anlamları esas alındığında- Hz. Peygamber’in kendisine vahiy gelmeden önce iman vasfına sahip olmadığı, imana götüren yolları bilmediği,¹⁰⁹ içinde yaşadığı toplumun/çevrenin inanç ve dini gelenekleriyle ilgili işlerin hiçbirinde bunlara ters bir tavır içerisine girmedeği açıkça müşahade edilmektedir. Öyle ki Kur’an’ın bazı ifadeleri, Mekke liderlerine Hz. Peygamber’in peygamberlikle görevlendirilmeden önceki hayatını ve kendileri arasında uzun seneler boyunca yaşayışını hatırlatarak düşünmelerini salık vermektedir.¹¹⁰ Başka bir ifadeyle müşriklere zımnen “Muhammed’in (s) asla yalan söylemeyen biri olduğu yolundaki ömürlük gözlemlerinize dayanan eski kanaatinizle, onun Kur’an’ı kendi muhayyilesinden çıkarıp sonra da Allah’a isnad ettiği yolundaki şimdiki zanlarınızı nasıl telif edebilirsiniz?” diye soru yönelterek onları düşünmeye davet etmektedir.¹¹¹

Hz. Peygamber’in kendi kavmi arasında uzun seneler yaşadığı halde vahiy, kitap,

¹⁰⁷ Şûrâ, 42/52.

¹⁰⁸ Yûnus, 10/16.

¹⁰⁹ Kurtubî, XVI/55. Yine Medine devrinde inen ve iman esaslarını içeren Bakara, 2/285. ayetinin lafzen, “resûlün evvelen rabbine iman etmemişken sonra iman ettiği” zannını uyandırma ihtimalinden dolayı bazı müfessirler, “Vahiy öncesi peygamberler küfür üzere bulunuyorlardı.” denilemeyeceği iddiasına istinaden, “Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmezden önce mümin idi; fakat imana nasıl davet edeceğini, imanın esas/yasalarını ve tafsilatını, şeriatın tafsili hükümlerini bilmiyordu.” demişlerdir. Sa’lebî, *el-Keşf*, VIII/326; Râzî, VII/112-113, XXVII/163-164; Kurtubî, XVI/55-59; İbn Âdil, XVII/223; İbn Âşûr, XXV/152-153.

¹¹⁰ Yûnus, 10/16; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/51. Ayrıca Hz. Peygamber’i çok iyi tanıdıklarına vurgu yapan ayetler için bkz. Mü’minûn, 23/69-70; Mukâtil, II/400; Taberî, *Tefsir*, XIX/56; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/197; Şâmi, III/32.

¹¹¹ Yûnus, 10/15-17; Esed, s. 395. Konuyla alakalı bu ayet grubu, Mekkeli müşriklerin Kur’an’ın Hz. Peygamber’in kendi uydurması olduğu ve dolayısıyla kendi kişisel görüşlerinden başka bir şey ifade etmediği yolundaki iddiaları ve “Ey Muhammed! Atalarının dininden yüz çevirme, tanrılarımız hakkında konuşma, başka bir Kur’an getir, başka bir şey söyle.” biçimindeki bazı istekleri üzerine nazil olmuştur. Mukâtil, II/85; Taberî, *Tefsir*, XV/40-45; Sa’lebî, *el-Keşf*, V/123-124; Vâhidî, s. 290; Esed, s. 394; Çetiner, I/498.

kitabete, risalet gibi mevzularla uğraştığı görülmemiştir. O, risaletle görevlendirilene kadar vahiy/kitap ve imandan insanlara bahsetmemiş, nüzûl sürecinde olduğu gibi bir vahiy kitabete ve öğretimiyle de ilgilenmemiştir.¹¹² Buna ilaveten, döneminde Araplar arasında oldukça yaygın bir eğilimin tersine o, hayatı boyunca ne bir tek mısra şiir düzmüş/söylemiş ne de kendisine özgü bir belagatle dikkatleri üzerine çekmiştir.¹¹³ Hatta Hz. Peygamber'in rivayetlerin aktardıkları bilgiler nispetinde o dönemde dürüst/güvenilir bir kişi olarak tanınmasının dışında siyasi, askeri ve dini yönden Mekke'nin ileri gelenleri arasında da temayüz etmediği görülür.¹¹⁴ Bu sebeple de Mekke ayetlerinde bir yanda risalet öncesi dönemde ileride peygamber olacağına dair hiçbir emare verilmezken diğer yandan da Duhâ ve İnşirâh gibi ilk dönem nazil olan sûrelerde nübüvvetin, peygambere bir nimet ve rahmet olduğu hatırlatılır.

Yine Kur'an'da kıssalar bağlamında Hz. Peygamber ve kavminin daha önceden harici kültürlere ve İsrâiloğulları'na/Ehl-i kitab'a ait tarihi anlatı ve kıssalarla ilgili geniş bir bilgiye ve uyarılışına dek siyasi tarih bilincine sahip olmadıklarına işaret edilmektedir.¹¹⁵ Her ne kadar tüm peygamber kıssalarının Arap toplumu tarafından bilinip bilinmediği tartışma konusu ise de¹¹⁶ İslam'ın zuhurundan önceki dönemde cahiliye Arapları, Hûd, Salih, İsmail ve Şuayb (as) gibi Arap peygamberler¹¹⁷ hakkında pek çok hikâye biliyorlardı. Nitekim cahiliye devri Arap şiirinde, A'sâ ve Ümeyye b. Ebi's-Salt gibi eski şairlerin şiirlerinde de Ad ve Semûd kavminden bahsedilmesi,¹¹⁸ Arapların tarihe, siyere ve geçmişe dair bilgi sahibi olduklarına dair farklı kayıtlar,¹¹⁹

¹¹² Ankebût, 29/48; İbn Âşûr, XXI/10, XXV/152; Azimli, s. 115. Söz konusu ayet Hz. Peygamber'in okur-yazar olmadığına delil getirilse de Kur'an'ın anlam örgüsü içinde ve bu meyanda vahiyyle iştigal etmediğine, kırk yıl yaşadığı toplumda daha önce nebîlik iddiasında bulunmadığına atıftır. Ankebût 45. ayette, "Utlû mâ uhiye ileyke mine'l-kitabı.../Sana vahyedilen bu kitabı/ilahi kelâmı (başka insanlara) oku/ilet...", "Allah dileseydi, size bu vahyi, ilahi kelâmı okuyup duyurmazdım." şeklindeki ifadeler de 48. ayete de açıklık getirmektedir. Yûnus, 10/16-17; İbnü'l-Cevzî, IV/14-15.

¹¹³ Esed, s. 395.

¹¹⁴ Cahiliye Arap toplumunda Hz. Peygamber'in dürüstlüğü, güvenilirliği ve güzel ahlakı gibi kendine has mümeyyiz vasıfları dışında herhangi bir üstün niteliği ve ayırt edici vasfının olmadığı yönündeki açıklamalar için bkz. Azimli, s. 115; Erul, s. 285-286; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 289-293.

¹¹⁵ Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/3. Yûsuf, 12/3. ayetteki ğafil kelimesine "öncesinde din ve şeriatten habersiz olma" anlamı verilmesi hususunda bkz. Râzî, XVIII/69; İbn Âdil, XI/7.

¹¹⁶ Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 73-78.

¹¹⁷ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 13; Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, Çev. Ahmed Lütfi Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1983, s. 270-271; M. Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı I-II*, Çev. Vahdettin İnce, Yöneliş Yay., İstanbul 2000, I/147-148.

¹¹⁸ H. H. Brâu, "Semûd", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1993, X/474-475.

¹¹⁹ Arap kabileleri nezdinde tarih ve Arapların diğer milletlerin tarihi hakkında bilgisi için bkz. Sâid el-Endelüsî, s. 126-128.

onların bu öyküleri bildiklerini ve anlattıklarını göstermektedir.¹²⁰ Zaten Kur'an'da da peygamberler ve kavimlerinin haberleri, Arapların onlara yabancı olmadıkları, bu haberleri ana hatlarıyla ya da detaylarına varıncaya kadar bildikleri imajını verecek bir üslupla ifade edilmişlerdir.¹²¹ Mekkeliler, Arap kökenli veya Arapların gelenekleriyle ilgili olmayan Ehl-i kitap haberlerine yani Firavun, İsrâiloğulları ve diğer kitap ehli anlatılarına ise İran/Fars hükümdarlarının hikâyelerine gösterdikleri kadar¹²² gereken alakayı göstermemişlerdir. Bu nedenle de Hz. Peygamber ve Kureyş'in İsrâiloğulları kıssalarından gafil olduklarına, onlardan yeterince ders çıkarmadıklarına Nûh ve Yûsuf kıssası özelinde temas edilir.¹²³

Kur'an'a göre Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmeden önce peygamber olacağını bilmiyor, nebî beklentisi içinde olan Arap toplumunda peygamberliğin kendisine verileceğini ve vahyin kendisine indirileceğini ümit etmiyordu.¹²⁴ Başka bir deyişle ne Hz. Peygamber'in kendisi ne de müşrik Araplar, risalet öncesinde onun peygamber olacağı beklentisi içerisindeydi.¹²⁵ Mekke'nin siyasi yapısı içinde herhangi bir makama gelmesi de beklenmemekteydi. Her ne kadar ticari hayatı onun Mekke toplumdaki ağırlığını ve saygınlığını artırsa da¹²⁶ buna bağlı olarak Mekke'de onun herhangi bir nübüvvet talebi ve iddiası sözkonusu olmamıştır.¹²⁷

Kur'an'da peygamberlik gelmeden önce Hz. Peygamber'in nasıl ibadet ettiğini aydınlatacak bir açıklama ve bunu ayetlerden çıkarma olanağı da yoktur. Ancak Arap toplumunun Allah'a ya da tanrılara ibadet etmesinin bir görünümü olarak namazı

¹²⁰ "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih" adlı makalesinde İslam öncesi devirde tarih bilmeyi gerektiren sebepler üzerinde duran Rıza Savaş, Arapların cahiliye döneminde tarihle yakın ilgisi olan bilgileri ezberlediklerini ve çocuklarına aktardıklarını söylemektedir. Buna ilaveten İslam Tarihçiliği'nin gelişmesinde ve önemli kaynakların kaleme alınmasında cahiliye devrinde Arapların bu konuda edindikleri tecrübelerin ve katkıların çok fazla tesirinin olduğunu ifade etmektedir. Rıza Savaş, "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: 7, İzmir 1992, s. 257-268. Araplarda tarih geleneği ve İslam tarih yazıcılığına etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Hanefi Palabıyık, "Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine", *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu*, Elif Matbaası, Şanlıurfa 2008, ss. 5-48.

¹²¹ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/268-272.

¹²² Mukâtil, III/18-19; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/497; Kurtubî, XIV/52; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXI/67; Cevâd Ali, XV/320.

¹²³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II/415-416; İbn Âdil, XI/7.

¹²⁴ Kasas, 28/85-86; Yûnus, 10/16; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/32; Erul, s. 32-34.

¹²⁵ Erul, s. 32-34; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 225, 308-318. Ayetlerin aksine Hz. Peygamber'in geleceğinin müneccimler, kâhinler, rahipler ve Yahudi hahamları tarafından dahi bilindiğini ve ilan edildiğini ortaya koyan rivayetler, Resûlullah'ın şanını yüceltmek ve onu reddedenleri ilzam etmek maksadına bağlı olarak vücuda getirilmişlerdir. Ahmet Önkâl, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VI, Sayı: 3, ss. 189-197, s. 193; Erul, s. 34.

¹²⁶ Erul, s. 37.

¹²⁷ Azimli, s. 115; Erul, s. 285-286.

bildikleri ve ibadet amacıyla namaz kıldıkları, Kâbe ve tanrılar önünde kıyam, rükû‘, sücûd gibi ritüelleri yerine getirdikleri söylenebilir.¹²⁸ Buna bağlı olarak da Hz. Peygamber’in bu ibadet şekillerini bildiğini, Kâbe yanında ve yalnız kaldığı sıralarda bu hareketleri, dini yönelişinden dolayı, yalnız Allah’a karşı birer tapınma eylemi olarak yaptığını varsayabiliriz.¹²⁹

Kur’an’da Allah elçisinin peygamberlikle görevlendirilmeden önce putlara taptığına, tanrı/put evlerini ziyaret ettiğine dair açık bir karine bulunmadığı gibi mabet/beyt merkezli bir toplumda¹³⁰ hac ile ilgili Kâbe’ye karşı yapılan görevleri yapıp yapmadığını da gösteren bir nas yoktur. Haccın âdetlerini ve Kâbe’deki çeşitli ibadetlerin uygulanış şekillerini bildiren ayetler kuşku götürmeyen bir biçimde gösteriyor ki İslam’da yer alan uygulamaların çoğunluğunu, peygamberlikten önce Araplar tatbik ediyorlardı. İslam geldiğinde bu görev ve uygulamalar, şirk ve putperestlik şaibesinden temizlenerek kabul edildi. Buna bağlı olarak söylenebilir ki, Hz. Peygamber peygamberlikle görevlendirilmeden önce tevhidi esasa dayalı ve İbrahim peygambere izafe edilen haccın özelliklerini ve ritüellerini, Kâbe’ye ait teâmül ve pratikleri, şirk ve putperestlikten uzak bir şekilde yerine getirmekteydi.¹³¹

Risalet sonrası Hz. Peygamber, cahiliye şirk akidesiyle mücadele etse de inanç dışında İslam öncesi muamelat uygulamaları, ahkâm, örf ve âdetleri, Kur’an’da büyük ölçüde ibka edilmiştir.¹³² Haddizatında mevzubahis ayetlerde Hz. Peygamber’in kitap ve imandan yoksunluğu, imanın peygamberden nefyedilmesi, onun imanı veya dini durum ve yaşantısıyla ilgili değildir. Özelde Hz. Peygamber’in genelde ise Hicaz Arap toplumunun açık, belirgin bir biçimde izlenmesi gereken yolu tutmamalarıyla, hedeflerinin yoksunluğuyla, dini ve siyasi bir menhece/metoda, nübüvvet müessesesine sarılmamalarıyla alakalıdır. Aksi takdirde risalet öncesi anlatılan Hz. Peygamber ile bu ayette bahsedilen elçinin arasını telif etmek oldukça güçleşecektir. Zira peygamberlik öncesi hayatını konu edinen rivayetlere bakılırsa,¹³³ Kur’an’ın Hz. Peygamber’in dini

¹²⁸ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/42.

¹²⁹ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/43.

¹³⁰ Cahiliye Araplarının putları ve mabetleri/beytleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez (Ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

¹³¹ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/41-42.

¹³² Geniş bilgi için bkz. Emrah Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

¹³³ Hz. Peygamber’i mükemmel olarak tanıtan rivayetlerin peygamberlik öncesi nübüvveti yönelik delil arama amaçlı ve onun dini bütün bir insan olduğunu ispata yönelik üretildiği ve hanîf olmadığı hakkında bkz. Azimli, s. 112-113; Erul, s. 39.

inancı, iman, ibadetleri ve ahlakına fazla bir değer kattığını söylemek zordur. Çünkü Hz. Peygamber zaten cahiliyenin tüm pisliklerinden, kötülüklerinden (ekzâr/denesu'l-cahiliyye'den) uzak bir yaşantı içerisindeydi. Hatta hac, umre, tavaf, oruç, itikâf, kurban vb. ibadetleri çokça icra eden, şirk koşmayan, her daim Allah'ı tazim ve tebci eden birisiydi.¹³⁴ Üstelik Hz. Peygamber'in yanı sıra başkaları ve Hz. Peygamber'in dostları da¹³⁵ tevhit inancına sıkı sıkıya bağlı ve genel geçer ahlaki ilkelere, erdemli davranışlara sahip idi.¹³⁶ Dolayısıyla cahiliye dönemi hanîf/tehannüf geleneğinin bir ferdi olarak bu derece yüksek ahlaka sahip Hz. Peygamber, nübüvvetin kendisine verileceğini ummadığı¹³⁷ gibi insanları nasıl harekete geçirip yönlendireceğini de bilmiyordu. Bu anlamda, “Daha önceden sen onlara bir kitap okumuyordun.”, “Kitap nedir, iman nedir bilmiyordun.” ifadeleriyle Kur'an, risalet öncesindeyken Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik hiçbir işaretin olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.¹³⁸ Nitekim ilk inen sûrelerin ilk beyanları,¹³⁹ “ikra/oku, tebliğ et”,¹⁴⁰ “yâ eyyühe'l-müddessir kum feenzir/Ey [yalnızlığa] bürünmüş olan! Kalk ve uyar!”¹⁴¹ şeklinde Hz. Peygamber'i aleni tebliğe sevkedici ifadelerle¹⁴² başlamakta, onun göğsünü İslam'a/imana açarak idrakinin

¹³⁴ İbn İshâk, s. 20; İbn Hişâm, I/183; Makdisî, s. 272; Süheylî, I/312; Kelâî, I/113; Makrîzî, I/19; Şâmî, II/147.

¹³⁵ Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet I-V*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Yay., İstanbul 1973, I/144-146.

¹³⁶ Cahiliye döneminde hanîflik dini esasları üzere olan, putlardan uzak duranların ve tevhit inancını temsil edenlerin isimleri ve hayatları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 152-153; Alûsî, Mahmûd Şükrî, *Bülûğu'l-Erab fî Ma'rîfeti Ahvâli'l-Arab I-III*, Tahk. Muhammed Behçet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., II/244-286; Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2015, s. 201-214; Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yay., İstanbul 2004, s. 241-258. Hanîflerin yanı sıra o dönemin ahlaki çöküntüsünden şikayetçi olan; içki, zina vb. kötü eylemleri kendilerine yasaklayan kişiler hakkında bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 422; Mahmud Es'ad, s. 310-311; Kuzgun, s. 206; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 301.

¹³⁷ Zeyd b. Amr gibi putlara tapmayan, nebî beklentisi içerisinde olan hanîflerden Ümeyye b. Ebi's-Salt ise gelecek peygamberin kendisi olacağını umuyordu. Nübüvvet Hz. Peygamber'e verilince, kıskançlığı ve nübüvvette rakibi olmasından dolayı ona iman etmedi ve kimi zaman da Hz. Peygamber'i Bedir harbinde akrabalarını öldürdüğü gerekçesiyle gerçek bir peygamber gibi davranmamakla suçladı. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbu Lübbâbi Lisâni'l-Arab I-XIII*, Tahk. Muhammed Nebîl Tarîfî-Emîl Bedî' el-Ya'kûb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I/246; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/247, 253-258; Mahmud Es'ad, s. 305-306; Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yay., Ankara 1957, s. 153-155; Kuzgun, s. 210-311. Kavmin önde gelenleri olmaları hasebiyle risaletin/vahyin ancak kendilerine tevdi edileceğine inanan bazı müşrik liderlerin bu inançlarını kınayan ve reddeden ayetler hakkında bkz. En'âm, 6/124-126.

¹³⁸ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 225.

¹³⁹ Yakûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, s. 116.

¹⁴⁰ Alak, 96/1, 3. Literatürde “karae” kelimesinin “iletmek, tebliğ etmek, ulaştırmak” anlamındaki kullanımı hakkında bkz. İbn İshâk, s. 88; İbn Hişâm, I/240; Buhârî, Fedâilu's-sahabe 30, İsti'zân 19; Müslim, İmâre 38; Süheylî, I/414.

¹⁴¹ Müddessir, 74/1-2.

¹⁴² İlk vahiy bölümlerinde geçen “ikra” ve “kum feenzir” üslubunun aleni tebliğ anlamına gelip gelmeyeceği hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, Çev.

önündeki engelleri¹⁴³ kaldırmayı amaçlamaktadır.

Bu bakımdan “kitap nedir, iman nedir bilmeyen” yahut o güne kadar bunların tam farkında olmayan Hz. Peygamber’e, aynı ayette “kulları hidayete erdiren bir nur,¹⁴⁴ harekete geçiren bir “rûh”un verildiğinin/vahyedildiğinin söylenmesi de¹⁴⁵ bu tarihi ortamla, nüzûl döneminin koşullarıyla oldukça örtüşmektedir. Kanaatimizce Kur’an’ın Hz. Peygamber’in bilgisizliğine/dirayetsizliğine bu vurgusu, Medine devrinde Kur’an tarafından tesis edilen iman esaslarından¹⁴⁶ yoksunluk anlamında değil, müşriklerde olduğu gibi¹⁴⁷ güçlü bir tevhit/Allah ve melek inancına sahip Hz. Peygamber’in “Kur’an’ı kendisinin uydurduğu, Allah’a iftira ettiği, nübüvveti kendi dirayetiyle, hile/gasp yoluyla¹⁴⁸ ele geçirmeye çalıştığı, elçiliği taşıyacak kriterlerin kendisinde mevcut olmadığı” iddialarına karşı bir cevaptır.¹⁴⁹ Bunu teyit eden bir delil de hicrete yakın bir dönemde inen Şûrâ sûresinin “Kur’an’ın tıpkı daha önceki peygamberlere verilen kitap gibi ilahi bir kitap olduğu, Allah tarafından vahyedildiği, onu vahyeden Allah’ın yüceler yücresi olduğunu” ifade ederek vahye ve onun kaynağına atıfla başlayıp mukaddimedeki konuyu tekrar ederek sona ermesidir.¹⁵⁰

1.1.3. Putperest Toplumda Hz. Peygamber’in Putlar Karşısındaki Tutumu

İslam öncesi dönemde Hz. Peygamber’in Ficâr harbine katılması, Hilfu’l-Fudûl üyeliği, Kâbe hakemliği gibi vakalar putperestlerle olumlu ilişkilerini ve ortak yönlerini gösterse de putlara karşı tavrı daima tartışılmalıdır. Bu itibarla Resûlullah’ın risalet öncesi dönemde putlar karşısındaki duruşunun müspet veya menfi olup olmadığının açığa

Süleyman Kalkan, KURAMER Yay., İstanbul 2016, s. 75-79.

¹⁴³ İbnü’l-Cevzî, IX/162.

¹⁴⁴ Kur’an’da daima iman, hidayet ve ilim nura; dalâl, cehalet ve küfür de karanlığa teşbih edilmiştir. İbn Âşûr, XXV/154.

¹⁴⁵ Şûrâ, 42/52; Esed, s. 527, 995. Kitap/Kur’an gibi imanın da Allah tarafından verildiği, sonradan kazanılmadığı hususunda bkz. Taberî, *Tefsir*, XXI/560; İbn Âşûr, XXV/152.

¹⁴⁶ “Allah’a, meleklerine, elçilerine, kitaplarına, ahirete iman” şeklinde formüle edilen iman esaslarını konu edinen ayetler hakkında bkz. Bakara, 2/136, 177, 285; Âl-i İmrân, 3/84; Nisâ, 4/136 vb.

¹⁴⁷ Nadr b. Hâris’in “Muhammed gibi biz de hakkı/hakikati dile getiriyoruz, Allah’tan başka ilah olmadığını söylüyoruz.” iddiası hakkında bkz. Mukâtil, II/15; Hâzin, III/28; İbn Âdil, IX/503.

¹⁴⁸ Konumuza mesnet teşkil eden ayette geçen derâ/yedri/tedri/dirâye kelimesi de “bir şeyi isteyerek ve amaçlayarak, tasavvur ve idrak ederek yahut da aldatma, hile ile gizlice özüne vakıf olunarak elde edinilen bilgi” anlamına gelmektedir. Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn I-VIII*, Tahk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semarrâi, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut tsz., VIII/58-60; İsfahânî, *Müfredât*, s. 312-313; İbn Manzûr, XIV/254.

¹⁴⁹ Şûrâ, 42/24; Taberî, *Tefsir*, XXI/531; İbn Âşûr, XXV/152. Ayrıca iddiaların aksine tebliğ ve risaletin yalnızca Allah’ın dilemesine ve bildirmesine bağlı olarak gerçekleştiğini belirten ayet hakkında bkz. Yûnus, 10/16.

¹⁵⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 605; Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, II/155-157. Mekke’de Kur’an öğretiminin ve vahyin kaynağının Allah’a nispeti hususunda bkz. Necm, 53/5; Rahman, 55/1-2.

kavuşturulması, Kur'an-siyer ilişkisi bakımından önem arz etmektedir.

Her ne kadar Mekkeliler Yahudi ve Hristiyanlığı reddetseler de onların çoğunluğu, özellikle de tüccar aristokrasisi, atalarının dinine inansalar da az ya da çok şiddetli bir arayıştan geçen kimseler, önceki ümmetler karşısında kendilerini ayrı tutacak ve onları doğru yolda üstün kılacak yeni ve özel bir din arzusu ve beklentisi içerisindeydi. Aşağıda göreceğimiz gibi İslamiyet'in zuhurundan kısa bir süre önce Arap yarımadasında İbrahim'in dinine bağlı olduklarını söyleyen bazı muvahhit kimselerin (hanîflerin) mevcut olduğu ve bunların peygamber veya peygamberlik bekledikleri, yeni bir din veya nebî soruşturdukları, yeni bir inanç arayışı içinde yeni bir kitap beklentisine/ümidine sahip oldukları bilinmektedir.¹⁵¹

Hiz. Peygamber'in çağdaşı Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris, Ubeydullah b. Cahş ve Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi bazı önemli ve meşhur hanîflerin, Kureyş'in İbrahim'in dininden/yolundan saptığını, ona muhalefet ettiğini, iştımayan ve görmeyen, herhangi bir fayda ve zararı olmayan putlara/tanrılara taptıklarını gerekçe göstererek yeni bir dinin lüzumu ve yol tayini konusunda istişare ettikleri ifade edilmektedir.¹⁵² Mevcut dinlere alternatif bir din arayışı içinde ve Mekke'yi pagan inancından kurtarmak için¹⁵³ çeşitli beldelere seyahate çıkıp din edinmeyi/devşirmeyi planlayan bu kişilerden Zeyd b. Amr b. Nüfeyl dışında diğer üçü Hristiyanlığı kabul etmiş ve bu dinde karar kılmışlardır.¹⁵⁴ Hatta Rûm imparatorluğunun resmi dini Hristiyanlık sayesinde siyasi

¹⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmud Es'ad, s. 300-311; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 34-35; Kuzgun, s. 201-214; Said Havva, I/211-214. İslam öncesi dönemde ve Hiz. Peygamber'in nübüvvetinin ortaya çıktığı yıllarda Arap yarımadasında peygamber ve mesih beklentisi, sebepleri hususunda geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 33-36; Adnan Demircan, "Son Peygamber'in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hiz. Muhammed*, Fecr Yay., Ankara 2007, s. 44-46; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hiz. Muhammed*, s. 226-227.

¹⁵² İbn İshâk, s. 36; İbn Hişâm, I/222; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 152-154; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/296-297; Şâmî, II/181; Halebî, I/202; Kuzgun, s. 204. Dört hanîf rivayetinin uydurulmuş olduğu iddiası hakkında bkz. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 79-83.

¹⁵³ Bu çabalar aslında bireysel görünse de Bizans ve Sâsânî güdümündeki yarımada Arap paganizmine, Yahudi ve Hristiyan dinlerine alternatif toplumsal bir din/yol arayışı olduğu, bu arayışın üç dinin Arap yarımadasında çok eski tarihlere kadar giden hâkimiyet mücadelesini hanîflerin dilinden yansıttığı kanaatindeyiz. Hatta Mekke'de putperestlerin yolculuk sırasında daha güzel taşlar bulduğunda eskisini atıp yenisini tapınma aracı olarak kullanmaları da yol metaforuna paralel bir biçimde bu din/düşünce arayışından, dinsel gel-gitlerden kinaye olsa gerektir. İlgili rivayet için bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb*, Tahk. Nâci Hasan, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 101; İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed, *Kitâbu'l-Muhabber*, Tahk. Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut tsz., s. 158-159; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *el-İştikâk*, Tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire tsz., s. 122; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ I-XXIII*, Tahk. Şuayb el-Arnaûd-Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, XVI/363; Cevâd Ali, XI/67. Ayrıca bkz. Furkân, 25/43; Câsiye, 45/23.

¹⁵⁴ Arapların içinde bulunduğu dini durumdan rahatsız olan, inançlara karşı derin bir şüphe içinde bulunan

emellerini gerçekleştirmek ve makam hırsını tatmin etmek isteyen Osman b. Huveyris, Kureyş'i/Mekke'yi vergilendirmek ve Hristiyanlaştırmak için teşebbüse dahi geçmiştir.¹⁵⁵

Risaletten önce Mekke'de hanıflığın/İbrahim dininin en önemli temsilcilerinden sayılan Zeyd b. Amr ise araştırmaları neticesinde ne Yahudiliği ne de Hristiyanlığı benimser. Kavminin dininden ayrılır ve büyük atası İbrahim'in¹⁵⁶ dinine yönelir. Hatta Mekke'de sadece kendisinin İbrahim ve İsmail dininden olduğunu iddia ederdi.¹⁵⁷ Hz. Peygamber de Zeyd'in putları açıktan ilk yeren kişi olduğunu ve kendisini de putlardan ilk kez Zeyd'in nehyettiğini söylemektedir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, gençliğinde puta tapanları eleştiren Zeyd b. Amr ile görüşmüş ve putlara kurban edilen hayvanların etinden yenmemesi gerektiğini ondan öğrenmiştir. Öyle ki, Zeyd ile tanışıp konuşmasından sonra kendisine peygamberlik gelinceye kadar hiçbir puta dokunmamış ve onlar için kurban kesmemiş, putlar adına kesilmiş etten de yememiştir.¹⁵⁸

ve arayışını sürdüren Ubeydullah b. Cahş, Hz. Peygamber'in zuhuruyla ilk önce müslüman olmuş, Habeşistan'a hicret ettikten sonra da tekrar Hristiyanlığı seçmiştir. İbn İshâk, s. 90; İbn Hişâm, I/222-223; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 154; Belâzürî, *Ensâb*, I/193; Mahmud Es'ad, s. 303.

¹⁵⁵ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 154-158; Belâzürî, *Ensâb*, III/290; Mahmud Es'ad, s. 303; Watt, s. 54; Çağatay, s. 148; Adem Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., İstanbul 2012, s. 259.

¹⁵⁶ Mekke ve Medine'de gerek kitap ehliyle gerekse de Mekkeli müşriklerle yapılan tartışmalarda İbrahim milletine, dinine, ritüellerine ve Araplar için büyük öz ata olma özelliğine sürekli vurgu yapılmış; müşriklerin, Yahudi ve Hristiyanların onu sahiplenmelerine itiraz edilmiş, müslüman olduğu belirtilmiştir. Örneğin Mekke'de genellikle Kur'an'ın temel vurgusu putların fayda veya zarar vermeye güçlerinin yetmeyeceği konusu olup bu çerçevede Hz. İbrahim'in putlara fiili müdahalede bulunması, putları kırma ve müşriklerle mücadelesi anlatılır. Sâffât, 37/83-99; En'âm, 6/74-81; Enbiyâ, 21/51-70 vb.

¹⁵⁷ İbn İshâk, s. 36; Belâzürî, *Ensâb*, III/450; İbn Abdilberr, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, s. 185; Kelâî, I/146; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/297; Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *DİA*, XLIV/316; Muhammed Ebû Şehbe, I/82-83. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in hayatı, kişiliği, itikadı ve ibadetleri, seyahatleri, putperestlerle mücadelesi ve Hz. Peygamber'le ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevâd Alî, XII/45-52; Çağatay, s. 149-150; Muhammed Ebû Şehbe, I/82-83. Zeyd ile birlikte hanıflığını anlatanlardan birisi de şair Ebû Kays b. Eslet idi. Şiirlerinde hanıflıktan sıkça bahsedirdi. Medine'de hanîf diye isimlendirilen Ebû Kays, şiirlerinde Yahudi ve Hristiyan olmamakla, hanîf olmakla övünürdü. İbn Sa'd, IV/383-384; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tarihu'l-İslam ve Vefayâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm I-LII*, Tahk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, II/42-43; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/190-191; İbn Hacer, VII/334-335; Cevâd Ali, XVIII/290-291. Mekke dönemi vahiy sürecinde de Hz. Peygamber'den Allah'ın kendisini dosdoğru bir yola/dine, müşrik, Yahudi ve Hristiyan olmayan İbrahim'in dinine/milletine yönelttiğini ve "müslümanların, şirkten uzak duranların ilki veya öncüsü" olduğunu söylemesi istenir. Zümer, 39/11-12; En'âm, 6/161-162; Mukâtil, I/381; Taberî, *Tefsir*, XII/281-285.

¹⁵⁸ İbn İshâk, s. 37; İbn Sa'd, III/380; Ahmed b. Hanbel, I/189, II/68; Buhârî, Zebâih 16; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 134; İbn Abdilberr, s. 186; İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh, *Tarihu Medîneti Dimeşk I-LXX*, Tahk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Ğarâme, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XIX/507; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I/129-134; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 57; Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *DİA*, XLIV/316-317; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 303. Bu olay, genç bir delikanlı iken meydana geldiğine göre, Hz. Peygamber'in o güne kadar putlar adına kesilmiş etlerden yediğini göstermektedir. Azimli, s. 114. Zeyd b. Amr'ı, Hz. Peygamber'den daha duyarlı bir kişi olarak

Cahiliye dönemi bazı anlayış ve uygulamalarına muhalefet eden Zeyd'in, Kureyş'in dininden itizal ettiği, Mekke müşriklerinin putlar (tâgût/nusb/evsân) adına kestiklerini yemediği, Allah'ın kendilerine bu kadar nimet vermesine rağmen kurban takdimelerinde Allah'ın adını anmadıkları için onları ayıplayıp kınadığı,¹⁵⁹ hatta kavminin dinini bozduğu gerekçesiyle eziyet/işkence gördüğü ve Mekke'den çıkarıldığı ifade edilmektedir.¹⁶⁰

Bazı kaynaklarda -yukarıdaki bilgilerin aksine- özellikle risalete yakın dönemde cahiliye Arap toplumunda bir arayış içerisinde bulunan¹⁶¹ Hz. Peygamber'in de nübüvvet verilmeden önce cahiliye inanışlarına meyletmediği, putlara hiç tapmadığı, bunların kötü olduğunu bildiği, kendisine vesen/sanemlere tapıp tapmadığı sorusuna verdiği cevapta da bunu açıkça ifade ettiği, onlara asla perestij ve ibadet etmediği,¹⁶² onlardan nefret ettiği,¹⁶³

gösteren anlatıların sonradan düzenlenmiş olduğu görüşü hakkında bkz. Şaban Öz, *Farklı Siyeri Okumak*, Araştırma Yay., Ankara 2014, s. 125-126. Hz. Peygamber'in putlara kurban kesmesi ve Zeyd b. Amr ile diyaloglarını konu edinen rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Ali Osman Ateş, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: IV, ss. 363-402; Demil, s. 259-276.

¹⁵⁹ İbn Habîb, *Münnemmak*, s. 153; Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr 24; Süheylî, I/382. Zeyd'in bilahare Kur'an'ın da yasakladığı "kan, ölü hayvan eti ve putlar adına kesilenlerden" uzak durduğu nakledilmektedir. İbn Hişâm, I/224; Süheylî, I/382; Halebî, I/201-202. Aynı şekilde Zeyd, cahiliye devrinde kız çocuklarının öldürülmesine karşı çıktığı, toprağa gömülme onları kurtardığı için "kadınların hamisi (nasîrû'l-mer'e)" olarak adlandırılmıştır. İbn Sa'd, III/380-381; Belâzürî, *Ensâb*, III/450; Şâmî, II/182; Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed, *el-A'lâm I-VIII*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yy. 2002, III/60.

¹⁶⁰ İbn İshâk, s. 36-37; İbn Hişâm, I/231; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 171-172; Süheylî, I/389; Kelâî, I/148; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I/27; Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *DİA*, XLIV/316-317; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 301-302. Kabile üyeleri ona tabi olur korkusuyla Kâbe'ye girmesine müsaade edilmediği, Kureyş gençleri ve aşağı takımı tarafından engellendiği için Zeyd de Mekke'nin karşısındaki Hira dağına sığınmış, çadırını oraya kurmuş, zaman zaman gizlice Kâbe'de tebliğ faaliyetlerine devam etmiştir. İbn İshâk, s. 36-37; İbn Hişâm, I/231; Süheylî, I/389; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I/127; Mahmud Es'ad, s. 303-305; Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *DİA*, XLIV/316. Cahiliye Arap dini hayatında önemli bir yeri olan Hira, Hz. Peygamber'in de risalet öncesi ibadet ve inziva mekânı olmuş; o, ilk vahiy ve melekle burada buluşmuştur. İbn Hişâm, I/233-235; Belâzürî, *Ensâb*, I/48-149.

¹⁶¹ İbn Hişâm, I/233-235; Belâzürî, *Ensâb*, I/48-149; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 72-75; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 301. İslam öncesinde Arap topluluklarında arayış ve uyanışın ipuçlarını gösteren olay ve olgular hakkında bkz. Abdulazîz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 20.

¹⁶² Suyûtî, *ed-Dürr*, VII/364; Şâmî, II/149; Halebî, I/204; Mevlânâ Şibli, I/140, 149; Sarmış, s. 305-316. Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde de -risaletten önce mi yoksa sonra mı söylediğine dair bir karine bulunmasa da- Allah Resûlü'nün Hz. Hatice'ye, "Vallahî ey Hatice, Lât ve Uzzâ'ya tapmam, hiçbir zaman Lât ve Uzzâ'ya tapmayacağım." dediği nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel, IV/222. Risaletin ikinci yılında nazil olan Kâfirûn sûresinde de aynı kalıpla müşriklerin tanrılarına asla tapmayacağı ifade edilmiştir. Kâfirûn, 109/1-6. İlgili ayetlerin, Allah Resûlü'nün geçmişinde şirkin yer almadığının delili olarak görülmesi hususunda bkz. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 68.

¹⁶³ İbn Sa'd, I/195; Kurtubî, XVI/58; Halebî, I/205, I/380. Yetişkinlik çağına ulaşınca onlardan nefret etmeye başladığını belirten rivayetler hakkında bkz. Taberî, *Tarih*, I/456; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/159; Kurtubî, XVI/56; Halebî, I/205; İbn Âşûr, XXV/153. Hz. Peygamber'in Lât ve Uzzâ putlarına buğzettğine dair ifadelerin rahip Bahîrâ rivayetinde geçiyor olması (İbn İshâk, s. 19; İbn Hişâm, I/180; İbn Sa'd, I/154; Süheylî, I/312; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/346; Halebî, I/205) bilginin doğruluğunu/sıhhatini

onlara tapmaktan ve dokunmaktan Allah tarafından korunduğu¹⁶⁴ ve putlar adına kesilen etlerden veya putlara takdim edilen yiyeceklerden yemediği¹⁶⁵ rivayet edilmektedir.

Yine kaynaklarda Hz. Peygamber'in, katılmamak için mazeret ileri sürmüş olsa da putperest amcası Ebû Tâlib ve halalarının ısrarı ve zorlamasıyla Kureyş'le birlikte bir bayram gününde Buvâne putunu veya Yenbu' civarında Buvâne denilen bir yerde dikili putları¹⁶⁶ ziyarete gittiği kaydedilmektedir. Fakat bu şenlik sırasında kerhen temessüh ve teberrük amacıyla tanrılara dokunmak ve el sürmek istediği,¹⁶⁷ her seferinde uzun boylu beyaz bir adamın temessül ederek kendisini uyardığı¹⁶⁸ yani melekler vasıtasıyla engellendiği, peygamberlik gelinceye kadar bayram günleri de olsa putlara yanaşmadığı ifade edilmektedir.¹⁶⁹ Kalem sûresinin 1-4. ayetleri de Hz. Peygamber'in sağduyu ve güzel ahlakla çelişen, Allah'a yönelmesi, ibadete çekilişi, nefsinin arındırması ile ahenk

şüpheli kılmaktadır. Bu Bahîrâ hadisesinin gerçekten vuku bulup bulmadığı, Hz. Peygamber'in rahiple görüşüp görüşmediği, râhibin onda peygamberlik alametlerini görüp görmediği veya onun nebî olduğunu anlayıp anlayamayacağı hususundaki tartışmalar için bkz. İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 65-72; Richard J. Gottheil, *Bir Hristiyan Bahîrâ Efsanesi*, Çev. Fatimatüz Zehra Kamacı, İnkılab Yay., İstanbul 2008; Azimli, s. 89-98; Sarmış, s. 76-94; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 240-249.

¹⁶⁴ İbn Hişâm, I/183; İbn Sa'd, I/158; Kelâî, I/114; İbn Seyyidinnâs, I/64-66; Zehebî, *Tarih*, I/81; Halebî, I/200; Avcı, *Muhammedü'l-Emin*, s. 99. İslam öncesi ve sonrasında cahiliyeye ait birtakım davranışlar sergilemesi nedeniyle Hz. Peygamber'in korunmadığı, ilahi bir koruma altında olmadığı görüşü ve korunduğuna dair rivayetlerin vahyin gerçekleri ve beşeri ölçüler çerçevesinde eleştirisi hususunda bkz. Azimli, s. 111-116; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 258-262, 300-308.

¹⁶⁵ Şâmî, II/149; Halebî, I/201; Sarmış, s. 301-319. Hz. Peygamber'in putlar adına kesilmiş bir koyun etinden yediği tartışmaları hakkında bkz. Süheylî, I/382; Halebî, I/202; Azimli, s. 114. Bazı siyer müelliflerinin savunusuna göre Hz. Peygamber putlar adına kesilenlerden uzak durma faziletine/erdemliğine Zeyd'den daha layıktır. Kaldı ki yemiş olsa bile bu durum şariat gelmeden önce vuku bulmuştur. Hüküm vaz edilmeden önce eşyada mubahlık esas olduğundan risalet öncesi takdimelerin etlerinden yemesinde Hz. Peygamber için herhangi bir sorumluluk ve sakınca yoktur. Süheylî, I/382; Halebî, I/202; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 305. "Üzerinde Allah'ın adının anıldığı şeyleri yiyin" emri ve "putlar adına kesilenlerden yememe yasağı", Mekke döneminin sonlarına doğru veya kesin bir şekilde Medine döneminde gelmiştir. En'âm, 6/118-119; Mâide, 5/3.

¹⁶⁶ Hamevî, I/505.

¹⁶⁷ İleriki yıllarda Hz. Peygamber de kendisiyle birlikte tavaf ederken teberrük için putlara dokunan azatlı kölesi Zeyd b. Hârise'yi bundan men edecektir. Söz konusu rivayet hakkında bkz. Taberânî, V/87; Muhammed Ebû Şehbe, I/236; Sarmış, s. 308.

¹⁶⁸ Risalet öncesi Hz. Peygamber'in kasıtsız bazı davranışlarında dahi semadan gelen gizil bir sesle uyarıldığı hususunda bkz. İbn İshâk, s. 21; Süheylî, I/312; İbn Seyyidinnâs, I/64-65; Halebî, I/231. Bilinmeyen yönlerden gelen bu melekî sesler, ilk vahyi alıncaya kadar devam etmiştir. Belâzürî, *Ensâb*, I/48-49.

¹⁶⁹ İbn Sa'd, I/158; Kelâî, I/114; İbn Seyyidinnâs, I/66; Zehebî, *Tarih*, I/81; Halebî, I/200-201; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 56-57; Avcı, *Muhammedü'l-Emin*, s. 100. Çocukken sadece putlardan değil, aynı zamanda oyun ve eğlenceden, müşriklerin düğün törenlerine ve müsamerelerine iştirak etmekten de korunduğunu belirten rivayet hakkında bkz. İbn İshâk, s. 21; Taberî, *Tarih*, I/520; Süheylî, I/294; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/250; Said Havva, I/197-199; Muhammed Ebû Şehbe, I/237-238; Avcı, *Muhammedü'l-Emin*, s. 99-100. Çocukluk ve gençlik döneminde Hz. Peygamber'in ilahi koruma altına alınarak bazı kötülüklerden korunduğuna dair rivayetlerin gereken yönlerden irdelenmesi hususunda bkz. Erul, s. 29; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 258-262.

içinde bulunmayan cahili gelenek ve âdetlere bulaşmadığına; putlara kurbanlar adama, putlar için merasim, ayin, ibadet ve saygıda bulunma vb. şeylerden uzak bir hayat yaşadığına delil gösterilir.¹⁷⁰ Hatta daha vahiy gelmeden önce büyük ve küçük günahlardan, pis ve kötü olan şeylerden, yiyecek ve içeceklerden tümüyle uzak kalma ve nefret etme hali, onun peygamberlik alametlerinden biri ve ismetinin¹⁷¹ bir gereği addedilir.¹⁷²

Diğer bir kısım eserlerde, öncekilerin aksine nübüvvet öncesinde Hz. Peygamber'in kısmen putlarla bağının bulunduğu zehabına yol açacak rivayetler nakledilir. Onun, Kureyş'in en büyük putuna nispetle oğluna "Abduluzza" ismini verdiği,¹⁷³ kavminin dini üzereyken Uzza'ya takdime/kurban olarak boz bir koyun sunduğu,¹⁷⁴ Zeyd b. Amr'ı putlar adına kesilmiş etlerin yenildiği bir sofraya davet ettiği veya ona putlar için kesilen kurban etinden ikram ettiği,¹⁷⁵ zaman zaman müşriklerle

¹⁷⁰ Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, II/44.

¹⁷¹ Peygamberlerin ismetleri, nübüvvetten önce ve sonra küfür ve şirkten masum olup olmadıkları hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay., İstanbul 1991; Sarmış, s. 277-301.

¹⁷² Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/772; İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2015, I/277; İbn Aşûr, XXV/153.

¹⁷³ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu's-Sağır I-II*, Tahk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, I/30; Azimli, s. 114. Bazı kaynaklarda da risalet öncesinde Abdümenâf (Menâf putuna izafetle Menâf'ın kulu) adında başka bir oğlundan bahsedilmektedir. Muhibbuddin et-Taberî, Ahmed b. Abdillâh, *Zehâiru'l-Ukbâ fi Menâkibi zevi'l-Kurbâ*, Mektebetü'l-Kadesi, Kahire 1937, s. 152; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I/40. Yine Tahir ve Tayyib adındaki iki oğlunun Abdüşşems ve Abduluzza olarak isimlendirildiği hakkında bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, V/328-329; İbn Asâkir, III/129, 172. Rivayetlerin sıhhati, niteliği hakkında bilgi için bkz. Safedî, I/40; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *Cevâmi'u's-Sîre*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru'l-Maârif, Mısır 1900, s. 38; Şâmî, XI/17-18; Ali Osman Ateş, "Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: V, ss. 385-397; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 306.

¹⁷⁴ Uzza, Kureyş'in en büyük putuydu. Kureyşliler onu ziyaret eder, ona takdimeler arzeder ve onun yanında kurbanlar keserlerdi. Rivayete göre Allah'ın elçisi bir gün ondan bahsetmiş ve "Ben kavmimin dinindeyken Uzza'ya boz bir koyun sundum." demiştir. İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 48; Hamevî, IV/116. Hz. Peygamber'in dikili taşlara (nusb/ensâb) kurban kestiğini belirten farklı rivayetler için bkz. Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsned I-XIII*, Tahk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimeşk 1984, XIII/137; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I/134, 221. Bu tür rivayetler, sahih kabul edildikleri takdirde, onun putlara karşı diğer rivayetlerde anlatıldığı gibi düşmanca bir tavrının olmadığını göstermektedir. Azimli, s. 114. Bu rivayetlerin lafız ve metin yönünden detaylı kritiği için bkz. O. Ateş, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu", s. 383-388.

¹⁷⁵ İslâmî literatürde çok geniş yer bulan bu rivayetlerin detayı hususunda bkz. İbn İshâk, s. 37; İbn Sa'd, III/380; Buhârî, Zebâih 16; Belâzürî, *Ensâb*, III/449; İbn Abdilberr, s. 186; Süheylî, I/382; Zehebî, *Tarih*, I/85; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 303-304. Muahhar kaynaklarda ise bu rivayet ekseninde roller değiştirilmiş, bu sefer Zeyd b. Amr'ın putlar adına kesilen kurban etinden Hz. Peygamber'e ikram ettiği, ancak onun bu ikramı kabul etmediği rivayet edilmiştir. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 304.

birlikte şirk merasimlerine katıldığı ve putları istilâm¹⁷⁶ ettiği haber verilmektedir.¹⁷⁷

İslamî literatürde bu iki karşıt görüşün dışında Hz. Peygamber'in gerçek anlamda dini inancının tarafsız olduğuna, ne diğer dinlerle ve putlarla ilgilendiğine ne de onları kötülediğine dair görüşler de mevcuttur. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi dönemde dinlere ve her türlü inanca karşı bir kayıtsızlık içerisinde olduğu, putperest olmadığı gibi putperestliği de yemediği, Hira mağarasına çekilme sürecine kadar¹⁷⁸ gündeminde din olgusunun olmadığı ve bu süreçte putlar adına kesilmiş bir hayvanın etinden yiyip yememe yani haram ve helal ile ilgilenmediği ifade edilmektedir.¹⁷⁹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in herhangi bir dine mensup olmadığını tasvir eden böyle bir tablo ve Mekke toplumunun Zeyd b. Amr gibi hanîflere reva gördüğü hakaret ve eziyetler, bizi Hz. Peygamber'in putlardan nefret ettiğine dair kaydedilen birtakım rivayetlerin tarihi gerçeklerle uyuşmadığı düşüncesine sevketmektedir. Ters bir durum olsaydı Mekke'den uzaklaştırılan Zeyd b. Amr'ın durumuna düşebilirdi.¹⁸⁰ Amcasının reisliği ve kabilesinin gücüne rağmen Hz. Peygamber'in Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi, tanrılara ve Kureyş'in dinine açıktan cephe aldığına, onları ayıpladığına/kötülediğine, putlardan sakındırmaya yönelik çabasına dair herhangi bir bilgi veya somut vaka aktarılmamaktadır. Kaldı ki risaletinin ilk yıllarında da -üç veya dört yıl- tebliğini açıktan/topluca değil, gizli/ferdi olarak yürütmüş, aleni/toplu tebliği yine vahyin kendisi belirleyip başlatmıştır.¹⁸¹ İlk inen

¹⁷⁶ İstilâm/selamlama, gerek tavaf sırasında gerekse de tavaf dışında cahiliye Araplarının dini sembollerinden birisidir. Mekke ehlinin özellikle Hacerülesved'e bağlı olarak gerçekleştirdiği bir ritüeldir. Mabedi ziyarete gelenler ve tavaf edenler onun hizasına geldiğinde el veya asa ile dokunma, öpme vb. yollarla ya da ellerini havaya kaldırarak onu uzaktan selamlarlardı. Cevâd Ali, XI/393-394; Salim Ögüt, "Hacerülesved", *DİA*, XIV/433-435; Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, 21 (1), ss. 577-638, s. 609-611.

¹⁷⁷ Ebû Ya'la, III/398; Kurtubî, XVI/58; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/352; Zehebî, *Tarih*, I/82; Halebî, I/204-205; Muhammed Ebû Şehbe, I/236. Osman b. Ebî Şeybe'nin Cabir'den rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber müşriklerle beraber onların gösterilerinde/merasimlerinde bulunuyordu. Onun arkasında bulunan iki melekten biri diğerine "Git onun arkasında dur veya git ona tabi ol" dedi. Öteki ise "O daha şimdi putları selamlamışken onun arkasında nasıl dururum?" dedi. Hz. Peygamber bu iki meleğin konuşmasını duyunca bir daha putları selamlama törenlerine katılmadı. Rivayetin sıhhatiyle ilgili kanaatler hususunda bkz. Kurtubî, XVI/58; Muhammed Ebû Şehbe, I/236.

¹⁷⁸ Halvete 35 veya 38 yaşlarında başladığı hususunda bkz. Şulul, s. 273-276.

¹⁷⁹ Azimli, s. 115; Öz, *Farklı Siyeri Okumak*, s. 126, 130; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 308; Adıgüzel, s. 66-69.

¹⁸⁰ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 301, 304.

¹⁸¹ İbn İshâk, s. 46-47; Abdurrezzâk, Ebû Bekr Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef I-XI*, Tahk. Habiburrahman A'zamî, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1983, V/361; İbn Hişâm, I/262; İbn Sa'd, I/199; İbn Seyyidinnâs, I/131; Makrîzî, I/31-32; Şâmî, I/16-17, II/322; Şulul, s. 299-302. Derveze'ye göre, Alak sûresinde (6-19. ayetlerde) anlatılan sahne, nebevi davetin gizli olarak başladığı şeklinde nakledilen rivayetlerin aksini göstermekte, davetin aşikâr olarak başladığını ispatlamaktadır. M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrî'l-Hadîs*, Çev. Şaban Karataş ve dğr., Ekin Yay., İstanbul 1997, I/22. Bu konudaki tartışmalar ve

sûrelerden sayılan Müddessir sûresinde¹⁸² bizatihi Hz. Peygamber'in cahiliye âdetleri ve eylemleriyle kirlenen nefsini temizlemesi,¹⁸³ şirkten uzak durması tembih edilse de¹⁸⁴ Mekkelilerin putlarını doğrudan hedef alan, isim zikrederek açıktan yeren ayetler de bireysel davetten toplumsal davete geçiş merhalesinde nübüvvetin 3 veya 4. yılında nazil olmuştur.¹⁸⁵ Haddizatında nübüvvet öncesinde olduğu gibi risaletin ilk yıllarında da Resûlullah'ın putları hedef alan herhangi bir söylemi sözkonusu değildir.¹⁸⁶ Risaletin ileriki safhalarında Hz. Peygamber'in Kureyş'in ilahlarına dil uzatması, dinlerini ve tanrılarını, atalarını ayıplaması/yermesi,¹⁸⁷ müşrik liderlerin serzenişlerine konu olmuş, huzurlarını/rahatlarını bozmuş, Hz. Peygamber ve vahiy, "Kureyş topluluğunu bölüp parçalayan büyük bir iş/hareket" olarak telakki olunmuştur. Bu sebeple de Kureyş uluları, uzlaşa ve bu nebîlik iddiasından vazgeçmesi için Hz. Peygamber'e birtakım teklifler sunmuşlardır.¹⁸⁸ Bu rivayetler bize -ki bunlar arasındaki ihtilafları izah etmek kolay olmasa da- Hz. Peygamber'in daha önceden Kureyş ulularıyla aynı dini geleneğe mensup ve onlarla uyumlu olduğunu göstermektedir.

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesinde putlar aleyhine alenen bir sözü, tenkidi ve saldırısı olmasa da dini uyanışın ve nübüvvet tasavvurunun risalet öncesinde başladığını, Hz. Peygamber'in de bu dini tasavvur ve gelenek üzere bulunduğunu,¹⁸⁹ hatta bu ortamın, onun risaletine ve Kur'an'ın nüzûlüne zemin

değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, II/7-15; Ayhan, *Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*, s. 224-232.

¹⁸² Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/324-327; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 15; Ayhan, *Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*, s. 135-138, 218-232.

¹⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/647; İbn Atıyye, V/363.

¹⁸⁴ Mukâtil, III/413-414; Ferâhidî, VI/66; Buhârî, Tefsir Müddessir 4, 5; Müslim, İman 75; Taberî, *Tefsir*, XXIII/13; İbn Atıyye, V/363; Şâmî, II/271.

¹⁸⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 87.

¹⁸⁶ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 308.

¹⁸⁷ Siyer kaynaklarında "... veibte bihi âlihete... vedinehüm ..." veya "... veibte'd-dine veşetemt'e'l-âlihete ..." şeklinde geçmektedir. İbn İshâk, s. 68, 72; İbn Hişâm, I/292, 295; İbn Seyyidinnâs, I/139; Halebî, I/486.

¹⁸⁸ İbn İshâk, s. 68, 72; İbn Hişâm, I/292, 295; Süheylî, II/46; Kelâî, I/171-172; İbn Kesir, *Bidâye*, III/66, 81; Şâmî, II/235, 239; Muhammed Ebû Şehbe, I/336-337.

¹⁸⁹ Bu geleneğin tezahürlerinden biri bazılarının belli dönemlerde belirli mekânlarda kendini züht hayatına vermesi ve tanıya adamasıdır. Hz. Peygamber'in, kabile atası Abdulmuttalib'in yaptığı gibi İslam öncesi Allah'a yakınlaşmak için her yıl bir ay (Ramazan ayında) Hira mağarasında inziva ve itikâfa çekildiği ve bu ayda fakirleri, miskinleri doyurduğu rivayet edilir. İbn Hişâm, I/235; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 422; Süheylî, I/398; Kelâî, I/151; İbn Seyyidinnâs, I/115; Halebî, I/382; Adıgüzel, s. 87-90. Risalet öncesi ve risaletin ilk yıllarında (Duhâ, 93/9-11) Hz. Peygamber'in aça doyurma, çıplağı giydirme eylemi, o asırlarda çeşitli devlet geleneklerinde var olan hükümdarlık alametlerine veya kabile başkanlarının vazifelerine (culûs inamına) benzemektedir. Örneğin, Türk devlet hakanlarının halka karşı görevleri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ötüken Yay., İstanbul 2016, s. 143-176; M. Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, Araştırma Yay.,

hazırladığını söyleyebiliriz. Yine gerek yukarıda zikrettiğimiz rivayetler ve gerekse de Kur'an'daki bazı ifadeler, Hz. Peygamber'in şirk içerisinde bulunduğuna yorumlanabilecek bir nitelikte olsa da¹⁹⁰ diğer argümanların işaret ettiği gibi bilhassa Kâbe onarımı/hakemliği ve Hira mağarasına çekilme sürecinden sonra¹⁹¹ atası İbrahim'in dinini arayan ve onu yeniden inşa/ihya etmeye çalışanlardan birisi olduğu şüphesizdir. Balcı'nın haklı olarak belirttiği gibi her ne kadar Hz. Peygamber'in putlara kurban kestiği veya putlar adına kesilen kurban etinden yediğine dair birtakım rivayetler bulunsa da o kültürel vasatın özelliklerine göre hareket etmesi onun için kusur sayılamayacağı gibi bunlardan hareketle onu putperest olarak nitelendirmek de doğru değildir.¹⁹² Gerçi o dönemde onun bir müşrik olması/cahiliye geleneği üzere bulunması onun için bir kusur değilse de¹⁹³ bazı müfessirler, "Şayet Hz. Peygamber peygamberlik öncesinde müşriklerle aynı amelleri işleseydi, müşrikler onun da daha önce kendileri gibi olduğunu söyleyerek sustururlardı. Peygamber'de şirkten herhangi bir karine bulamadıkları için bu konuda sükût etmişlerdi."¹⁹⁴ diyerek geçmişinde itiraza mahal bırakmayacak davranışlar sergilediğini iddia etmişlerdir. Şu bir gerçek ki "Daha dün sen de bizim gibiydin, bizimle puta tapıyordun." diyerek kınayacak olsalardı müşrikler, putperest olması hasebiyle müslümanlara eziyet eden bilahare müslüman olan Hz. Ömer¹⁹⁵ ve benzeri sahabileri kınar, düşmanlar onlara bunun üzerinden saldırırlardı. Oysa Hz. Peygamber asrında dinlerini, görüşlerini değiştiren, puta tapıyorken daha sonra kendi putlarını kıran sahabeye yönelik böyle bir itiraza rastlamış değiliz. Dolayısıyla müşrik muhalifler tarafından bu

Ankara 2002, s. 98-109.

¹⁹⁰ "Allah'ı bırakıp yalvardığınız varlıklara (putlara) tapmaktan men olundum." şeklindeki Kur'anî beyanlar, onların vahiyle uyarılmadan/nehyedilmeden önce müşrik/putperest olduklarına veya olma imkân ve ihtimallerine yorumlanmıştır. En'am, 6/56, 80; Gâfir, 40/66; Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti*, s. 120-121.

¹⁹¹ Erul, s. 40; Öz, *Farklı Siyeri Okumak*, s. 126.

¹⁹² Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 304-305.

¹⁹³ Azimli, buna örnek olarak -literal/lafzi okumayla- Hz. İbrahim'in bir dönem aya, güneşe taptığını, sonra gerçeği bulduğunu anlatan En'am sûresi 74-81. ayetlerini verir. Azimli, s. 115. İslamî literatürde, kıssada bizzat Hz. İbrahim'in şirk döneminin tasvir edilip edilmediği yahut anlatım sanatı gereği inkâr ve tevbih cihetiyle İbrahim'in dilinden kavminin dininin yahut da Mekkeli müşriklerin taptığı varlıkların sorgulanıp sorgulanmadığı tartışma konusudur. Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tefsir*, XI/465-487; Kurtubî, VII/25-30; Elmalılı, III/449-454; M. Bulut, s. 48-50; Öz, *Farklı Siyeri Okumak*, s. 129-130. Kur'an'da Allah "... eyne şürekâi/Nerede ortaklarım?" ifadesinde kendisinin ortağı olduğunu kabul eder bir üslupla konuştuğu gibi İbrahim kıssasında da esasında müşrikleri takdir etmek için İbrahim'in (as) "hâzâ rabbî/İşte benim rabbim." şeklinde benzer bir üslup sergilediği ifade edilmiştir. Kasas, 28/62, 74; Nahl, 16/27; Fussilet, 41/47; İbn Atıyye, IV/346; Kurtubî, VII/26; Şâmî, XI/457-458.

¹⁹⁴ Hâzin, VII/259; İbn Âşûr, XXX/400. Ayrıca bkz. M. Bulut, s. 41; Sarmış, s. 304-305; Erul, s. 41.

¹⁹⁵ Kureyş'in bazı ileri gelenleri gibi putperestliğe bağlı kalarak önceleri Hz. Peygamber'e ve İslamiyet'e karşı düşmanlık gösteren, bilhassa kabilesinden müslüman olanlara işkence yapan Hz. Ömer, bi'setin 6. yılında müslüman olmuştur. İbn Sa'd, III/267-370; Mustafa Fayda, "Ömer", *DİA*, XXXIV/44.

sebeple Hz. Peygamber’e böyle bir eleştirinin gelmemiş olması normaldir. Kanımızca buradaki asıl problem o dönemde şirkin nasıl tanımlandığı ve putperestliğin ne olduğudur.

1.2. HZ. PEYGAMBER’İN AHLAKI

Kaynaklarda Hz. Peygamber’in, kavminin dini/yolu/geleneği üzere olduğu, Allah’ın koruyup kollamasıyla cahiliye devrinin yaygın kötülüklerinden hiçbirine bulaşmadan tertemiz yetiştiği/büyüdüğü, tüm kötülüklerden ve insanı kirlüten davranışlardan, ahlaki zafiyetlerden uzak durduğu ifade edilmektedir. Ayrıca kavmi içerisinde en mert, en iyi huylu, en asil, komşuluk haklarını en iyi gözeten, en uysal, en doğru sözlü ve en güvenilir kimse olarak tanındığı, bütün salih ameller ve iyi sıfatlar kendisinde toplandığı için de “emîn”¹⁹⁶ veya “me’mûn”¹⁹⁷ lakabı ile meşhur olduğu belirtilmektedir.¹⁹⁸ Habeşistan’a hicret eden müslümanları temsilen Necâşî huzurunda konuşan Cafer b. Ebî Tâlib de yurtlarından ayrılmalarına neden olan yeni din hakkında geniş bilgi verdikten sonra Hz. Peygamber’den de “... aramızda doğruluğu, güvenilirliği ve temiz iffeti ile tanınan bir elçi” diye söz etmiştir.¹⁹⁹

Rivayetlere göre Kâbe’nin onarımı ve Hacerülesved’in yerine konulması olayıyla ilgili kabileler arası ihtilafta ilk mescide giren kişi olması münasebetiyle Hz. Peygamber hakem olarak tayin edilince Kureyş topluluğu “Emîn geliyor, biz ondan hoşnutuz, onun hakemliğine razıyız.” diye memnuniyetlerini dile getirmişlerdir.²⁰⁰ Arapların hakem tayin usulüne göre gerçekleşen Hz. Peygamber’in Kâbe hakemliği, birçok rivayette tesadüfi olarak gösterilmektedir.²⁰¹ Diğer yandan da İslam öncesi dönemde Hz. Peygamber, hiç

¹⁹⁶ İbn İshâk, s. 32; Makdisî, s. 272; Kelâî, I/36. Sözlükte emîn “kendisine güvenilen, hıyanet etmeyen, sözünde duran, vefalı, başkalarından korkmayan kimse” anlamına gelir. Hüseyin Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111. Emîn sözcüğü, kişilerin yanı sıra Kur’an’da ve Arap edebiyatında zaman zaman yer, belde ve beyt/mescit vb. hususları tavsif için kullanılır. Tîn, 95/3; Duhân, 44/51; Yûsuf, 12/54; Mâide, 5/2; Hamevî, I/122, 256.

¹⁹⁷ Müslüman olmadan önce Arap şiirinin zirve şairlerinden Ka’b b. Zühayr, Hz. Peygamber’e tabi olan kardeşi Büceyr’i ve Resûlullah’ı hicvettiği bir şiirinde, Kureyş’in âdeti üzere Allah Resûl’ü’nü “me’mûn” diye isimlendirmektedir. İbn Hişâm, II/501; Süheylî, IV/278; İbn Kayyim, III/455; Şâmî, I/435; Dursun Hazer, *Hz. Peygamber’in (sav) Şairleri*, Hititkitap Yay., Ankara 2008, s. 40-41.

¹⁹⁸ İbn İshâk, s. 20; İbn Hişâm, I/183; Makdisî, s. 272; Süheylî, I/312; Kelâî, I/113; Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111.

¹⁹⁹ İbn Hişâm, I/335; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/266; Kelâî, I/185; Halebî, II/31. Medine devrinde Hz. Peygamber’in hatibi Sâbit b. Kays da müşrik hatip ve şairler karşısında onun pek çok faziletinin yanı sıra doğru sözlülüğüne ve davranış olarak insanların en efdali olduğuna vurgu yapar. Makrîzî, II/39; Mevlânâ Şibî, I/427-428.

²⁰⁰ İbn Hişâm, I/197; İbn Sa’d, I/146; Ahmed b. Hanbel, III/425; Belâzürî, *Ensâb*, III/356; Süheylî, I/345. Risalet yıllarında, Hz. Peygamber’in risalet öncesi yaşamında vuku bulan bu tür erdemli davranışlar ne müşrikler ne de Kur’an tarafından gündeme getirilmiştir.

²⁰¹ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 292; Mehmet Özdemir, “Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Fecr Yay.,

şüphesiz Arapların hakemliğine başvurduğu kişiler arasında sayılmaktadır. O, risaletten önce tıpkı, cahiliye döneminde dürüstlüğü, adaleti, feraseti, güvenilirliği ve zekâsı ile nam salmış diğer hakemler gibi bir hakem idi.²⁰² Kâbe hakemliği, Hz. Peygamber’de dini şuurun uyanışına sebep olduğu gibi²⁰³ aynı zamanda Araplar nezdinde onun itibarını daha da artırmıştır. Hz. Peygamber, dürüstlük, güvenilirlik gibi vasıflarının yanı sıra kerem ve ihsan, cömertlik, muhtaçlara yardım, fakir-fukarayı himaye gibi meziyetleriyle her geçen gün onların teveccühünü kazanmış ve özellikle bu hadiseden sonra insanlar tarafından “emîn” diye çağırılmıştır.²⁰⁴ Hz. Peygamber’in damadı tacir Ebu’l-Âs da²⁰⁵ henüz müslüman olmadan önce eşi Zeynep hakkında söylediği bir şiirde ondan “emîn’in kızı” diye söz etmiştir.²⁰⁶

Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesi her türlü hayırlı/iyi hasletlere sahip olduğu gerek putperest halaları²⁰⁷ gerekse de eşi Hz. Hatice tarafından dile getirilmiştir. Hz. Peygamber o toplumda tanrıyla buluşma mekânlarından biri olan²⁰⁸ Hira dağında ilk vahiy tecrübesini yaşayıp korku ve şaşkınlık içinde evine geldiğinde Hz. Hatice kendisine, “Korkma! Allah’a yemin olsun ki o, hiçbir zaman seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, akrabalık bağlarını gözetirsin, doğru söz söyler, emanete riayet edersin, işini görmekten aciz olanların işlerini görürsün; yoksula/maduma verir, misafiri

Ankara 2007, s. 118.

²⁰² İbn Sa’d, I/157; İbn Seyyidinnâs, II/427; Halebî, I/236; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, *Akdu’t-Tahkîm*, Dârü’l-Furkân, Ürdün 2002, s. 48; Erul, s. 39; E. Dindî, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 436-439. Hicaz-Arap toplumunda hakemlik ve hakemler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, I/308-344; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, s. 40-51; Ahmet Akgündüz, “Hakem”, *DİA*, XV/171-173; E. Dindî, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 440-448.

²⁰³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 72-76; Erul, s. 40.

²⁰⁴ Fesevî, III/282; Zehebî, *Tarih*, I/68; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/367; Şâmî, II/171; Erul, s. 37.

²⁰⁵ Kureyş’in sayılı gençlerinden biri ve aynı zamanda Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb’in de kocası olan Ebu’l-As b. Rabî’ de Mekke’de kendisine emanet bırakılacak derecede güvenilir bir kimseydi ve Kureyş tarafından “emîn” lakabıyla lakaplanmıştı. Belâzürî, *Ensâb*, I/176; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 1202-1203; İbn Hacer, VII/248; Ziriklî, V/176; Aynur Uraler, “Zeyneb”, *DİA*, XLIV/555.

²⁰⁶ İbn Sa’d, VIII/32; Belâzürî, *Ensâb*, I/176; İbn Abdilber, s. 599; Süheylî, III/103; Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111. Hz. Peygamber’in ticari ortağı Sâib b. Ebî Sâib’in veya Kays b. Sâib’in onun ticaret ahlakını, muamelelerindeki dürüstlüğü methetmesi; aynı şekilde Hz. Peygamber’in de Sâib’in güvenilir, aldatmayan, hayırlı bir ortak olduğunu belirtmesi hususunda bkz. İbn Hişâm, I/710; İbn Abdilber, s. 171, 398; Süheylî, III/171; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 414, 615; İbn Kayyim, I/154; Halebî, I/222, II/451; Avcı, *Muhammedü’l-Emin*, s. 108-109.

²⁰⁷ İbn Sa’d, I/158; Kelâî, I/141; İbn Seyyidinnâs, I/66; Halebî, I/201.

²⁰⁸ İslam öncesi kültürlerde dağ-tanrı ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, AÜİF Yay., Ankara 1973, s. 5-45; Mustafa Baş, “Dinlerde ve Geleneksel Türk Dini Tarihinde Dağlarla İlgili İnanışlar Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, Cilt: IX, Sayı: 46, ss. 924-930; M. Hanefi Palabıyık, “Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı ve Cûdî Dağları”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 19, ss. 155-175.

ağırlarsın, haksızlığa uğrayana yardım edersin.”²⁰⁹ diye teselli verirken özellikle de onun sosyo-ekonomik durumuyla ilgili²¹⁰ pek çok vasfından bahsetmiştir.

Hız. Peygamber’in bu kişisel ve dini nitelikleri, özellikle erken dönem Mekke’de zihninde meleklerin temessülü, şair veya kâhin olduğu zehabına kapılması ve Hız. Peygamber’in kendisini şeytanın çarptığını düşünmesi bağlamında gündeme getirilmektedir.

Hız. Peygamber’in gençliğinde “emîn” oluşu, Kur’an’ın nüzûl sürecinde hiç mevzubahis edilmemiştir. Hatta müşriklere göndermede bulunarak pek çok peygamberin kıssasında sahte elçilik iddiasını red mahiyetinde “innî leküm resûlün emîn/size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim” sözü mefhum-i muhalif (karşıt kavram) olarak tekrarlanmaktadır.²¹¹ Buna ilaveten Mekki ayetlerde hem Resûlullah’ın kerîm ve emîn elçi olduğuna²¹² hem de Hız. Peygamber’e vahyi getiren rûhun/elçinin de emîn (rûhu’l-emîn) olduğuna vurgu yapılmaktadır.²¹³ Ayrıca Medine devrinde de Hız. Peygamber’in malları/ganimetleri taksimi sırasında kendisine “Allah’tan kork ey Muhammed!” diyerek itiraz eden birisine o, kendisinin “göktekinin (Allah’ın) emîni” olduğunu ve “Allah bana güveniyor da siz mi bana güven miyorsunuz?”²¹⁴ şeklinde kınayıcı bir üslupla karşılık vererek mutlak manada güvenmeleri gerektiğini belirtmiştir.

²⁰⁹ Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *el-Müsned I-IV*, Tahk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999, III/76; Buhârî, *Bed’ü’l-vahy 3*; İbn Sa’d, I/194-195; Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi’d-Dehr ve Hadîsihi I-VI*, Tahk. Abdumelik b. Abdullâh Dehîş, Dâru Hadr, Beyrut 1993, IV/95; Belâzürî, *Ensâb*, I/48-149; Taberî, *Tarih*, I/531; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/5-6. Bazı rivayetlerde Hız. Peygamber’in -25 yaşında- sözünün eri, emanet ehli ve alicenap bir kişiliğe, harikulade bir ticaret ahlakına sahip olduğu bilgisi evlenmeden ve iş ortaklığı kurmadan önce Hız. Hatice’ye ulaşmış, daha sonra onunla birlikte ticaret yapmıştır. İbn İshâk, s. 21; İbn Hişâm, I/187; Taberî, *Tarih*, I/521; Süheylî, I/321. İbn Duğunne’nin aynı vasıfları aynı üslupla Hız. Ebubekir için kullanması hakkında bkz. Abdurrezzâk, V/384; Buhârî, Kefâlet 4; Belâzürî, *Ensâb*, I/88; Makdisî, s. 231; İbn Seyyidinnâs, I/241; Halebî, I/484-485.

²¹⁰ İslâm öncesinde Hız. Peygamber gibi cömertlikle temayüz eden, yardımsever Araplar ve Kureyşliler hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 371-386; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, I/72-99. Başta Hâtîm et-Tâî ve Abdullâh b. Cüdân olmak üzere pek çok kişinin İslâm’ın Mekke’de telkin ettiği cömertlik, misafirperverlik, akrabalık ilişkileri korumak, mazlûmun ve miskinlerin yanında olmak gibi ahlaki faziletleri sahip oldukları rivayet edilmektedir. Taberî, *Tefsir*, XXIV/551-552; Ebu’l-Ferec İsfahânî, *el-Ağânî I-XXIV*, Tahk. Semîr Câbir, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz., XVII/365; Halebî, III/224; Bağdâdî, III/122; Süleyman Tülücü, “Hâtîm et-Tâî”, *DİA*, XVI/472.

²¹¹ Şu’arâ, 26/107, 125, 143, 162, 178; Duhân, 44/18; Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111.

²¹² Tekvîr, 81/19-21; Hâkka, 69/40; Şâmî, I/434, 461, 500; İbn Âşûr, XXX/412. Aynı sıfatların vahyin taşıyıcısı Cebrail’i nitelediğini belirten görüşler hakkında bkz. Mukâtil, III/457; Taberî, *Tefsir*, XXIV/258-259; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/711-713; Elmalılı, IX/34; Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111.

²¹³ Şu’arâ, 26/193.

²¹⁴ Ahmed b. Hanbel, III/4; Buhârî, Enbiyâ 6, Meğâzî 61; Müslim, Zekât 48; Şâmî, I/435; Algül, “Emîn”, *DİA*, XI/111.

Zaten “melikler yalan söylemez”²¹⁵ vecizesi de aslında hiçbir devlet başkanının emînlik sıfatından azade olmadığını vurgulamaktadır. Kaldı ki Hz. Peygamber de Uhud ve Huneyn gazvelerinde ordu bozguna uğrayıp kaçarken orduyu toplamak için seslendiğinde kendisinin gerçekten nebî ve Arapların efendisi²¹⁶ Abdumuttalib’in oğlu/torunu yani ibnü’l-melik olduğuna, nübüvvetinde yalan olmadığına, aslında nebîlerin/meliklerin yalan söylemediğine, kendisinin mutlaka muzaffer olacağına dikkat çekmiştir.²¹⁷ Devlet veya kabile başkanlarının yapıp etmeleri eleştiriye konu olurken genel olarak bizzat kendileri kâzib/yalancı diye nitelendirilmemişlerdir. Bu sebeple de Allah, özde yalanlananın, yalancı sayılanın Hz. Peygamber’in bizatihi kendisi değil de Allah’ın ayetleri olduğunu söylemiştir.²¹⁸

1.2.1. Müşriklere Göre Hz. Peygamber’in Ahlakı

İslam öncesi dönemde Araplar, Hz. Peygamber’i vefakârlığı, samimiyeti, yardım severliği, tutarlılığı, cömertliği ve güzel ahlakıyla tanımışlardır.²¹⁹ Rivayetlere göre risaletin erken döneminde Hz. Peygamber’in uyarı çağrıları sonucunda etrafında toplanan Mekke eşrafı ve Kureyş, Allah Resûlü’nün sorusu üzerine ondan hiç yalan söz işitmediklerine dair beyanda bulunmuşlardır.²²⁰ Yine bazı rivayetlere göre Kureyş, vahiy indirilmeden önce Hz. Peygamber’i “Muhammedü’l-Emîn veya sadece “emîn” olarak nitelendirmişlerdir.²²¹

²¹⁵ Mes’ûdî, *et-Tenbîh ve’l-İşrâf*, s. 63.

²¹⁶ Hz. Peygamber durumunu “Ene’n-nebiyyü lâkezib ene ibnü Abdumuttalib/Ben peygamberim yalan yok, ben Abdumuttalib’in oğluyum.” şeklinde ifade etmiştir. İbn Sa’d, I/92; Taberî, *Tarih*, I/444; Sa’lebî, *el-Kesf*, X/295.

²¹⁷ Vâkidî, III/902; İbn Sa’d, II/151; Buhârî, Cihad 52; Taberî, *Tarih*, II/168; İbn Seyyidinnâs, II/217-218; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/336; İbn Kayyim, III/408; Makrîzî, I/164, II/13; Halebî, I/67. Aynı savaşta ganimetlerin taksimi sırasında bedevilerin ısrarla ganimet talepleri ve zımnın Hz. Peygamber’i yalancılıkla itham etmeleri karşısında o, kendisinin “korkak, yalancı ve cimri” olmadığını ifade etmiştir. Vâkidî, III/942; Buhârî, Cihâd 24; Kelâî, II/213; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/406. Kureyş hâkimlerinden Abdumuttalib’in evlatlarını her türlü ahlaki meziyetlere yönlendirmesi ve pis işlerden, zulüm ve azgınlıktan uzak durmalarını tembihlemesi hakkında bkz. Halebî, I/7; Cevâd Ali, VII/75, X/321.

²¹⁸ En’âm, 6/33-34. Bütün elçilerin yalanlanması ve elçilere muhalefet edilmesi hakkında bkz. Fâtır, 35/4, 25; Sâd, 38/14; En’âm, 6/34 vb. Resûlullah’ın herhangi bir yalan sözüne tanık olmayan inkâr edenlerin peygamberi yalancı addetmesi veya yalancılıkla suçlaması onun getirdiği şeyi batıl/hayali olarak algılamalarından ve tanımadıkları/bilmedikleri bir şeyi getirmesinden kaynaklanmaktadır. Ferrâ, II/4; Taberî, *Tefsir*, XI/330-334.

²¹⁹ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 300.

²²⁰ Taberî, *Tefsir*, XIX/407-408; Süheylî, II/128; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/258; Zehebî, *Tarih*, I/146.

²²¹ İbn Hişâm, I/197; Taberî, *Tarih*, I/526; Süheylî, I/346; Şâmî, II/171; Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 300. Bu konuda ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. M. Ali Kapar, “Hz. Peygamber’in Güvenilirliği”, *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003, ss. 41-50.

Siyer müellifleri Nadr b. Hâris'in²²² Hz. Peygamber'in risalet öncesi ahlaki meziyetlerini sayıp döktüğünü, tedbir amaçlı zikretse de onu takdir ettiğini gösteren şöyle bir konuşmasını naklederler: "Ey Kureyş topluluğu! Vallahi Muhammed başınıza bir iş açtı, üstesinden gelemeyeceğiniz bir şey getirdi. O içinizde toy bir çocuk/gençken en çok razı olduğunuz biriydi. Saçlarına/şakaklarına ak düştüğünü gördüğünüz bugüne dek o, söz bakımından en doğrunuz, emanete en fazla önem vereniniz idi. Şimdi kalkmış bu durumu vesvesesine ve aklının yetmemesine yoruyorsunuz. Ey Kureyşliler! Durumunuza bir bakın. Sizi büyük bir felakete uğrattı."²²³

Rivayetlerde yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Hz. Peygamber'e risalet öncesinde Mekkeliler tarafından "emînlik" sıfatı verildiğine dair bilgiler yer almaktadır.²²⁴ Bununla birlikte dürüstlük, güvenilirlik, yalan söylememe, yalandan kaçınma, söze bağlı kalma gibi nitelikler, genel olarak cahiliye Araplarının ahlaki karakteri kabul edilmekte,²²⁵ Hicaz'da bilhassa Arap hakemlerinin bu tür sıfatları taşıdığı belirtilmektedir. Çünkü İslam öncesi Arap geleneğinde hakem olacak şahısta saygınlık ve dürüstlük en önemli nitelikti. Araplar riyaset, şeref ve itibar sahibi, doğru ve güvenilir, cömert, yaş bakımından olgun ve tecrübeli, Arap örf ve geleneklerini çok iyi bilen, adaletiyle tanınan, zulüm ve adi işlerden uzak duran kişileri hakem tayin eder, hakemlerden hangisi daha çok haslete sahip ise onu tercih ederlerdi.²²⁶

²²² Tefsir kaynaklarında belirtildiğine göre Nadr, pagan müsamerelerde Kur'an'a rekabet etmeye cüret ederek halkın itibar ve beğenisini kendi üzerine çekmeye gayret eder, Hz. Peygamber'le sürekli alay ederdi. Kur'an'ı önceki ümmetlerin sözleri olarak değerlendiren Nadr b. Hâris, bir tüccar olarak Hıre ve İran'a gider, acemlerin haberlerini, yazılı edebiyat ürünlerini satın alır, onları Mekkelilere okuyup anlatırdı. Onlara "Muhammed size Ad ve Semüd'un hikâyelerini anlatıyor; ben de size Rüstem, İsfendiyâr ve Kistrânın (meliklerin) haberlerini anlatıyorum." derdi. Bunun üzerine Kureyşliler onun sözlerini daha güzel/nükteli görür ve Kur'an dinlemeyi terkederlerdi. Mukâtil, III/18-19; Vâhidî, s. 391; Zemahşeri, *Keşşâf*, III/497; Kurtubî, XIV/52; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXI/67; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 2011, s. 373; Cevâd Ali, XV/320.

²²³ İbn İshâk, s. 69; İbn Hişâm, I/299; Kelâî, I/175.

²²⁴ Süheylî, III/124; Halebî, II/391. Söz konusu rivayette, Ebû Cehil ve avanesinin esasında Hz. Peygamber'in dürüst olduğuna inandıklarına, fakat onlar açısından doğru sözlü olup olmadığının bir anlam ifade etmediğine değinilmektedir. Aynı rivayette, sıkâye, rifâde, meşvere vb. Kâbe idaresiyle ilgili görevlerin ve nübüvvetin Abdümenâf oğullarının eline geçmesi, Kureyşlilerin karşı koyma gerekçesi olarak gösterilmektedir. Bedir gününde Ahnes b. Şerîk'le konuşan Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'in davasının durumunu kritik eden ve inkâr gerekçesini ortaya koyan benzer muhtevaya sahip başka bir rivayet hakkında bkz. Taberî, *Tefsir*, XI/333; Makrizî, I/91.

²²⁵ Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, I/122.

²²⁶ Yakûbî, s. 101; Cevâd Ali, X/310; Mahmud Selam Zenâtî, *Nüzumu'l-Arab kable'l-İslam*, yy., Kahire 1992, s. 212-213; Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, s. 41; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 440. İslam öncesi dönemde sayıları bir hayli fazla olsa da İslamî dönemde bilhassa Medine döneminde hakem rolünü Allah'ın emriyle bizzat Hz. Peygamber'in tek başına yürüttüğünü veya bu müessesenin en başında bulunduğunu görmekteyiz. Geniş bilgi için bkz. Akgündüz, "Hakem", *DİA*, XV/172; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 438-439.

Aynı güvenin tacir ve kabile liderleri hakkında da cari olduğunu²²⁷ ve bunun Arap geleneğinde önemsendiğini görüyoruz. Nitekim Resûlullah'ın Mekke döneminde yani müşriklerle mücadelesinin en sertleştiği dönemlerde bile mallarını ona bıraktıklarına dair rivayetler bulunmaktadır.²²⁸

Kur'an'da Hz. Peygamber'in inancını ve geçmişteki davranışlarını sarahaten öven tek bir ayet bulunmamakla beraber, kaynaklarda onun her türlü ahlaki meziyetlere ve methe şayan davranışlara sahip olduğuna, çağdaşları tarafından ahlakının takdir edildiğine dair rivayetler oldukça çoktur.²²⁹ Hatta tebliğ sonrasında müşrikler, diğer pek çok ağır ithamın yanı sıra “Allah adına yalan/kizb (vakıyyla örtüşmeyen söz) söyleyen veya bilgiye dayalı fakat kasıtlı olarak vakıya/gerçeğe muhalif konuşan,²³⁰ Allah'a iftira eden/müfteri”²³¹ gibi kötü vasıf ve nitelikleri Hz. Peygamber'e yakıştırmalarına rağmen Kur'an'da bu konuya herhangi bir atıf yapılmamaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in doğuştan itibaren Allah'ın gözetiminde bulunduğu, çocukken korunduğuna, kalbinin yarılıp temizlendiğine,²³² nurla doldurulduğuna, her türlü şeytanî düşünce ve kirlerden arındırıldığına dair rivayetlerin,²³³ -mitolojik bir karakter arz etmekle beraber-²³⁴ Allah

²²⁷ İbn Hişâm, I/659; Taberî, *Tarih*, I/478-480; Cevâd Ali, VI/67, XVIII/342.

²²⁸ İbn Hişâm, I/485; İbn Sa'd, III/22; Süheylî, II/314; Şâmî, III/239, XI/288.

²²⁹ Halebî, I/199; Mustafa Çağrı, “Asr-ı Saadet'te Oluşan İslâm Ahlakı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, III/33-41.

²³⁰ İnkâr edenlerin Hz. Peygamber'e “sâhirun kezzâb/yalancı büyücü” dediklerini nakleden Kur'an, aynı zamanda geçmiş inkârcı toplumların tümünün elçilerini yalanladıklarından da bahseder. Sâd, 38/4, 14; En'âm, 6/34. Örneğin, Salih peygamber için “kezzâbun eşir/mağrur, küstah bir yalancı” demişlerdir. Kamer, 54/25. Nübüvvetin dördüncü yılında Hz. Peygamber açık davete başladığında yalancılıkla suçlanmıştır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber gizli davetten sonra Ukâz, Mecenne, Zülmecâz panayırlarını geziyor, her yıl hac mevsiminde hacıları ve dışardan gelen kabile başkanlarını yerlerinde/çadırlarında ziyaret ediyor ve onları “Ey insanlar! Allah'tan başka ilah yoktur dersiniz, şirki bırakırsanız kurtulursunuz, tüm Araplara hâkim olursunuz ve acemleri de zelil kılarırsınız; iman ettiğiniz takdirde mülke ve saltanata nail olacaksınız.” diyerek İslâm'a çağırıyordu. Amcası Ebû Leheb de her yerde Hz. Peygamber'i takip ederek onun atalarının dininden dönen muhalif biri, yalancı bir sâbii (sâbiu'n-kezzâb veya sâbiu'n-kâzib) olduğunu, sözlerine itibar edilmemesini, şayet çağrısının bir değeri olsaydı buna ilk önce kavminin inanması gerektiğini söylüyordu. İbn İshâk, s. 83; İbn Sa'd, I/216; Ahmed b. Hanbel, IV/341; Belâzürî, *Ensâb*, III/489; Süheylî, II/237; İbn Kayyim, III/38, 564; Makrîzî, I/49; Şâmî, II/451.

²³¹ Furkân, 25/4; Yûnus, 10/37-38; Secde, 32/3; Enbiyâ, 21/5; Hûd, 11/13; Nahl, 16/101; Ahkâf, 46/8 vb. Ayrıca bkz. Şûrâ, 42/24; Mukâtil, III/177-178.

²³² Said Havva, I/183-193. Literatürde genellikle “şeytanın nasibi, şeytanî kir/vesvese veya günah” ile ilintili olarak anlatılan şakku's-sadr hadisenin kritiği ve farklı cihetlerden değerlendirilmesi, şerhu's-sadr ve risaletle ilişkisi hususunda bkz. Azimli, s. 79-83; Erul, s. 21-28; Öz, *Farklı Siyeri Okumak*, s. 97-100; Balci, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 193-228.

²³³ Taberî, *Tarih*, I/534; Süheylî, I/288; İbn Seyyidinnâs, I/50-52; Makrîzî, I/12-13; Şâmî, II/58-72; Halebî, I/164; Azimli, s. 79-83; Sarıms, s. 33-37.

²³⁴ Azimli, s. 83; Erul, s. 27-28. Risalet öncesi hayatına ilişkin olağanüstü anlatıların, irhâsât ve tebşîrât haberlerinin geniş değerlendirmesi için bkz. Mustafa Demirci, “Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sîret Sempozyumu-I*, TDV Yay., Ankara 2012, s. 381-407; M. Özdemir, s. 120-134.

Resûlü'nün risalet öncesi hayatına yönelik müşrik ve inkâr edenlerin eleştirileriyle, ilk/asli günahattan arınma doktriniyle²³⁵ bir bağlantısının olduğu kanaatindeyiz. Zira bu tür rivayetler, ya Hz. Peygamber'in geçmişine yönelik muhtemel tenkitleri izale etme ya da kınamalara karşılık tâ başından beri aynı çizgide veya şeytanî dürtü, zaaf ve davranışlardan, şirk inancından soyutlanmış olduğunu ortaya koyma amacına matuf olarak nakledilmişlerdir.²³⁶

1.2.2. Kur'an'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Ahlakı

Risalet öncesi Hz. Peygamber'in dini inanç ve yaşam tarzına, ahlaki hususiyetlerine yukarıda yeterince temas etmekle birlikte böyle bir başlıkta konuyu yeniden ele almanın sebebi, umumiyetle Kalem, 68/4. ayetin Hz. Peygamber'in İslam öncesi üstün ahlaki meziyetlerine, geçmişin yüceliğine delil gösterilmesidir. Bu nedenle burada ayetin Hz. Peygamber'in hangi dönemine göndermede bulunduğu yahut da ayetle Hz. Peygamber'in mükemmel ahlakının, vahiy öncesinde sahip olduğu güzelliklerin mi, yoksa tebliğ etmeye başladığı dinin mi kastedildiği tespiti çalışılacaktır. Bu tespit yapılırken evvela literatürde Hz. Peygamber'in İslam öncesi yaşantısı ve övülen davranışlarına ilişkin kullanılan “hulk” kelimesinin kavramsal çerçevesi çizilecek, ardından ayetin içinde yer aldığı sûrenin indiği merhale ve nüzûl ortamı kısaca tahlil edilecektir.

Kur'an'dan Hz. Peygamber'in genel manada ahlakına lafzen delil getirilen tek sarih ayet, ilahi destek ve teselli mahiyetinde ilk inen sûreler arasında zikredilen²³⁷ Kalem sûresinde şöyle yer almaktadır:

“Düşün kalemi ve [onunla] yazdıklarını! Sen bir deli (mecnûn) değilsin, Rabbinin nimeti sayesinde! Ve senin için kesintisiz bir ödül vardır; çünkü sen, üstün/yüce bir ahlaka/hayat tarzına sahipsindir (ve inneke lealâ hulukin azîmin) ve [bir gün] sen de göreceksin, onlar, [şimdi seni küçümseyenler] de görecekler, hanginiz(in) akıldan yoksun (meftun) olduğunu.”²³⁸

“Hulk”, Arapça'da “din, seciye, tabiat, huy” gibi manalara gelmektedir.

²³⁵ Emile Dermenghem, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, Çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 54; Demirci, “Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, s. 399.

²³⁶ Bu rivayetlerin Hz. İsa ve Yahya gibi İsrâiloğulları peygamberlerine çocukken/gençken hikmet ve mucize verildiği anlatılarına alternatif olarak üretilmiş olması da muhtemeldir. Erul, s. 26.

²³⁷ Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, I/33, 36; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 28.

²³⁸ Kalem, 68/1-6.

Çoğunlukla insanın fizik yapısı, dış görünüşü için “halk”; manevi yapısı, nefsi ve evsafi için “hulk” kelimelerinin kullanıldığı ifade edilir. Başka bir deyişle “halk”, “gözle görülebilen görünüm, şekil ve suretlere”; “hulk” ise “basiretle idrak edilebilen kuvveler ve seciyelere özgü/has” kullanılır.²³⁹ “Huluk” terimi, en geniş anlamlarıyla kişinin karakterini, doğuştan mizacını veya tabiatını ve aynı zamanda kişinin ikinci tabiatı haline gelen “davranış alışkanlıkları”nı gösterir.²⁴⁰

İslamî kaynaklarda hulk ve ahlak terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmış; özellikle iyi huylar ve faziletli davranışlar hüsnü’l-huluk, mehâsinü’l-ahlak, mekârimü’l-ahlak, el-ahlaku’l-hasene, el-ahlaku’l-hamîde, kötü huylar ve fena hareketler ise sûü’l-huluk, el-ahlaku’z-zemîme, el-ahlaku’s-seyyie gibi terimlerle karşılanmıştır.²⁴¹

Müfessirlerin büyük bir kısmı Kalem, 68/4. ayette “hulukın azîmin” terkibi içinde yer alan hulk terimini, “din ve şariat” ile eş anlamlı görmüş, genellikle “Allah’ın mükemmel/yüce/büyük dini”²⁴² ve emirleri, İslam dini, edebü’l-Kur’an” şeklinde tefsir ve izah etmişlerdir.²⁴³ Burada sözkonusu edilen din, Hz. Peygamber’in dünya görüşü, hayat tarzı ve sîreti yani hakikati idrak, hilm, adalet, sıkıntı ve zorluklara sabır, tevazu, zühd, iffet, bağışlayıcılık, edep, şecaat, vakar, merhamet ve hüsn-i muamele ve muaşeret gibi güzel hasletleri olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁴ Kanaatimizce nüzûl ortamı, böyle anlamlandırmaya müsait değildir; çünkü Hz. Aîşe’nin, vefatından yıllar sonra bir soru münasebetiyle Hz. Peygamber hakkında konuşurken “onun hulukunun/ahlakının veya hayat tarzının”²⁴⁵ Kur’an olduğu”nu²⁴⁶ vurguladığı hakkında sahîh birçok rivayetin

²³⁹ Ferâhîdî, IV/151; İsfahânî, *Müfredât*, s. 297; İbn Manzûr, X/85; Zebîdî, s. 6291-6292. Lugatlarda, Kur’an’da, tefsir, vücûh ve nezâir literatüründe “huluk” kelimesinin anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Suat Koca, “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: Ve-inneke le-alâ hulukin ‘azîm (68/el-Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur’an’da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), ss. 27-58.

²⁴⁰ Zebîdî, s. 6291-6292; Esed, s. 1174.

²⁴¹ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II/1; Erul, s. 287.

²⁴² Yani “alâ dinin azîm” ifadesi, “Allah’a ondan daha sevimli olmayan bir din” biçiminde yorumlanmıştır. Kurtubî, XVIII/227; Hâzin, VII/130; İbn Âdil, XIX/269.

²⁴³ Mukâtil, III/386; Ferrâ, V/125; Taberî, *Tefsir*, XXIII/528-530; Sa’lebî, *el-Keşf*, X/9; İbn Atıyye, V/318; İbnü’l-Cevzî, VIII/328; Kurtubî, XVIII/227; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/39; Suyûtî, *ed-Dürer*, VIII/243; Zebîdî, s. 6292; Esed, s. 1174-1175; Koca, s. 36-38.

²⁴⁴ İbn Âşûr, XXIX/64; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 279.

²⁴⁵ Esed, s. 1175. Esed, buradaki hulk/din kavramını “davranış veya hareket şekli yahut hayat tarzı” manasında almakta, ayetin çevirisini de müfessirlerin yorumlarına istinaden yapmaktadır.

²⁴⁶ Kur’an ahlakından kastın Kur’an’da emredilen ilkeler olduğu hususunda bkz. İbnü’l-Cevzî, VIII/329.

bulunması,²⁴⁷ sözkonusu ayetin vahiy öncesi Hz. Peygamber’le özdeşleştirilen dini/manevi/ahlaki değerler, nitelikler ve onun ferdi ahlakı/yaşam tarzı ile ilgili olmadığını ihsas etmektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber de kendi dilinden “güzel ahlakı veya ahlak güzelliklerini tamamlamak için gönderildiğini”,²⁴⁸ “rabbinin Kur’an’la terbiyesini güzel yaptığını”²⁴⁹ beyan etmekle Allah’ı/rabbı merkeze almış, nübüvvet sonrası ahlakı hamîdesinin oluşmasında vahyin rolüne işaret etmiştir. Risalet öncesi hayatında, mazlumlara destek vermek üzere bazı Mekkelilerin Hilfu’l-Fudûl adını verdikleri siyasi oluşuma katılmanın ötesinde ahlak açısından da çok fazla öne çıktığı bir husus, rivayetlerde yer almamaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, ahlak hadisinde “bu‘istu/gönderildim” demek suretiyle, kendisine risaletle birlikte verilen ilahi göreve, güzel ahlakı tamamlamak için gönderilen asıl kaynak Kur’an’a atıfta bulunmaktadır.²⁵⁰

Mekke’de vahyin ileri safhalarında bile Hz. Peygamber’den yönünü/yüzünü Allah tarafından gönderilmiş dosdoğru bir dine yani yeniden ikame edilen fıtrat dinine (eddînü’l-kayyım’a) çevirmesi ve müminlerden olması istenmektedir.²⁵¹ Nitekim Kur’an’da ahlak kelimesi yer almamakla birlikte ahlakın tekili olan “huluk” kelimesinin geçtiği iki yerden biri olan Şu’arâ, 26/137. ayette de terim, “âdet ve gelenek, öncekilerin yolu”²⁵² manasında kullanılmıştır.

Erken dönem Mekki sûreler arasında yer alan Kalem sûresinin nazil olduğu zaman konusunda farklı tespitler ve tartışmalar bulunsa da²⁵³ sözkonusu ayetin içinde yer aldığı pasajlar, sûrenin daha geç dönemde -Hz. Peygamber’e eziyet, baskı ve ithamların başladığı bir dönemde- nazil olduğuna işaret etmektedir. Çünkü Kur’an’ın Hz. Peygamber’e yönelik itham ve yakıştırmalara²⁵⁴ -nübüvveti tasdik sadedinde- cevap vermesi ve müşrikleri tehdit etmesi ileriki aşamalarda sözkonusudur. Bilhassa bu sûrenin

²⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, VI/91; Müslim, Salâtü’l-Müsâfirîn 18; İbn Seyyidinnâs, II/421; Şâmî, VII/6-16; Halebî, III/444.

²⁴⁸ İbn Sa’d, I/192; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Musannef* I-XV, Tahk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Dâru’s-Selefiyye, Bombay 1979, XI/500; Ahmed b. Hanbel, II/381; Buhârî, Muhammed b. İsmail, *et-Tarihu’l-Kebîr* I-IX, Tahk. Hâşim en-Nedvî ve dğr., Dâiratü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, Haydarâbâd tsz., VII/188; Şâmî, VII/6.

²⁴⁹ Taberî, *Tefsir*, XXIII/528.

²⁵⁰ Erul, s. 286.

²⁵¹ Yûnus, 10/104-105; Rûm, 30/30-31, 43. Hz. Peygamber’in şirkten kurtulanların, Allah’a teslim olanların ilki olduğunu belirten ayetler için bkz. En’âm, 6/14, 163; Zümer, 39/12.

²⁵² İbn Manzûr, X/85; Zebîdî, s. 6294; Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II/2; Koca, s. 35.

²⁵³ Derveze, *et-Tefsirü’l-Hadîs*, I/33, 36-37; Esed, s. 1173; Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, I/205-206; Halil Aldemir, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, Kitâbî Yay., İstanbul 2013, s. 17-19; Ünsal, *Mekki Surelerin Tahlili*, s. 172-175.

²⁵⁴ Esed, s. 1174.

ikinci ayetinde müşriklerin ithamlarına karşı cevaben “mâ ente bini‘meti rabbike bimecnûn/Sen rabbinin -vahiy ve nübüvvet- nimeti²⁵⁵ sayesinde mecnûn değilsin.”²⁵⁶ denilmesi, Hz. Peygamber’e yönelik muhalefetin açıkça dillendirildiği bir vasata tekabül etmektedir. Öte yandan, sûrelere hurûf-ı mukattaa ile başlanmasının da Kalem sûresinin Hz. Peygamber ile Kureyş’in önde gelen müşrikleri arasındaki mücadelenin sertleşmeye başladığı bir döneme ait olduğunu teyit etmektedir.²⁵⁷

Zaten Kalem sûresinden önce tek bir sûrenin inzal edildiği²⁵⁸ ve bu sûredeki ayetlerin tebliğ edilmesi üzerine hemen muhalefet oluştuğunu söylemek siyer açısından da pek isabetli görünmemektedir. Bu sebeptendir ki Câbirî gibi bazı müellifler, gerek sûrenin hurûf-ı mukattaa ile başlaması ve ilk ayetlerinde kasem ifadelerinin bulunması gerekse Hz. Peygamber’e birçok sıkıntı çektiren, mecnûn yakıştırmasında bulunan Ahnes b. Şerîk, Velid b. Muğîre ve Ebû Cehil gibi isimler üzerinden müşrik tipolojisine karşı 10-14. ayetlerde çok sert bir üslup kullanılması ve yine sûrenin daha sonraki ayetlerinde müşrik zihniyetle çok sıkı bir polemik üslubuyla hitapta bulunulması sebebiyle sûrenin daha ileri bir tarihe ait olduğu tespitinde bulunmuş, bu sûreyi nüzûl kronolojisinde 35. sıraya koymuştur.²⁵⁹

Dolayısıyla burada Hz. Peygamber’in bireysel ahlak ve huylarının, hayat tarzının gündeme getirildiğini,²⁶⁰ “mecnûn” nitelemesinde üstün bir kişilik ve karakterle ilgili bir soruna işaret edildiğini²⁶¹ veya güzel ahlak sahibi olmakla cinlerin tesirinden (cünûn) uzak kalma arasında karşıt bir ilişki olduğunu varsaymanın,²⁶² ayetlerin aşırı muhalefet merhalesinde inmiş olmasıyla çeliştiği kanaatindeyiz.

²⁵⁵ Kur’an’da aynı kalıpla birkaç yerde zikredilen “... bini‘meti rabbike/Rabbinin nimeti” ifadesi, akıl vb. nimetlerin yanı sıra genellikle “nübüvvet” olarak açıklanmaktadır. Sa‘lebî, *el-Keşf*, X/9; İbnü’l-Cevzî, VIII/53, 328; Hâzin, VI/252, VII/130; İbn Âdil, XIX/268; Şâmî, II/272; Âlûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXVII/41; Aldemir, s. 51.

²⁵⁶ Kalem, 68/2. Aynı lafızlarla Hz. Peygamber’in kâhin ve mecnûn olmadığını belirten başka bir beyan için bkz. Tûr, 52/29.

²⁵⁷ Sûrenin muhtevası ve ayetlerinin tarihlendirilmesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Derveze, *et-Tefsirü’l-Hadîs*, I/33-64; Aldemir, s. 17-19; Ayhan, *Kur’an’ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılının Tahlili*, s. 251-257; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 172; Koca, s. 29-34.

²⁵⁸ Kalem sûresinin nüzûl tertibinde ikinci sıraya, Alak sûresinin peşine yerleştirilmesi hakkında bkz. İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Yakûb İshâk, *el-Fihrist*, Tahk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Lübnan 2010, s. 40; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/589; İbn Âşûr, XXIX/58; Koca, s. 28-31.

²⁵⁹ Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, I/206; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 172. Câbirî’ye göre bu sûre, Hz. Peygamber ile Kureyş önderleri arasındaki havanın iyice gerilmeye başladığı bir döneme aittir. Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, I/206.

²⁶⁰ Aldemir, s. 54-56.

²⁶¹ Aldemir, s. 54-56; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 277.

²⁶² Âlûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXIX/25; Aldemir, s. 55; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 278.

Bu bağlamda hem Kalem, 68/4. ayetteki “ve inneke lealâ hulukin azîmin” ifadesiyle aynı sûrenin ikinci ayetinde müşriklerin mecnûn nitelemesine mukabil olarak zikredilen “ni‘meti rabbike/rabbin nimeti” arasındaki ilişkiyi gözardı etmemek gerekir. Müfessirlere göre nimetten maksat Allah’ın Hz. Peygamber’i nebîlik/elçilikle görevlendirip ona vahyetmesidir. Bu yüzden aynı bağlamda bir yandan Hz. Peygamber’in cinlerle irtibat kurmadığı, onların etkisinde kalmadığı ifade edilirken diğer yandan da Kur’an’ın ilahi vahiy, dolayısıyla nübüvvetin de ilahi nimet olduğu ifade edilmiş, böylece hem müşriklerin itham ve iddiaları nefy hem de Hz. Peygamber tesliye edilmiştir.²⁶³

Bu aşamada temel mesele, Hz. Peygamber’in geçmiş yaşantısı, manevi/ahlaki değerleri, özellikleri değil; risaletin ona tevdi edilmesi, vahyin kaynağı etrafında oluşan tepkiler ve muhalif Kureyş’in gelecek kaygısı taşımasıdır. Zira peygamberlik ve tebliğ vazifesine, müşriklerin itham ve iftiralarına, eziyetlerine sabretmesine karşılık²⁶⁴ evvela bitmez tükenmez bir mükâfat vadedilmiş, aynı ayetin akabinde “fesetubsiru ve yubsirûn bieyyikümü’l-meftûn ...” ifadeleriyle hem Hz. Peygamber’in hem de Kureyş’in bu durumu yakında bizzat müşahade edeceğinden, kimin gerçek mühtedi (daha doğru yolda) kimin de meftûn (sapmış, birbirine zıt iki yaşam, çelişkili tutum ve davranışlar içinde bulunan)²⁶⁵ olduğunun açığa çıkacağından bahsedilmiştir.²⁶⁶ Ancak Kur’an, ilk baştan itibaren Hz. Peygamber’in dosdoğru yol/din/ahlak üzere bulunduğunu söylese de²⁶⁷ Kureyş müşrikleri, Hz. Peygamber’in hidayetin temsilcisi ve kılavuzu olduğu inancını asla kabul etmedikleri gibi onun hak yoldan çıktığını, hidayetten saptığını belirtmiş, hidayetin merkezine kendilerini yerleştirerek Hz. Peygamber’den daha doğru yol üzere bulunduklarını iddia etmişlerdir.²⁶⁸

Şu bir gerçektir ki cahiliye Arap edebiyatını konu edinen kaynaklar incelendiğinde putperest Arapların aslında oldukça güçlü bir ahlak/değer algısına sahip oldukları görülür.²⁶⁹ Hatta cahiliye edebiyatında bir ölçüde iyi ahlak ve hulk manasını ifade etmek

²⁶³ Sa‘lebî, *el-Keşf*, X/9; İbn Âşûr, XXIX/58-59; Aldemir, s. 51-52; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 278; Koca, s. 31-34.

²⁶⁴ Taberî, *Tefsir*, XXIII/528; İbn Âşûr, XXIX/62; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 278-279.

²⁶⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1575; Zebîdî, s. 8128; Aldemir, s. 57.

²⁶⁶ Kalem, 68/3-6; Derveze, *et-Tefsirü’l-Hadîs*, I/40. Aynı manada zamanın belirleyiciliğine vurgu yapan başka ayetler hususunda bkz. Tûr, 52/29-31; Yûnus, 10/20; Hûd, 11/122. Ayrıca bkz. İbn İshâk, s. 74.

²⁶⁷ Kalem, 68/4.

²⁶⁸ Zuhurf, 43/37; A‘râf, 7/30. Müşrik liderlerin hidayet üzere bulunma ve gidişatlarının nereye varacağı konusunda Hz. Peygamber’le yarışmalarını, kendilerini onunla mukayese etmelerini yansıtan ayetler hususunda bkz. Kalem, 68/7; Necm, 53/53/30; En‘âm, 6/116-117; Nahl, 16/125.

²⁶⁹ İzutsu, s. 99.

üzere “mürûe” (mürüvvet/mükemmel insanlık) tabirine daha çok rastlanır. Ayrıca hayır, mâruf ve hak gibi ahlaki muhteva taşıyan kavramlar yanında cahiliye erdemlerini ifade etmek üzere şecaat, kerem, hilm, mecd, sehâ, cûd ve vefâ gibi²⁷⁰ çeşitli kavramlarla bunların zıtlarının kullanımı da oldukça yaygındır.²⁷¹ Cahiliye Arap toplumu içinde kırk yılını geçirmiş bir kişi olarak her ne kadar siyer kaynaklarında Hz. Peygamber’in muhteşem bir ahlaka sahip olduğu, Hz. İbrahim’den tevarüs eden uygulamaları sürdürdüğü kaydedilse de Kur’an, vahyin değerine, kazandırdıklarına nispetle, kendisini yüceltme adına vahiy öncesi dönemi hep olumsuz tasvir etmektedir.²⁷² Öyle ki Hz. Peygamber bütün dini geçmişine rağmen kavmiyle girdiği şirk tartışmaları üzerine kavmine nispetle, “Allah’tan başka varlıklara veya güçlere uluhiyet veya ilahî vasıflar izafe etmekle veya Allah’tan başkasına ilahlık yakıştıranlar arasında bulunmakla değil, içten bir inançla Allah’a bağlanarak yalnız O’na kulluk etmekle ve Allah’a teslim olanların ilki/öncüsü olmakla emrolundum.” diyerek bizzat kendi ifadeleriyle ilk mümin ve ilk müslüman olduğunu belirtmiştir.²⁷³

Bu konudaki iddiamız, Allah Resûlü’nün vahiy öncesi ve vahiy sonrası ahlaki durumunun bu ayetler üzerinden tartışılmasının anakronik olduğudur. Şüphesiz Resûlullah’ın hayatına bakan, onun her dönemde iyi bir ahlak sahibi olduğunu görecektir. Fakat onun ahlakını bu ayetlerden temellendirmek doğru değildir.²⁷⁴ Zira ayetin hidayet ve dalâlet karşıtlığı bağlamında yer alması da “hulukın azîmin” ifadesinin, “yüce bir din/yol” anlamında olduğunu teyit etmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın nüzûl dönemi açısından sözkonusu ayetlerin, ahlak-iman ilişkisine bakmaksızın, iddia edildiği gibi Hz. Peygamber’in geçmişini övdüğünü, üzerinde taşıdığı ve onunla ilahi övgüyü hak ettiği yüce ahlakına yani övülmeye layık bir ahlakla risaletten önce donanmış olduğuna vurgu

²⁷⁰ Cahiliye Araplarının bu tür erdemli davranışları, insani hasletleri/meziyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, I/18-159; Watt, s. 46-49; Çağrı, “Asr-ı Saadet’te Oluşan İslâm Ahlâkı”, III/24-29.

²⁷¹ İbn Manzûr, I/154, X/85; Zebîdî, s. 220; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, II/1.

²⁷² Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/3; Zümer, 39/65; Ankebût, 29/48. Ayrıca Medenî ayetler için bkz. Bakara, 2/198; Âl-i İmrân, 3/164; Cum’a, 62/2.

²⁷³ En’âm, 6/14, 163; Zümer, 39/12; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/120-121; Kurtubî, XV/242. Bu ayetlerin içeriğine paralel olarak Hz. Peygamber’e yönelik “Allah’ın ayetleri geldikten sonra sakın Allah’a ortak koşanlardan olma, başka bir tanrıya yalvarmaya kalkma, inkâr edenlere arka çıkma” şeklindeki uyarılar hakkında bkz. Kasas, 28/86-88; Yûnus, 10/104-106; Gâfir, 40/66.

²⁷⁴ Suat Koca, ayetin erken dönemlerden itibaren gerçek bağlamından kopararak ahlakî bir çerçevede anlaşılıp yorumlandığını, bunda huluk kelimesinin yaygın olarak huy, seciye ve karakter gibi anlamlarda kullanılmasının payı bulunduğunu, ayetle doğrudan ilişkisi olmayan bazı hadis rivayetlerinin de -ravilerin ve müelliflerin tasarruflarıyla- bu hususta etkili olduğunu ifade etmektedir. Koca, s. 27.

yaptığını söylemek²⁷⁵ oldukça zor olacaktır. Aksi takdirde vahyin, cahiliye döneminin güzel ahlakıyla ahlaklanan Hz. Peygamber'e ve cahiliye Araplarına²⁷⁶ ahlaken ne kazandırdığını, ne gibi katkıda bulunduğunu ve özellikle risalet sonrası Allah Resûlü'nün davranışlarına yönelik uyarı ve ikazlarını izah etmek mümkün olmayacaktır.



²⁷⁵ Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, II/38.

²⁷⁶ Cahiliye döneminde insanların en hayırlısı olanların yani “kıtlık zamanlarında yedirip içiren, yorgunları taşıyan, başkalarının yükünü çeken, misafirlere/konuklara ikram eden, bela ve musibet/mücadele zamanlarında malından veren, kabilesinin yükünü taşıyan/kaldıran kişilerin” İslam'da da en hayırlı olduklarını bildiren hadis ve hadisin sebebi vürudu hakkında bkz. Vâkidî, II/547, III/1095; Ahmed b. Hanbel, II/257, 260; Buhârî, Enbiyâ 8, 19; Müslim, Fadâil 44; Şâmî, II/95, IX/224-225. Burada Sa'd b. Ubâde için sayılan vasıflar, vahyin başlangıcında Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'i teskin ve teselli eden sözleriyle aynı mahiyettedir.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜŞRİKLERİN HZ. PEYGAMBER'İ ALGILARI/TAVSİFLERİ

Bilindiği üzere Mekke döneminde Kureyş'in ileri gelenleri, Kur'an'a ve onun muhtevasına muhalefetin yanı sıra zaman zaman Hz. Peygamber'in şahsını hedef alarak ona müfter (Allah'a iftira eden, yalan uyduran),²⁷⁷ mecnûn, şair, kâhin ve sâhir (sâhirun kezzâb/yalancı, aldatıcı büyücü)²⁷⁸ gibi sıfatlar yakıştırmışlardır.²⁷⁹ Hz. Peygamber'le ilgili veya ona karşı yöneltilen bütün itham/iddialar ve benzetmeler,²⁸⁰ esasında birbiriyle irtibatlı olsa da²⁸¹ biz burada, sadece müşriklerin Kur'an hakkında "kavlü şair, kavlü kâhin"²⁸² şeklindeki Kur'an'ın/sözün kaynağı meselesiyle yakından alakalı ifadelerini, bir bakıma "vahyi Hz. Peygamber'e izafe etmelerini" ve gerekçelerini nüzûl ortamı ve sîret ile ilişkili olarak ele alıp incelemek istiyoruz.

2.1. ŞAİR

Kur'an'ın müteaddit yerlerinde²⁸³ müşriklerin Hz. Peygamber'i şaire benzettiklerini veya şairlikle itham ettiklerini görmekteyiz.²⁸⁴ Ancak Kur'an vahiyle şiiri, Hz. Peygamber'le şairi, kesin bir çizgiyle tefrik etmektedir. Bu münasebetle ilk önce, şair ve şiirin İslam öncesi dönemde Arap toplumundaki yeri ve önemine, şair-şeytan-vahiy ilişkisine kısaca temas ettikten sonra, şair, şiir ve konuyla yakından alakalı ayetlerin tarihsel, sosyo-kültürel bağlam/ortamla münasebetini incelemeye ve Kur'an'da, Kur'an-şiir, elçi-şair ayrımının hangi yönlerden kaynaklandığını tetkik ve tespit etmeye çalışacağız.

²⁷⁷ Furkân, 25/4; Yûnus, 10/38; Secde, 32/3; Enbiyâ, 21/5; Hûd, 11/13; Nahl, 16/101; Ahkâf, 46/8 vb.

²⁷⁸ Sâd, 38/4.

²⁷⁹ İbn İshâk, s. 49; İbn Hişâm, I/269, 289; Süheylî, II/12, 40; Kelâî, I/169; İbn Seyyidinnâs, I/133; Makrîzî, I/49; Watt, s. 163-164; Mehdi Rizkullah, s. 128-129.

²⁸⁰ Furkân, 25/9; İsrâ, 17/48; Mukâtil, II/260; Taberî, *Tefsir*, XVII/461-462; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI/105; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/90.

²⁸¹ Sâffât, 37/36; Tûr, 52/29-30; Zâriyât, 51/52; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 271.

²⁸² Hâkka, 69/40-43; İbn Sa'd, IV/220; Süheylî, II/119; İbn Seyyidinnâs, I/163; İbn Hacer, IV/590; Halebî, I/450, II/17; Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, s. 80.

²⁸³ Şiir ve türevleri Kur'an'da altı ayette geçmektedir. Bir yerde "şiir", dört yerde "şair", bir ayette ise şair kelimesinin çoğulu olan "şu'arâ" kavramı yer almaktadır. Şu'arâ/şairler sözcüğü, aynı zamanda Kur'an'ın mushaf tertibine göre 26. sûresine de ad olmuştur.

²⁸⁴ Vahyi şiir kabilinden gören Mekkeli müşriklerin iddia/ithamları ve Kur'an'ın bunlara verdiği cevaplar hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmî Mekkî el-Anî, *el-İslam ve 'ş-Şi'r*, Âlemü'l-Ma'rife, Kuveyt 1996, s. 33-38; Abdurrezzâk Hamîde, *Şeyâtînu 'ş-Şu'arâ*, Mektebetü'l-Enclû el-Mısıryye, yy., tsz., s. 141-142; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 288-293.

2.1.1. İslam Öncesi Arap Kültüründe Şair ve Şiir

İslam öncesi Arap toplumunda şairin çok önemli bir yeri/konumu ve hayatî tesiri vardı. Genellikle göçebe hayatı yaşayan kabilelerin duygularını terennüm eden, düşman kabileyi yerip kendi kabilesinin üstün niteliklerini dile getiren şair, kabilesi için yegâne güç kaynağıydı. Kavimleri arasında merkezi bir konumda olan şairler, genellikle kabilelerine komutanlık/liderlik ve kâhinlik yaparlardı. Şair kendi kabilesinin sözcüsü, savunucusu, bazen de başkanı olur, kabileler arası savaşlarda kendi mensuplarına moral verirdi. Cahiliyede hâkim mesabesinde görülen şairin bu yeteneği, kabilesi içinde ona seyyid unvanını kazandırabilirdi. Şairi olmayan kabile değersiz sayılırdı. Şair daima arasında yetiştiği topluluğun üzerinde hassasiyetle durduğu bazı hasletleri temsil, tescil ve ifade ederdi. Günümüz ifadesiyle siyasi müzakerelere katılan heyetler içinde yer alan şair, kabile veya kabileler birliğinin sözcüsü olarak kendisine şekil veren muhitinin mümessili ve gazetecisi pozisyonundaydı. Şair, kabilesini şiiri ve diliyle bir süvarinin kılıç ve harbesiyle müdafaa etmesinden daha çok müdafaa ederdi. Şair çıkaran kabile diğer Arap kabileleri tarafından tebrik edilirdi. Bilhassa kabile reisinin aynı zamanda şair olması, o kabile için büyük bir bahtiyarlıktı. Bir kabile için büyük şairler yetiştirmiş olmak gurur ve şeref, buna mukabil, kendisini temsil edecek bir şairden yoksun olmak hem bir bahtsızlık hem de utanç ve ayıplanma vesilesiydi.²⁸⁵

İslam öncesi dönemde şairlerini diğer ümmetlerdeki peygamberler derecesinde gören Araplar, hac mevsiminde şiir sanatını da Allah'a yakınlaşma vasıtası olarak kullanıyorlardı.²⁸⁶ Bundan başka kimi Arap şairleri rahiplik vazifesini de yapar, kabile ve mezhep düşüncelerini de şiir yoluyla yayarlardı.²⁸⁷ Hz. Peygamber asrında şiir, silahtan daha tesirli/etkili, düşmana isabet eden oktan daha ağır/yaralayıcı kabul edilirdi.²⁸⁸

²⁸⁵ İbn Reşîk, *el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*, s. 17; Mahmud Es'ad, s. 201-203; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yay., İstanbul 2011, s. 9-10; Mekkî el-Anî, s. 7-9; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1986, I/164-165; Ahmed Osman, *fî's-Şi'ri'l-Cahili ve'l-Lügâti'l-Arabiyye*, Mektebetü's-Şurûk, Kahire 1996, s. 127; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Şair", *DİA*, XXXVIII/299.

²⁸⁶ Mekkî el-Anî, s. 12.

²⁸⁷ Mahmud Es'ad, s. 201.

²⁸⁸ Abdurrezzâk, XI/263; Ahmed b. Hanbel, VI/387; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tahk. Muhâmi Fevzî Atvî, Dâru Sa'b, Beyrut 1968, s. 147; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân I-XVI*, Tahk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, XIII/104; Ebu'l-Ferec İsfahânî, IV/149-150, VIII/39; İbn Abdirabbih, II/309; İbn Reşîk, s. 5; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, s. 26, 63; Halebî, II/784; *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, Tahk. Abda Ali Mehannâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, s. 81; Dizîra Sekâl, *el-Arab fî'l-Asri'l-Cahili*, Dâru's-Sadâkati'l-Arabiyye, Beyrut 1995, s. 137-138; Çağatay, s. 136. Rivayete göre Peygamber şairlerinden Abdullah b. Revâha, Hz. Peygamber'in önünde şiir söylemekte ve "Ey kâfirler! Bugün onun emriyle

Cahiliye toplumu için şiir, bir bakıma arşiv, enformasyon ve propaganda işlevi görmektedir.²⁸⁹ Bu nedenle müellifler, şiirin İslam öncesi Arap cemiyetindeki yeri ve ehemmiyetine temas ederken onu, “divanu’l-Arab”; öncekilerin deyimiyle “başka bir ilme sahip olmayan bir toplumun ilmi” olarak isimlendirmişlerdir. Ayrıca eski Arap şiiri, bütün tarihi ve kültürel bilgileri içine alan ve muhafaza eden bir divan, edebiyatın/nesrin kaynağı ve sözlerin derlemesi olarak görülmesinin yanı sıra Arapların neseplerine, örf ve âdetlerine, hukuklarına (ahkâm), kabileler arası savaşlarına (Eyyâmu’l-Arab) ilişkin bilgiler içeren/saklayan bir ilim ve kültür hazinesi/arşivi, kavimlerin ilmi olarak değerlendirilmiştir.²⁹⁰ Araştırmacılar da cahiliye devri şiirinin, İslam öncesi Arapların hayatını bize anlatan, ahlak ve âdetlerini, tarihi olayları tespit ve tasvir eden en önemli kaynak olduğunda görüş birliği halindedirler.²⁹¹

Dolayısıyla şair nitelemesinin o günün sosyo-kültürel şartlarından bağımsız olmadığı açıktır. Müşriklerin Hz. Peygamber’i şair olarak nitelemelerine karşı Kur’an’ın gösterdiği tavrın anlaşılması, ancak cahiliye Arap toplumunda şiirin fonksiyonunun, şairin itibar ve makamının bilinmesiyle mümkün olacaktır.

2.1.2. Şair-Şeytan/Cin İlişkisi

Mekkî Kur’an’da vahiy-şeytan veya şair-şeytan ilişkisine, gerek Sâffât sûresinde “Mecnun bir şairin sözleriyle biz ilahlarımızı mı terk edeceğiz?”²⁹² mealindeki bir ayetle gerekse de bir bütün olarak Şu‘arâ sûresi 192-227. ayetlerinde telmihte bulunmaktadır. Aynı sûrede “Size o şeytanî güçlerin kime indiğini/geldiğini haber vereyim mi?” sorusuna, “Onlar (şeytanlar) her günahkâr effâk’e (kendi kendini aldatan, vahye duyarsız

sizinle savaşırız. Çekilin onun yolundan, getirdiği (hükmü) bugün kabul ettiririz size. Öyle ki koparır kelleyi boyundan, ayırır sevgiliyi sevgiliden.” şeklinde Mekkelileri hicvetmekteydi. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Ey İbn Revâha! Allah Resûlü’nün önünde ve Allah’ın haremünde şiir mi söylüyorsun? deyince Hz. Peygamber “Bırak onu ey Ömer! Çünkü onun şiiri inkâr edenlere oktan daha çok tesirlidir.” diyerek o dönemde şiirin ok ve silah mesabesinde görüldüğüne işaret etmiştir. Vâkidî, II/735-736; İbn Hişâm, II/371; İbn Sa’d, II/120-122; Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh, *Tabakâtü Fuhûli’ş-Şu‘arâ I-II*, Tahk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Dâru’l-Medenî, Cidde 1980, I/223-224; Tirmizî, Edeb 70; İbn Asâkir, XXVIII/97-101; İbn Hacer, IV/85; Halebî, II/783-784.

²⁸⁹ Mehmet Yalar, “Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2 (2005), ss. 75-95, s. 84.

²⁹⁰ Cumahî, I/24; İbn Abdîrabbih, II/306, 390; Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 7; Ebû Hilâl Askerî, *Kitabu’s-Sinâ’ateyn*, s. 138; Halebî, II/260; F. Krenkow, “Şâir”, *İA*, İstanbul 1979, XI/293; Çetin, s. 10-11; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/166; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 175; Yalar, s. 81; İsmail Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX/146.

²⁹¹ H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/166.

²⁹² Sâffât, 37/36.

kalan, yalancılığı huy haline getiren kişilere,²⁹³ kâhinlere)²⁹⁴ ve hayallerinin peşinde koşan, azgınlara tabi olduğu veya azgınlara tabi olan, yapmadıklarını söyleyen şairlere inerler.”²⁹⁵ şeklinde cevap verilmektedir.

İlk dönem Mekkî sûrelerde müşriklerin Kur'an hakkında “beşer sözü”,²⁹⁶ “şeytan sözü”,²⁹⁷ “şâir sözü”²⁹⁸ ve “kâhin sözü”²⁹⁹ şeklindeki nitelemelerine ve Hz. Peygamber'in zihinsel ürünü olduğu iddialarına karşı Kur'an'da ilk etapta aynı bağlamda vahyin “şerefli bir elçinin/peygamberin sözü”³⁰⁰ olduğu ve “ancak âlemlerin efendisi Allah tarafından indirildiği”³⁰¹ ifade edilmektedir.

Bu tür ayetler göstermektedir ki Kur'an'ın şair sözü olmadığına yönelik ilk ifadeleri, cahiliyede şiirin işlevselliğinden daha çok vahyin kaynağı meselesine dikkatleri çekmekte; şairlik nitelemesini, Arapların şiirin mahiyetine ve menşesine yönelik düşünceleriyle bağlantılı birtakım sebeplerden ötürü reddetmektedir.³⁰²

Bilindiği üzere Kur'an'da vahiy, daima Allah'a nispet edilmekte ve “âlemlerin rabbinden bir tenzil (indirme)” olarak nitelenmektedir. Allah adına konuşan Hz. Peygamber'in aksine şairlerin, kendi şiirlerini ilahi bir kaynağa dayandırma veya onun adına konuşma gibi bir teşebbüsleri olmamıştır. Ancak öteden beri dini ve sihri tasavvurlarla, gözle görülmeyen kuvvetlerle, tabiatüstü bir kaynakla şiir/şair arasında bir bağ kurulmuştur.³⁰³

Rivayetlerin bildirdiğine göre cahiliye Arapları, şiiri şeytanın nefesi ve üflemesi olarak görür ve şeytanların şairlere indirdiğine/indirdiğine inanırlardı.³⁰⁴ Şairler ve kâhinler,

²⁹³ İbn Hişâm, I/358; Taberî, *Tefsir*, XIX/414; Esed, s. 760. Ayrıca effâk ve esîm insan tipini kınayan ve onun vahye karşı tutumunu gösteren ayetler hakkında bkz. Câsiye, 45/7-9.

²⁹⁴ Taberî, *Tefsir*, XIX/414; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/347; İbn Atıyye, IV/294; İbn Âşûr, XIX/206; Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, Kuba Yay., İstanbul 1997, XI/182; Abdurrezzâk Hamîde, s. 127.

²⁹⁵ Şu'arâ, 26/221-226; Şevkî Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahili*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1960, s. 197; Nâsiruddin Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Cahili*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988, s. 354; Abdurrezzâk Hamîde, s. 141-142.

²⁹⁶ Müddessir, 74/25.

²⁹⁷ Tekvîr, 81/25.

²⁹⁸ Hâkka, 69/41.

²⁹⁹ Hâkka, 69/42.

³⁰⁰ Tekvîr, 81/19; Hâkka, 69/40.

³⁰¹ Hâkka, 69/43; Şu'arâ, 26/192. Ayrıca bkz. Abdurrezzâk Hamîde, s. 140-142.

³⁰² Kur'an'ın şiirle ilişkisi, benzerliği, farklılığı ve şiiri reddi hakkında bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 175-179; Cevâd Ali, XVII/243-249.

³⁰³ Carl Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Abdulhalim Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz., I/55; Hitti, s. 141; Dizîra Sekâl, s. 137; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299.

³⁰⁴ İbn Manzûr, II/195; Zebîdî, s. 1315; Şevkî Dayf, s. 197; Dizîra Sekâl, s. 139-140. Şairin şeytanı akidesinden, şeytanın ilkası ve vahyinden bahseden ayetler hakkında bkz. Şu'arâ, 26/210, 221-226; En'âm, 6/121; Hac, 22/52-53.

mesleklerini icra ederlerken cinlerden yardım alırlardı. Şairlerin, kendilerine şiir melekesi verdiklerine ve ilham ettiklerine inandıkları cinleri/şeytanları olurdu. Şair halktan alelade bir kimsenin elde etmesi imkânsız olan ilmi, kendi özel şeytanından alan ve bu özel ilimle mücehhez kılınmış bir insandı. Cinlerin ilhamlarına mazhar olduğuna inanıldığından şairlerden korkulur ve onlara hürmette kusur edilmezdi. Her şairin erkek veya dişi bir şeytanı/cini vardı ve her şair, kendisiyle ünsiyet peyda etmiş olduğuna inanılan bir cin tarafından ilham edilen hususi bir bilgiye sahip idi. Şairin cini bir fert olarak kabul edilir ve ona birtakım özel isimler verilirdi.³⁰⁵

Burada sözkonusu olan şeytan, cahiliye devri Arap kültüründe cin, tâbi, raî/raiyy/ri'y,³⁰⁶ karîn,³⁰⁷ necî, halîl, sâhib³⁰⁸ gibi isimlerle de ifade edilmiştir.³⁰⁹ Kaynaklarda A'şâ'nın şeytanları/cinleri Mishal ve daha sonra bıraktığı Cühunnâm,³¹⁰ Amr b. Katan'ın cini yine Cühunnâm,³¹¹ İmruülkays'ın cini Lâfız b. Lâhız, Nâbiğa ez-Zübânî'nin cini Hâzir b. Mâhir, Muhabbel es-Sa'dî'nin şeytanı Amr, Hassân b. Sâbit'in cinleri de Benî Şeysebân ve Basîr³¹² diye kaydedilmektedir. İslamiyet'ten sonraki

³⁰⁵ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Hayavân I-VIII*, Tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dârü'l-Cîl, Beyrut 1996, VI/229, 231; İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Udebâ*, II/104; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 57; Hitti, s. 141; Çetin, s. 11, 63; Dizîra Sekâl, s. 137-138; Ali Yılmaz, "Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VI/II*, Sivas 2002, ss. 261-268, s. 263; Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair-Cin İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 13 (Güz- 2002), ss. 315-324, s. 317; Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, I/348; *Yedi Askı*, Çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 10; Krenkow, "Şâir", *İA*, XI/292.

³⁰⁶ Raiy/ri'y kavramı siyer kaynaklarında kimi zaman olumsuz bir durumu ifade eden anlatı içerisinde geçmekte, tedavi edilmeye muhtaç bir hastalık ile ilişkilendirilmektedir. Rivayete göre Mekke eşrafı, cinlerin Hz. Peygamber'e musallat olduğunu, onun zihnini bulandırdığını, bu sebeple de halüsinasyonlar gördüğünü söyleyerek iyileştirmeyi/tedavi etmeyi teklif etmişlerdir. İbn İshâk, s. 68, 72; İbn Hişâm, I/292, 295; Süheylî, II/40; İbn Seyyidinnâs, I/139; Ebû İbrahim el-Fâlûze, *el-Mevsûatü fî Sahîhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Metâbiu's-Safâ, Mekke 2003, s. 411.

³⁰⁷ Sözlükte "yaklaştırmak, bir araya getirmek" anlamındaki karn kökünden türemiş bir sıfat olan karîn kelimesi, Kur'an'da "insanla beraber bulunan, ona refakat eden arkadaş" veya "görünmez varlık, ruhanî dost (şeytan veya melek)" anlamında kullanılmaktadır. İsfahânî, *Müfredât*, s. 667; İlyas Çelebi, "Karîn", *DİA*, XXIV/490. Aslında literatürde "şeytan veya melek dost" şeklinde anlaşılan karîn kelimesinin siyak-sibakı dikkate alındığında Kur'an'da "kişiyi yönlendiren ve saptıran yakın arkadaş" anlamında kullanıldığı görülür. Kâf, 50/23-27; Sâffât, 37/50-57; Zuhurf, 43/36-39.

³⁰⁸ Arap örfünde ister insan ister hayvan olsun başkasından ayrılmayana, çok fazla birlikteliği/yakınlığı olana "sâhip" denilmektedir. İsfahânî, *Müfredât*, s. 475.

³⁰⁹ Ebu'l-Ferec İsfahânî, XV/39; Cevâd Ali, XI/79, XII/313; Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, I/348-349; Ernst Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, Çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, yy., tsz., s. 98.

³¹⁰ Kayıtlara göre A'şâ Mishal'i şeytan edindikten sonra Cühunnâmı terketmiştir. M. Sâdık er-Râfî, *Tarihu'l-Âdâbi'l-Arab*, Mektebetü'l-İman, Mansura tsz., II/53; Cevâd Ali, XVII/120.

³¹¹ İlk zamanlar A'şâ'nın şeytanı olan Cühunnâm, şairleriyle ünlü Kays b. Sa'lebe kabilesinden Amr b. Katan'ın lakabıdır. Kimi zaman şair A'şâ'yı da hicveden Amr b. Katan, Cühunnâm el-Bekrî diye de tanınmaktadır. Bazı kayıtlarda da A'şâ'nın amcasının oğlu ve müstakil bir şair olarak zikredilmektedir. Ebu'l-Ferec İsfahânî, IX/127; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, II/194; Firûzâbâdî, s. 1409; Zebîdî, s. 7655; Râfî, II/53; Abdurrezzâk Hamîde, s. 93-94.

³¹² Kabilesiyle iftihar ettiği bir kasidesinde kendi şairliğiyle de övünen Hassân b. Sâbit, şiirlerini başka

dönemlerde de Ferazdak'ın (v. 728) Amr,³¹³ Cerîr'in (v. 729) İblîsü'l-Ebâlîs, Beşşâr b. Bürd'ün (v. 783) Şeneknak adında birtakım şeytanlara/cinlere sahip oldukları belirtilmektedir.³¹⁴ Bu konu İslamî literatürde genellikle “şeyâtînu's-şu'arâ/şairlerin şeytanları”³¹⁵ başlıkları altında ele alınıp işlenmiş, hatta bu hususta müstakil eserler dahi telif edilmiştir.³¹⁶

Doğaüstü bir güçle şair arasındaki ilişkiye dikkat çeken ve hatta bu ilişkinin dini nitelikli vahiy fenomeninin kültürel temelini oluşturduğuna inanan Ebû Zeyd'e göre de İslam öncesinde Araplar, şiir ve kehâneti, görülen maddi âlemin ötesindeki başka bir âleme ait asıllara sahip iki fenomen olarak kabul ediyorlardı. Sözkonusu diğer âlem 'cinler' âlemi idi. Onlar bu âlemi kendi dünyalarına ve toplumsal yapılarına uygun bir şekilde algılıyorlardı. Cin ile insanın mensup olduğu âlemler birbirine yakın iki âlem olduğundan Araplar, bunlar arasında bir ilişki olabileceğini düşünmüşlerdir. Fakat cinlerle irtibat kurabilme gücünde olanların, kendilerini bu farklı ontolojik düzeyle ilişkiye ehil kılan birtakım özel niteliklere sahip olmaları gerekiyordu. Cinler yeryüzü ile gökyüzünü birbirinden ayıran sınırları geçme, dolayısıyla da gaipten haber verme ve gizli olanı bilme gücüne sahiptiler. Cinin gökten kulak hırsızlığı ile elde edebildiği özel bilgilere, birtakım özel kişiler, cinle bağlantı kurmak suretiyle sahip olabiliyorlardı.³¹⁷

Her ne kadar cahiliye Arap inanç ve düşüncesi, gaybi varlıklardan bağımsız olmasa da cahiliye Araplarının veya cinli şairlerin şiirlerini kendisiyle ünsiyet peyda etmiş olduğuna inanılan cinlerden aldığı yolundaki rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Bu cümleden olarak şairlerin “kardeşim, dostum” dediği cinleri, iletişim araçlarının sınırlı olduğu o çağda, şairi besleyen, ona hocalık eden, onun şiirlerini okuyan,

şairlerden aşırmadığını, şiirlerinin orijinal olduğunu belirtir ve akabinde “Kardeşim cinlerden Basîr'dir, sözü dokuduğu zaman en güzel dokumayla yapar, o konuştuğunda kelimeleri mükemmel bir şekilde dizer.” beyitleriyle cinlerden şair dostuna atıfta bulunmuştur. İbn Meymûn, *Münteha't-Taleb min Eş'âri'l-Arab*, s. 274; Hazer, s. 97-99.

³¹³ Hz. Osman'ın hilafeti zamanında vefat eden Muhabbel es-Sa'dî'nin şeytanının adı Amr olduğu gibi Ferazdak'ın cininin adı da Amr olarak zikredilmektedir. Abdurrezzâk Hamîde, s. 154.

³¹⁴ Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 12; Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Simâru'l-Kulûb fî'l-Muzâf ve'l-Mensûb*, Tahk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire 1965, s. 70; Cevâd Ali, XII/210, XVII/120; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 57; Çetin, s. 11; Çiftçi, s. 318; Yılmaz, s. 263-264; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 290. Bazı şairlerin cinlerinin isimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Râfî, II/52-53; Cevâd Ali, XVII/119-120; Abdurrezzâk Hamîde, s. 85-94. Şeysabân ve Şenaknâk/Şenûk isimlerinin kabile reisi ve kabilelerinin ataları olduğu hakkında bkz. Cahız, *Hayavân*, VI/231.

³¹⁵ Cahız, *el-Hayavân*, VI/225; Râfî, II/52-54.

³¹⁶ Abdurrezzâk Hamîde, *Şeyâtînu's-Şu'arâ*, Mektebetü'l-Enclû el-Mısıryye, yy., tsz.

³¹⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 56.

ona refakat eden, haber ve bilgi getiren kişiler veya ondan bilgi aktaran raviler³¹⁸ olarak değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Nasıl ki İslamî dönemde Mekkelî müşriklerden kinaye olarak “şeyâtînu kureyş/Kureyş’in şeytanları”³¹⁹ tabiri çok yaygın kullanılmışsa aynı şekilde İslamî literatürde İslam’ın düşmanı şairlerin şiir aldıkları şairleri/hocaları veya kendilerinden şiir rivayet eden ravileri tavsif etmek için de “şeyâtînu’s-şu‘arâ/şairlerin şeytanları” terkibi kullanılmıştır.

Nitekim cahiliyede şairin ilham kaynağını esrarengiz kuvvet besliyor görünüyorsa da şairler, yanlarında şiirlerini ezberlemek ve başka yerlerde inşad etmekle vazifeli bir veya bir kaç gerçek şahıs bulundururdu. Bunlar şairlere refakat eder, onların şiirlerini ezberler ve gerektiğinde inşad ederlerdi. O halde şair ile ünsiyet peyda etmiş olan bir cinden bahsetmek sadece bir vehim ve hayalden ibaretti.³²⁰ Kuşkusuz İslamî literatürde sık sık şeytan-şair ilişkisine örnek gösterilen “Güçlü her bir şairin şeytanı vardır, onun lisanı üzere şiir söyler.” şeklindeki ifadeler³²¹ de bu ravilik/rivayet geleneğine açıkça işaret etmektedir. Hatta İslam öncesi Arapların bu konudaki tecrübeleri, hadis rivayet geleneğinin teşekkülünde de önemli rol oynamıştır.

Emevî devrinin büyük şairlerinden olan ve fazlaca şair yetiştiren bir muhitte yaşayan Ferazdak, bir beytinde “sahibu’l-Amr” olarak bilinen kendi dayısı Humeym veya Hemmam’dan; Bintü Amr ve onun dayısı aynı zamanda şair A‘şâ’nın şeytanı Mishal el-Hayr’dan bahsetmektedir.³²² A‘şâ Süleym de bazı beyitlerinde Ferazdak’ın cinlerini yani gizli kahramanlarını ve hocalarını diğerleriyle mukayese ederek Amr ve hocasının da Mishal gibi iyi bir şair olduğunu söylemektedir.³²³ A‘şâ’nın şeytanı olarak zikredilen Mishal’in Yemen topraklarında çölde yaşayan şiir ve söz ustası Mishal b. Esâse³²⁴ olduğu

³¹⁸ Şeytan-ravi ilişkisi ve “şairleri takip eden azgınlar” ifadesinin raviler olduğunu belirten rivayet hakkında bkz. Taberî, *Tefsir*, XIX/415; İbn Atıyye, IV/295; Kurtubî, XIII/152.

³¹⁹ İbn İshâk, s. 70; İbn Hişâm, I/281, 300, 660; Taberî, *Tarih*, II/44; Şâmî, II/345. Araplar, geleneksel olarak küfrü, zulmü, haddi aşmayı, yanlış yola sapmayı, gazabı ve her türlü kötü eylem sahibini şeytan diye adlandırmıştır. Râfiî, II/52. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, şiir okuyan bir şairin kendisini “şeytan” diye isimlendirmiştir. Buhârî, *Tarihu’l-Kebîr*, VIII/427; Müslim, Şi‘r 1.

³²⁰ Krenkow, “Şâir”, *İA*, XI/292; Çetin, s. 20; Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX/146. Cahiliye devrinde ilk dönemlerden itibaren genç ve yeni şairler, yaşlı şairlere ravilik yapıyorlardı. Kendi özel şiirlerini yazmadan önce şiir sanatını bu şairlerden öğreniyorlardı. Şairler, sonraki nesiller için öğretmen mesabesindeydi. Ahmed Osman, s. 127. Cahiliye şairi Zühre’ın hoca-ravi ilişkisini gösteren silsilesi hakkında bkz. Ahmed Osman, s. 127; *Yedi Askı*, s. 57.

³²¹ Se‘âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 70; Cevâd Ali, XVII/121; Abdurrezzâk Hamîde, s. 88-89.

³²² Câhiz, *el-Hayavân*, VI/225-226.

³²³ Câhiz, *el-Hayavân*, VI/227; Abdurrezzâk Hamîde, s. 87-89.

³²⁴ Bazı rivayetlerde de Mishal es-Sekrân b. Cendel olarak geçmektedir. Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 12. “Kesici bıçak veya törpü” anlamına da gelen mishal kelimesinin şairin fasih, etkili ve pürüzsüz dilinden kinaye bir lakap olarak kullanılması da muhtemeldir. Zebidî, s. 7165-7166; S. Ateş, XI/186.

bizzat A‘şa’nın dilinden nakledilmektedir.³²⁵

Aynı şekilde şairlere veya kâhinlere nispet edilen cinlerin ruhani varlıklar olmadığından göstergelerinden bir diğeri de yine peygamber şairi Hassân’ın Benî Şeysabân’dan bir cin dostunun olduğuna dair serdedilen bir rivayetin farklı varyantıdır. Buna göre Hassân b. Sâbit görme yetisini kaybettiğinde yanında kendisine öncülük eden ve ihtiyaçlarını karşılayan bir gençle Kureyş şairlerinden İbn Zibe‘râ ve Abdullah b. Talha b. Sehl’in yanına gelir. İbn Zibe‘râ yanındaki bu gencin kim olduğunu sorunca Hassân, “Aramızda büyüyen bu genç Benî Şeysabân’dan bir dostum/yardımcım, bazen ben söylerim bazen de o söyler.” şeklinde cevap verir.³²⁶

Yukarıda da görüldüğü gibi kimi rivayetlerde şairin ravisi ve kılavuzu olarak görünen Benî Şeysabân’dan bu genç adam, diğer bazı rivayetlerde soyut bir varlığa (cinne) dönüşmektedir. Ayrıca, siyer kaynaklarında bir taraftan Hz. Peygamber’in risaletle görevlendirilmesinden sonra şair ve kâhinlerin cin ve şeytanlar ile irtibatının kesildiğine dair rivayetler serdedilirken³²⁷ diğer yandan da Ferazdak (v. 728), Cerîr (v. 729), Beşşâr (v. 783) gibi Emevî ve Abbâsî saraylarında yüksek mevkide tutulan Arap şairlere ilham eden cinlerden söz edilmektedir.

Dolayısıyla ilk başlarda mevcut olan özde şair-şiiir-bilgi/haber ilişkisinin yani kadim Arap şiiirinin intikali meselesinin, mitolojik anlatımla daha sonraları şair-cin/şeytan ilişkisine dönüştüğü kanaatindeyiz. Nitekim halis Arapça’nın ve şiiirin bedevilerden öğrenilmesi gerektiğine yönelik değerlendirmeler ve Hz. Peygamber’in çölün sağlıklı havasında yetişmesi, fasih Arapça’yı, dili tüm saflığıyla öğrenmesi için çocukluğunda çöle/bedevi kabilelerin yanına gönderildiğine dair haberler,³²⁸ bizi, bu düşünceye sevk eden karinelere sadece bir kaçıdır.

Zaten şair kelimesinin etimolojisinde (şeara fiilinde) mündemiç olan “sezmek, sezile bilmek” veya şair için “tabiatüstü sihrî bir bilgiye sahip olan, içten gelen bir sezile bilen, hissetme gücü olan” anlamları da³²⁹ şairin ilhamının kaynağı hakkında bilgi

³²⁵ Ebu’l-Ferec İsfahânî, IX/182; Bağdâdî, VIII/398-399; Cevâd Ali, XVII/120; Abdurrezzâk Hamîde, s. 91-92; Yılmaz, s. 267. Rivayetin farklı versiyonu hakkında bkz. Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 12.

³²⁶ İbn Manzûr, I/495; Zebidî, s. 623; *Divânü Hassân b. Sâbit*, s. 252.

³²⁷ İbn İshâk, s. 34; İbn Hişâm, I/204-207; İbn Sa’d, I/167-168; Süheylî, I/354, 358; İbn Manzûr, XIII/362; İbn Seyyidinnâs, I/79-80; Halebî, I/339.

³²⁸ D. S. Margoliouth, *İslamiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, Çev. Suat Ertüzün, Kaknüs Yay., İstanbul 2003, s. 16; Asri Çubukçu, “Halime”, *DİA*, XV/338. Çocukların fasih Arapça öğrenmeleri için çöle gönderildiği bilgisinin inandırıcı olup olmadığı veya gerçeği yansıtmadığı hususunda bkz. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 182-183, 192-193.

³²⁹ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Vadi Yay., Ankara 2012, s. 21;

vermektedir. Ayrıca şiirin kalbe nispet edilmesi, duygu kabarması olarak tanımlanması,³³⁰ şairin şahsi duygularının ürünü olarak görülmesi³³¹ ve beyanın sihir olduğu görüşü de³³² şair-şiir/sihr alakasını açıklığa kavuşturmaktadır.

Araplar nazarında genellikle bilgili, kültürlü, zeki, derin kavrayış sahibi ve sıra dışı insanlar olarak kabul edilen şairler, bilindiği üzere savaş, gazap, korku, içki, arzu, özlem, aşk, acı, keder, şiddetli heyecan, yolculuk gibi etkenlere bağlı olarak şiirler nazmetmişlerdir.³³³

Şairler, hem İslam öncesi hem de İslam sonrasında ilhamı davet ve şiir söylemelerini kolaylaştırmak, ifadeye müsait ruh halini idrak etmek için kendilerine en uygun şartları aramışlardır. Mesela Kuseyyir, şiir söylemekte güçlük çektiği zaman bahçelerde, tabiatta dolaşırdı. Cerîr gece ışık yakar, tek başına bir köşeye çekilir, bazen de evinin damına çıkar, yatar, yalnızlığını iyice hissedebilmesi için başını örterdi. Ferazdak ise şiir söylemekte zorlandığında devesine biner, yalnız başına ıssız dağ yollarında, geçitlerde, vadilerde ve boş harabe mekânlarda dolaşırdı. Ebû Nüvâs, kendi ifadesine göre,³³⁴ şiir söylemek istediği zaman sarhoşlukla ayıklık arasındaki halin buna müsait olduğunu ileri sürerek şarap içerdi.³³⁵

Ayrıca literatürde mevcut pek çok örnekte de görüleceği gibi herhangi bir kişi, kabile veya olaya ilişkin gizli bilgi/haber sızdıran veya getiren herkes, tanınmadığı için cin olarak isimlendirilmektedir. Söz konusu rivayetlerde metinler arası iyi okunduğunda ve özellikle de şairlerin cahiliyedeki rolleri³³⁶ göz önüne alındığında açıkça görülecektir ki, şairin cinle ilişkisi dikey/tenzil/indirme olarak değil, yatay bir düzlemde³³⁷ beşeri

Krenkow, “Şair”, *İA*, XI/291; Çetin, s. 3.

³³⁰ İbn Abdirabbih, II/309. Utbe b. Rabîa gibi müşrik ileri gelenlerin Kur'an'ı peygamberin kalbini/içini dolduran coşkulu şiirler olarak görmeleri hakkında bkz. İbn İshâk, s. 72.

³³¹ Mahmud Es'ad, s. 191.

³³² Ahmet b. Hanbel, VIII/378; Buhârî, Nikâh 47; Müslim, Cum'a 14; Süheylî, IV/344; Şâmî, VI/291.

³³³ Ebu'l-Ferec İsfahânî, IX/127; İbn Reşîk, s. 28; Bağdâdî, I/182; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299.

³³⁴ Ebû Nüvâs'a, “Şiir söylemek/yazmak istediğin zaman ne yapıyorsun?” dediklerinde, “Sarhoşlukla ayıklık arasında gönlüm hoş oluncaya/keyif alıncaya kadar içerim, işte bu sırada şiir kalbime doğar.” demiştir. İbn Reşîk, s. 67.

³³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Abdirabbih, II/327; İbn Reşîk, s. 66-67; Çetin, s. 64. Krallardan hediyeler koparmak için vadi vadi/kapı kapı dolaşan şairlerin seyahatlerini ve vadilerde şaşkın şaşkın dolaşmalarını ima eden ayetler hakkında bkz. Şu'arâ, 26/225; En'âm, 6/71. Söz konusu ayetlerin “şairlerin çeşitli ve değişken üsluplarını, menfaatleri gereği her türlü yola koyulmalarını” ifade eden mecazi anlatımlar olduğu hakkında bkz. İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu 'l-A'zam I-XI*, Tahk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, IX/456; İbn Manzûr, XII/626, XV/383; Zebîdî, s. 8644.

³³⁶ Çetin, s. 9; *Yedi Askı*, s. 9-10.

³³⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 175.

habere bağılı gerçekleşmektedir. Zira Nihad Çetin'in ifadesiyle şairin eseri, çoğu zaman kendi hissiyatı ile muhitinin hissiyatının birleştiği noktadan doğmaktadır.³³⁸ Nitekim Hz. Peygamber, müslümanları hicveden Kureyş şairlerine karşı Hassân b. Sâbit'i cevap verme ve hicvetme ile görevlendirdiğinde, devrinin en büyük Arap nesep bilgini olan Hz. Ebubekir'den³³⁹ Kureyş'in nesebi/hasebi ve günleri (eyyâm) hususunda yardım almasını, onların ayıplarını (gizliliklerini) öğrenmesini ve bu bilgilere göre onları hicvetmesini istemiştir.³⁴⁰ Çünkü övgü ve yergi, yalnızca bireylerin konu edilmesiyle sınırlanmamıştı. Şair bireylerin atalarının bütün geleneklerini sonuna kadar kullanıyor ve bireyin övülecek ya da yerilecek yönleri ile kabilesinin tarihi arasında ilişki kuruyordu.³⁴¹ Şayet şair Hassân'ın bilgi kaynağının Benî Şeysabân veya Basîr³⁴² adlı cin olduğu bilgisine itibar edilseydi, müşrik şairlerin hicivlerine cevap niteliğinde böyle bir yola başvurulmazdı.

Kısaca cahiliye devrindeki ruh anlayışının ve folklorik cin inancının bir yansıması olarak müşrik Arapların, Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerin bir cin/şeytan (gizli, görünmez bir güç) tarafından söyletildiğine inandıklarını ima ederek Hz. Peygamber'e "mecnûn"³⁴³ yakıştırması yaptıkları söylenebilir. Ancak müşriklerin "Cinlerden ilham alan bir şairin sözüne bakıp da tanrılarımızı terk mi edeceğiz?" şeklindeki ifadelerinde geçen "mecnûn şair" adlandırmasının, başka bir ifadeyle metinde şaire sıfat olarak mecnûn kelimesinin kullanılmış olmasının, şairin cinlerle olan münasebetinden mi, yoksa şairin fonksiyonundan yani siyasi güç sahibi ricâl ile irtibatından mı kaynaklandığı pek açık değildir.

Şunu belirtelim ki "mecnun şair/cinlenmiş veya cin musallat olmuş şair" tamlamasının İslam öncesi Arap toplumunun şeytan/cin telakkisiyle ilişikli olabileceği ihtimalini kısmen kabul etmekle birlikte cin kavramının bünyesinde barındırdığı yabancı anlamından mülhem olarak biz, bu terkinin "yabancı politik güçlerin tesirinde kalan bir

³³⁸ Çetin, s. 9.

³³⁹ İbn Hişâm, I/11; İbn Abdilberr, s. 69; Süheylî, I/54; İbn Hacer, I/462.

³⁴⁰ İbn Hişâm, I/11; Cumahî, I/217; Buhârî, Meğâzî 33; Müslim, Fedailü's-Sahâbe 34; Ebu'l-Ferec İsfahânî, IV/145, XVI/245-246; Cevad Ali, XVII/147-148; Rafî, II/80; Şevkî Dayf, s. 144; Abdurrezzâk Hamîde, s. 150; Hazer, s. 114. Yine Peygamber şairi Hassân, müslümanların müşriklerle girişmiş oldukları hiçbir savaşa katılmadığı halde olayların cereyan ediş biçimlerini cininin ilhamıyla değil, gaziler tarafından kendisine anlatıldığı kadarıyla genel hatları ile tasvir etmiştir. Bunun sonucu olarak da Hz. Peygamber'in gazveleriyle ilgili şiirleri, savaşların cereyan edişini yansıtan gerçek tasvirlerden yoksun kalmıştır. Hazer, s. 164.

³⁴¹ Goldziher, s. 26. Kur'an'da Medine döneminde nazil olan sûrelerde Yahudi ve Hristiyanlar hakkında da böyle bir eleştirel üslup görülmektedir. Bakara, 2/91; Âl-i İmrân, 3/181-183; Taberî, *Tefsir*, II/350-354; Kurtubî, II/30; İbn Âşûr, I/608.

³⁴² İbn Meymûn, s. 274; *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, s. 106; Hazer, s. 99.

³⁴³ Kalem, 68/2, 51; Tekvîr, 81/22; Hicr, 15/6; İbn Âşûr, XXIII/108; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 292.

şairi”³⁴⁴ tavsif ettiğini de düşünmekteyiz. Bilhassa şairlerin diğer milletler nezdinde ünsiyet peyda edip krallarıyla sıcak ilişkiler geliştirmiş olmaları, meliklerin saraylarında el üstünde tutulmaları da “mecnun şair” tabirinin aynı zamanda “yabancılar tarafından yönlendirilen” manasında anlaşılabilirliğini ihsas etmektedir.³⁴⁵ Nitekim her kabilenin şairi olmasına rağmen birinci derece büyük şairlerin kadim İran’ın vassâlî konumunda bulunan Hîre ve Yemen’den çıktığı, yabancılarla kaynaşmanın ve fikir alış verişinin buna sebep olduğu, hem İranlılarla hem de Rumlarla görüşen şairlerin ise daha meşhur sayıldığı, Kureyş’in şiir konusunda Araplar arasında bir mevkiinin olmadığı ifade edilmektedir.³⁴⁶ Şairlerin cinlerin köpekleri (kilâbü’l-cinn) olarak itham edilmeleri de³⁴⁷ hem yabancılarla olan ilişkileri hem de himaye ve inayetini kazandıkları hükümdarlara, reislere ve ekâbire kasideler sunmaları ve onların sözcülüğünü yapmaları nedeniyle olsa gerektir.

2.1.3. Hz. Peygamber-Şair Benzerliği veya Farklılığı

İlk dönem Mekkî sûrelerde³⁴⁸ müşriklerin Hz. Peygamber hakkında “O bir şairdir.”³⁴⁹ dedikleri, bu ithama mukabil Hâkka sûresi 41. ayette Kur’an’ın şair sözü (kavlü şair) olmadığı³⁵⁰ bildirilmekte, üstelik başka bir yerde de kendilerine azgınlığın uymasından ötürü şairlerden olumsuz bir biçimde söz edilmektedir.³⁵¹

³⁴⁴ Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’i “muallemun mecnûn/öğretilmiş mecnûn” (Duhân, 44/14) olarak nitelemeleri ve peygamberin Kur’an’ı başkalarından öğrenip Allah’a izafe/iftira ettiğini iddia etmeleri, risaleti yabancı siyasi erklerle ilişkili gördüklerinin bir göstergesidir. Hz. Peygamber’i ve ona inananları Mekke’den kopan bir grup olarak telakki eden müşriklerin Kur’an’ı başka kavimlere nispeti hakkında bkz. Furkân, 25/4; Mukâtil, II/430; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/268-269; Kurtubî, XIII/3-4; Cevâd Ali, VII/121-122. Bu yüzden Kur’an’da bir yandan Hz. Peygamber’in “rabbinin nimeti/nübüvveti sayesinde mecnûn olmadığı, doğru yol üzere bulunduğu, kesintisiz bir ödüle (ücret/ecer) layık görüldüğü” vurgulanırken diğer yandan da “Onlar kendi elçilerini tanımıyorlar da onun için mi inkâr edip mecnûn diyorlar?” denilerek Kureyş kınanmıştır. Kalem, 68/1-7; Mü’minûn, 23/69-70.

³⁴⁵ Kralların/sarayın şairlere teveccühünün ve şair-dış güç/düşman ilişkisinin göstergelerinden biri de Gassânî melikinin Tebûk seferine katılmadığı için Hz. Peygamber ve sahabe tarafından belli bir süre toplumdaki tecrit edilen şair Ka’b b. Mâlik’e yardım ve ikram teklifidir. Harici devletlerin şairlerin zaafından yararlanma teşebbüsüne örnek teşkil eden bu rivayet ve mektubun detayı hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, II/531; Taberî, *Tefsir*, XIV/553; Süheylî, IV/309; İbn Kayyim, III/480; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/29-31; Halebî, III/124-125; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 278-279, 284.

³⁴⁶ Mahmud Es’ad, s. 205-206; Ahmed Osman, s. 127-128. Cahiliyede meşhur şairler hep Necid, Kays, Temîm, Esed vb. kabilelerden çıkmıştır. Ahmed Osman, s. 128.

³⁴⁷ Câhiz, *el-Hayavân*, VI/229; Se’âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 69; Cevâd Ali, XVII/127; Râfî, II/54; Dizîra Sekâl, s. 138.

³⁴⁸ Müşriklerin Hz. Peygamber’i şairlikle itham etmelerinin tamamen Mekke dönemine özgü bir problem olduğu hakkında bkz. Abdurrezzâk Hamîde, s. 141.

³⁴⁹ Tûr, 52/30; Sâffât, 37/36; Enbiyâ, 21/5.

³⁵⁰ Hâkka, 69/41.

³⁵¹ Şu‘arâ, 26/224-226.

İslamî döneme kadar Arap şairlerin ilgi alanları ve şiirlerinin muhtevaları pek değişmemiştir. Eski devirlerde Arap şiiri, dini olan her şeyden tamamıyla uzak kalmıştır. Zaten şiirin, kaide olarak münhasıran lâdini mevzuları işlediğini ehemmiyetle belirtmek gerekir.³⁵² Dini konular eski Arap şiirinde fazla yer almamakla birlikte hanîfliğin izlerini taşıyan konuların az da olsa Ümeyye b. Ebi's-Salt, Kuss b. Sâide, Zühre b. Ebî Sülmâ, Varaka b. Nevfel gibi şairler tarafından ele alındığı görülmektedir.³⁵³

İslam öncesi Arap şiirinde başta tasvir yani nesîb/teşbîb (aşk/sevgi ve sevgiliyi tasvir) olmak üzere medih ve fahr (övme ve övünme), fursân (kahramanlık), hicâ (yerme), risâ (ağıt), lehv (eğlence), iktisas el-ahbâr (tarihi rivayetler, olaylar) gibi konular işlenmekteydi.³⁵⁴

Bu bilgiler doğrultusunda Kur'an'ın şiir, Hz. Peygamber'in şair olmadığı yönündeki Kur'an ifadelerinin³⁵⁵ tamamen cahiliye Araplarının şair ve şiir algılarıyla ilgili bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şair, literatürde canlıyı cansız, cansız olanı da canlı; var olanı yok, yok olanı var hükmünde; kötüyü iyi, iyiyi kötü kılığında gösterebilen; batılı hak, hakkı batıl suretinde tasvir eden kişi olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁶ Başka bir ifadeyle edebiyatta, latif bir mana/motif ile ve kıvrak zekâsıyla batılı, hak formunda; hakkı da batıl formunda sunabilen, çok güzel şeyleri çirkinleştiren, kendisinde güzellik bulunmayan şeyleri de güzelleştiren kimse “en iyi şair” olarak tarif edilmektedir.³⁵⁷

Şairin meşgul olduğu ana mevzu olması hasebiyle şiir hakkında söylenenler de pek olumlu değildir. Şiirin, şüpheyi sahih hüccete, hücceti şüpheyeye dönüştürdüğü, cevherleri tersyüz ettiği, tabii özellikleri değiştirdiği; şiirle, aşağılık olanın yüksek merteye kazandığı, izzet sahibinin izzetinin azaldığı ifade edilmektedir.³⁵⁸ Şiiri dumansız ateşe benzeten şair, şiirdeki hafif harflerin nice ağır ve kıymetli şeyleri savurup attığını,

³⁵² Krenkow, “Şair”, *İA*, XI/291; Çetin, s. 12; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299.

³⁵³ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yay., Erzurum 2012, s. 160-162; Kuzgun, “Hanîf”, *DİA*, XVI/38; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299. İslam öncesi Arap kabile tarihinin önemli kaynağı olan Arap şiiri, Arap putperestliği hakkında da oldukça az bilgi içermektedir. Goldziher, s. 26.

³⁵⁴ İbn Reşik, s. 37; Şevkî Dayf, s. 195; Çetin, s. 67-78; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299. Şiirin hedefi ve belli başlı mevzuları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Çetin, s. 67-78; Mekî el-Anî, s. 67-164; Demirayak, s. 129-177.

³⁵⁵ Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, II/32-33. Kur'an-şiiir benzerliği ve farklılığı hakkında geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 175-179.

³⁵⁶ Cürcânî, s. 297-298.

³⁵⁷ İbn Abdîrabbih, II/330. Belagat da aynı şekilde tanımlanıyor. Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/74, I/124; İbn Abdîrabbih, I/174, II/48; Ebû Hilâl Askerî, *Kitabu's-Sînâ'ateyn*, s. 53; İbn Reşik, s. 81.

³⁵⁸ Cürcânî, s. 297-298.

hatta “her türlü övgüyü hak eden misk’in hicvedilirse leşe dönüşeceğini”³⁵⁹ söylemektedir. Zira şiiri bir silah olarak kullanan şair, bir kimseyi veya bir kabileyi methiyesiyle yüceltebiliyor ya da hicviyesiyle yerin dibine batırabiliyordu.³⁶⁰

Cahiliye Arapları doğrulukla övünmelerine, yalandan utanmalarına rağmen, hayalleri peşinde koşan bir kısım Arap şairleri, inanmadıkları ve yapmadıkları şeyleri söylemiş, bu tür cahiliye Arap düşüncesi Şu‘arâ, 26/221-227. ayetlerin nüzûlünü intaç etmiştir.³⁶¹ Öyle ki, o dönemde şiir, yalanın karargâhı olmuş ve Araplar arasında “en güzel, en iyi şiir, en çok yalanlı olanıdır” vecizesi doğmuştur.³⁶² Kureyş’in azgınları da ilk dönemden itibaren Mekke’de Hz. Peygamber ve müminleri hicveden şiirler söyleyen, “Biz de Muhammed’in sözlerinin aynısını/mislini söylüyoruz.” diyen Abdullah b. ez-Zibe‘râ, Hubeyre b. Ebî Vehb, Ebû İzze/Uzze el-Cumahî gibi bu tür müşrik şairleri dinler ve onlara ittiba ederlerdi.³⁶³ Bu nedenle de Kur’an’da, İslam’a ve onun peygamberine mugayir ve muhalif olan putperest şairler yerilmiş ve bunların şiirleri de reddedilmiştir.³⁶⁴ Bununla beraber Hz. Peygamber döneminde İslam’a ve ahlaka ters olmayan şiirin menedilmediği, tersine beğenildiği ve teşvik edildiği, şiir sanatının İslam’ın yayılması ve müdafaa edilmesi için kullanıldığı, müslüman şairlerin de desteklendiği ve şiir söylemeye teşvik edildiği görülür.³⁶⁵

Kur’an’ın nüzûlü sürecinde Hz. Peygamber, vahyin yanı sıra Arap geleneğinde olduğu üzere şairlere de şiddetle ihtiyaç duymuştur. Buna Medine döneminde Kureyş şairlerinin, kendisine ve müslümanlara yönelik hicivlerinden bunalan Hz. Peygamber’in,

³⁵⁹ Se‘âlibî, *Yetîmetü’l-Dehr*, I/316; İbn Hallikân, IV/412; Cürcânî, s. 298.

³⁶⁰ Nejdî Gürkan, “Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, Cilt: 6, Sayı: 16, ss. 5-23, s. 6, 19. Şairin methine mazhar olan kişinin şöhret bulduğuna, saygınlığının arttığına veya övülen kişinin ticari mallarının hemen satıldığına dair örnekler için bkz. Ebu’l-Ferec İsfahânî, IX/133-138; Mahmud Es‘ad, s. 203; Demirayak, s. 73.

³⁶¹ Taberî, *Tefsir*, XIX/413-421; İsfahânî, *Müfredât*, s. 456; İbn Âşûr, XIX/212; Çetiner, II/674-677. Kur’an’da Hz. Peygamber’den şiirin nefyedilmesinin sebebi ya medih ya hiciv vasıtası olarak kullanılmasıdır. Ana temasını asabiyet, fahr ve hicvin oluşturduğu cahiliye şiiri o dönemde siyasi ve psikolojik harp unsuruna dönüşmüştü. Bu sebeple de İslam sonrası bu minvalde şiir söyleyenler hapsedilmiştir. Ebu’l-Ferec İsfahânî, II/176-177; İsfahânî, *Muhâdarât*, I/201-202; İbn Reşîk, s. 21; Cevad Ali, XVII/245-248.

³⁶² İsfahânî, *Müfredât*, s. 456; Bağdâdî, VIII/115; Cürcânî, s. 236; İbn Reşîk, s. 130; İbn Âşûr, XIX/212; Zebîdî, s. 3007.

³⁶³ Mukâtil, II/467; Çetiner, II/675-676. Şu‘arâ sûresi 224. ayet de Mekkelilerin bu şairlere uymaları üzerine nazil olmuştur. Kurtubî, XIII/152; Çetiner, II/675-676. Şairlerin Hz. Peygamber’i hicvetmekle kalmadıkları, aynı zamanda Hz. Peygamber ile savaştıkları ve kabileleri de savaşılmaya teşvik ettikleri kaydedilir. Ebu’l-Ferec İsfahânî, XV/174-175.

³⁶⁴ Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Tefsiru’l-Kur’an I-VI*, Tahk. Yâsir b. İbrahim-Ğanîm b. Abbas, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1997, IV/72.

³⁶⁵ Buhârî, Edeb 90; İbn Abdirabbih, II/307-311; İbn Reşîk, s. 1-5; Krenkow, “Şâir”, *İA*, XI/293; Goldziher, s. 40; Çetin, s. 15-16.

“Silahlarıyla Allah’ın elçisine yardım edenleri dilleriyle yardımdan alıkoyan nedir?” biçiminde Medineli şairlere serzenişte bulunmasını örnek olarak verebiliriz.³⁶⁶ Hz. Peygamber’in şairleri, onu ve İslamiyet’i övmek suretiyle müslümanlara moral vermiş, küfür ve inkârda direnen Kureyş ileri gelenlerini yerip onların ayıplarını zikrederek Arabistan yarımadasındaki otoritelerini zayıflatmıştır. Allah Resûlü’nün Hassân b. Sâbit’e “Müşrikleri (şairlerinle) hicvet/eleştir, Cebrâil seninle beraberdir.” şeklindeki ifadesi de şiirin yol açtığı sosyal gelişmeye şahitlik etmektedir.³⁶⁷

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in bizzat kendisinden şairlik ithamı nefyedilse de Allah Resûlü, Medine devrinde gayesine ulaşmak için birçok şairden yeni dini ve elçisini savunmalarını istemiş, bilhassa Mekkeli düşmanlarına karşı müessir şiirler söyleyen Hassân b. Sâbit’ten ziyadesiyle istifade etmiş, onu hicivle görevlendirmiştir.³⁶⁸

Hz. Peygamber’in, şairleri reddetmesi sadece ve sadece onların putperestliğin âdeta sözcülüğünü yapmaları dolayısıyladır.³⁶⁹ Şairin toplumsal gücüyle bağlantılı olarak yine Medine döneminde Hz. Peygamber’in, İslam’ın aleyhinde şiirler nazmeden, müslümanları ve kendisini hicveden, müşrikleri teşkilatlandırıp müslümanlarla savaşıma teşvik eden şairler için -Kâbe’nin örtüsüne tutunmuş olsalar bile- öldürülme emri verdiği bilinmektedir.³⁷⁰

Aşağıda belirtileceği üzere şiirin konu içeriğinin yanı sıra dönemin şairlerinin Hz. Peygamber’e olan konumları yani Hz. Peygamber’in yanında değil de düşman olarak başka bir safta yer almış olmaları da³⁷¹ şairlerin eleştirilmelerinde ve şeytanlarla ilişkilendirilmelerinde önemli rol oynamıştır.

³⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Ebu’l-Ferec İsfahânî, IV/144; İbn Abdilberr, s. 101; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Ğâbe*, s. 255; Cevâd Ali, XVIII/304; Hazer, s. 63; Abdurrahman Özdemir, *Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, Araştırma Yay., Ankara 2007, s. 19.

³⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cumahî, I/217; İbn Ebî Şeybe, VIII/507-509; Buhârî, Bed’ü’l-halk, 6; Ebu’l-Ferec İsfahânî, IV/145; İbn Hacer, II/63; Semhûdî, II/246-247; Hazer, s. 64; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299.

³⁶⁸ Müşrikleri vakıalar, eyyâm/harpler, mesâlip, küfr ve nesep yönünden hicveden Hassân’ın yanı sıra Medine’de din savunuculuğunu üstlenen, İslam’ı ve Hz. Peygamber’i şiirleriyle müdafaa eden diğer meşhur şairler arasında ensardan Ka’b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha da zikredilmektedir. Ebu’l-Ferec İsfahânî, IV/144-145, XVI/245; İbn Abdirabbih, II/301; İbn Reşik, s. 5; İbn Abdilberr, s. 101, 411; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/299; Abdurrezzâk Hamîde, s. 150-151; Hazer, s. 17-18, 93.

³⁶⁹ Hitti, s. 374.

³⁷⁰ İbnü’l-Kelbî, *Cemheretü’n-Neseb*, s. 118; Vâkidî, I/174-175, 184-193; İbn Hişâm, II/51-55, II/273-275, 635; İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ*, s. 21; Makdisî, s. 244; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab I-II*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, I/176; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/380-381, IV/7-9; Makrîzî, I/121-122, 125-126; Hazer, s. 33-39. Mekke ve Medine arasında şairlerin savaşı ve mücadelesi veya şiir/dil ile harp hakkında geniş bilgi için bkz. Mekkî el-Anî, s. 23-30.

³⁷¹ Mekkî el-Anî, s. 23; Abdurrezzâk Hamîde, s. 149-150.

Kısaca Kur'an'ın bu cihetle birçok açıdan farklılık arzettiği, yani ana konu, temel motif, işlev ve hedef yönünden şiir olmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in şair olmadığını, ona şiirin öğretilmediğine ve şairlik vasfının yakışmayacağına dair Kur'anî değini esasında şiirin konuları olan aşk, şehvet, medih/övgü, kin, düşmanlık, kabile asabiyeti gibi mevzuları³⁷² ele almayışından dolayıdır. Bu sebeple Kur'an'ın "O şair sözü değildir.", "Ona şiir öğretmedik." demesi üslup olarak şiir olmadığı, şiire benzemediği anlamına gelmemektedir. Yoksa şiirin ve kafiyelerin latif büyüsunü, şiir tarzından nesre geçiş sürecini erken dönem Mekkî sûrelerde görmek mümkündür. Kur'an'ın kısa sûreleri ve şiir arasında yapı ve şekil yönünden benzerlik olmasına rağmen, temel/kaynak ve muhtevada farklılık vardır.

Kur'an, müşriklerin bütün bu ithamlarına mukabil "kendisinin şiir, Hz. Muhammed'in de şair olduğu" şeklindeki nitelemeyi kesin bir dille reddetmiştir. Ancak Kur'an ve Hz. Peygamber, şiiri salt şiir olduğu için reddetmemektedir.³⁷³ Kur'an'ın kabul etmediği ve yargıladığı şiir, Hz. Muhammed'in çağdaşlarının Kur'an'ı kendisiyle aynı düzeye çekmeye çalıştıkları şiirdir. Daha açıkçası Kur'an, işlevini yerine getirmede kendisine destek olan şiirin yanında yer almış, İslam'ın tebliğine engel teşkil eden şiiri tenkit etmiş ve şairler hakkında ise çok olumsuz bir dil kullanmıştır. Bundan dolayı Kur'an'da muhalif ya da hasım şiir, şeytan kaynaklı olarak değerlendirilirken; Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha, Ka'b b. Mâlik gibi müslüman şairlerin sözleri/şiirleri ise Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ı getiren kutsal ruh (Cibril) ile güçlendirilmiş/desteklenmiş şiir olarak kabul edilmiştir.³⁷⁴ Mekke'de şiir egemen; Kur'an, muhalif bir metin/hitap iken Medine'de durum tam tersine dönmüş, Kur'an, egemen olmuş; şiirse Kur'an'ı destekler mahiyette varlığını devam ettirmiştir.³⁷⁵ Ebû Zeyd'in ifadesiyle kültürel yönelişte şiirden Kur'an'a doğru gerçekleşen bu değişim ve şiirin yadırganmayan bir

³⁷² Brockelmann, I/56-57; Mekkî el-Anî, s. 16.

³⁷³ Cevâd Ali, XVII/249; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 176. Hz. Peygamberin şiir ve şaire bakışı hakkında geniş bilgi için bkz. Mekkî el-Anî, s. 41-53. Hz. Peygamber'in dini ve ahlaki içeriğe sahip cahiliye şiirlerini ve şairlerini övmesi hakkında bkz. İbn Hişâm, I/369; Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr 26, Edeb 90; İbn Abdirabbih, II/307, 309; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XV/238; İbn Hacer, V/676-678; Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetu'l-Erab fî Funûni'l-Edeb XXXIII*, Tahk. Müfid Kumeyha ve dğr., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, VII/106, XIII/232-233; Şâmî, IX/352; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/254; Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999, s. 213-226.

³⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, VIII/507-509, 518; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 176-177; Abdurrezzâk Hamîde, s. 150; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 293.

³⁷⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 178. Umretü'l-Kadâ (Hudeybiye'den sonra ifa edilen Umre) sırasında Hz. Peygamber'in önu sıra Mekkelilere karşı recez ölçüsüyle şiir okuyan, onları hicveden Abdullah b. Revâha'yı Hz. Peygamber'in takdir etmesi hakkında bkz. Vâkidî, II/735-736; İbn Hişâm, II/371; İbn Sa'd, II/120-121; Cumahî, I/223-224; Tirmizî, Edeb 70.

metne dönüşümü, Arap-İslam kültür tarihine egemen olmuştur.³⁷⁶

Kur'an'da Hz. Peygamber'i şairlerden ve kâhinlerden farklı kılan diğer bir temel husus da Allah Resûlü'nün, tebliği karşılığında herhangi bir dünyevi mükâfat/ücret beklememesidir. Şairlik nitelemesinin, cahiliye döneminde şairlerin şiiri bir geçim kaynağı/vasıtası³⁷⁷ olarak kullanmalarıyla, daha çok Gassânî, Lahmî, Rûm ve Fars saraylarında şiirleriyle para kazanıp eğlenen Nâbiğa ez-Zübyânî,³⁷⁸ A'sâ,³⁷⁹ Hutay'a,³⁸⁰ Hassân b. Sâbit vb. şair prototipleri/figürleriyle yakından alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Arap yarımadasının en büyük söz ustaları Murakkaş el-Ekber, Mütelemmis ve Nâbiğa'nın yanı sıra İmruülkays,³⁸¹ Tarafe,³⁸² Züheyr b. Ebî Sûlmâ,³⁸³ Amr b. Külsûm, Hâris b. Hülleze gibi muallaka sahibi şairlerin Gassânî ve Hîre/Lahmî saraylarında ağırlandıkları, hükümdarların bedeviler üzerinde nüfuz ve itibarlarını yaymak amacıyla halkın temsilcileri olarak kabul ettikleri şairlere bol mükâfat ve hediye/câizeler dağıttıkları, şairlerin oralarda meliklere yakışır ihsanlarla himaye edildikleri ifade edilmektedir.³⁸⁴ Öyle ki mezkûr şairlerin elinde şiirin geçim kaynağı

³⁷⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 179.

³⁷⁷ Nejdet Gürkan, s. 6.

³⁷⁸ Cahiliye devrinin parlak şairlerinden Nâbiğa ez-Zübyânî, hayatının önemli bir kısmını Sâsânîlere tâbi Irak'taki Hîre ve Bizans'a tâbi Suriye'deki Gassânî hükümdarlarının saraylarında geçirmiştir. Goldziher, s. 37-38; Süleyman Tülücü, "Nâbiğa ez-Zübyânî", *DİA*, XXXII/262.

³⁷⁹ Eski Arabistan'ın en çok seyahat eden şairlerinden biri olan A'sâ el-Ekber'in görme yetisindeki zayıflık, onu şiiri kazanç vasıtası olarak kullanmaya sevk etmiş, bu maksatla Mezopotamya'dan Hadramevt'e hatta Habeşistan'a kadar bütün coğrafyayı dolaşarak ünlü krallar için kasideler söylemiş ve onların ihsanlarına nail olmuştur. Mahmud Es'ad, s. 211; A. Haffner, "A'sâ", *İA*, İstanbul 1978, I/694; Şevkî Dayf, s. 336; Süleyman Tülücü, "A'sâ", *DİA*, III/544-545. A'sâ'nın atıyye elde etme sebebiyle Hz. Peygamber'i methettiğini gösteren bir rivayet ve sıhhati hakkında bkz. İbn Hişâm, I/386; İbn Seyyidinnâs, I/183; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/127; Nejdet Gürkan, s. 13.

³⁸⁰ Nâbiğa, A'sâ ve Hutay'a'nın isimleri, şiiri tamamen dilenme, ganimet/mal ve kazanç elde etme amacıyla kullananların en başında zikredilmektedir. Cumahî, I/65; Ebu'l-Ferec İsfahânî, IX/129; İbn Reşîk, s. 8; Bağdâdî, I/182; Cevâd Ali, XVII/149; Şevkî Dayf, s. 348; Demirayak, s. 92.

³⁸¹ Cahiliye devrinin tanınmış Arap şairi İmruülkays, Kinde'nin son hükümdarı Hucr'un oğludur. "Şaşkın, serseri kral (el-melikü'd-dillîl)" lakabıyla bilinen İmruülkays'ın hayatı ve Kinde krallığını yeniden diriltme çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Ferec İsfahânî, IX/93-118; Goldziher, s. 34; Çağatay, s. 68-69; Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, XXII/237-238. Kendini uyarıcı olarak gören ve Bizans/Kayser tarafından başkanlığa getirilmeyi uman İmruülkays'ın bu düşüncelerini açığa vurduğu şiiri hakkında bkz. İbn Hişâm, I/304; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, s. 15; Suhârî, *el-Ensâb*, s. 148; Süheylî, II/58; Kurtubî, IX/231.

³⁸² Hîre saray şairlerinden sayılan Tarafe'nin kral Amr b. Hind ile ilişkisi ve genç yaşta öldürülme sebebi hakkında bkz. Ebû Zeyd el-Kureşî, s. 23-24; Goldziher, s. 35-36; *Yedi Askı*, s. 41-42.

³⁸³ Cahiliye döneminin tanınmış asillerinden ve en cömert simalarından Herim b. Sinân el-Mürri'nin, dönemin büyük şairinden biri olan Züheyr b. Ebî Sûlmâ'ya samimi methiyelerine karşılık her fırsatta ihsanlarda bulunduğu ifade edilmiştir. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, s. 21, 44; Çetin, s. 2; Mustafa Uzun, "Câize", *DİA*, VII/28-29; *Yedi Askı*, s. 57.

³⁸⁴ Hitti, s. 125-126; Goldziher, s. 27; Muhammed İbrahim el-Feyyûmî, *Tarihu'l-Fikri'd-Dini'l-Cahili*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, yy., 1994, s. 125. Kabileler veya kabile reisleri, kimi zaman da şairin hiciv ve şerrinden korktukları için atıyye/hediye verirlerdi. Örnek bir rivayet için bkz. Ebu'l-Ferec İsfahânî, II/156; Cevâd Ali, XVII/381.

haline gelmesi ve memdûh tarafından beğenilip daha fazla câize kazanma kaygısı³⁸⁵ gibi etkenler şairleri, dilenci mesabesine düşürmüş, tekellûf yoluna sevketmiş, şairlerde irticâlden bedîheye, bedîheden revîyyeye (düşünerek ve tasarlayarak şiir söylemeye) doğru bir düşüş olmuştur. Artık şiir içe doğduğu gibi değil, övülen kişilerden, kral ve kabile reislerinden daha fazla câize/mükâfat almak, onların ihsan, in‘am ve ikramlarına mazhar olmak için üzerinde günlerce, aylarca düşünüldükten sonra söylenir hale gelmiştir.³⁸⁶ Nitekim kaynaklar, “şâirü’n-nebî/Hz. Peygamber’in şairi” olarak tanınan Hassân’ın, bir yıl Yesrib’de, ertesi yıl Gassânî ve Lahmî saraylarında kaldığını ve melikler için söylediği kasideler karşılığında bol atıyye/bahşış aldığını zikretmektedir.³⁸⁷

Cahiliyede hal böyleyken Kur’an’da gerek Şu‘arâ (şairler) sûresinde gerekse de diğer yerlerde pek çok peygamberin vahyi tebliğ karşısında herhangi bir ücret/haraç³⁸⁸ talep etmedikleri, vergi tahsildarı (âmili) olarak görevlendirilmedikleri, bir rızık ve karşılık beklemedikleri, ücretlerinin yalnızca âlemlerin efendisine ait olduğu tekrarla dile getirilmektedir.³⁸⁹

³⁸⁵ Ortaçağ’da patrimonial hanedan devletlerinde câize toplamakla geçimini sağlayan şairlerin, bilgin ve sanatkarların krallar/hükümdarlar tarafından desteklenmeleri ve himaye edilmeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Halil İnalcık, *Şair ve Patron*, Doğubay Yay., Ankara 2016. Ayrıca bkz. Cevâd Ali, XVII/148-149; Demirayak, s. 83-85.

³⁸⁶ Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, s. 217-219; Cevâd Ali, XVII/107-117; Krenkow, “Şâir”, *İA*, XI/292; İsmail Durmuş, “İrticâl”, *DİA*, XXII/459-460; Karaarslan, “Şair”, *DİA*, XXXVIII/298-301. Şiirle kazanç elde etme ve şair-melik ilişkileri hakkında bkz. İbn Reşîk, s. 22-24; Cevâd Ali, XVII/107-117.

³⁸⁷ İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ*, s. 27, 48, 60; Bağdâdî, IV/361; M. Kürd Ali, *el-İslam ve’l-Hadâratü’l-Arabiyye*, Lecnetü’t-Te’lif, Kahire 1968, I/135; Cevâd Ali, V/280-281; *Divânu Hassân b. Sâbit*, s. 11; Hüseyin Elmalı, “Hassân b. Sâbit”, *DİA*, XVI/399; Hazer, s. 50-51; Feyyûmî, s. 125. Hassân b. Sâbit’in cahiliye çağında özellikle sık sık Suriye’ye gidip Gassânî emirleri Hâris b. Ebî Şemr ve Cebele b. Eyhem’i ziyaret ettiği, Benî Cefne meliklerini metheden şiirler söylediği, onlardan çeşitli hediyeler ve hil‘at aldığı ve onların dostluğundan çok memnun kaldığı rivayet edilmektedir. İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî, *Tarihu’l-Medîneti’l-Münevvere I-II*, Tahk. Ali Muhammed Dandal-Yasin Sa’düddin Beyân, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1996, I/174; Ebu’l-Ferec İsfahânî, XI/41-42; İbn Saïd el-Endelüsî, s. 205-208; Cevâd Ali, VI/123; Mustafa Fayda, “Cebele b. Eyhem”, *DİA*, VII/184-185. Hassân gibi Medineli şair Ka‘b b. Mâlik’in de Gassân sarayının müdavimi olduğu ifade edilmektedir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 277.

³⁸⁸ Haraç kelimesi Kur’an’da “câize” veya “mükâfat” karşılığında ve kimi müfessirlere göre daha geniş bir kapsamlı “tebaanın mal varlığından alınan vergi” anlamında kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Sa‘lebî, *el-Keşf*, VII/52; İbn Âşûr, XVIII/96-97; Cengiz Kallek, “Harâç”, *DİA*, XIX/71-72; Metin Erkal, *İslâm’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İSAM Yay., İstanbul 2009, s. 70-71, 193-195.

³⁸⁹ Mesela, Tûr ve Kalem sûrelerinde aynı lafızlarla, “Yoksa, [ey Peygamber,] onlardan bir karşılık isteyeceğinden ve böylece [seni dinledikleri için] borç yükü altında kalacaklar[ından mı korkuyorlar?]” mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Kalem, 68/46; Tûr, 52/40. Diğer ayetlerde de Hz. Peygamber’in, “Bunun için sizden, dileyen kimsenin Rabbine giden yolu bulmasından başka bir karşılık istemiyorum!”, “Bu [mesaj] için sizden hiçbir karşılık istemiyorum ve sizi vergilendirenlerden (mütekellif) de değilim.” dediği bildirilmektedir. Furkân, 25/57; Sâd, 38/86-87. Ayrıca bkz. Sebe’, 34/47; Mü’minûn, 23/72; En‘âm, 6/90. Kur’an’da diğer peygamberlerin de kendi kavimlerinden herhangi bir dünyevi karşılık beklemediklerini, amaçlarının kendi toplumlarını vergilendirmek değil, vergi yükünden kurtarmak olduğunu ifade eden ayetler hakkında bkz. Şu‘arâ, 26/109, 127, 145, 164, 180; Hûd, 11/29 vb.

İşte Kur'an'daki şair-peygamber ayrımı da bizce buradan kaynaklanmaktadır. Bir diğer deyişle Hz. Peygamber'in cahiliye şairlerinden ayırıcı özelliği, saray şairi olup olmaması, din adamı/kâhin³⁹⁰ ve şairler gibi saray tarafından caizelerle ödüllendirilip ödüllendirilmemesi ve Mekke haricinde herhangi bir emirin lehine çalışıp çalışmaması gibi hususlarda tebarüz etmektedir. Mekke döneminde Kur'an'ın söz dizgesi, dil ve üslubu ise ikinci planda kalmaktadır. Dolayısıyla müşriklerin Allah'ın elçisine yönelik şairlik ithamını sırf onu küçük düşürmek, itibarsızlaştırmak ve Kur'an'ı şiir seviyesine çekme ameliyesi³⁹¹ olarak değerlendirmek, cahiliyede ve erken dönem İslam'da şair ve şiire atfedilen önemi ve şairin itibarını görmezlikten gelme olur. Kanaatimize göre müşrikler, cahiliye toplumunda Nâbiğa, İmruülkays, Amr, Hâris, Tarafe gibi Suriye ve Irak'ta bulunan hükümdar saraylarında yüksek bir yaşam düzeyine sahip olan, buralarda meliklerin gözüne girmeye çalışan, onlardan maddi destek gören gezgin³⁹² saray şairleri ve kabile reisleri³⁹³ algısından hareketle Hz. Peygamber'e şairlik vasfını yakıştırmışlardır.

Burada işaret edilmesi gereken önemli bir husus da Arap şiirinin en eski numunelerinin, kabilesi içinde itibarlı bir mevki işgal eden kişilerin eseri olmasıdır.³⁹⁴ Toplumda şairin fonksiyonu, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e attığı fonksiyondan farklı olduğundan dolayıdır ki Kur'an, Hz. Peygamber'e yönelik şair nitelemesini de reddetmiştir.³⁹⁵

2.2. KÂHİN

Risaletin Mekke devrinde Kur'an'ın ilahi vahiy mahsulü olmadığını şiddetle savunan müşrikler, vahyin kaynağını kimi zaman başka bir beşere (kavlu'l-beşer), şerir/şeytanî güçlere (kavlu's-şeytan)³⁹⁶ kimi zaman da Hz. Peygamber'in bizzat kendisine³⁹⁷ dayandırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu dönemde Mekke eşrafı, Hz.

³⁹⁰ Kâhinler, işleri ve kehânetleri karşılığında "hulvân/atıyye/hibe" denilen bir ücret alırlardı. Rivayetlerin bildirdiğine göre Hz. Peygamber, bu ücreti yasaklamıştır. Ferâhîdî, III/295; Buhârî, İcâre 20; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV/4; İbn Kayyim, V/696; Cevâd Ali, XII/338; Ö. Faruk Harman, "Kâhin", *DİA*, XXIV/171.

³⁹¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 177; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 270-272.

³⁹² Cahiliye şairlerinin seyahatleri ve gittikleri mekânlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevâd Ali, XVII/91-93.

³⁹³ Goldziher, s. 33-38; Çetin, s. 9.

³⁹⁴ Krenkow, "Şâir", *İA*, XI/291.

³⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 176.

³⁹⁶ Tekvîr, 81/25; Şu'arâ, 26/210; Mukâtil, II/465; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/343, 347; Râzî, XXXI/68; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/81-82; İbn Âşûr, XIX/205-206. Ayrıca şeytanî güçlerin vahiy ve ilkası hakkında bkz. En'âm, 6/112; Hac, 22/52.

³⁹⁷ Kureyşlilerin "Kur'an'ı Muhammed'in kendisi uydurup Allah'a nispet ediyor." şeklindeki ifadelerini dile getiren ayetler hakkında bkz. Furkân, 25/4; Yûnus, 10/38; Secde, 32/3; Enbiyâ, 21/5; Hûd, 11/13;

Peygamber'i kâhin ve mecnûn olarak tavsif ettikleri veya onu kâhinlere benzettikleri gibi tebliğ ettiği Kur'an'ın da kâhin görüşü/sözü olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹⁸ Kur'an'daki kullanımına göre kâhin ithamı da peygamberler içerisinde sadece Hz. Peygamber'e yöneltilmiştir. Ancak vahyin menşeiyle alakalı bu iddia ve ithamlara cevap niteliğinde gelen Mekkî iki ayette Hz. Peygamber, kâhinlikten tenzih edilmekte, ona nispet edilen kâhinlik vasfı reddedilmekte ve Kur'an'ın herhangi bir kâhinin sözü/ilhamı olmadığı bildirilmektedir.³⁹⁹ Derveze'nin de dikkat çektiği gibi Kur'an'da bu iki ayetin dışında Araplardaki kâhinliğe açık bir tablo çizen, ışık tutmaya çalışan başka bir ayete de rastlanmamaktadır.⁴⁰⁰

Kur'an'da açıkça sözü edilen bu ve benzeri ayetlere istinaden burada Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e neden kâhin dediklerini anlamak için cahiliyede fert ve toplum hayatında kâhinin rolü ve putperestlerin kehâneti/kâhinliği Kur'an ve Hz. Peygamber'le ilişkilendirme gerekçeleri, erken dönem Mekkî sûrelere konu olan Hz. Peygamber ve kâhinlik iddiası üzerinde duracağız.

2.2.1. İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehânet ve Kâhin

Kehânet, sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi olarak tanımlanmaktadır. Kâhin ise bu işi yapan, bu işte ihtisaslaşan kişidir.⁴⁰¹ İbrânîlerdeki kohen (din adamı) kavramıyla çok yakın ilişkisi bulunan kâhin kelimesi,⁴⁰² gizli ilimleri bildiğini iddia eden ve gelecekte vuku bulacak olaylarla meşgul olan kişileri niteleyen bir sıfat ya da isimdir.⁴⁰³ İslamî literatürde genel olarak “geçmişte

Nahl, 16/101; Şûrâ, 42/24; Ahkâf, 46/8.

³⁹⁸ Erken dönem Mekke'de Hz. Peygamber'e yönelik suçlamalar hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/289; Taberî, *Tarih*, I/547; Makdisî, s. 230; Kelâî, I/169; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/266; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 270-296.

³⁹⁹ Hâkka, 69/42; Tûr, 52/29; Taberî, *Tefsir*, XXIII/592; İbn Âşûr, XIV/30; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/277; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 13.

⁴⁰⁰ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/277.

⁴⁰¹ Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170.

⁴⁰² Mahmud Es'ad, s. 172; Cevâd Alî, XII/332; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyyetü kable'l-İslam*, Çev. Hasan Ayde-Rende Ba's, Şeriketü Kadmus, Beyrut 2007, s. 84-87; Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170. Araştırmacılar tarafından kabul görmese de A. Fischer kâhin kavramının nesilden nesile tevarüs eden eski Arapça bir sözcük olduğunu, İbrânî dilindeki kullanımıyla ilişkisinin olmadığını ileri sürmektedir. A. Fischer, “Kâhin”, *İA*, İstanbul 1977, VI/71; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 84. Cahiliye Araplarında din adamı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Hanefî Palabıyık, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 97-147.

⁴⁰³ İbn Manzûr, XIII/362; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 282.

meydana gelip gizli kalan hadiseleri/haberleri ortaya çıkaran, gizemleri ve birçok önemli olayı bir tür zan ile haber veren veya bir tâbi vasıtasıyla gizleri bildiğini, gayba muttali olduğunu ve gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eden kişi” olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰⁴

Kitab-ı Mukaddes’te/Sâmî topluluklarında da kâhin, mabedin ve ibadetlerin yönetimi, bir cemaat adına kurban takdimi, ulûhiyyet nezdinde, tanrı önünde bu cemaati temsil, ulûhiyyetin emirlerini açıklama, beklentileri önceden bilme gibi görevler üstlenen ve Tora’yı tedris eden kişiyi ifade etmektedir.⁴⁰⁵

Kehânet, çok eski dönemlerden beri dünyanın her tarafında, bilhassa İbrânîler’in temas kurdukları eski Mısır, Bâbil ve Kalde’nin (Mezopotamya-Keldânî) putperest kavimlerinde oldukça yaygındı.⁴⁰⁶

Cahiliye döneminde çok yaygın olan⁴⁰⁷ ve putperestlikle yakından bağlantılı kehânetin⁴⁰⁸ ve kâhinlerin fert ve toplum hayatında da önemli bir yeri vardı. İslam öncesi Araplar geçmiş ve gelecekteki gayba dair bilgileri, önemli işleri onlardan sorup öğrenirlerdi.⁴⁰⁹ O asırda her çeşit ihtilafın çözümü,⁴¹⁰ rüyaların tabiri, eşya, hayvan vb. kayıpların bulunması, zina, hırsızlık,⁴¹¹ adam öldürme⁴¹² gibi cürümlerin tespiti, şüphe

⁴⁰⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 728; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV/143; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, IV/399; S. Ateş, XI/183. Kâhine verilen arrâf, hâzî, müneccim, tabîb vb. diğer isimler hakkında geniş bilgi için bkz. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/269-275; Cevâd Ali, XII/348-351; Ayten Yılmaz, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehânet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007, s. 32-45. Kâhin ile arrâf arasındaki ayrım hakkında detaylı bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 728; İbn Manzûr, XIII/362; Zebîdî, s. 8158; Adem Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 55-56.

⁴⁰⁵ Fischer, “Kâhin”, *İA*, VI/72; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü’l-Arabiyye*, s. 84; Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170; İbrahim H. Karslı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, TDV Yay., Ankara 2010, s. 56.

⁴⁰⁶ Tesniye, 18/9-12; I. Samuel, 6/2; İşaya, 19/3; Hezekiel, 21/26-27; Daniel, 2/2; Resullerin İşleri, 16/16; Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170; Palabıyık, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, s. 102.

⁴⁰⁷ Fetret devri, nübüvvetin kesildiği dönem olması hasebiyle cahiliye döneminde de kehânet oldukça şüyu bulmuştu. İbşîhî, Ebu’l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Müstedraf fi Külli Fennin Müstezraf I-II*, Tahk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, II/180; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/269.

⁴⁰⁸ Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170.

⁴⁰⁹ Şâmî, VI/382; Mahmud Es’ad, s. 172.

⁴¹⁰ Hind’in kendisini aldattığını sanan kocası Fâkih b. Muğire el-Mahzûmî ile birlikte karı-koca arasındaki bu ihtilafın çözümü için Yemen kâhinine gittiklerini ifade eden örnek bir rivayet hakkında bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 109; İbn Abdirabbih, II/421; Ebu’l-Ferec İsfahânî, IX/66; İbşîhî, II/182; Halebî, III/44.

⁴¹¹ Kâbe’nin hazinelerini çalan bir kişiye/köleye, örfi müeyyide el kesme cezasının yanı sıra hakemliğine başvuru Arap kâhinlerinden bir kâhin tarafından Kâbe’den 10 yıl mahrum olma cezası verilmiştir. İbn İshâk, s. 30; Taberî, *Tarih*, I/525.

⁴¹² Hâkimlik/kadılık görevini icra eden kâhinler, bilhassa cezası kabile şeyhinin insiyatifinde bulunan adli işleri ikame eder ve cinayet davalarını incelerlerdi. Ahmed Osman, s. 130.

durumunda nesep tayini ve hastalıkların tedavisi için onlara başvurulurdu. Toplumsal ve kabileler arası ihtilaflarda ve aile anlaşmazlıklarında hakemliklerine müracaat edilir, harpler hususunda ve bir kabileye savaş ilan edileceği zaman kâhinlere danışılır, gelebilecek her türlü felaketi önceden haber vermeleri istenirdi. Özellikle mülk, hükümrancılık ve devletin geleceğiyle ilgili⁴¹³ önemli bir sorun ve gelecekte haber alma ihtiyacı ortaya çıktığı zaman kâhine müracaatta bulunulurdu. Onlar da insanlar arasındaki uyuşmazlıkları/ihtilafları çözer, rüyaları yorumlar, yitikleri bulur,⁴¹⁴ zina vakalarını tespit eder, hırsızlık ve katl/adam öldürme gibi olayları/suçları aydınlatır, hastalıklara şifa bulurlardı.⁴¹⁵ Zaman zaman geçmiş hükümleri yeni durumlara uyarlayan⁴¹⁶ kâhinlerin verdikleri hükümler, Allah'ın emri gibi itirazsız kabul edilirdi.⁴¹⁷ Kâhinler, insanlara savaş vb. hadiselerin yaklaştığını, felaket ve hayrın vukuunu haber verir, insanları hazırlıklı olmaya davet eder, kimi zaman bizzat komutan olarak gazvelere katılır, kavimlerini cesaretlendirir ve savaşmaya teşvik ederlerdi.⁴¹⁸

Kâhinler siyasal hayatta da önemli rol oynarlardı. Hatta devlet, devletin bekası, hükümdarların mülk/iktidar süreleri, yeni bir devletin zuhuru, kabile ve savaş/akıncılık ile ilgili tüm hususlarda onlarla istişare edilirdi. Bu yüzden kralların hususi kâhin ve kâhineleri olduğu gibi⁴¹⁹ kabilelerin de özel şair ve hatipleri yanında kâhin veya

⁴¹³ Bu türden kehânetlerin yer aldığı rivayetlerde -her ne kadar rivayetler kendisinden şüphe ettirecek birtakım karineler taşısa da- Habeşlilerin Yemen'i ele geçireceği, onlardan sonra oraya Mudar'ın hâkim olacağı, Hicaz'dan/Kureyş'ten bir peygamberin zuhur edeceği ve Pers mülkünün/imparatorluğunun yıkılacağı haber verilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/16; Süheylî, I/57; Kelâî, I/69-70; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/197-198; İbşîhî, II/181; İbn Haldun, I/303; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 63. Söz konusu rivayetlerin nübüvvetin ispatında kriter olarak alınıp alınamayacağı ve sıhhatleri (uydurma olup olmadıkları) konusunda değerlendirmeler için bkz. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 128-131; Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", s. 69-71. Rivayetlerin değeri tartışmalı olsa da cahiliye döneminde rüyalar üzerine kurulu veya rüyalardan türetilmiş kehânetlerin çoğunlukla melik/kral ve devletle ilgili olduğu, kâhinlerin kral saraylarında ve tapınaklarda devletle ilgili kehânetlerde bulundukları gözden kaçmamaktadır.

⁴¹⁴ Kâhinlerin iddia edilen bu özelliğine karşı Hz. Peygamber'in Tebûk seferi sırasında devesini kaybetmesi, münafıklarca, "Muhammed kendisinin nebî olduğunu, gökten haberler getirdiğini iddia ediyor; fakat devesinin nerede olduğunu bilmiyor." şeklinde alay konusu olmuştur. Vâkidî, III/1010; İbn Hişâm, II/522; Süheylî, IV/296; İbn Kayyim, III/466; İbn Hacer, II/619; Halebî, III/107.

⁴¹⁵ Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 154-155; İbn Haldun, I/303; Ziriklî, III/14; Mahmud Es'ad, s. 172; Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72; Şevkî Dayf, s. 420; Cevâd Ali, XII/339-340, 350; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/277; S. Ateş, XI/181; İlyas Çelebi, "Kâhin (Kelam)", *DİA*, XXIV/171.

⁴¹⁶ Ahmed Osman, s. 130.

⁴¹⁷ Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72.

⁴¹⁸ Cevâd Ali, XII/339; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 88, 99-100. İsabetli görüşleriyle bilinen hem kâhin hem de şair Zühayr b. Cenâb'ın, Kelb kabilesinin reisi olarak harplerde komuta görevini üstlendiğini belirten rivayetler hakkında bkz. Ebu'l-Ferec İsfahânî, XIX/19-22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/173-174; Cevâd Ali, VIII/249; XII/346. Aynı rivayetlerde Ebrehe'nin Zühayr'e izzet ve ikramda bulunduğu, onu Bekr ve Tağlib kabileleri üzerine emir tayin ettiği bildirilmektedir.

⁴¹⁹ Hz. Peygamber asrında saray şairleri gibi saray kâhinleri de mevcuttu. İran saraylarında sayıları yüzleri

kâhineleri bulunurdu. Birçok ünlü erkek ve kadın kâhin; Huzâalı, Kureyşli, Yemenli,⁴²⁰ Yemâmeli⁴²¹ kâhin/kâhine gibi yaşadığı bölgeye ve kabilesine nispetle anılırdı.⁴²² Önemli ve büyük işlerde her kabilenin istişare ettiği bir baş kâhini olurdu.⁴²³ Ancak kimi kabilevi kâhinlerin tesir ve nüfuzu, kendi kabilelerinin hudutlarını aşarak diğer kabileleri de etkisi altına alırdı.⁴²⁴

Kâhinler Babil, Fenike, eski Mısır ve diğer kadim toplumlarda nasıl bir mevkiye sahip idiyseler cahiliye çağı Araplarında da ilim, felsefe, tababet, hâkimlik, müşavirlik gibi işlerle meşgul olan seçkin bir tabakayı ve din adamları sınıfını⁴²⁵ yani bu alanlarda uğraşma imtiyazını ellerinde bulunduran ruhani başkanları teşkil ediyorlardı.⁴²⁶ Kâhinler, aşağı tabakadan insanlardan müteşekkil değillerdi. Araplar, özellikle kâhinlere saygı ve takdirle bakıyorlardı. Zaten kâhinlerin birçoğu kabile reisiydi veya kabilenin eşrafındandı ve bu zümre, Araplar nezdinde ehl-i şereften sayılmaktaydı.⁴²⁷ Ayrıca Arap hâkimlerinin (hükkâmü'l-Arap) çoğu kâhin idi.⁴²⁸ Münâfere/muhâkeme ve müfâhare (yerme ve kötüleme/nesep, itibar, şan ve şeref hususlarında karşılıklı övünme)⁴²⁹ tarzındaki cahiliye münâzaraları çoğunlukla bu tür meşhur kâhin hakemlerin huzurunda yapılır ve üstünlük

bulan kâhinlerden bahsedilmektedir. Cevâd Ali, XII/342.

⁴²⁰ Kehânetin özellikle Yemen'e nispeti hakkında bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/236.

⁴²¹ Hz. Peygamber'in beslendiği kaynak olarak gösterilen Rahman da Yemâme kâhini olarak tanınıyordu. Süheyli, IV/354; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/61; Kurtubî, XVII/152; Bağdâdî, II/250; Cevâd Ali, XVI/388-389.

⁴²² Câhiz, *el-Hayavân*, VI/204; Mahmud Es'ad, s. 174-175; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 132; Cevâd Ali, XII/341; Tefvik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 99-100.

⁴²³ İbn Haldun, I/303, 607; Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72; Cevâd Ali, XII/340, 347; Çelebi, "Kâhin", *DİA*, XXIV/171. Kâhinlerin isimleri, özellikleri, kabileleri ve hükümleri hakkında geniş bilgi için bkz. Şevkî Dayf, s. 421; Cevâd Ali, XII/341-347; Tefvik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 87-90; Ayten Yılmaz, s. 46-80.

⁴²⁴ Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72; Şevkî Dayf, s. 420.

⁴²⁵ Cahiliye döneminde kendisini ilahlara ve mabetlere adayan kadın kâhinlerin büyük bir kısmının tapındıkları putların ve put evlerinin hizmetlerini yürüttüklerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Şevkî Dayf, s. 94, 420-421; Mâlik Muhammed Benî Atâ, *es-Sec'ü fi'l-Asri'l-Câhili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmîatü Mute, Ürdün 2011, s. 15. Ancak Derveze, Araplar nazarında kâhinliğin dini bir statüsünün olmadığını ifade etmektedir. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/277.

⁴²⁶ Mahmud Es'ad, s. 172; Çağatay, s. 131.

⁴²⁷ İbn Âşûr, XXIX/142; Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/277; Cevâd Ali, XII/340.

⁴²⁸ Cevâd Ali, XII/340. Kâhin mefhumu hakem mefhumuna çok yakındı. Çünkü hususi hayatta kâhinler, her türlü ihtilaflarda hakemlik ederlerdi. Fischer, "Kâhin", *İA*, VI/72. Hatta Medine döneminde birtakım müslümanların Hz. Peygamber'e rağmen cahiliye geleneği üzerine kâhinlerin (tâğût/şeytan) hakemliğine müracaat etmek istemeleri Kur'an tarafından kınanmıştır. Nisâ, 4/60; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 468; Vâhidî, s. 167-170; Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, I/229-231. Ayrıca bkz. Nisâ, 4/51; Taberî, *Tefsir*, VIII/461-465; Cevâd Ali, XII/332. Tâğût, Habeş dilinde kâhin demektir. Buhârî, *Tefsir Nisâ* 10; Sa'lebî, *el-Kesf*, III/327; İbn Atıyye, II/80; Cevâd Ali, XII/332.

⁴²⁹ Bağdâdî, I/301; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, I/301.

davaları karara bağlanırdı.⁴³⁰

Kehânetin en yüksek mertebesi seci⁴³¹ haliydi.⁴³² Hâkim ve hatiplerin yanı sıra kâhinlerin dili ve hükümleri seciyeli/secili nesre dayanıyordu.⁴³³ Onlar hitabet öncesinde, olayları tahlil ve muhakeme etme aşamasında esrarlı sesler (zemezme)⁴³⁴ çıkarırlardı. Daha sonra -umumiyetle aynı bazen ender olarak- değişik secili ve kafiyeli bir nesir ile konuşur, çok kısa ve âhenkli cümleler kullanırlardı. Gizli-kapalı secili imalar içeren sözleriyle insanlara gayp olan şeylerden, gelecekte söz ederlerdi. Bu konuşmaları “kâhinlerin secisi/sec‘u’l-kühhân” olarak bilinirdi. Bu türlü bir nesir, eskiden beri Arabistan’da yüksek ve adi kehânetler, sihir vb. için kullanılmakta idi. Onlar yer, gök, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, aydınlık ve karanlık, akşam/gece ve sabah/gündüz, rüzgârlar, muhtelif nebat ve hayvan cinsleri vb.⁴³⁵ üzerine yemin ederek söze/kehânete başlar,

⁴³⁰ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, s. 155; Şevkî Dayf, s. 420; Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri, s. 61. Hz. Peygamber’in Kâbe hakemliği rivayetlerde rastgele bir hakem tayini gibi görünse de kabileler arası ihtilafın çözümü bakımından cahiliye tahkimi kategorisinde değerlendirilebilir. İbn Hişâm, I/197; İbn Sa’d, I/145-146; İbn Seyyidinnâs, I/75; Akgündüz, “Hakem”, *DİA*, XV/171-173. Ayrıca Hâşim ve Ümeyye’nin aralarındaki ihtilafı izale etmek ve münâfere için Usfân’da bulunan Huzâa kâhinine (Kâhin el-Huzâi’ye) müracaatları hakkında bkz. İbn Sa’d, I/76; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 98-100; Taberî, *Tarih*, I/504-505; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/243; Halebî, I/7; Şâmî, I/271; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, TDV Yay., Ankara 2008, s. 88-91. Abdulmuttalib ve Kureyş’in diğer boyları veya Mekke reisleri arasında hakem olarak Şam eşrafından Benî Sa’d b. Huzeym kabilesinin kâhinesinin belirlenmesi hususunda bkz. İbn İshâk, s. 1; İbn Hişâm, I/143; Süheylî, I/262; Kelâî, I/91; Halebî, I/54. Yine Abdulmuttalib ve Sakîflilerin kendi aralarında vuku bulan anlaşmazlığın çözümü için Arapların en meşhur ve seciyi en iyi kullanan kâhinlerden Uzzâ Selimetü’l-Kâhin’e (Seleme b. Ebî Hayye’ye) başvurmalarını aktaran rivayet hakkında bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, s. 189; Meydânî, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’rî, *Mecmeu’l-Emsâl I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut tsz., I/45; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/275-276; Cevâd Ali, IX/37; Şevkî Dayf, s. 421. Münâferenin taraflarından rüşvet almakla tanınan hâkim/kâhin, şairler hakkında ayrıca bkz. Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ, *Kitâbu’d-Dibâc*, Tahk. Abdullah b. Süleyman Cerbû’-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 1991, s. 99-100; Câhız, *el-Hayavân*, I/319; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, I/298-306; İbn Âşûr, II/191-192.

⁴³¹ Sözlükte sec‘/seci’ kelimesi “güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses ögesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi” manalarına gelmektedir. Umumiyetle “güvercin sesini”, “arı vızıltısını ve bazen de “deve homurtusunu” ifade için kullanılmaktadır. Terim olarak seci, “daha çok şiirdeki gibi fâsılalara sahip bir kelamla konuşma ve nesir halindeki metinlerin bir kısmının diğer bir kısmına benzemesi, fâsılların ve ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması” şeklinde tanımlanmaktadır. Ferâhîdî, I/214; İbn Sîde, *el-Muhkem*, I/297; İbn Manzûr, VIII/150; Fischer, “Kâhin”, *İA*, VI/72; İsmail Durmuş, “Seci”, *DİA*, XXXVI/273-275; Mâlik Muhammed, s. 3-6.

⁴³² İbn Haldun, I/293; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/272.

⁴³³ Şevkî Dayf, s. 422; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 108. Kâhine Zebrâ’dan “ve’l-levhi’l-hâfik ve’l-leyli’l-ğâsik ve’s-sabâhi’ş-şârik ve’n-necmi’t-târik ve’l-müzni’l-vâdik inne...” şeklinde bir secili söz aktarılmaktadır. Ayrıntılı bazı seci örnekleri hakkında bkz. Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, s. 155; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, II/288-289; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü Hutabi’l-Arab I-III*, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut tsz., I/100, 111.

⁴³⁴ Mecusilerin dua ve ibadet esnasında başkaları tarafından tam olarak anlaşılmayan terennümlerine de “zemezme” denilmektedir. İbn Düreyd, *Cemheretü’l-Luga*, I/74.

⁴³⁵ Kadim Arap vahyinin mevzuları ve Kur’an’daki yansımaları hakkında bkz. Tevfik Fehd, *el-Kehânetü’l-*

akabinde asıl meseleye vurgu yaparlardı. Kâhinler muhataplarının ruh dünyasında etki uyandırmak ve dikkatlerini çekmek için sözlerini bu tür yeminler ile tekit ederlerdi.⁴³⁶

Kâhinler soru sahiplerinin soruları üzerine sözlerini ve cevaplarını sıcak, coşturucu bir üslupla söylerlerdi. Konuşmalarının arasına birtakım imalar yerleştirirlerdi. Bunlar içinde dinleyiciler kafalarındaki soruların açıklamasını bulabiliyorlardı.⁴³⁷ Başka bir deyişle kâhin, sorulan sorulara remizli, tevriyeli ve kafiyeleli fakat muammalı, girift ve gizemli bir tarzda, yoruma açık yanıtlar verir, böylece herkes işittiğini anlayışına, durumuna göre tevil ve tefsir eder, kâhinin sözlerine muhtemel anlamlar yüklerdi.⁴³⁸

Kısaca cahiliye dönemi kâhinler hakkında yukarıda verdiğimiz özet bilgileri ziyadesiyle detaylandırmak mümkündür. Ancak o dönem kehânet müessesesini ve kâhinlerini bütün yönleriyle ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada sadece nübüvvet ve kehâneti kıyaslanabilir, peygambere kâhin isnadını anlaşılabilir kılan bilgileri aktarmakla iktifa ediyoruz.

2.2.2. Kâhin-Şeytan/Cin Münasebeti

İslam öncesi Araplarda “insanın cinle ilişki kurabilmesinin mümkün olduğu” şeklinde bir inanç sözkonusuydu.⁴³⁹ Cahiliye döneminde kehânet yaygın olup kâhinlerin ilahlarla,⁴⁴⁰ cin ve şeytanlarla, metafizik varlıklarla irtibatlı oldukları kabul edilirdi. Araplara göre kâhinler (arrâf), bütün olayların gerçek sebebi olan ruhlarla ilişkisi bulunan müstesna insanlardı. Araplar kâhinlerin her şeyi bildiklerine ve bu bilgileri onlara ruhların öğrettiğine inanıyorlardı.⁴⁴¹ Kâhinler, gayba yönelik keşfi bilgilerini raî, tâbî, sâhib, mevlâ ve velî denilen cin ve şeytanlar ile kurdukları irtibat sayesinde veya onların ilka

Arabiyye, s. 125.

⁴³⁶ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 103; Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 155; Halebî, I/318; Fischer, “Kâhin”, *İA*, VI/72; Şevkî Dayf, s. 422-423; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, I/277; Cevâd Ali, XII/335, 338-339, XV/369; Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/171; Ahmed Osman, s. 130. İslam öncesi Arapların Allah adının yanı sıra kendilerini çepeçevre kuşatan tabiat varlıklarına yemin ederek söze başlama üslubu Kur'an tarafından da devam ettirilmiştir. Cevâd Ali, XVI/380; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 247-252. Kâhinlerin yeminli hitapları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Zekî Safvet, I/82-85, 103-117; Mâlik Muhammed, s. 15-16.

⁴³⁷ Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, I/277.

⁴³⁸ Mahmud Es'ad, s. 173; Cevâd Ali, XV/369; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 131-132; Şevkî Dayf, s. 422-423; S. Ateş, XI/181; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002, s. 112.

⁴³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 56.

⁴⁴⁰ Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 119.

⁴⁴¹ Çağatay, s. 131; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 126-127; Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/171.

etmesi sonucu elde ettiklerini ileri sürerlerdi.⁴⁴² Kâhinlerin bilgi vasıtası cinlere, bilinmeyen haberleri getiren gizemli/gizli varlıklara/şahıslara “raî/reiyy/görünen/görüntü” veya “şaytânü'l-kâhin/kâhinin şeytânı”⁴⁴³ adının verilmesinin yanı sıra bu tâbiler, “necî/sırdaş ve yoldaş” diye de isimlendirilirdi.⁴⁴⁴ Literatürde Amr b. Luhay, Me'mûr el-Hârisî, Müseylime (Mesleme b. Sümâme), Hunâfir b. Tev'em,⁴⁴⁵ Sevâd b. Karîb⁴⁴⁶ gibi pek çok “raî” sahibi kâhinin ismi zikredilmektedir.⁴⁴⁷

Cahiliye Arapları kâhinlerin ilham ve vahye mazhar olduklarını düşünürlerdi.⁴⁴⁸ Bu ve benzeri inançlardan dolayı sıradan insanların nazarında tartışılmaz bir ruhani otorite kesbettikleri için Araplar sık sık isabetli kararlarıyla yarımada şöhret bulan kâhinlere başvurur, fikir danışır ve uzak bölgelerden ve komşu kabilelerden gelerek aralarındaki problemleri onların hakemliğinde çözmeyi tercih ederlerdi.⁴⁴⁹

İslam öncesi Arap toplumunda şeytanlar/cinler ile kâhinler arasında bir ilişki olduğuna, kâhinlerin göğe çıkıp meleklerin konuşmalarını dinleyen cinlerinin bulunduğu, cinlerin göklere kulak verip oradan haber çaldıklarına⁴⁵⁰ ve onları kâhinlerin gönüllerine ilettiklerine, böylece kâhinlerin o gaybi imaları/haberleri içeren secilerini söylediklerine inanılırdı. İddiaya göre vahyin nüzûlü ve Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle birlikte şeytanlar ve şeytan-kâhin iletişimi engellenmiş, kâhinler de raî

⁴⁴² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, IV/399; İbn Manzûr, XIII/362; İbn Âşûr, XXX/162, 164; Fischer, “Kâhin”, *İA*, VI/71-72; Cevâd Ali, XII/333-334; Şevkî Dayf, s. 420; Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 59.

⁴⁴³ Cevâd Ali, XII/334.

⁴⁴⁴ Ebû Zeyd Kureşî, s. 14; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/410.

⁴⁴⁵ Zenginliği, bilgisi, gücü ve azgınlığı ile tanınan, bilahare müslüman olan Hunâfir el-Himyârî'nin, Şisâr adlı bir raîye sahip olduğu söylenmektedir. Kelâî, I/131-132; Şâmî, II/210-211; Zebîdî, s. 3001; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/291-292.

⁴⁴⁶ Yemenli kâhin Sevâd'ın Serât veya Hint beldelerinde bir gece uykuya dalmak üzereyken cinlerden dostunun, sırdaşının (raî) geldiği, ayağıyla Sevâd'ı dürterek kaldırdığı, Lüey b. Ğalib oğullarından bir peygamberin zuhur ettiğini ona haber verdiği, bu olay üzerine Sevâd'ın elçiler yılında Hz. Peygamber'e gelerek müslümanlığı kabul ettiği rivayet edilmektedir. Süheylî, I/364; Kalkaşandî, *Nihâyetü'l-Erab*, XVIII/93-94; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/302-304.

⁴⁴⁷ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 327; Câhız, *el-Hayavân*, VI/203-205; İbn Hacer, II/362-363; Cevâd Ali, XI/78-79, XII/344.

⁴⁴⁸ Şevkî Dayf, s. 420.

⁴⁴⁹ Şevkî Dayf, s. 420-421; Cevâd Ali, XII/340; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 283.

⁴⁵⁰ Şeytanların mele'i a'lâ'nın (Allah ve melekler topluluğunun) konuşmalarına, gök haberlerine kulak kesildiklerine ve haber çalma teşebbüslerine temas eden ayetler hakkında bkz. Sâffât, 37/6-10; Mülk, 67/5; Hicr, 15/16-18; Cin, 72/8-9. Kâhinlerin Allah ve meleklerden çaldığı bilgilere yalan haberler karıştırarak halka servis ettiğine dair rivayetler hakkında bkz. Buhârî, Tıp 46, Tefsir Sebe 1; İbn Kayyim, V/696; Şâmî, II/201-202. Bu bilgilerin bulutlara kadar inen meleklerden alındığını belirten rivayet hakkında bkz. Buhârî, Bed'ül-halk 6.

ve tâbilerini terk etmişlerdir.⁴⁵¹

Kehânet, “beşeri ruhların cin ve şeytan gibi soyut varlıklarla ilişkiye girerek onlardan bilgi edinmesi”⁴⁵² şeklinde tarif edilse de kâhinlerin gayb hakkındaki bilgileri, diğer insanlara meçhul kalan müstakbel ve gizli hadiseleri haber vermeleri, vecdden mütevellit ilhama ve tabii mizacın safiyetine, yalnız başına kalan nefisten hâsıl olan deruni fikre, kendi his ve tecrübelerine, bireysel güç ve zekâsına dayanıyordu.⁴⁵³ Kâhinlik sidâne gibi babadan oğula miras yoluyla⁴⁵⁴ geçmeyip her bir kişinin kendi çabası neticesinde elde ettiği bir statüydü. Buna göre kabileden herhangi bir kişi kendi şahsında geçmişten haber verme, gelecekle ilgili bilgiler aktarma ve gayb üzerine konuşma kabiliyeti görürse kendini kâhin olarak isimlendirir, tanrılarla ve gizli güçlerle konuştuğunu iddia ederdi.⁴⁵⁵

Kanaatimizce Mekke müşrikleri manevi anlamda kâhinlerinin cinlerle ilişki kurduğuna inanıyor olsalar ve mecnûn kavramını soyut varlıklarla/cinlerle irtibatlı kullansalardı, Hz. Peygamber’in de iyi bir cin (ruh/melek)⁴⁵⁶ ile ilişkisinin olabileceğine en azından inanmaları gerekirdi. Bilhassa peygamberliğin meşruiyeti tartışmalarında her iki cephenin de cahiliyedeki karîn, tâbi, raî, sâhib inancıyla vahyin nispet edildiği rûh/rûhu’l-emîn arasında yüzeysel de olsa bir benzerlikten veya aykırılıktan söz etmeleri icap ederdi. Oysa biz, literatürde Hz. Peygamber ve inananların kâhin ve şairlerini takip eden Mekkelilere karşı bu ilişkiden hiç bahsetmediklerini görmekteyiz. Ayrıca literatürde görüldüğü kadarıyla şair ve kâhinlerin cinlerle, görünmez varlıklarla olan ilişkilerini hiçbir zaman sorgulamayan, hatta buna inandığı belirtilen Arapların, Hz. Peygamber’in ruhlar/melekler ile ilişkisini kabul etmeyip şiddetle sorgulamalarını anlamak veya

⁴⁵¹ İbn Sa’d, I/167; Buhârî, Bed’ü’l-halk 6,11; Müslim, Selâm 35; Süheylî, I/354; İbn Kayyim, V/696; Şâmî, II/196, 201-202; Cevâd Ali, XII/334-335, 340; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/277-278; S. Ateş, XI/180-185; Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/171. Kâhinlerle cin ve şeytanlar arasındaki iletişimin Hz. Peygamber’in nübüvvetinden sonra devam edip etmediği konusunda ileri sürülen farklı görüşler için bkz. İbn Haldun, I/293-294; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/273; Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/171; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 62-63.

⁴⁵² Çelebi, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/171.

⁴⁵³ Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, I/238; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/273; Fischer, “Kâhin”, *İA*, VI/71; Cevâd Ali, XII/338. Kâhin/arrâf, “şahsi tecrübe ve kabiliyetine istinaden olaylar arasındaki gizli benzerlik ve ilişkileri tespit ederek geçmiş ve gelecek hakkında tahminde bulunan, hadiseleri derinlemesine inceleyen ve onların sebeplerinden yola çıkarak gayb ile ilgili görüşler ileri süren kişi” olarak tanımlanmaktadır. İbn Manzûr, XIII/362; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü’l-Arabîyye*, s. 95-99; Ahmet Saim Kılavuz, “Arrâf”, *DİA*, III/393-394; Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 55-56.

⁴⁵⁴ Palabıyık, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, s. 116-118.

⁴⁵⁵ Cevâd Ali, XII/338; Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 60-61.

⁴⁵⁶ Ruhların iyi ve kötü diye sınıflandırılması hakkında bkz. Şevkî Dayf, s. 94; Cevâd Ali, XII/282.

anlamlandırmak oldukça güç görünmektedir. Dolayısıyla bu konuda serdedilen rivayetlerden anladığımıza göre araştırmalara dayanan bilgiye sahip olana, ince ilimlerle uğraşana, hassasiyetle bilgiyi elde edene kâhin;⁴⁵⁷ kâhinin özel, bilinmeyen/yabancı danışmanına, görüşüne müracaat ettiği kimseye de raî/tâbi denilmektedir.⁴⁵⁸

İslam öncesi Arap toplumunda Amr b. Luhay, Uteybe b. Hâris gibi seyyid ve reis unvanına sahip önemli kişilerin cinlerden raîlerle irtibatlı oldukları düşünülürse⁴⁵⁹ raînin “kendisiyle istişare edilen, sözüne itibar edilen kişi”ye delalet ettiği anlaşılır.

2.2.3. Hz. Peygamber’in Kâhinlikten Tenzih Edilmesi

Cahiliye Arap literatüründe kehânet, kâhinlerin sosyal konumları, vasıfları, kehânet uygulamaları hakkında çok geniş malumat bulunmaktadır. Hatta bu kayıtlar o kadar fazladır ki Mes‘ûdî, kehânetin Araplara özgü ve onların en belirgin özelliği olduğunu, bu konuda diğer ümmetlere nazaran eşsiz bir yere sahip olduklarını iddia eder.⁴⁶⁰ Fakat burada işin ilginç tarafı şudur ki cahiliye Arap literatüründe kâhinliğin ve kâhinlerin haberlerini, sözlerini ve isimlerini nakleden çok sayıda rivayet olduğu halde, onlardan bahseden ayet sayısı ikiye geçmemektedir. Bunun aksine sâhir/sihirbaz ve sihirle ilgili pek çok ayet olmasına rağmen bu konudaki haber ve rivayetler ise oldukça azdır.⁴⁶¹

Arapların Hz. Peygamber’e kâhinliği nispet edişi, kendi anlayışlarına göre onunla kâhinler arasında bir benzerlik görmelerinden kaynaklanıyordu. Buna göre inkâr edenlerin peygamber ve kâhinler arasında gördüğü benzerlikten birisi, peygamberin okuduğu secili, coşkulu ya da ölçülü Kur’an ayetleridir. Özellikle de peygamberliğinin ilk zamanlarında bu niteliği taşıyan ayetler pek çoktu. Bu sebeple de Resûlullah’ın

⁴⁵⁷ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, IV/399.

⁴⁵⁸ İnsan suretinde tecelli ve tezahür eden raî, aslında “kendisiyle istişare edilen, görüş danışılan kimse, ceyyidü’r-re’y/görüşü iyi olan adam” demektir. Ebû Amr eş-Şeybânî, *Kitabu’l-Cîm*, Tahk. İbrahim al-Ebyârî-Muhammed Halefullah Ahmed, el-Hey’etü’l-Âmmetü li-Şuûni’l-Metâbi’i’l-Emîriyye Kahire 1974, I/307; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 327; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâga*, I/154; İbn Manzûr, XIV/291; Zebîdî, s. 8395; Cevâd Ali, XII/336. Kureyş’in ilk meliki olarak adlandırılan Kusay’ın bütün Arap raîlerden daha dahi olduğu rivayet edilir. Yakûbî, s. 93; Şâmî, I/274; Halil Abdülkerim, *Kureyş mine’l-Kabileti ile’d-Devleti’l-Merkeziyye*, Müessesetü’l-İntişârî’l-Arabî, Beyrut 1997, s. 38.

⁴⁵⁹ Câhîz, *el-Hayavân*, VI/203, 205.

⁴⁶⁰ Mes‘ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, I/234; Tefik Fehd, *el-Kehânetü’l-Arabiyye*, s. 90-91.

⁴⁶¹ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/278, 280. Derveze bu durumu ilginç olarak görse de biz, Kur’an’da defalarca tekrar edilen sihr/büyü, sâhir/büyücü, meshûr/büyülenmiş kavramlarının dışsal bir öğeyle veya Arap geleneğinde sihirbazlık uygulamalarıyla ilgili değil, daha çok metnin/vahyin içyapı ve muhtevasıyla, mesajın insanlar/Mekkeliler üzerindeki etkisiyle alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Bunu teyit eden rivayet hakkında bkz. İbn İshâk, s. 49; İbn Hişâm, I/269; Kelâî, I/164-165; İbn Seyyidinnâs, I/133; Şâmî, II/345, 417. Yine Hz. Peygamber’in “İnne mine’l-beyâni sihran/lesihran/Kimi ifade ve söz (beyân) vardır ki büyüleyicidir” sözü de bu minvalde değerlendirilebilir. Buhârî, Nikâh 47; Süheylî, IV/344; Halebî, III/220. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 293-296.

risaletini kâhinlik olarak açıklamaya çalışmışlardır. Onunla kâhinler arasında birtakım benzerlikler gözledikleri için onu da kâhinlerin düzeyinde ve onların yolundan giden biri olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁶²

Derveze'nin de belirttiği gibi bu konuda serdedilen rivayetler -kesin olan ve bu sınıfın varlığını gösteren Kur'an metnine ilave olarak- Arapların zihnindeki güçlü ve etkili tablonun onların yanında ne kadar büyük önem taşıdığını izhar etmektedir. Onlar bu işe o kadar ehemmiyet verir hale gelmişlerdi ki Allah elçisini kâhin ile özdeş/eşit görmüşlerdi.⁴⁶³

Yukarıda ifade edildiği gibi Kur'an'da kâhin lafzının geçtiği sûreler, Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'i kâhine benzetmeleri üzerine birbirine yakın bir zamanda nazil olmuştur. Onların bu iddia ve ithamlarına, Mekki bir ayette "fezekkir femâ ente bini'meti rabbike bikâhinin velâ mecnûnin/Sen öğüt ver. Rabbinin nimeti (rahmeti, nübüvveti ve imanı/vahyi)⁴⁶⁴ sayesinde, sen ne bir kâhinsin ne de bir mecnûn." ifadeleriyle cevap verilmiştir.⁴⁶⁵ Ayrıca Mekke döneminde nazil olan sûreler, kısa hacimli ve secili olması bakımından kâhin sözüne benzetilmiştir. Kur'an'ın nüzûlünün bidayetinde bazı Kureyşlilerin ilk nazil olan sûrelerin üslubuyla kâhinlerin secili sözlerini karıştırmaları veya mukayese etmeleri üzerine de "Kur'an'ın gerçekten şerefli bir elçinin sözü olduğu, şair sözü veya bir kâhin sözü olmadığı, âlemlerin Rabbi tarafından indirildiği" belirtilmiş,⁴⁶⁶ Mekkelilerin Kur'an'ı kâhinlerin secili sözleri kategorisine dahil etme uğraşı reddedilmiştir.

Hz. Peygamber'in bir kâhin olarak itham edilmesi; aynı dil ve üsluba sahip olmasıyla, Kur'an'daki secili ayetlerin kâhinlerin secili sözlerine benzer oluşu ile izah edilmektedir.⁴⁶⁷ Nitekim Mekki sûrelerin özelliğiyle⁴⁶⁸ kâhinlere atfedilen sözleri yapısal

⁴⁶² Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/279.

⁴⁶³ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/279.

⁴⁶⁴ Sa'lebî, *el-Keşf*, IX/130, X/9; İbn Âdil, XVIII/135, XIX/268.

⁴⁶⁵ Tûr, 52/29; Kurtubî, XVII/71; İbn Âşûr, XXVII/60.

⁴⁶⁶ Hâkka, 69/40-43; Taberî, *Tefsir*, XXIII/592; İbn Âşûr, XXIX/142; Cevâd Ali, XVI/375; Şevkî Dayf, s. 422; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 13. Rivayetlere göre müşriklerin elebaşlarından bazıları da Kur'an'ın kâhinlerin secili sözlerine benzemediğini itiraf etmişler; ancak Hz. Peygamber için "baba ile oğlunu, kardeş ile kardeşi, karı ile kocayı, kişi ile kabilesini ayıran sâhir" sıfatını kullanmanın daha uygun olacağını dile getirmişlerdir. İbn İshâk, s. 49; İbn Hişâm, I/269; Kelâî, I/164-165; İbn Seyyidinnâs, I/133; Şâmî, II/345, 417; Mübârekfûrî, s. 61, 85; Muhammed Ebû Şehbe, I/309; Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", s. 72-73. Aynı şekilde Utbe b. Rabîa da Kur'an'ın şiir, sihir ve kehânet olmadığını itiraf eden müşriklerdendir. İbn İshâk, s. 72; Süheylî, II/46; İbn Seyyidinnâs, I/139-140.

⁴⁶⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 154-155; Demirayak, s. 242.

⁴⁶⁸ Mekki sûrelerin şekil ve muhteva özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, I/291; Ünsal,

olarak birbirinden ayırmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Arap kâhinleri de Kur'an da nazım tarzının inkişafında ilk merhale olarak görülen bu secili üslubu kullanmaktaydılar.⁴⁶⁹ Hatta İbnü'l-Esîr, Kur'an'da secisiz hiçbir sûre bulunmadığını, Kamer ve Rahmân gibi bazı Mekkî sûrelerin tümünün secili olduğunu belirtmiştir.⁴⁷⁰ Ancak bazı âlimler, gerek Hz. Peygamber'i kâhinlikten tenzih eden ayetleri gerekse de bazı rivayetleri⁴⁷¹ esas alarak Kur'an'da seci bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.⁴⁷² Geçmiş dönem âlimlerinin seci nitelemesini Kur'an'dan uzat tutma çabaları, ilahi kelamla beşeri kelam arasında ayırımı hedeflemekteydi. Her ne kadar Kur'an'ın -ister şiir ister nesir olsun- kültürdeki diğer metinlerden tamamen ayrı olduğu iddia edilse de özellikle Mekkî sûreler, Kur'an ile kültürdeki diğer metin türleri arasındaki benzerliği gözler önüne sermektedir.⁴⁷³

Hz. Peygamber'i kâhinlikle itham etme nedenlerinden bir diğeri de Hz. Peygamber'in geçmiş kavimlerden ve gelecekte haber vermesidir. Gaybdan haber verdiğine inanılması sebebiyle kâhin ile peygamber arasında görünüşte bir benzerlik kurulmuştur. Bilhassa vahiy sürecinde gayb bilgi ve haberlerinin peyderpey açıklanması, onları böyle bir zanna itmiştir. Kâhin kavramının geçtiği iki ayetin siyakı ve özü,

Mekkî Surelerin Tahlili, s. 57-72.

⁴⁶⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 154-155; Hitti, s. 138; Tevfik Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 120, 126.

⁴⁷⁰ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn, *el-Meselû's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Sâir I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, I/195; M. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 109. Kur'an ve seci tartışmaları, Kur'an'da seci bulunup bulunmadığı yönündeki görüşler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hilâl Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, s. 260-265; M. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 105-124; Mâlik Muhammed, s. 17-37; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 284-287.

⁴⁷¹ Bu konuya Hz. Peygamber'in tepki olarak dile getirdiği "Kâhinlerin secisi gibi seci mi yapıyorsun?" sözü delil gösterilmektedir. Hadisçiler tarafından değişik varyantlarıyla nakledilen bu hadisin vürûd sebebi özetle şöyle aktarılmaktadır: Biri Hüzeyl diğeri Âmir kabilesine mensup iki kadın kavga eder. Hüzeyli kadın kavga sırasında attığı taşla diğer kadının karnındaki çocuğun düşmesine sebep olur. Mesele bilahare Hz. Peygamber'e intikal eder. Hz. Peygamber, taş atan kadının asabesine veya akilesine ceninin diyetini (gurre) ödemeleri gerektiğini bildirir. Ancak kadının yakınlarından biri bu hükme itiraz sadedinde, "Şimdi biz, yememiş içmemiş, dünyaya gözünü açıp ses vermemiş bir cenine diyet mi ödeyeceğiz. Bu gibilerin kanları heder olur." mealinde bir söz söyler. Hz. Peygamber de adamın bu sözüne, "Kâhin (şair veya cahiliye) secisi gibi seci mi [yapıyorsun]?" diye karşılık verir. Abdurrezzâk, X/60; Ahmed b. Hanbel, II/498, 535; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 153; Müslim, Kasâme 11; M. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 108; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 286. Secinin İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmama nedenleri hakkında bkz. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 154-155; Cevâd Ali, XVI/374, 427-428; M. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 108-109; Demirayak, s. 242.

⁴⁷² Görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 179-182; M. Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 105-108; Ünsal, *Mekkî Surelerin Tahlili*, s. 284-285.

⁴⁷³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 179-182. Kâhinin secili sözleriyle Kur'an arasındaki farkın lafız-mana arasındaki ilişkiden kaynaklandığı yönündeki iddialar hakkında bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır et-Türkî, *el-Burhân fî Ulûmî'l-Kur'an I-IV*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1957, I/56; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 179-181.

rivayetlerin açıkladığı Arap kâhini tablosuyla uygunluk arz etmektedir.⁴⁷⁴ Kâhinlerin gaybı bildikleri iddiasının aksine erken dönem Mekke pek çok ayette Hz. Peygamber'in gayb bilgisine sahip olmadığı, ancak Allah'ın bildirdiği kadar gayba vakıf olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷⁵ İslam'ın kâhinliği ve seci de dahil olmak üzere kâhinlikle ilgili bütün ritüel ve uygulamaları reddetmesi, kâhinliğin haddizatında gaybı haber vermeye ilişkin önemli bir kültürel araç oluşunu ortadan kaldırmaz.⁴⁷⁶ Kâhin gayb ile özdeşleştiğinden ilk nazil olan sûrelerde Hz. Peygamber'in de gayb hakkında verdiği bilgilerden dolayı kınanamayacağı, Kur'an'ın da şeytan/kâhin sözü olmadığı bildirilmektedir.⁴⁷⁷

Yine rivayetlerin bildirdiğine göre -rivayetler sahih kabul edildiği takdirde- kâhinlerin bilgiye ulaşma, gayba vakıf olma yolları⁴⁷⁸ ve onlarda görülen haller, Hz. Peygamber'in vahiy tecrübesi ve vahyi alış biçimleri ile büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Kanaatimize göre Hz. Peygamber'in -özellikle de risalet öncesi- ruha etki bakımından vaktini ekseriyetle ibadete çekilmekle ve nefsinin arındırmakla geçirmesi, sakin ve münzevi bir hayatı, karanlık mekânları tercih etmesi,⁴⁷⁹ vahiy esnasında üzerine örtü alması, hırıltılı bir ses çıkarması⁴⁸⁰ ve alnından terler boşanması⁴⁸¹ gibi fiziki durumlar da kâhinlikle itham edilmesinde muhtemelen etkili olmuştur.⁴⁸²

⁴⁷⁴ Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, I/278; Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", s. 67.

⁴⁷⁵ Tekvîr, 81/24. Ayrıca bkz. En'âm, 6/50; Hûd, 11/31; Yûnus, 10/20.

⁴⁷⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 181.

⁴⁷⁷ Tekvîr, 81/24; Hâkka, 69/42; Râzî, XXX/104; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXIX/54; Elmalılı, IX/36-37. Kur'an'da Mekke müşriklerce aksi söylense de kâhinlerin vahiy ve ilhamı şeytana, Hz. Peygamber'in vahyi ise ruha/meleğe/Allah'a nispet edilmektedir. İbn Haldun, I/292; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 61-62; Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an I-VII*, Çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr., İnsan Yay., İstanbul 1995, VII/55.

⁴⁷⁸ Peygamber-kâhin farkı, kehânet-nübüvvet ilişkisi ve kâhinlerin soyut varlıklarla irtibat kurmada kullandıkları hissi veya hayali vasıtalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Haldun, I/291-292; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 60-62; Çelebi, "Kâhin", *DİA*, XXIV/171; Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", s. 64-69.

⁴⁷⁹ Kâhinlerin de dağ başlarında uzlet ve inziva tecrübesine örnek bir rivayet hakkında bkz. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 1056; İbn Hacer, VI/413, 550. Özel aylarda dağ ve mağaralara sığınma, orada riyazet, ibadet ve tefekkürle günlerini geçirme (tehannüs), öteden beri Kureys'in âdetiydi. Rivayetlere göre Hz. Peygamber de vahiy öncesi Hira dağında münzevi bir hayat sürerken ilk vahyi almıştır. Belâzürî, *Ensâb*, I/48.

⁴⁸⁰ Kâhinlerin kehânet sırasında üzerlerine örtü almaları ve hırıltılı bir ses çıkarmaları, mırıldanmaları hakkında bkz. Buhârî, Edeb 97; Süheylî, II/12.

⁴⁸¹ Cevâd Ali, XII/337.

⁴⁸² Vahiy gelmesi anında Hz. Peygamber'de gözlenebilir değişiklikler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, I/198; Buhârî, Bed'ü'l-vahy 2, Umre 10; Müslim, Hac 1; Kurtubî, XII/102, XIX/39, XX/93; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/30-31; İbn Haldun, I/276-277, 289-291; Şâmî, II/258. Bu konuda İslam öncesinde kâhinlerde görülen bazı durum, davranış ve uygulamaların, daha sonra Hz. Peygamber'e uyarlandığı kanaatindeyiz. Nitekim hadis literatüründe büyük bir yekûn tutan fiten ve melahim rivayetleri de bu konuyla yakından ilgili ve cahiliye kehânet kültürünün izlerini taşımaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber'in kendisi kehâneti yasaklasa da ve kâhinlere başvuranın kendisine indirilen Kur'an'ı inkâr

Her ne kadar kâhin-peygamber arasında birtakım benzerlikler kurulsa da ikisi arasında bariz farklar da mevcuttur. Ahlak ve davranış bakımından⁴⁸³ bazı temel farklılıkların yanı sıra bunları birbirinden ayırtıran en önemli hususlardan biri ücret meselesidir. Çünkü Hz. Peygamber gayb satıcılığı yapan ve bildiğini ücretsiz belletmeyen kâhinlerin aksine haber verdiklerinden dolayı ücret/karşılık istemediğini beyan etmektedir.⁴⁸⁴ Hiçbir beklenti içerisinde olmaksızın insanlara haber/bilgi getiren, öğüt veren, yol gösteren peygamberlerin aksine, mesleğini bir geçim kaynağı olarak gören kâhin, verdiği bilgi ve haber karşılığında bir ücret talep ederdi.⁴⁸⁵ İslam öncesi Arap toplumunda sözüne itibar edilen, izzeti, şerefi ve yüceliği toplum tarafından kabul gören ve hükmüne başvurulmuş kâhinlere, işleri ve görevleri karşılığında “hulvân/atıyye”⁴⁸⁶ denilen ve miktarı belli olmayan bir ücret takdim edilirdi. Şayet kâhinlere kehâneti mukabilinde bir ücret/mükâfat verilmeyecekse kehânetin doğru çıkmayacağına kanaat getirilirdi.⁴⁸⁷ Bu ücretin sadece kâhine verildiği düşünülse de aynı zamanda kâhinlerin yardımcı ve gizli haber ulaklarına, müşavir ve raîlerine işlerini güzel bir şekilde yapmaları karşılığında verildiği, hatta kâhinlerin verilen ücretin yeterliliği konusunda bu tâbillerle istişare ettikleri, onların onaylarını aldıkları görülmektedir.⁴⁸⁸ Kâhinin tâbisi (raî/cin/şeytan), vereceği haberin karşılığını ve tadını/halâvet almadan kâhine herhangi bir bilgi vermemesi, mevzubahis ücretin kâhinle birlikte esas raînin hizmet bedeli olarak alınması⁴⁸⁹ ve kâhinin yanı sıra bilhassa komisyoncu (dellâl’a) verilen ücretin hulvân diye adlandırılması⁴⁹⁰ gibi hususlar, raînin metafizik varlık olmadığına da işaret etmektedir.

Son olarak kâhinlerin Arap kültüründeki konumu⁴⁹¹ ve meziyetleri, seçkin bir

etmiş olacağını belirtse de (Tirmizî, Tahâret 102; İbn Kayyim, IV/235) fiten ve melahim rivayetleri, eğer uydurma değilse, Hz. Peygamber’in tıpkı kâhinler gibi geleceği okumaya çalıştığının veya geleceğe ilişkin birtakım kehânetlerde bulunduğu açık göstergesi sayılabilir.

⁴⁸³ Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 68.

⁴⁸⁴ İbn Âşûr, XXX/162; Elmalılı, IX/36.

⁴⁸⁵ Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 68.

⁴⁸⁶ İbn Kayyim, V/696.

⁴⁸⁷ İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 536; İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV/4; Cevâd Ali, XII/338-340. Kehâneti ve kehânet/haber karşılığında bedel alınmasını yasaklayan ve kâhinlere başvuranın, onları tasdik edenin durumunu belirten hadisler hakkında bkz. Ahmed b. Hanbel, II/429; Buhârî, İcâre 20, Tıp 46; Tirmizî, Tahâret 102; İbn Sîde, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî, *el-Muhassas I-V*, Tahk. Halil İbrahim Ceffâl, Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1996, IV/20; İbn Kayyim, V/696. Yahudilik’te de kehâneti yasaklayan pasajlar hakkında bkz. Levililer, 19/26, 31; 20/6, 27; Harman, “Kâhin”, *DİA*, XXIV/170.

⁴⁸⁸ Cevâd Ali, XII/338.

⁴⁸⁹ Cevâd Ali, XII/338; Apak, “İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri”, s. 60.

⁴⁹⁰ İbn Sîde, *el-Muhkem*, IV/4; İbn Manzûr, XIV/191; Fîrûzâbâdî, s. 1646; Zebîdî, s. 8351.

⁴⁹¹ Tefvik Fehd, *el-Kehânetü’l-Arabiyye*, s. 118.

zümreden sayılmaları, hükümdar, kabile reisi, şair, hâkim/hakem,⁴⁹² hatip, üst düzey yönetici olmaları, secili üslubu çokça kullanmaları, yeryüzünde tanrıların dili olmaları⁴⁹³ gibi hususlar, Mekke dönemindeki bu kâhinlik nitelemesinin, Hz. Peygamber'in toplum içindeki değerini düşürmeye,⁴⁹⁴ onurunu zedelemeye ve onu dışlamaya yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu anlamda gerek risalet öncesi ve gerekse de sonrasında Ümeyye b. Ebi's-Salt,⁴⁹⁵ Müseylime, Tuleyha⁴⁹⁶ ve Sâfi b. Sayyâd⁴⁹⁷ örneğinde olduğu gibi şair, hatip ve kâhinlerin peygamberlik iddiasında bulunmaları,⁴⁹⁸ Hz. Peygamber'in şair ve kâhinlikle itham edilmesi meselesini de aydınlığa kavuşturmaktadır. Ancak şunu ifade edelim ki her fırsatta Kur'an'ın menşei kâhine bağlama gayreti içerisinde olan Mekkeli müşrikler, sözü edilen değer düşürme/aşağılama ameliyesini kâhinlik ithamıyla değil, risaletin başlangıcından beri başka manaların yanı sıra bilhassa “dış mihraklara bağlılık ve yabancı tasavvurların etkisinde kalan”⁴⁹⁹ anlamını ihtiva eden “mecnûn” sıfatını yakıştırarak yapmaya çalışmışlardır. Bu sebeple de Kur'an'da her iki niteleme de aynı bağlamda⁵⁰⁰ Hz.

⁴⁹² Zaten o dönemde hakem sıfatı, seyyid sıfatını zorunlu kılmaktaydı. Genellikle kabile reisi, aynı zamanda şairlik, kâhinlik, hakemlik, komutanlık gibi vazifeleri de icra ediyordu. Tefkîk Fehd, *el-Kehânetü'l-Arabiyye*, s. 98, 100. Hz. Peygamber'in de cahiliye dönemi hâkimlerinden biri olarak temayüz ettiği hakkında bkz. İbn Sa'd, I/157; Halebî, I/236; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 436.

⁴⁹³ Cevâd Ali, VIII/136, IX/189-190; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 437.

⁴⁹⁴ Genel olarak Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e karşı tepkilerinin, ona yönelik kâhin, şair, mecnûn gibi ithamlarının aşağılama olarak değerlendirilmesi hususunda bkz. Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed*, Denge Yay., İstanbul 2003, s. 135-136.

⁴⁹⁵ İslam'ın zuhuru sırasında şair Ümeyye, Tâif'te Ahlâf'ın ileri gelenlerinden birisiydi. Cevâd Ali, VII/151.

⁴⁹⁶ Belâzürî, *Ensâb*, III/500; İbn Abdilberr, s. 233-234; İbn Hacer, III/542; Mehmet Salih Arı, “Tuleyha b. Huveylid”, *DİA*, 2012, XLI/362-363. Gerek Hz. Peygamber'in vefatı arifesinde ve gerekse de Hz. Ebubekir'in hilafetinin başlarında iktidar elde etmek isteyen Müseylime ve Tuleyha gibi kişilerin kabilelerinin şairi ve kâhini olmaları dikkatlerden kaçmamaktadır. Nebî olduğunu iddia eden Tuleyha el-Esedî'nin Kisrâ ile ilişkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, IX/513.

⁴⁹⁷ Yahudi kâhin Sâfi (Abdullah) b. Sayyâd genç yaşta bilgi ve görgüsüyle Hz. Peygamber'in de dikkatini çekmiştir. Hz. Peygamber, gizlediği bir şeyi bulması hususunda onu denemiş, bulunca da onun bilgiye nasıl eriştiğini öğrenmek için ona sorular sormuş ve hatta zaman zaman davranışlarını gözletlemiştir. Buhârî, Şehadet 3, Edeb 97; Müslim, Fiten 19; Süheylî, I/358; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, III/138; Cevâd Ali, XII/343-344.

⁴⁹⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, s. 190; Süheylî, I/358; Nüveyrî, XIX/30; İbn Kesir, *Bidâye*, İbn Haldun, I/294; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/274; Cevâd Ali, XII/343.

⁴⁹⁹ Böyle anlamlandırmamızın nedeni Mekkelilerin “mecnûn nitelemesi” karşısında Kur'an'ın aynı bağlamda “sâhibuküm/sizin arkadaşınız, dostunuz” ifadesiyle bu haksız yakıştırmaya yani Hz. Peygamber'in kendi kavmi aleyhine yabancılara çalışmadığına atıfta bulunmuş olmasıdır. Tekvîr, 81/22; Necm, 53/2; A'râf, 7/184; Sebe', 34/46. Genel kanıya göre ise burada sözkonusu tanıtımda kullanılmış olan sâhibuküm ibaresi, “vahye muhatap olan halkın Hz. Peygamber'i bir melek, cin veya insanüstü herhangi bir ötel/aşkın bir varlık değil, kendilerinden biri ve bir dost olarak görmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Mehdi Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, Çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 1999, s. 221.

⁵⁰⁰ Kur'an'da iki yerde “fezekkir femâ ente bini'meti rabbike bikâhinin velâ mecnûnin” ve “mâ ente bini'meti rabbike bimecnûnin” şeklinde geçmektedir. Tûr, 52/29; Kalem, 68/2.

Peygamber'den nefyedilmiştir.

Kısaca şunu da belirtelim ki Kur'an'ın ilahi kaynaklı oluşuna itirazda bulunan müşriklerin sözün kaynağını şair ve kâhine irca etmeleri veya vahyin başkaları tarafından imla ettirildiği iddiasını taşımaları, her ne kadar okur-yazar olmadığı hususunda yaygın bir inanç var olsa da⁵⁰¹ günümüz ifadesiyle Hz. Peygamber'in eğitim durumu ve okur-yazarlığı konusunda da bazı ipuçları sunmaktadır.



⁵⁰¹ Hz. Peygamber'in ümmiliği tartışmaları ve bu mevzuda refere edilen ayetlerin delaletleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sarmış, s. 389-431.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜŞRİKLERİN İTİRAZLARI BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ELÇİLİĞİ

Bu bölümde Hz. Peygamber'in elçiliğine karşı muarızların talep ve davranış biçimlerine temas edilecektir. Çünkü Kur'an, ilk muhatap ve mübelliğ olması hasebiyle Hz. Peygamber'in ahvalini yansıttığı gibi özellikle kendisine muhalif olmaları sebebiyle o dönemin insanların durumlarını da aksettirmektedir. Şüphesiz Mekke'de nazil olan ayetlerin büyük bir kısmı, Hicaz Araplarının vahye ve elçiye yönelik iddialarını konu edinmekte ve genel olarak Mekkî Kur'an, kendisine yönelik itirazları ve sebeplerini teker teker dile getirip bunların asılsızlığını ve geçersizliğini belirterek kendi gerçekliğini/geçerliliğini kabul ettirmeye çalışmaktadır. Ancak bizim asıl amacımız, o devirde risaleti inkâr edenler tarafından dile getirilen düşüncelere nasıl cevap verildiğini tespit etmekten ziyade, bizzat Hz. Peygamber'den ne talep ettiklerini ve bunların ortam, siyer ve tarihle ilişkisini ortaya koymaktır.

Burada Hz. Peygamber'in kendisini beşer olarak takdim etmesinin arkasında yatan saiklerin neler olduğu tespit edilecek ve müşrik Arapların Hz. Peygamber'den “melek”, “melek resûl”, “kitap” vb. istekleri, bunların olağanüstü/beşerüstü/mucizevi bir karakter arzedip arzetmediği, nüzûl dönemi şartları çerçevesinde ele alınıp incelenecektir. Bilhassa bu talepler, İslam öncesi dönemde dünyevi hükümdarlık unsurlarını sembolize edip etmedikleri yönünden irdelenecektir. Özel anlamda Hz. Peygamber'e yönelik tenkitlerin incelenmesi, genel manada ise tarih boyunca karşıt güçlerin peygamberlere, peygamberlerin de bu güçlere karşı takındığı tavrın mukayeseli olarak irdelenmesi, mucize talebi olarak addedilen yahut öyle görünen hususların gerçek mahiyetini de açığa çıkaracaktır.

3.1. RESÛL/ELÇİ KAVRAMI

Çok anlamlı/müşterek bir yapıya sahip olan “resûl” sözcüğü, bazen “taşınan söz”, bazen de “sözün ve mesajın taşıyıcısı” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca hem meleklerden hem de insanlardan olan resûl manasına da gelmektedir.⁵⁰² Türkçe karşılığı

⁵⁰² İsfahânî, *Müfredât*, s. 352-353; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII/472-474; İbn Manzûr, XI/281.

ise elçi'dir. Türkçe'de de elçi (ilçi); "halk, ülke, devlet, haberci, peygamber" demektir.⁵⁰³

Malum olduğu üzere Araplar, İslam'dan önce Mekke diplomasisi ve yabancılarla münasebetler konusunda asırlık teâmül ve geleneklere sahipti. Kureyşliler ticari maksat ve maslahat gereği bazı ticari imtiyazlar elde etmek üzere Bizans, Sâsânî, Habeş, Himyer vb. devletlere/ülkelere elçiler gönderdikleri gibi⁵⁰⁴ aralarında savaş hali ve soğukluk bulunan kabilelere gerek sorunun halli gerekse de savaş zamanlarında yardımlarını elde etmek için elçi gönderirlerdi. Diplomatik faaliyetlerde bulunmak üzere elçi (resûl, ulak, haberci) veya elçilik heyeti (vüfûd), devleti veya kabileyi temsil kabiliyeti yüksek kişilerden seçilir, elçilerin dil bilmelerine dikkat edilir, zaman zaman da yanlarında ayrıca tercüman görevlendirilirdi.⁵⁰⁵

Tam anlamıyla kurumsallaşmamış bir elçilik kültürüne sahip Arap toplumunda elçiden bahsederken Kur'an'ın her zaman resûl kelimesini kullanmadığını, kimi zaman isim ve sıfat haliyle eş anlamlı nebî kavramıyla⁵⁰⁶ da aynı şeye vurgu yaptığını,⁵⁰⁷ Hz. Peygamber'i ve diğer peygamberleri bazen resûl, bazen nebî bazen de resûl-nebî olarak adlandırdığını müşahade etmekteyiz. Bu bakımdan Kur'an'da nebî ve resûl kavramlarının, sarih olarak ifade edilmedikleri için, tamamen aynı veya farklı şeylere işaret ettiklerini söylemek oldukça zordur. Bununla birlikte genellikle şöyle bir ayırım yapılır: "Her resûl aynı zamanda nebîdir; fakat her nebî resûl değildir. Resûl, nebînin aksine, bir şariat ve kitaba sahiptir. Görünüşe göre nebîler; resûller gibi ümmetin reisi

⁵⁰³ Mehmet İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI/3.

⁵⁰⁴ Cahiliye döneminde Kureyş reisi Hâşim b. Abdümenâf, Bizans imparatorundan, Mekkeli tâcirlerin emniyet içerisinde Bizans topraklarına girip ticaret yapabileceklerine dair bir belge/kitap aldığı gibi Hâşim'in diğer kardeşleri de Yemen'e, Habeşistan'a ve İran'a giderek bu ülkelerin hükümdarları ile benzer ticari antlaşmalar yapmış ve meliklerden eman yazısı (habl, ismet/koruma, ahd, zimmet) almışlardır. İbn Sa'd, I/75-81; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 41-45; Taberî, *Tarih*, I/504; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 328-329; Şâmî, I/268-269; Cevâd Ali, VII/65-72, XIII/301-306; Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 34-39; Muhammed Hamidullah, "Îlâf", *DİA*, XXII/63-64.

⁵⁰⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 849; Mahmud Şit Hattâb, *Süferâu'n-Nebî*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1996, s. 26-30; İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI/3.

⁵⁰⁶ Sözlükte "haber vermek" anlamındaki "nebee" kökünden türeyen nebî, "Allah'tan haber veren kimse" demektir. Nebî kelimesinin semantik anlam alanı ve Kur'an'da kullanımı hakkında bkz. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, V/8; İbn Manzûr, I/162; Zebîdî, s. 228-229; Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2014, s. 17-33; Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, XXXIV/257-262. Nebî kelimesi, "gelecekte haber veren kişi veya mübellîg" anlamlarına gelse de İbranice'de bu kelimenin asıl dilsel anlamı, "başkası veya Allah adına konuşan kişi" demektir. Selim Hasan, *Mısrû'l-Kadime*, Matbaatü Câmîati Fuâdî'l-Evvel, Kahire 1952, IX/547; Ali Mebrûk, s. 44; Eldar Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2014, ss. 676-695, s. 678. Tevrat'ta da bu kelime "tanrı adına konuşan, tanrının sözcüsü" anlamında kullanılmıştır. Tesniye, 18/18-20; Hasanov, s. 678. Arap geleneğinde de büyük hadiselerin yaşanacağını ima eden, kabile ve reislerinin geleceğiyle ilgili rüya görenler, nebî olarak değerlendirilirdi. Vâkidî, I/29-30, 41-42; Makrîzî, I/90.

⁵⁰⁷ Hac, 22/52.

olmaksızın, eski şeriat ve kitabı tebliğ etmekle memur, halklarına öğütçü ve nezîr olarak gönderilmişlerdir.”⁵⁰⁸ Geleneksel anlayış böyle şeyu bulsa da Kur’an’da tıpkı Hz. Musa ve Hz. Peygamber gibi Hz. İsmail’in de resûl nebî olarak nitelendirilmesi⁵⁰⁹ bu ayrıma engel teşkil etmektedir.

Aslında Kur’an’daki temel telakkinin pek açık olmadığını kabul etmekle birlikte konumuza katkı sağlayacağı umuduyla Arap kültür ve edebiyatındaki kullanımı ekseninde içlem-kaplam ilişkisinden ziyade bu kavramların tarihsel arka planına ve bazı farklı yönlerine işaret etmeye çalışacağız.

“Resele” ve türevleri (resûl/rusul, risâlet/risâlât, mursel), hem Mekke’de hem de Medine’de çok yoğun bir şekilde işlenmekte, resûl kelimesinin müradifi sayılan nebî/nebiyyîn kavramı ise “İşte bunlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği, bol bağışta bulunduğu nebîlerden bazıları ...”, “Eski zamanların halkına nice nebîler gönderdik.”, “... Nebîlerin bir kısmını, bir kısmına üstün kıldık.”⁵¹⁰ şeklinde birkaç genel ifadenin dışında tamamen Medenî sûrelerde geçmektedir.

Mekkî ve Medenî ayetlerdeki kullanımında ilk bakışta fonksiyonel bir farklılık göze çarpsa da resûl kavramı etimolojik incelemelerin gösterdiği gibi⁵¹¹ elçilik görevine yakışır bir tarzda tebliğ ile ilintili zikredilmektedir.⁵¹² Yine resûl kavramının özellikle Medenî ayetlerde hep imana ve itaate konu olan ayetlerde geçtiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Nebî ismi/sıfatı ise resûlün aksine mücadele ve şiddet içerikli ortamlarda, Hz. Peygamber ve ailesinin sosyal problemleriyle, kişisel ihtiyaç ve arzularıyla, kıtâl ve öldürmeyle ilgili hususlarda kullanılmaktadır. Örneğin, “Ey Nebî, müminleri savaşılmaya teşvik et, esirlere söyle,⁵¹³ kâfirler ve münafıklarla cihat et,⁵¹⁴ eşlerine söyle!”⁵¹⁵ şeklindeki hitap cümleleri resûl kavramı ile yapılmamıştır. Çünkü tarih boyunca sadece kendisini gönderen otorite adına konuşan resûlün din ve itaat dışında savaş, kıtal vb. bir

⁵⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Manzûr, I/162; A. J. Wensinck, “Resûl”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, IX/692-693; Muammer Esen, *Kur’an’da Peygamberlik*, Araştırma Yay., Ankara 2012, s. 75-77; Y. Şevki Yavuz, “Peygamber”, *DİA*, XXXIV/257-262; Ali Mebrûk, s. 33-42; Hüdaverdi Adam, “Nübüvvet’e Dair İki Mesele Nebî ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 1, ss. 57-105.

⁵⁰⁹ Meryem, 19/54.

⁵¹⁰ Meryem, 19/58; İsrâ, 17/55; Zuhuruf, 43/6-7.

⁵¹¹ Resele fiilinin asıl anlamı, “teenni ile gitmek, rahat, yavaş, sakin hareket etmek, ağırdan alma” demektir. İsfahânî, *Müfredât*, s. 352; Zebîdî, s. 7105; Ali Mebrûk, s. 34.

⁵¹² Ankebût, 29/18.

⁵¹³ Enfâl, 8/64-70. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/146.

⁵¹⁴ Tevbe, 9/73; Tahrim, 66/9.

⁵¹⁵ Ahzâb, 33/28-32, 59. Nebîye yapılan diğer hitaplar için bkz. Ahzâb, 33/1, 50; Talâk, 65/1; Tahrim, 66/1.

görevi sözkonusu olmamıştır.

Milletlerarası birtakım imtiyazlara ve dokunulmazlığa sahip olan elçilerin⁵¹⁶ öldürülmesi Arap örfünde de yasak olduğundan veya öldürülemezliği esas olduğundan, Kur'an'da peygamberlerin öldürülme vakaları da nebînin çoğulu “enbiya/nebîler” sözcüğüyle tahkiye edilmektedir.⁵¹⁷ Yine Kur'an'da ins ve cin şeytanların, azgın inkârcıların her peygambere düşman olduğunu bildiren ayetlerde de “nebî” sözcüğü kullanılmaktadır.⁵¹⁸

Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'i öldürme teşebbüslerine⁵¹⁹ rağmen öldürmemeleri veya öldürememeleri her ne kadar Arap asabiyetine bağlıysa da⁵²⁰ biz bunun elçilik müessesesi himayesinden de kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü elçinin can ve mal güvenliğinin sağlanması, Araplar arasında İslam'dan önce bile kök salmış bir âdet idi. Hz. Peygamber'in, peygamberlik iddiasında bulunan (mütenebbi)⁵²¹ Müseylime'nin elçilerine karşı söylediği “Elçiler öldürülmez. Şayet elçilerin öldürülmesi uygun olsaydı, sizin boyunlarınızı vurdururdum.”⁵²² sözü de sahte bile olsa bir “elçinin elçisi”nin öldürülemezliği gerçeğine vurgu yapmaktadır.

Tarih boyunca elçilik müessesesinin kazandığı bu hukuki statü, “Elçiye zeval olmaz” Türk atasözüyle de veciz biçimde ifade edilmiştir.⁵²³ Medenî sûrelerde de kısmen elçinin korunduğuna atıf yapılırsa da⁵²⁴ Hz. Peygamber döneminde elçilerin öldürülme vakalarına nadir de olsa rastlanmaktadır.⁵²⁵

Kısaca konuya giriş mahiyetinde kavramsal çerçeve, resûl ve nebî arasındaki farklılıktan bahsettikten sonra Allah Resûlü'nün meşruiyetinin sorgulanması konusunu ele alıp inceleyebiliriz.

⁵¹⁶ İpşirli, “Elçi”, *DİA*, XI/3; İsrâfil Balcı, *H. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 60-61; Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri*, İnkılâb Yay., İstanbul 2007, s. 56.

⁵¹⁷ Bakara, 2/61; Âl-i İmrân, 3/21, 112.

⁵¹⁸ Furkân, 25/31; En'âm, 6/112.

⁵¹⁹ Enfâl, 8/30.

⁵²⁰ Adem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 96-101.

⁵²¹ Zirikli, VII/226.

⁵²² İbn Hişâm, II/600; Ahmed b. Hanbel, I/396, III/487; Kelâî, II/330; İbn Kayyim, III/124; Halebî, III/256; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 855; Balcı, *H. Ömer Döneminde Diplomasi*, s. 60-61; A. Sönmez, s. 57.

⁵²³ İpşirli, “Elçi”, *DİA*, XI/3; A. Sönmez, s. 56.

⁵²⁴ Mâide, 5/67. Ehl-i kitap kıssaları ve tarihi olaylarının yoğun bir biçimde aktarıldığı Kur'an'da da İsrâiloğulları'nın nice peygamberlerini (nebiyyîn/enbiyâ) haksız yere öldürdüğünden bahsedilir. Bakara, 2/61, 91; Âl-i İmrân, 3/21, 112, 181; Nisâ, 4/155.

⁵²⁵ Vâkidî, II/755; İbn Sa'd, II/128; İbn Kayyim, III/336; Halebî, II/786.

3.2. ELÇİYE MUHALEFET VE ELÇİDEN TALEPLER

Cahiliye döneminin genel toplumsal ve siyasi olaylarının aynası olan Kur'an, aynı zamanda inanç ve görüşte kendisine muhalif müşriklerin hem eleştiri ve düşüncelerini hem de Hz. Peygamber'e yönelik davranış tarzlarını, muhalefetin pek çok farklı tezahürünü büyük ölçüde yansıtmaktadır. Ebû Zeyd'in de ifade ettiği gibi Kur'an'ın çağdaşı olan Arapların itirazı, vahiy fenomeninin (melek veya Allah ile insan arasındaki iletişim faaliyetinin) bizatihi kendisine yönelik değil, vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen, vahye mazhar olan şahsa yöneliktir.⁵²⁶ Bu münasebetle müşriklerin Kur'an'a yansıyan bu tasavvurları, elçinin şahsını şifahi olarak eleştirmeleri ve elçiden beklentileri birkaç başlık altında etraflıca incelenecektir.

3.2.1. Nüfuz ve Zenginlik

Mekke toplumunda vahyin taşıyıcısına yönelik eleştiriler babında değinmemiz gereken en önemli husus, Hz. Peygamber'in kendisine vahiy gelecek kişilerden birisi olmadığı tezi/iddiası veya zengin/varlıklı Mekkelilerin değer ölçülerine göre Hz. Peygamber'in değeri, mali/ticari durumu ve siyasi yetkinliği meselesidir.

Kur'an'da Mekke müşriklerin "Ey Muhammed, bize yerden gözeler fişkırtmadıkça yahut hurma ağaçlarıyla, asmalarla dolu bir bahçen olmadıkça ve onların arasında çağıl çağıl dereler akıtmadıkça yahut da altından [yapılmış] bir evin olmadıkça asla sana inanmayacağız"⁵²⁷ veya "Bu nasıl resûl ki yiyip içiyor, çarşı-pazar dolaşıyor? ...Kendisine [Allah tarafından] bir hazine indirilseydi (veya verilseydi) yahut [zahmetsiz] yiyip içtiği bir bahçesi olsaydı ya!"⁵²⁸ ifadeleri İslamî literatürde genellikle insanüstü/olağanüstü/tabiatüstü istekler olarak değerlendirilmiş ve "mucize talepleri" başlığı adı altında ele alınıp incelenmiştir.⁵²⁹

Biz Allah'ın Resûlü ile Mekke müşrikler arasında başlayan düşünsel mücadele ve tartışmalarda sıralanan bu isteklerin harikulade bir yön taşımadığını, mucizevi

⁵²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 57, 177.

⁵²⁷ İsrâ, 17/90-93.

⁵²⁸ Furkân, 25/7-8.

⁵²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/258-270; Watt, s. 165-166; H. İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 140-156; M. Ahmed Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, Çev. İbrahim Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1992, s. 34, 45; S. Ateş, XVII/17; İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 164-195; Hikmet Akdemir, "Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu, "Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi"*, 21-22 Nisan 2007, Şanlıurfa, ss. 29-39, s. 34-35; Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017, s. 74-80.

istek/işaret/deliller olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu ve Mekke'deki toplumsal tabakalaşmanın bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in sosyal konumunu gündeme getirdiğini düşünmekteyiz. Hz. Peygamber-Kureys mücadelesinin ilk safhasında Hz. Peygamber'in toplumdaki sosyal ve siyasi rolü, zenginliği, kabile yönetimine etkisi ve kabileyi/Kureys'i temsil gücü irdelenmiş, tahkir edilmiş, ciddi eleştiri konusu olmuştur. Bununla bağlantılı olarak Kureys'in ileri gelenlerine göre Hz. Peygamber'in yetim ve diğer zenginlere nispeten⁵³⁰ fakir olması,⁵³¹ kendisini koruyacak baba, erkek evlat ve kardeşten yoksun olması,⁵³² bir müddet çobanlık mesleğini icra etmesi,⁵³³ başkalarının yanında ücretli bir işçi olarak çalışması veya ticaret işlerini yürütmesi⁵³⁴ onun resûl

⁵³⁰ Nebîlerin alametlerinden biri de kavimleri içinde hasep, nesep ve servet sahibi olmalarıdır. Bazı rivayetlerde "Allah nebîyi, sadece o nebînin bağlı olduğu zorlu ve güçlü kişilerinden, servet sahibi olanların içinden seçip göndermiştir" denilmektedir. Ahmed b. Hanbel, II/533; İbn Hibbân, XIV/86-87; İbn Haldun, I/278. Bu nedenle diğer bazı peygamberleri veya Hz. Peygamber'i iktisadi güçten tamamen yoksun görmek vakıya, tarihi gerçeklere aykırı düşmektedir. Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 179-180.

⁵³¹ Duhâ, 93/6-11; İbn İshâk, s. 43; İbn Hişâm, I/240; İbn Sa'd, I/165; Taberî, *Tefsir*, XXIV/487-488; Süheylî, I/420; Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, II/34-35. Hz. Peygamber'in Mekke dönemindeki mali/maddi durumunun niteliği hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Özkan, *H. Muhammed Fakir miydi?*, Liberte Yay., Ankara 2016, s. 21-53. Mekkeli müşrikler dostları Medine Yahudilerine Hz. Peygamber'i yetim ve hakir fakat büyük söz konuşan yeni yetme biri (gûlâm/çocuk) olarak tavsif ediyorlar. İbn Hişâm, I/299; İbn Sa'd, I/165; Muhammed Ebû Şehbe, I/85. Cahiliye toplumunda yetimin konumu ve Kur'an'ın yetim haklarını savunması hakkında bkz. Halefullah, *H. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 16-20.

⁵³² İbn Hişâm, I/157, 168-178; İbn Sa'd, I/99, 116-119. Mekke'de nüfusla nüfuz arasında doğrusal bir ilişki vardı. Mekke müşrikleri servetlerini bir güç ve güvenlik kaynağı olarak görür, evlat ve varlıkları çoğaldığında kendilerini eşraf ve ümaradan sayarlardı. Vâkidî, I/133. Bir Arabin ideali, mümkün olduğu kadar çok erkek evlat sahibi olmaktı. Böylelikle aile ehemmiyet kazanır ve bu hal kendisine hısım aileler arasında üstünlük sağlar, bu aileler onu kendi büyükleri (şeyh) sayarlardı. Kabile üyeleri kendilerini de onun evladı telakki ederlerdi. M. J. de Goeje, "Arabistan (Etnografya)", *İA*, İstanbul 1978, I/481-482. Abdulmuttalib'in Mekke'de riyaset ve sikaye mücadelesi sırasında gücün sembolü olarak on erkek evlat isteği hakkında bkz. İbn Sa'd, I/88-89; Taberî, *Tarih*, I/497-499; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/219; Süheylî, I/270; Halebî, I/57. Araplarda çoklukla övünme (tefehür) o kadar yaygındı ki Mekke'de dini ve siyasi otoriteyi ellerinde bulunduran bazı muhalifler, sahip oldukları servetleri ve güçlerinin simgesi evlatları sayesinde her türlü azaptan korunacaklarına inanıyorlardı. Kehf, 18/39-44; Sebe', 34/34-35. Söz konusu sulta ve nüfuza karşı Kur'an'ın sert üslubu ve tavrı hakkında bkz. Halefullah, *H. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 50-55.

⁵³³ İbn İshâk, s. 40; İbn Hişâm, I/166; İbn Sa'd, I/125-126; Buhârî, İcâre 2; İbn Seyyidinnâs, I/67; İbn Kayyim, I/154; Zehebî, *Tarih*, I/54; Makrîzî, I/16; Muhammed Ebû Şehbe, I/209-210. Çobanlık, cahiliye toplumunda onurlu kabul edilen mesleklerden biri değildi. Köle ve cariyelerin, ücretli çalışanların mesleği idi. Hz. Peygamber'in çoban olarak çalışmış olması, Kureys'in ileri gelenlerinin onun davetini reddetmelerinin ve elçi oluşunu inkâr etmelerinin en önemli nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Halefullah, *H. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 25. Müşrik liderlerce Cüheyne, Müzeyne, Eslem ve Gıfâr'dan olan müslümanların "koyun/hayvan çobanları" nitelemesiyle aşağılanmaları hakkında bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/304; Kurtubî, XVI/190. Risalet asrında çobanlık mesleği ve çobanların sosyal statüsü hakkında bkz. Halefullah, *H. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 20-25; Elnure Azizova, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 59-70. Eski Mısır'da da çobanın hakir görülmesi hakkında bkz. Yaratılış, 46/34.

⁵³⁴ İbn Sa'd, I/129-131; İbn Seyyidinnâs, I/69-70, 73; İbn Kayyim, I/154; Muhammed Hamidullah, "Hz. Peygamber'in İslam Öncesi Seyahatleri", Çev. Abdullah Aydın, *Ankara Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 4, 1980, ss. 331-332; Halefullah, *H. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 26-28;

gönderilmesini imkânsız kılmaktadır.

Bazı kabile mensuplarınca Hz. Peygamber'in elçiliği -ki o, herhangi bir şekilde riyaset ve meliklik iddiasında bulunmasa da- “şeref ve riyasette öne geçme, Abdümenâfoğulları'nın, saltanatı/erki/kudreti ele geçirme teşebbüsü ve Abdüddâr'a üstünlük sağlama girişi” olarak değerlendirilmiştir.⁵³⁵ Hz. Peygamber'in nebî olarak kabul edilmesi, Hâşimoğulları'nın üstünlüğünü ve hâkimiyetini tanımak anlamına geleceği için Kureyşliler kabilecilik anlayışının zaruri sonucu olarak tebliğe şiddetli mukavemet göstermişlerdir.⁵³⁶ Ebû Süfyan'ın, Mekke'nin fethinden önce Hz. Peygamber ve ordusunu görünce hayretle Hz. Abbas'a “Vallahi kardeşinin oğlunun mülkü/saltanatı çok büyümüş;⁵³⁷ bu saltanatı, böyle bir hükümdarlığı Kisrâ ve Kayser (Benî Asfer) de bile görmedim.”⁵³⁸ demesi o güne kadar müşrik liderlerin nübüvvete bakış açılarında herhangi bir değişiklik olmadığını da gözler önüne sermektedir. İsrâiloğulları'yla aynı kültür ortamını paylaşan Araplar, meliklik ve siyasi liderliğin, peygamberlik geleneğinde mevcut bir durum olduğunun farkındaydılar. İsrâiloğulları'nı peygamberlerinin (nebîlerinin) yönetmesi, muhtemelen Hz. Peygamber'in mazhar olduğu bu risaletin veya Mekke'de kazandığı bu nebîlik vasfının da riyasetle ilişkili olabileceğini düşündürmüştür.⁵³⁹ Aynı şekilde Nûh kavminin ileri gelenleri de “Bu adam, sizin gibi

Said Havva, I/203-206. Rivayetlere göre tüccar bir aileye mensup Hz. Peygamber'in babası da ticaretle işgal etmiş, Kureyş'in Şam'a gönderdiği ticari bir kervana katılmış, dönüş yolunda hastalanarak Medine'de vefat etmiştir. İbn Sa'd, I/99; İbn Asâkir, III/77; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/322; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 26. Hz. Peygamber'in atalarının Mekke ticari hayatındaki yeri hakkında bkz. M. Emin Yıldırım, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler*, Siyer Yay., İstanbul 2015, s. 31-33.

⁵³⁵ İbn İshâk, s. 65; İbn Hişâm, I/315; İbn Seyyidinnâs, I/146; Halebî, I/497; Ahmed İbrahim, s. 115; Mevlânâ Şibli, I/161; Apak, *Asabiyet*, s. 89-90. İsrâiloğulları arasından Musa, Davut, Süleyman gibi peygamberler (enbiyâ) ve hükümdarlar (mulûk) çıkarıldığına, bu sayede diğer milletlerden üstün kılındıklarına işaret eden ayet hakkında bkz. Mâide, 5/20; Zemahşeri, *Keşşâf*, I/654; Kurtubî, VI/123-124; Zebîdî, s. 6789; İbn Âşûr, V/159, VI/161. Mekke'de müşriklerin mülk ve saltanat bakımından Hz. Peygamber ile Davut ve Süleyman peygamberi mukayese ettiklerini gösteren rivayetler hakkında bkz. Vâhidî, s. 301; Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 2013, s. 203.

⁵³⁶ Demircan, s. 51-52.

⁵³⁷ Vâkidî, II/822; İbn Hişâm, II/404; İbn Sa'd, II/135; İbn Ebî Şeybe, XIV/484; Süheylî, IV/155. Nübüvvetin Utbe b. Rabîa gibi müşriklerce mülk/meliklik olarak telakki edilmesine, saltanatla eşdeğer görülmesine örnek başka rivayetler için bkz. Vâkidî, I/63; Taberî, *Tarih*, I/555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/272. Risaletin sonlarına doğru Hz. Peygamber'in zehirlenme olayında bile zehirleyenlerin zihin dünyasında Hz. Peygamber'in melik olarak görüldüğü ve bu yüzden ondan kurtulma düşüncesi yatmaktadır. Vâkidî, II/678; İbn Sa'd, II/202; Taberî, *Tarih*, II/138; Sa'lebi, *el-Keşf*, IX/52-53; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/320; Makrîzî, I/316.

⁵³⁸ Vâkidî, II/816; Makrîzî, I/359; Halebî, III/18.

⁵³⁹ Rivayetlerde de Hz. Peygamber'in çocukluğundan beri mülke/melik olmaya yönelik davranışlar sergilediği veya davranışlarının çevresi tarafından melik olmaya yatkınlık olarak yorumlandığı hususunda bkz. İbn Hişâm, I/168; İbn Sa'd, I/118; Kelâî, I/104; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/343; Makrîzî, I/13;

bir beşer, kendine sizin üstünüzde bir yer sağlamak istiyor, şayet Allah (bize bir mesaj ulaştırmak) isteseydi melekleri/melikleri gönderirdi.” diyerek halkı Hz. Nûh’a karşı koymaya davet etmişlerdir.⁵⁴⁰ Dolayısıyla peygamber kıssalarında ortak müşrik aklın “Atalarımızdan böyle bir şey işitmedik, Allah dileseydi melekleri indirir/gönderirdi.” ifadeleri/itirazları, aynı sûre içinde halka hitaben “Sizin gibi bir beşer, size üstünlük sağlamak/sizin önünüze geçmek (reis olmak) istiyor.”, “Sizin gibi beşere itaat/itibar ederseniz sonunda mutlaka kaybeden taraf siz olursunuz.”, “Kavimleri/soydaşları köle olan iki beşere mi inanacağız.” ayetleriyle⁵⁴¹ beraber değerlendirildiğinde müşriklerin istek ve itirazlarının mahiyeti, olağanüstülük gösterip göstermediği de ortaya çıkmaktadır.

Müşrik Arapların Hz. Peygamber’in risaletine tavır koyup şiddetle karşı çıkmalarında dayandıkları bazı ölçütleri Kur’an, farklı sûrelerde farklı üsluplarla aktarmaktadır. Kendi kıstasları ekseninde elçide aradıkları veya bulunmasını istedikleri en önemli nitelik, elçinin mali yeterliliğe sahip olmasıdır. Çünkü devletin, kabilenin nizamı hep mal iledir. Düşmanı çöktürmek, şerefi ele ayağa düşürmemek, mal ve zenginlikle mümkündür. Şayet elçi/hükümdar, yeterli mal ve zenginliğe sahip değilse altından kalkabileceği işleri beceremez, büyük ihsanlarda bulunamaz.⁵⁴² Bu nedenle önceki ilah-krallar tarafından miras olarak intikal eden ve esasında umumi refahı sağlamak için krallara ve kabile şeyhlerine ait arazi (himâ)⁵⁴³ ve servetlere, hazinelere Hz. Peygamber’in sahip olup olmadığı hususu, müşriklerce en çok irdelenen konular

Halebî, I/177-178. Peygamberlerin İbranilere krallık yaptığına dair Hz. Peygamber’in beyanı için bkz. Ahmed b. Hanbel, II/297; Buhârî, Enbiyâ 50; Müslim, İmâre 10; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/184.

⁵⁴⁰ Mü’minûn, 23/24.

⁵⁴¹ Mü’minûn, 23/24, 34, 47.

⁵⁴² Ebû Mansûr es-Se’âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 218-219.

⁵⁴³ Cahiliye Arap geleneğinde de geliri amme işlerine, yolcu ve misafirlere, ev ahalisine harcanmak üzere kabile reislerine özgü, hudutları belirli otlak araziler, bağ ve bahçeler (cennât) vardı. En güzel ve verimli araziler meliklere tahsis edilir, buralara insanların ve hayvanların girmesine izin verilmezdi. Himâlar kabilenin kolektif mülkiyeti sayılırdı. Bu arazilerin görünürdeki ferdi mülkiyeti, kabile adına kabile başkanlarının elinde bulunuyordu. Doğal olarak bu yapı, kabile liderinin statüsüne de bir meşruiyet ve sosyo-ekonomik dayanak teşkil ediyordu. Cahiliye ve erken dönem İslam’daki himâ müessesesi ve meliklerin himâları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu’l-Emvâl*, Tahk. Muhammed Amara, Dâru’ş-Şurûk, Beyrut 1989, s. 378-393; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/31-36; Cevâd Alî, IX/267-271; Ali Osman Ateş, *İslam’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 498; Gaydâ Hazne Kâtibî, “el-Himâ beyne’l-Cahiliyye ve Sadru’l-İslam”, *Mecelletü Dirâsât Tarihiyye Câmîatü Dimeşk*, Sayı: 87-88, Yıl: 2004, ss. 133-168; Mustafa Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 174-177; E. Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 389-393. Hz. Peygamber de Medine’ye hicretten sonra Allah’ın elçisi ve Medine’de kurulan devletin tabii başkanı olarak bu tür arazilere sahip olmuştu. Ahmed b. Hanbel, IV/71; Buhârî, Mûsâkât 11; Şâmî, IX/39.

arasında yer almaktadır. Arapların eşrâfı ve melikleri olarak nitelendirilen Mekkeli muhalifler;⁵⁴⁴ bizzat Hz. Peygamber'in fakirliğine,⁵⁴⁵ sosyo-ekonomik, siyasi yönüne, meliklik/elçilik vasfıyla muttasıf olmadığına vurgu yaparak, Allah'ın resûlü olamayacağını iddia etmişlerdir.⁵⁴⁶

İslam öncesi dönemde devleti yöneten kişinin dinsel bir kimlik taşıması da sık rastlanan bir durumdur. Özellikle çok tanrılı inanca sahip antik kültürlerde hükümdarların kutsal bir kimlik taşıdığı görülür. Cahiliye Araplarını kuşatan kadim Mısır, Sâsânî ve Bizans gibi kültür ve medeniyetin zirve olduğu devletlerde ve Mezopotamya'da krallık, ilahi menşee dayanan bir karakter arz ediyordu. Hükümrânlık ve bütün otorite tanrıya aitti. Krallık gökten yeryüzüne indirilmişti. Krallar, kendilerinin tanrılar tarafından seçildiklerine ve yerde/yeryüzünde tanrının veya o şehrin tanrısının naibi/vekili olduğuna inanırlardı. Hükümdarlık, tanrı tarafından verilmiş bir hediye/inayet, hükümdarsa kutsal bir varlık olarak kabul ediliyordu. Çok tanrılı inanca sahip kadim (pagan) kültürlerde hükümdarlar, tanrı⁵⁴⁷ veya tanrılarının oğulları yahut yeryüzündeki temsilcileri/resûlü idi. Aynı zamanda tanrılarının mülkünü korumakla görevli çobanlardı.⁵⁴⁸ Bu sebeple de Hz. Peygamber'e, "Madem Allah'ın elçisi/temsilcisi olduğunu iddia ediyorsun, elçiliğinin

⁵⁴⁴ Yahudi şair Ka'b b. Eşref'in Kureyşlileri ve Bedir'de öldürülen müşrik elebaşlarını "Arapların asilleri, efendileri ve melikleri" olarak nitelendirmesi hakkında bkz. İbn Hişâm, II/51; Vâkidî, I/121-122; Süheylî, III/230; Kelâî, II/52; Şâmî, VI/25; Heykel, II/93.

⁵⁴⁵ Vâhidî, s. 373; Abdulfettah el-Kâdî, s. 260.

⁵⁴⁶ Ra'd, 13/43. Rivayetlerde Mekke'nin ileri gelenlerinin, Hz. Peygamber'i servet, mülk ve şeref bakımından yetersiz görmelerinden dolayı ona yaptıkları/yöneltiltikleri servet ve mevki teklifleri ise, eğer rivayetler doğruysa, ona siyasi ihtiras izafe etmeyi akıllarına getirdiklerini ve onun Mekke'ye hâkim olma arzusu taşıdığına dair önkabullerini deşifre etmeyi amaçladıklarını göstermektedir. İbn İshâk, s. 68, 72; İbn Hişâm, I/292, 295; Süheylî, II/40; İbn Seyyidinnâs, I/139; Watt, s. 166; Mevlânâ Şibli, I/164-165; Ebû İbrahim el-Fâlûze, s. 409-411.

⁵⁴⁷ Kimi antik kültürlerde kral/imparatorların daha yaşam sürecinde, diğer bazı kültürlerde ise öldükten sonra tanrılaştırıldıkları veya tanrılar arasına katıldıkları, tapınaklara konulan heykellerinin önünde dinsel törenler yapıldığı ve onlara kurbanlar takdim edildiği görülür. Geniş bilgi için bkz. Simge Özer Pınarbaşı, *Çağlar Boyu Tahtın Simgesel Anlamları Işığında Türk Tahtları*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2004, s. 20-21.

⁵⁴⁸ Antik Yunan, Roma, Mezopotamya, Mısır, Pers, Yakındoğu, Ortaasya ve Uzakdoğu kültürlerinde hükümdarların/kralların kutsallığı ve dinsel kimlikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, TTK Yay., Ankara 1987, s. 166-167; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul 2012, I/93-96, 112-138; Pınarbaşı, *Türk Tahtları*, s. 20-25; Ekrem Memiş, *Eskiçağda Mezopotamya*, Ekin Yay., Bursa 2012, s. 164-166; Nimet Yıldırım, *İran Edebiyatı*, Pinhan Yay., İstanbul 2012, s. 309; Radi Dikici, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s. 154; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, İnkılâp Yay., İstanbul 2016, s. 8, 11. İsrâiloğulları peygamberlik/krallık geleneğinde de hükümdar, tanrının mesihi, temsilcisidir ve aynı zamanda oğludur. Kral meşruiyetini tanrı Yahve'den alır, Yahve ona evrensel egemenlik verir. Eliade, I/409-411. Çok tanrılı bir sistemin hakim olduğu cahiliye Arap toplumunda Hz. Peygamber de başka kral ve yerel tanrılarının değil, sadece Allah'ın elçisi (Resûlullah) olduğunu ifade etmiştir.

göstergesi olarak bağ ve bostanlara (cennât), saraylara (kusûr),⁵⁴⁹ nakış nakış işlenmiş evlere (beytün min zuhruf),⁵⁵⁰ altın ve gümüşten⁵⁵¹ hazinelere (künûz) sahip olman gerekmez mi? Oysa biz senin ihtiyaçların peşinde koştuğunu görüyoruz. Bizim gibi çarşı pazarda geziyor ve geçim peşinde koşuyorsun. Şayet bütün imkânlarla sahip olup belini büken ihtiyaçlardan kurtulursan, o zaman senin iddia ettiğin elçiliğini ve konumunun üstünlüğünü, Rabbin katında, tanrı kralın yanında, bir mevkiin olduğunu bilmiş oluruz ve sana itaat ederiz.” şeklinde itiraz ettiklerini görmekteyiz.

Ayrıca genel olarak belde ve kabile sınırlarının dar, su kaynaklarının az, geçim şartlarının kıt olduğunu dile getirerek Hz. Peygamber’in, Rabbinin/efendisinin (tanrı kralın gücüyle) sınır teşkil eden dağları yürütmesini yani kabile/ülke sınırlarını genişletmesini, ölü toprakları ihya⁵⁵² ve iktâ yoluyla Mekkelilerin mülkiyetine kazandırmasını, Mısır, Irak ve Şam’da bulunan ırmaklar gibi nehirler akıtmasını (hâkimiyetin sembolü olarak su kanalları ve kuyuları) açmasını talep etmişlerdir.⁵⁵³ Müşrikler, Hz. Peygamber’i İsrâiloğulları’nın en güçlü hükümdar peygamberleri Davut ve oğlu Süleyman’la (as) mukayese ederek Kur’an/vahiy ile ondan ülke sınırlarını genişletmesini, iktâlar vermesini, yeni toprak parçalarına, Şam’ın ve Irak’ın zenginliklerine, bağ ve bostanlarına ulaştırmasını teklif ve talep ederek alay etmişlerdir.⁵⁵⁴ Nitekim Ra’d, 13/31. ayette geçen ibare, klasik Arapça’da da “arz/vâdî

⁵⁴⁹ Lugatta kasr, “hapsetmek, tutmak, kontrol etmek, engellemek” demektir. Bazı yapılara kasr/köşk denilmesi içinde bulunan kimselerin dışardakilerden korunmaları ve dışardakilerin de içeriye ulaşmalarının engellenmesi sebebiyledir. Taş ve kerpiçten yapılmış bu tür binaları Araplar “kasr” diye isimlendirmektedir. Mukâtil, II/431; Kurtubî, XIII/6; Zebîdî, s. 3398. Bilhassa Güney Araplarında yönetim/hükümetin zirvesinde melikler vardı. Her şehirde emir veya şeyh adı verilen yöneticilerin oturduğu saraylar mevcuttu. Bu saraylar ya yaptıran emirin ya da mabudun ismiyle anılırdı. Dizîra Sekâl, s. 48.

⁵⁵⁰ İnkâr eden ileri gelenlerin evlerinin ihtişamına zımnen atıfta bulunan ayetler hakkında bkz. Zuhurf, 43/33-35. Eski Türklerde de altın Otağ, altın evler ve saltanat çadırında altından yapılmış pek çok eşya, Türk hakanlarının ve devletinin başlıca hakanlık ve devlet sembollerinden biriydi. Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s. 92-93, 113-114, 156-158; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 114, 165-168.

⁵⁵¹ Altın ve gümüş, Mekke’li tüccarın en önemli ticaret mamulleri arasındaydı. Bu sebeple müşriklerin Hz. Peygamber’den talepleri arasında yer aldığı kanaatindeyiz. Geniş bilgi için bkz. Yüksel, *İslam’ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 62-63.

⁵⁵² “Küllime bihi’l-mevtâ” ibaresinin “ölü topraklar/mevât araziler, beldeler ve müşrik kişilerden” kinaye/deyimse bir ifade olarak kullanıldığını düşünmekteyiz. Bu konuya örneklik teşkil eden ayetler için bkz. Kâf, 50/9-11; Fâtır, 35/9; En’âm, 6/109-111, 122; Nahl, 16/65; Rûm, 30/19, 24, 50; Ankebût, 29/63 vb.

⁵⁵³ Furkân, 25/8-10; Hüd, 11/12; İsrâ, 17/90-93; İbn İshâk, s. 68; İbn Hişâm, I/296, 308; Taberî, *Tefsir*, XVII/556, XIX/240; Sa’lebî, *el-Keşf*, VI/133-134; Vâhidî, s. 326-328; Ebu’l-Muzaffer Sem’ânî, III/95; Kelâî, I/173; Kurtubî, X/328-329; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/67; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XV/170; Abdulfettah el-Kâdî, s. 203.

⁵⁵⁴ Ra’d, 13/31-32; İbn Hişâm, I/308; Taberî, *Tefsir*, XVI/447-455; Sa’lebî, *el-Keşf*, V/292; Zemahşerî,

(yeryüzü/arazi/vadi)” teriminin “kesmek, katetmek”, “yol tepmek” ya da “yolculuğa devam edip gitmek” anlamındaki kata‘a fiiliyle birlikte “kata‘a’l-arz/kat‘u’l-arz, kuttiat bihi’l-arz” şeklinde terkip oluşturarak mecazen kullanılmaktadır.⁵⁵⁵ İslam öncesi dönemde Mekkelilerin iktâ taleplerinin arka planında -Arap toplumlarında bu anlamda bilinen çok yaygın bir gelenek yok ise de-⁵⁵⁶ Güney Arabistan, Irak, Mısır ve Suriye’de eski çağlardan beri Babilliler, Sâsânîler ve Bizans tarafından uygulanan toprak tahsisinin yatmakta olduğu anlaşılmaktadır. Zira Sâsânî imparatorları, bölgedeki kabile reislerine bazı bölge/mıntika ve köyleri iktâ ederek onları kendilerine bağlıyorlardı. Bu maksatla Sâsânî/İran hükümdarları, imparatorluğun uydusu durumunda olan Hîre’deki Lahmî krallarına bölgedeki onlarca köyü iktâ olarak vermiştir. Lahmî kralları da ziraate elverişli bazı yerleri/meraları/toprakları bazı Arap kabilelerine iktâ olarak verir ve onlardan yıllık vergi alırlardı.⁵⁵⁷ Yemen’de Güney Arabistan devlet ve devletçiklerinde de hükümdarlar, ilahlara ait arazileri⁵⁵⁸ istediği kimseye iktâ yapabiliyordu. Kabile reislerine ve yakınlarına vergisini ödemek üzere arazi iktâ etmek, yaygın ve yerleşik bir durumdu.⁵⁵⁹

Bununla birlikte bilindiği üzere İslam öncesi dönemde su kuyusu kazdırmak ve kuyular açarak toprağı ihya etmek veyahut da sikâye idaresini elinde bulundurmak kişinin ve kabilenin toplumdaki konumunu güçlendirmektedir. Bu durumun farkında olan Hz. Peygamber’in dedesi Abdulmuttalib, Mekke’de/Kâbe’de zemzem kuyusunun yerini tespit edip kazdırmış, sulama sistemini yeniden tesis etmiş, Kusay’dan beri kabileler arası rekabet ve çekişmeye neden olan sikâye görevini tekrar Abdümenâf/Hâşimoğulları’na

Keşşâf, II/498; Süheylî, II/75; Kurtubî, IX/319; İbn Seyyidinnâs, I/143; Suyûtî, *ed-Dürr*, IV/651-652; Şâmî, II/341. Kur’an, müşriklerin bu taleplerinin yine Kur’an sayesinde gerçekleşeceğini haber verir. Ra’d, 13/31.

⁵⁵⁵ Tevbe, 9/121; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/308; İbn Âşûr, XI/58; Esed, s. 386. Ra’d sûresinde Mekkelilerin ileride sahip olabilecekleri birbirine komşu kara parçalarından, bağ, bostan ve tarlalardan, sulama sisteminden, söze kulak vermedikleri takdirde ise beklenmedik felaketlerin yurtlarını kuşatacağından ve yerlerinin yurtlarının eksiltileceğinden bahsedilmektedir. İlgili ayetler için bkz. Ra’d, 13/3-5, 31, 40-41. Söz konusu ayetlerle ilişkili olduğunu düşündüğümüz iktâ kavramı ve Hz. Peygamber’in risaletin Medine döneminde iktâ vermesi ve sebepleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, s. 367-377; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 30-33; Mustafa Demirci, “İktâ”, *DİA*, XXII/43.

⁵⁵⁶ Her ne kadar Mekke ve Medine Arapları, iktâ konusunda köklü bir geleneğe sahip değiller idiyse de yarımadanın etrafındaki toplumlarda, eski çağlara kadar uzanan, Hammurabi kanunlarında dahi yer alan yerleşik bir uygulama mevcuttu. Muhtemelen bu bölgelerde süren ticari ilişkileri sebebiyle Mekkeli tüccarlar, iktâ olgusunu bilmekteydi. Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 224-225.

⁵⁵⁷ M. J. Kister, s. 97-98, 107-110.

⁵⁵⁸ Mekkî Kur’an’da arazinin Allah’a ait olduğu ve Allah’ın, kullarından dilediğini bu topraklara varis kıldığı belirtilir. A’râf, 7/128.

⁵⁵⁹ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 253; Cevâd Ali, IX/265; Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 224-226.

kazandırmıştır. Onun bu stratejisi/hamlesi, kabileler nezdinde şeref ve itibarını daha da artırmış, o dönemde sikâye hizmet alanının genişlemesi Hâşimoğulları için övünç kaynağı olmuştur.⁵⁶⁰ Hz. Peygamber'in tebliği sırasında Mekkî Kur'an'da çorak toprakların nehirler, pınarlar, kuyular ve sulama kanalları ile sulandığına ve yeryüzünün su ile diriltildiğine sürekli vurgu yapılarak Allah'ın ön plana çıkarılması, Allah'ın yaratıcılık vasfını göstermesinin yanı sıra bu meseleyle yani sikâye vazifesini elinde bulundurmayan elçisinin⁵⁶¹ desteklenmesiyle de ilişkili olması muhtemeldir.

Dolayısıyla yukarıda mevzubahis ayetler; esrarengiz ve olağanüstü görülüp anlaşılrsa da esasında Hz. Peygamber'in elçiliği ve günümüz ifadesiyle Kur'an'ın, Araplar için öngördüğü/izlediği stratejiyle alay eden Kureyş'in siyasi ve ekonomik istekleri hakkında izahat vermektedir.

Resûle yönelik eleştiriler içerisinde zikredilen köşkün, saray ve konaklar gibi hükümdara özgü yapıların;⁵⁶² gösterişli bir sarayda halktan ayrılmış bir vaziyette yaşayan ulaşılmaz kral tasavvuru ve krallık makamıyla, hükümdarın insanlardan gizlenmesi, nedimleri ve saray görevlileri dışında kimseye görünmemesiyle ilgisi açıktır.⁵⁶³ Zira hükümdarın tebâ karşısına fazla çıkması, gözlerin ona karşı kayıtsız ve boş kalmasına yol açabilir.⁵⁶⁴ Görkemli saraylarda ailesiyle birlikte ikamet eden/oturan meliklerin değerini yücelten ve daha yaşarken onları tanrısal bir varlık kılan en önemli husus da halka görünmemeleriydi. Bizans'ta da imparator, sarayında oturur, diğerleri gibi işine giden sıradan bir insan olarak görülmez, özel alaylar eşliğinde şehri gezer, vatandaşlarının ve diğer ülkelerden gelen elçilerin karşısına ancak özenle hazırlanmış törenlerde çıkardı.⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/137, 141-145; Fâkihî, II/218-219; Belâzürî, *Ensâb*, I/33-38; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/219; Süheylî, I/264-269; Ahmed İbrahim, s. 119; Watt, s. 58; M. Sabri Küçükaşçı, "Zemzem", *DİA*, XLIV/242-243; M. Sabri Küçükaşçı, "Sikâye", *DİA*, XXXVII/177-178; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 65-68; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2009, I/117.

⁵⁶¹ Zuhurf, 43/51. ayette Firavun'un "Mısır'ın hâkimiyeti bana ait değil mi? Bütün bu nehirler benim ayaklarımın altından akıyor mu? seslenişini aynı biçimde dillendiren Mekke reislerinin servet ve makam yönünden itirazlarına bir cevap olarak da değerlendirilebilir. İbn Âdil, XVII/271, 275; İbn Âşûr, XXV/230.

⁵⁶² Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 113-114, 165-166.

⁵⁶³ Hz. Peygamber'in hem melik olmak istediğini hem de meliklerden farklı bir yol takip ettiğini ileri süren Kureyş kabilesinin, Kisrâlar, Kayserler ve zorba hükümdarlar gibi çarşı pazarda görünmeyen, dolaşmayan, halkın içine karışmayan melik telakki ve istekleri hakkında bkz. Kurtubî, XIII/5; Celal Yeniçeri, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, I/413-414.

⁵⁶⁴ Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, s. 107-110; Halil Hacımuftuoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*, İletişim Yay., İstanbul 2011, s. 138-139.

⁵⁶⁵ Timothy E. Gregory, *Bizans Tarihi*, Çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008, s. 45-46. Tanınmayan ve görünmeyen beşerüstü algılandığını gösteren bir olay/rivayet için bkz. İbn Sa'd, I/429;

Dolayısıyla “...Bu nasıl elçi/resûl ki ihtiyaç sahibi, çarşı pazar dolaşıyor?”⁵⁶⁶ ifadeleri merkezi idarenin krallık sarayında bulunması ve halkın saraydan idare edilmesi gerektiği, gözlere aşikâr olmayan nebî/kral düşüncesini yansıtmaktadır. Bir diğer ifadeyle Sâsânî/Kisrâ, Rûm/Şam/Kayser, Hîre, Lahmî ve Yemen/Tübbâ‘ saraylarının ihtişam ve debdebesinden, saray geleneğinden haberdar olan cahiliye Araplarının,⁵⁶⁷ Allah’ın temsilcisi sıfatıyla ortaya çıkan Hz. Peygamber’i de ailesi ve maiyetinin oturduğu bir saray ve devletin icra vasıtası olan hükümet teşkilatı ve sarayın hazineleri yönünden sorguladıkları ve bu sorgulamanın Kur’an’a yansıdığı görülmektedir.⁵⁶⁸ Buna karşın Hz. Peygamber de şayet Araplar kendisine inanırlarsa özlem duydukları⁵⁶⁹ Kisrâ ve Kayser saraylarına ve hazinelerine sahip olacaklarını haber vermiş,⁵⁷⁰ Allah’ın tıpkı İsrâiloğulları’nda olduğu gibi⁵⁷¹ “inananları öncekilerin yerlerine varis kılacağı vaadini” Medine’de yenilemiştir.⁵⁷² Hz. Peygamber, ilahi tebliğ görevinin ilk yıllarından itibaren, özellikle de kendisini hac mevsiminde Mekke/Kâbe’ye gelen diğer yabancı kabilelere arz edip onlardan eman/himaye talep ettiği sırada,⁵⁷³ “Beni himaye ediniz, sözlerimi dinleyin ve itaat edin, bakarsınız çok yakında hem bütün Arapların⁵⁷⁴ hem de komşu İran

Ahmed b. Hanbel, II/226-227; Şâmî, VII/108.

⁵⁶⁶ Furkân, 25/7-10, 20.

⁵⁶⁷ H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/157. İslam öncesinde Kureys kabilesinin sefaret işlerini yürüten Hz. Ömer’in, Hz. Peygamber’in hayatını Kisrâ ve Kayser’in lüks hayatı ile karşılaştırması hakkında bkz. İbn Sa’d, I/466. Ayrıca cahiliye elçilik heyetleri içerisinde yer alan Urve b. Mes’ûd’un mukayyesi hakkında da bkz. Vâkidi, II/598; İbn Hişâm, II/312; Taberî, *Tarih*, II/119; Süheylî, IV/45; İbn Kayyim, III/257; Halebî, II/699.

⁵⁶⁸ Patrimonyal toplumlarda, başka bir deyimle sosyal onur, statü ve mertebelerin mutlak egemen bir hükümdar tarafından belirlendiği toplumlarda, hükümdar ve ekâbir sarayları, toplumda şeref ve itibarın, servet ve becerinin tek kaynağı ve sığınağı idi. İnalçık, s. 7-8.

⁵⁶⁹ Kur’an’ın da cennet tasvirlerine yansıdığı üzere gerçekte Bizans, Şam, Gassânî ve Sâsânî sarayları Arapların hayalini süslemekteydi. Cahiliye şair ve edipleri de bu saraylarda hibe ve atıyye peşinde koşmaktaydı. Ancak Kisrâ’nın hedef gösterilmesinde sadece bu özlem etken değildir. Aynı zamanda Sâsânîlerin Arapları milletlerin en kötüsü ve konum itibarıyla da en düşüğü, hatta köleleri olarak görmeleri de etkili olmuştur. Kisrâ’nın Araplara bakışını gösteren rivayetler hakkında bkz. İbn Sa’d, V/90; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/318; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/307; Zehebî, *Tarih*, III/295.

⁵⁷⁰ İbn İshâk, s. 44; Taberî, *Tarih*, I/538; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/257; Şâmî, II/297. Hz. Ömer’in İran coğrafyasını fethi sırasında da Kisrâ komutanlarına karşı Hz. Peygamber’in bu vaatleri dile getirilmiştir. Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, II/316. Aynı vaatlerin Kur’an versiyonu hakkında bkz. Furkân, 25/10. Hz. Peygamber’in Hindistan’ın ve Hind ticaret yollarının da fethedileceğini haber vermesi hakkında bkz. Ahmed b. Hanbel, II/228; Buhârî, *Tarihu’l-Kebîr*, II/243; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/249; Zehebî, *Tarih*, I/379. Hindistan’ın fethiyle ilgili rivayetlerin sıhhati/doğruluğu tartışmalı olsa da en azından o dönem müslümanlarının fetih arzularını göstermesi bakımından önemlidir.

⁵⁷¹ Şu’arâ, 26/59; A’râf, 7/128, 137; Duhân, 44/25-32.

⁵⁷² Nûr, 24/55; Taberî, *Tefsir*, XIX/208; Kurtubî, XII/299; İbnü’l-Cevzî, VI/57-58.

⁵⁷³ İbn Hişâm, I/422-425; Belâzürî, *Ensâb*, I/102-103; Süheylî, II/236-237.

⁵⁷⁴ Hz. Peygamber’in İslam’la birlikte Araplara üstün gelineceğini veya Arapların lider yapılacağını belirten başka ifadeleri hakkında bkz. Suyûtî, *ed-Dürr*, VII/312; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXIV/97. Mekke yönetimini üstlenen Kusay’ın bütün Araplara nasıl hâkim olunacağını gösteren konuşması hakkında bkz. Ebu’l-Bekâ, *el-Menâkibu’l-Mezyedîyye fî Ahbâri’l-Mulûki’l-Esedîyye*, s. 85; Şâmî, I/274-275; Halil

ve Bizans imparatorluklarının sahibi/efendileri sizler olmuşsunuz!”⁵⁷⁵ şeklindeki itikat ve kanaatiyle, siyasi ve iktisadi hedef olarak Kısra ve Kayser’i göstermiştir. Öyle ki Mekke’de Esved b. Muttalib (Ebû Zem’a) gibi müşrikler Hz. Peygamber’i gördüklerinde “Yeryüzünün kralı, Kısra ve Kayser’in hazinelerinin galibi/sahibi geliyor.” diyerek istihza etmiş, maceraperest olarak nitelendirmişlerdir.⁵⁷⁶ Rivayetlere göre Medine’de de yinelenen bu müjde yani Rumların kızıl köşkleri, Hire ve Sanâ’nın sarayları, Kısra’nın beyaz Medâini ve buralardaki tüm hazinelerin Arapların eline geçeceği müjdesi Hendek/Ahzâb Savaşı sırasında münafıklarca alay konusu olmuştur.⁵⁷⁷ Tebûk seferi hakkında da münafıklar, Hz. Peygamber’i kasederek “Bu adam Şâm’ın sarayları, Benî Asfar/Rûm’un kalelerini mi fethetmeyi umuyor? Heyhat, heyhat!” demişlerdir.⁵⁷⁸

Dönemin müşrik Arapları tarafından Hz. Peygamber’in bu öngörüsü hafife alınsa da çok erken bir dönemde gerçekleşme zemini bulmuş, Hz. Peygamber ve ona tabi olanlar Medine’yi yurt edindikten sonra Mekke’yi ve Arap yarımadasını fethetmiş, Kısra’nın hazinelerine, Şam ve Mısır’ın bereketli topraklarına hâkim olmuşlardır.⁵⁷⁹ Hatta Hz. Peygamber’in, hicret sırasında kendisini yakalamaya veya öldürmeye gelen Müdlicoğulları’nın reisi Sürâka b. Mâlik’e İran’ın fethedileceğini, onun (bedevi bir Arabın) da Kısra’nın tacını giyeceğini söylediği, Hz. Ömer döneminde İran’ın fethi sırasında diğer ganimetlerle birlikte Kısra’ya ait olan ipek elbise, altın bileklik, kemer ve tacın Medine’ye getirildiği, sembolik olarak Sürâka’ya giydirildiği nakledilmektedir.⁵⁸⁰

Yukarıda da kısaca temas edildiği gibi Hz. Peygamber’in şahsına yönelik itirazlardan bir diğeri de yemek yemesi, çarşı pazarda gezmesi ve alım satım yapmasıdır.

Abdulkarim, s. 38-39, 44.

⁵⁷⁵ İbn Sa’d, I/216; İbn Kayyim, III/38; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 136; Mübârekfûrî, s. 98. Söz konusu rivayetlerde kabile başkanları, erk/saltanat olarak görmüş olmaları ki, kendisinden sonra yönetimin kendilerine bırakılması koşuluyla Allah’ın elçisini himaye edebileceklerini söylemişlerdir.

⁵⁷⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I/66; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/264; Halebî, I/511-512; Şâmî, II/461.

⁵⁷⁷ Vâkidî, II/459-460; İbn Hişâm, I/522, II/222; İbn Sa’d, IV/83-84; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 468; Taberî, *Tarih*, II/92; Halebî, II/635. Münafık ve müslümanların bu vaadle ilgili düşüncelerinin Kur’an’a yansması hususunda bkz. Ahzab, 33/12, 22. Hz. Peygamber’in, her yıl hac mevsiminde ve panayırarda bütün Arap kabile liderlerine eğer tevhidî kabul ederlerse acemlerin zelil olup kendilerine boyun eğeceklerini haber veren başka müjdeleri hakkında bkz. İbn Sa’d, I/216; İbn Kayyim, III/38; Hâzin, II/170; Şâmî, II/451; Mübârekfûrî, s. 98. Vaadin Hz. Peygamber’in vefatından sonra da gerçekleşebileceğini gösteren ayetler hakkında bkz. Yûnus, 10/46; Ra’d, 13/40.

⁵⁷⁸ İbn Ebî Hatim, VI/1830; İbn Atıyye, III/62; İbnü’l-Cevzî, III/465; Hâzin, III/118; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, X/130.

⁵⁷⁹ Taberî, *Tefsir*, XIX/208-209; İbn Ebî Hâtim, VIII/2627-2629; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/255.

⁵⁸⁰ İbn Sa’d, V/89-90; İbn Abdilberr, s. 173-174; Süheylî, I/138, 321; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 421-422; Kelâî, I/270; Makrîzî, I/59-60; İbn Hacer, III/41; Muhammed Ebû Şehbe, I/491-495; Yavuz Ünal, “Sürâka b. Mâlik”, *DİA*, XXXVIII/161.

İlk başta sözkonusu ayetlerden yeme, içme vs. insani özelliklerden⁵⁸¹ ve maişet temininden müstağni melek elçi beklentisi⁵⁸² anlaşılrsa da bu taleplerin arka planında elçilerin veya devlet yönetmek gibi ağır sorumluluğu olan meliklerin çalışma ve ticaret yapma veya geçim derdiyle çarşı pazarda gezmek gibi işlerle meşgul olamayacağı bilgisi ve görgüsü yatmaktadır.⁵⁸³ Nitekim Araplar üzerinde nüfuzu oldukça fazla olan Sâsânî devlet geleneğinde hükümdarlık şartlarından biri de ticaret yapmamaktır.⁵⁸⁴ Cahiliyede krallar ve kabile reisleri bizatihi ticaretle ilgilenmez, sadece kendileri için ihtiyaç duydukları malları satın almak üzere temsilci/heyetler gönderirlerdi.⁵⁸⁵ Bu geleneğin devamı niteliğinde hulefâ-i râşidîn döneminde müslümanların işini/idaresini üstlenen halifelerin⁵⁸⁶ ve valilerin de ticaret yapmaları yasaklanmıştır.⁵⁸⁷

İslam öncesi dönemde kralların veya kabile reislerinin her birisi bir vadi sahibi ve orada bulunan her şeyin hakimi idi. Arazi sahibi olmanın ve toprak üzerindeki gerçek kontrolün bir kabile liderinin/melikinin hâkimiyeti için gerçek bir kriter olduğu düşünülüyordu.⁵⁸⁸ Zira Furkân sûresinde peygamberin şahsını hedef alan bir bağlamda “kendisinin ürün ve meyvelerinden yiyeceği bir bahçesi olsa ya!”⁵⁸⁹ ifadesi de kraliyet

⁵⁸¹ Kur'an'da hem Hz. İsa ve Meryem'in hem de Hz. Peygamber'in beşeri durumunu belirten “ye'külû't-taâm” veya “ye'külânî't-taâm” ibareleri, bütün beşeri ihtiyaçlardan, yoksul/yoksunluktan kinaye olarak kullanılmaktadır. Furkân, 25/7, 20; Mâide, 5/75; İbn Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-Luga I-IV*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1997, II/98; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, II/56; Se'âlibî, *Resâilu's-Se'âlibî*, s. 70; Vâhidî, s. 373; Abdulfettah el-Kâdî, s. 260. Ayrıca kadim kültürlerde mevcut inancın aksine bütün kahramanların (ricâl), nebî/melik/kral ve elçilerin muhtaç olduklarına ve ölümsüz kılınmadıklarına atıfta bulunan ayet hakkında bkz. Enbiyâ, 21/7-8.

⁵⁸² Mevlânâ Şibli, I/96; Muhammed Ebû Şehbe, I/318.

⁵⁸³ Geniş bilgi için bkz. Se'âlibî, *Resâilu's-Se'âlibî*, s. 70; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, IV/7; Hâzin, V/94; İbn Âdil, XIV/483; Mübârekfûrî, s. 63. Hz. Peygamber'in ticari seyahatleri, Mekke ve Medine'deki ticaret hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Emin Yıldırım, s. 73-95.

⁵⁸⁴ İbn Haldun, I/543.

⁵⁸⁵ Belâzürî, *Ensâb*, I/47; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XXII/62; İrfan Muhammed Hammûr, *Sûku Ukâz ve Mevâsimu'l-Hacc*, Müessesetü'r-Rihâbî'l-Hadîse, Beyrut 2000, s. 89-90.

⁵⁸⁶ İbn Sa'd, III/184-186; İbn Asâkir, XXX/321; Halebî, III/484; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, Çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 2012, I/133-134, 424-426.

⁵⁸⁷ Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Cahiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1974, s. 31; Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, Yediveren Yay., Konya 2004, s. 160-162.

⁵⁸⁸ İbn İshâk, I/34; İbn Sa'd, I/326, IV/356, VII/139; Khalil Athamina, “İslam Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları”, Çev. İsrail Balcı-Celal Emanet, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18-19, Samsun 2005, ss. 193-212, s. 209.

⁵⁸⁹ Furkân, 25/8. Kur'an'ın bu ifadesi, himâyla olduğu kadar krallar tarafından tabi kabile liderlerine bahşedilen topraklar, feodal araziler (ikta) ile de yakından ilgilidir. Kabile reislerinin krallara sadakatle bağlılığını sağlayan bu mülkler “zevû'l-âkâl” diye isimlendirilmiştir. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 253; Ebu'l-Bekâ, s. 111, 147-148; Cevâd Ali, IX/265; Khalil Athamina, s. 208. Hz. Peygamber de risaletinin hızla yayılıp gücünün kabileler tarafından tanınması sonucunda bağlılıklarını bildirmek üzere “senetü'l-vufûd” yılında Medine'ye gelen kabile liderlerine ve heyet başkanlarına mevât arazilerden bir kısım toprakları ve vadileri iktâ etmiştir. Gelen elçiler, daha önce Sâsânî ve Bizans krallarıyla ilişkilerindeki

ailesine mensup kimselere ait özel mülkleri, bu topraklar üzerinde melikin tasarrufu ve özel bir arazide bulunan toprak parçası üzerindeki hâkimiyeti ve Hz. Peygamber'in kendisinin bizzat ticaretle meşgul olmaması arasındaki güçlü bir bağı göstermektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber, Medine'ye hicretten sonra Medine site devletinin başkanı/reisi olunca savâfi araziler,⁵⁹⁰ himâ ve ganimet gelirlerinin artmasına bağlı olarak ticaretle uğraşmayı terketmiştir.⁵⁹¹

Bu sebeple elçinin çok güçlü ve servet sahibi insanlar arasından seçilmesi gerektiğini düşünen Kureysliler, bir taraftan elçilik vazifesi için Hz. Peygamber'in kimseye muhtaç olmayacak gerekli maddi donanım ve vasıflara sahip olmadığını söylerken diğer yandan da vahyin, toplumda siyasi ve iktisadi itibarı olan birisine indirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber Mekke'de saygınlığı ve üstün bir yeri, güçlü bir asabiyeti olan boydan (Hâşimilerden) olmasına ve "emîn" gibi iyi sıfatlarla adlandırılmasına⁵⁹² rağmen toplumda açıkça liderlik konumunda görünen bir şahsiyet değildi. Bu da Kureys liderlerinin ona karşı kibirlenip burun kıvrımlarına etki eden sebeplerden biriydi. Onlar, itaat etmeyi ve ona tabi olmayı gerektirecek liderliğe haiz olmayan bir şahsa uymayı kendilerine yediremiyor, kabile geleneklerine münasip görmüyorlardı.⁵⁹³ Çünkü liderler, kabilesi içinde temayüz etmiş kimselerden seçilir, Araplarca erdem kabul edilen bazı vasıflar dikkate alınarak belirlenirdi. Kabile liderinin, kabileyi temsil edebilecek yeteneğin yanı sıra kabile içinde nüfuz sahibi olması ve yaşı önemli bir etkendi.⁵⁹⁴

Hz. Peygamber'in elçiliği/riyaseti taşıyacak vasıfta biri olmadığına, sosyal statüsüne, makam ve mansıbına yönelik Velîd b. Muğîre gibi muhaliflerin eleştirileri pek

yerleşik bir devlet alışkanlığının tesiriyle Hz. Peygamber'den bölgelerindeki bazı yerlerin, arazi parçalarının kendilerine verilmesini istemişlerdir. Hz. Peygamber de İslam'a ısındırmak ve bölgenin fethini kolaylaştırmak, ölü arazilerin ihyasına imkân vermek amacıyla arazileri onlara cömertçe iktâ olarak vermiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, I/267; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XXIV/158; İbn Hacer, IV/498, V/590, VI/596; Cevâd Ali, XIII/144-149; Ğaydâ Hazne Kâtibi, s. 137-138; Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 123, 177, 225-227.

⁵⁹⁰ İbn Sa'd, II/58; İbn Seyyidinnâs, II/26; Demirci, *İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, s. 86.

⁵⁹¹ Geniş bilgi için bkz. M. Emin Yıldırım, s. 90-95.

⁵⁹² Cahiliyede Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilmeden önce "emîn" diye isimlendirilmesi hususunda bkz. İbn İshâk, s. 32-33; İbn Hişâm, I/97; İbn Seyyidinnâs, I/75; Halebî, I/236.

⁵⁹³ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/52-53.

⁵⁹⁴ Cahiliye Arap toplumunda liderlerin (şeyh, seyyid, reis) seçimi ve liderin belirlenmesindeki esaslar hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)-Özel Sayı-*, Diyanet İlmi Dergi, Ankara 2003, s. 14-15; Demircan, s. 53.

çok kez Kur'an'a da yansımıştır.⁵⁹⁵ Abdulmuttalib'in vefatı üzerine Ebû Tâlib'in karşısında Mekke'yi yönetmeye talip adaylardan biri olan Velîd, akıllı, dirayeti, dine bağlılığı, güzel, beliğ ve fasih konuşması, gelişmiş şiir zevki, cömertliği, çocuklarının fazlalığı ve zenginliğiyle⁵⁹⁶ Mekke'de Kureyş içerisinde temayüz etmişti. Her yıl yenilenen Kâbe örtüsünü bir yıl Velîd b. Muğîre, bir yıl da ortaklaşa diğer Kureyş liderleri değiştirirlerdi. Bu yüzden ona "ıdlü Kureyş/Kureyş'in dengi" denirdi. Arap hâkimlerinden kabul edilen Velîd'e,⁵⁹⁷ yine Kureyşliler tarafından "vahîd/tek ve eşsiz", "reyhânetü Kureyş/Kureyş'in göz bebeği" vb. sıfatlar verilmişti.⁵⁹⁸

Eski Arap geleneğine göre, kabile veya sülale içinde yönetim, en akıllı, en basiretli ve muhakemesi en iyi olan kişiye verilmelidir.⁵⁹⁹ Bu nedenle cahiliyede bütün bu meziyetleriyle temayüz eden, şan, şeref, makam, riyaset vb. hususlarda önde gelen Velîd b. Muğîre, "Nasıl olur, ben Kureyş kabilesinin büyüğü ve başkanı olduğum halde bir yana bırakılayım da Muhammed'e Kur'an/vahiy gelsin! Sakîf kabilesinin reisi Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sakafî⁶⁰⁰ dururken Muhammed'e elçilik verilsin öyle mi? Oysa biz Mekke ve Tâîf'in ulularıyız."⁶⁰¹ şeklindeki sözleriyle Hz. Peygamber'in risaletine şiddetle karşı çıkmış ve hakkında en çok ayet indirilen müşrikler arasında yer almıştır.⁶⁰² Dolayısıyla risaletin ilk yıllarında nazil olan ayetlerde de açıkça işaret edildiği gibi onun geniş bir servete malik olması, nübüvve kendisinin daha layık olduğunu düşünmesi⁶⁰³ Resûlullah'a itaatin önünde en büyük engel teşkil etmiş ve bu konjunktürde Hz. Peygamber'in siyerine paralel olarak Hz. Musa'nın "Ey Rabbim! Fravun ve avanesine bu

⁵⁹⁵ Zuhurf, 43/31-32; Halefullah, *Hiz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 39, 152-153; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, II/53-54.

⁵⁹⁶ Onu ve ona verilen nimetleri tavsif eden, onun önüne serilen nimetlerle, mal ve evlat çokluğuyla övündüğünü gösteren ayetler hakkında bkz. Müzzemmil, 73/11; Müddessir, 74/11-15; Hümeze, 104/2-3; Mukâtil, III/410, 517; Taberî, *Tefsir*, XXXIII/19-21; Sa'lebî, *el-Keşf*, X/71, 286; Süheylî, II/14; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 356-357; İbn Hacer, V/283; İbn Âşûr, XXIX/76.

⁵⁹⁷ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 132; Yakûbî, s. 101; Cevâd Ali, X/310.

⁵⁹⁸ Ezrakî, I/198-199; Belâzürî, *Ensâb*, I/60-61; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/263; Hâzin, VII/175-176; Halebî, I/512, III/344-345; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXIX/122; Ziriklî, VIII/122; Mustafa Fayda, "Velîd b. Muğîre", *DİA*, XLIII/33.

⁵⁹⁹ Watt, s. 171.

⁶⁰⁰ Sakîf kabilesinin reislerinden biri olan Urve b. Mes'ûd, Mekke'de çok iyi tanınıyordu. Bu nedenle de Mekkeli müşrik liderler, elçiliğe Velîd b. Muğîre'nin yanı sıra Tâîf'in zenginlerinden ve aynı zamanda sefirlerinden Urve'yi layık görmüşlerdi. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Abdilberr, s. 328; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 768; Hâbil Nazlıgöl, "Urve b. Mes'ûd", *DİA*, XLII/183; Abdulfettah el-Kâdî, s. 309.

⁶⁰¹ Zuhurf, 43/31; Mukâtil, I/369; Ferrâ, IV/150; İbn Hişâm, I/360-361; Taberî, *Tefsir*, XXI/592-595; Süheylî, II/146; Kelâî, I/199; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/111; Halebî, I/499; Fayda, "Velîd b. Muğîre", *DİA*, XLIII/33-34.

⁶⁰² İbn Saîd el-Endelüsî, s. 356-357; Fayda, "Velîd b. Muğîre", *DİA*, XLIII/33-34.

⁶⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II/59. Aynı şekilde mülk ve melikliğin Hz. İbrahim'e layık görülmemesi hakkında bkz. Bakara, 2/258; Nisâ, 4/54.

kadar mal ve evladı senin yolundan alıkoysun diye mi verdin?” şeklindeki serzenişi dile getirilmiştir.⁶⁰⁴

Müşriklerin karşı koymaları ve farklı beklentileri, literatürde olağanüstü bir eylem ve mucize talebi veya insanüstü bir varlık tasavvuru olarak yorumlansa da⁶⁰⁵ Zuhurf sûresi 31-35. ayetlerinde görüldüğü gibi onlar, tanrının rahmetine ancak krallık/meliklik/hükümdarlık alametlerine sahip bir kişinin layık olabileceğini veya Allah'ın vahyine kabilelerin seçkinlerinin mazhar olması gerektiğini iddia etmişlerdir.⁶⁰⁶ Yoksa elçilik müessesesine ve bir toplumda saygın bir konumda bulunan ve toplumun iktisadi, siyasi, askeri, dini vb. alanlarında söz sahibi olan meliklerin, toplum denetimini elinde tutan seçkin kişilerin tanrı veya tanrılarla iletişim kurabileceklerine asla itirazları sözkonusu değildir.⁶⁰⁷ Çünkü İslam'ın doğduğu sıralarda Suriye, Irak ve Yemen'de, Kuzey ve Güney Arabistan'da kurulan devletlerle, Sâsânî ve Bizans imparatorluklarıyla sıkı ilişkileri bulunan Mekkeliler, kralların/meliklerin tanrısal bir özellik taşıdığını zaten kabul ediyorlardı. Sâsânî hükümdarları, kendilerini tanrısal/ilahi bir soya veya gökyüzüne nispet ettikleri gibi İslam öncesinde köklü bir kültür ve medeniyet ile temayüz eden güney Arapları da milletin kral soyundan olduğuna, kral veya hükümdarın da tanrılarının oğlu veya yeryüzündeki halifeleri olduğuna inanıyorlardı.⁶⁰⁸ Bizans'ta da krallık tanrıdan intikal eder ve imparator, tanrının yeryüzündeki temsilcisi/vekili sayılırdı.⁶⁰⁹ Eski Mısır'da hükümdar/kral, ilahın oğlu ve aynı zamanda en büyük dini reisti. Hatta ilk dönem Mısır'da kral, hayattayken tamamıyla ilah/rabb mevkiindeydi.⁶¹⁰ Türk hâkimiyet telakkisine göre de hakan/hükümdar, kudretini doğrudan doğruya tanrıdan almakta, yeryüzünde tanrı adına tasarrufta bulunmakta, saltanat sürdürmekte ve onun yerine vekâlet etmekteydi.⁶¹¹ Bu yüzden kadim toplumlardaki tasavvura muvazi olarak Kur'an'da, ileride müstakil başlık altında ele alacağımız gibi, hem Hz. Adem'in (Arapların) hem de Hz. Davud'un (İsrâiloğulları'nın) yeryüzünde Allah'ın halifesi/vekili,

⁶⁰⁴ Yûnus, 10/88; Ay, s. 259.

⁶⁰⁵ İslamoğlu, *Üç Muhammed*, 135-139.

⁶⁰⁶ Mukâtil, III/113; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/76; Kurtubî, XV/152.

⁶⁰⁷ Yine önde gelen müşriklerin “Ne yani! Bu zikir/uyarı/vahiy içimizden ona mı indirildi” itirazları da bu düşüncemize temel teşkil eden ayet grupları arasında yer almaktadır. Sâd, 38/1-8.

⁶⁰⁸ Cevâd Ali, IX/257; Ahmet Altungök, *Eski İran'da Din ve Toplum*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2015, s. 23-24; Çağatay, s. 32. Aynı inancın kadim Suriye ve Filistin (Sâmî) versiyonu hakkında bkz. Gündüz, s. 76-80.

⁶⁰⁹ Timothy E. Gregory, s. 46, 125.

⁶¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Afet İnan, s. 166, 219.

⁶¹¹ Geniş bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, TTK Yay., Ankara 2007, s. 1-5.

sultanı/meliki (halifetullah) olduğuna ve Allah'ın yeryüzünü onlara temlik ettiğine veya yeryüzüne varis kılındıklarına/istihlâf edildiklerine/halife atandıklarına vurgu yapılmıştır.⁶¹²

Mekke'de olduğu gibi Medine'ye hicretin ilk yıllarında da bazı Arap kabile reisleri, Medine'de yeni bir idarenin zemini olduğu sıralarda fazla bir servete ve askeri güce malik olmadığı gerekçesiyle Mekke/Kureyşli Hz. Peygamber'e elçiliği ve liderliği, zanlarınca Medine melikliğini yakıştıramamışlardı. Rivayetlere göre Buâs savaşı sonrasında, Hz. Peygamber'in hicreti arifesinde Yesribliler, bu şehirdeki Araplar üzerindeki Yahudi hâkimiyetini kırmak ve onları tasfiye etmek için Medine'de sosyal statüsü, askeri gücü ve nüfuz oranı yüksek Abdullah b. Übey'i Medine kralı olarak taçlandırmak istemişlerdi. Medine'nin idaresi, Hazrec kabilesinin reisi Abdullah b. Übey b. Selûl'e verilmek üzereyken Akabe görüşmelerinde bir kısım Evs ve Hazreci müslümanların isteği ve himaye teminatı üzerine Hz. Peygamber Medine'ye hicret etmiş ve nübüvvet tacıyla lider olunca Yesrib/Medine halkı artık Abdullah'ı melik olarak seçmekten ve ona taç giydirmekten vazgeçmişlerdi. İbn Übey'in ve ona bağlı grupların Hz. Peygamber'e sürekli kin ve düşmanlık beslemesi, ona karşı Kureyş'in yanında yer alması ve Yahudi kabileleriyle ittifak kurması da kraliyet tacını giyememesinden ve mülkünün/saltanatının yok olmasından, ona göre saltanatın Hz. Peygamber tarafından gasp/selb edilmesinden kaynaklanmaktaydı.⁶¹³

İşte hicretin ilk yıllarında nazil olan Bakara sûresi 246-249. ayetlerde anlatılan İsrâiloğulları kıssası bu duruma, Hz. Peygamber-Medineliler ilişkisine, Medine'deki Arapların politik olarak Yahudilere karşı içlerinden bir Arap lider beklentilerine ve daha sonra peygambere karşı tavır koymalarına güzel bir örnek teşkil etmektedir. Bu kıssaya göre yurtlarından sürgün edilen İsrâiloğulları'nın ileri gelenleri, peygamberlerinden

⁶¹² Sâd, 38/26; Bakara, 2/30; Nûr, 24/55; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/152, III/255; IV/90; Kurtubî, I/264, XII/297-299. Kadim bir geleneğin tezahürü olarak Hz. Ebubekir'e halifetullah/Allah'ın halifesi gözüyle bakılması hususunda bkz. İbn Sa'd, III/183; İbn Ebî Şeybe, XIV/568; İbn Abdilberr, s. 297. Hz. Ömer'in kendisini "sultanullah/Allah'ın hükümdarı veya meliki/kralı" şeklinde isimlendirdiğini belirten rivayet hakkında bkz. İbn Sa'd, III/287, 303-304, 306; Taberî, *Tarih*, II/571. Ayrıca Hz. Osman'ın, halifeye/halifelğe ilahi bir paye atfederek hilafeti "tanrının (Allah'ın) kendisine vermiş/giydirmiş olduğu bir gömlek/hil'at" olarak algılaması hakkında bkz. İbn Sa'd, III/66-67; İbn Ebî Şeybe, XIV/590, XV/200; Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî, *Tarihu Halife b. Hayyât*, Tahk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1975, s. 37; İbn Şebbe, II/290; Belâzürî, *Ensâb*, II/294; Taberî, *Tarih*, II/664; İbn Abdirabbih, II/92; İbn Asâkir, XXXIX/357; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, II/905.

⁶¹³ Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/583; Buhârî, Edeb 115, İsti'zân 20; İbn Şebbe, I/207; Kurtubî, VIII/207; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 196; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/243; Semhûdî, I/389; Halebî, II/250-251; Cevâd Ali, IX/209-210; Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selûl", *DİA*, I/139-140; Khalil Athamina, s. 200-201, 210; Mehdî Rizkullah, s. 65, 322.

birine, “Bize bir kral tayin et ki Allah yolunda savaşalım!” demişlerdir. Allah, peygamberleri vasıtasıyla Tâlût’u kral olarak tayin ettiğinde İsrâiloğulları’nın önde gelenleri “Biz hükümranlığa ondan daha çok layık iken ve ona fazla bir servette verilmemişken nasıl bize hükümdar olabilir?”⁶¹⁴ diyerek Tâlût’un seçilmesine tepki göstermişlerdir.

Yine Hz. Musa’nın öncülük ve organize ettiği İsrâiloğulları’nın, kadim Mısır’da iktidar ve saltanatı elinde bulunduran Firavun yönetiminden⁶¹⁵ ayrılma hareketi karşısında⁶¹⁶ Firavun ve ileri gelen adamları da Hz. Musa’nın tanrı ve İsrâiloğulları adına elçiliğini gayri meşru görmüşlerdir. Bu durumda Firavun, bir yandan kavmine, “Ey kavmim! Mısır’ın mülkü/hâkimiyeti/hükümranlığı bana ait değil mi? Mısır’ın tek hâkimi ben değil miyim? Bütün bu nehirler benim ayaklarımın altında akıyor mu?”⁶¹⁷ Şu kudret ve saltanatımı, sizin en büyük efendiniz olduğumu görmüyor musunuz?”⁶¹⁸ şeklinde kendi otoritesini ve tanrı tarafından seçildiğini hatırlatmış diğer yandan da Musa gerçek bir melik/peygamberse elçi olduğunun göstergesi olarak tanrısı veya halkı tarafından boynuna altın gerdanlık/kolye takılması veya kolunda bilezikler bulunması⁶¹⁹ gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü eski Mısır’da altın bilezik ve künyeler bir soyluluk nişanı yahut

⁶¹⁴ Bakara, 2/247. Kıssanın Kitab-ı Mukaddes varyantı hakkında bkz. 1. Samuel, 8/1-22, 9/1-27, 10/1-25. Kur’an’daki Tâlût kıssasının Kitab-ı Mukaddes’in Yeşu, Hâkimler ve 1. Samuel bölümlerinde bulunan muadil parçalarla birlikte mukayeseli ve metinlerarası diyalojik/diyalektik okunması hakkında bkz. Nevin Reda, “Kur’an’ın Tâlût’u ve Antik Yahûdî Krallığının Yükselişi: Metinlerarası Bir Okuma”, Çev. Mustafa Şentürk, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1, Cilt: 9, Sayı: 17, ss. 201-222.

⁶¹⁵ Gâfir, 40/29. İsrâiloğulları’nın Mısır’da görülmeye başlaması ve birkaç asır sonra Levi soyundan Musa önderliğinde Firavunların esaretinden kurtulmaları yani Mısır’dan çıkışları/göçleri, karizmatik önder olan Musa’nın (as) kabileler grubunu millete, İsrâil halkına dönüştürme çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Yakın Şark III Suriye ve Filistin*, TTK Yay., Ankara 1987, s. 295-304, 395-401; Eliade, I/216-222.

⁶¹⁶ Firavun’un ifadesine göre Hz. Musa, bir prens olarak sarayda Mısır kültürüne göre yetiştirilmiş; fakat Mısır merkez devletine/hanedanına sadık bir prens olmamış, İsrâiloğulları’nın istiklali/hürriyeti için Firavun’a mukavemet göstermiştir. Şu’arâ, 26/16-19; Günaltay, *Yakın Şark III*, s. 397-398. Kur’an’da eski Mısır coğrafyasında etnik potansiyel bir güce sahip olan İsrâiloğulları’nı Firavun’un zulmüne direnmeye ve düşman kavim ve kabilelerle savaşmaya teşvik eden ilk İsrâiloğulları peygamberi Hz. Musa’dır. Hicret sonrası Mekkelilerin fiilen savaşı başlatmaları üzerine Hz. Peygamber’in tebliğine paralel olarak anlatılan Musa kıssasında bu konuya temas edilmiştir. Bakara, 2/246; Mâide, 5/20-26; İbn Hişâm, I/614-615; Süheylî, III/57; Kelâî, II/13-14; İbn Seyyidinnâs, I/327-328.

⁶¹⁷ Bu tür ifadeler, tanrı kralların memleketin mutlak hâkimi ve bütün ülkenin, Firavun’un/hükümdarın malı olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Afet İnan, s. 166-182.

⁶¹⁸ Nâzi’ât, 79/24; Zuhurf, 43/51. Firavun’un izzet ve şerefine, yüce makamına, sahip olduğu hazinelere (künûz), bahçe/cennetlere (cennât) ve pınarlara (uyûn) işaret eden ayetler hakkında bkz. Şu’arâ, 26/57-58; Duhân, 44/25-27.

⁶¹⁹ Zuhurf, 43/53. Sadece Mısır’da değil, eskiden bütün krallar ve reisler, kollarına ve boyunlarına mücevherler (bilezikler/künyeler); başlarına da taç takarlardı. Altından dokuma veya altın işlemeli giysiler giyer, altın takılarla süslenirlerdi. Kurtubî, XII/28; İbn Kayyim, V/137; Heykel, I/125; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 168-170, 175-179.

yüksek sosyal statünün bir işareti olarak görülürdü.⁶²⁰ Mısır'da kimi zaman tanrının temsilcisi kimi zaman da tanrının bizzat kendisi kabul edilen Firavunlar, idari ve mülki bir görevi tevdi ederken Yusuf (as) örneğinde olduğu gibi taltif etmek ve şereflelendirmek amacıyla değerli bir elbise⁶²¹ giydirmenin yanı sıra yönetime yeni atadıklarının boynuna aynı zamanda altın zincir takarlardı.⁶²² Yemen hükümdarları da aynı şekilde kollarına kıymetli bilezikler takıp süslenir, üzerlerine altın işlemeli meşlahlar giyerlerdi.⁶²³

Dolayısıyla Kur'an'ın "... el-enhâru tecrî min tehtî/nehirler altımdan akıyor", "... tekûnu lehu cennetün ye'külû minhâ/kendisinin yiyebileceği bir bahçesi olsun", "... tekûne leke cennetün min nehîlin ve inebin fetüfeccire hilâlehâ tefcîrâ/senin hurma ağaçları ve asmalarla dolu bir bahçen olup onların arasında şarıl şarıl dereler akıtmalısın" ve "... cealne'l-enhâra tecrî min tehtihim/altlarından nehirler akıttık."⁶²⁴ gibi beyanlarını, "mülk/servet/toprak sahibi olmayı, bol nimetler içinde bulunmayı" ifade eden deyimssel ifadeler kategorisinde değerlendirmektediriz.

Yine inkâr edenlerin Hz. Peygamber hakkında kullandığı "Madem Allah'ın elçisi olduğunu iddia ediyorsun Allah sana hazine verse ya!"⁶²⁵ veya "Altından yapılmış bir evin olsa ya!"⁶²⁶ vb. ifadeler, kral ve meliklerin hayatlarından alınmış misal/örneklemelerdir. Bu yüzden Allah Resûlü, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğunu, kendisini elçi olarak gönderen Allah'a ait erzak/tahıl/mal depolarına⁶²⁷ ve hazinelere

⁶²⁰ Sa'lebî, *el-Keşf*, VIII/339; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/261; Kurtubî, XVI/100; İbn Âdil, XVII/279; Esed, s. 1004.

⁶²¹ İslam öncesi çağlarda Araplarla komşu olan Bizans imparatorları da ayırt edici kıyafetler (zengin nakışlar ve kıymetli taşlarla süslenmiş giysiler) giyiyor ve mücevherlerle bezenmiş taçlar takıyorlardı. Bizans imparatorlarının ihtişamı ve saray erkânının konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Reşid b. Zübeyr, *Kitâbu'z-Zehâir ve't-Tuhaf*, Tahk. Muhammed Hamidullah, Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1959, s. 198-199; Timothy E. Gregory, s. 45-46; Nadia. M. el-Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, Çev. Mehmet Morali, Alfa Yay., İstanbul 2012, s. 151-161. Emevi, Abbasi ve Türk devletlerinde de bu tür süslenmiş ve kıymetli elbiseler (tırâz ve hil'at), hilafet/hükümdarlık alâmet/sembollerinden, saltanat telakkilerinden birisi sayılmıştır. Kalkaşandî, *Meâsiru'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, Tahk. A. Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut tsz., II/230; İbn Haldun, I/520; Merçil, s. 139-183; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 139-142. Aynı şekilde altınlı/altın kemer de Ortaçağ İslam ve Türk devletlerinde, Orta Asya'da ve Osmanlılarda hükümdarlık sembolüydü. Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı*, s. 138, 157-158; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 175-179.

⁶²² Yaratılış, 41/40-43; Esed, s. 1004. Hz. Yusuf'un görevlendirilmesine işaret eden Kur'anî referans hakkında bkz. Yusuf, 12/54-56. Bu hayatta mülk ve saltanattan yoksul/yoksun olan inananların, cennette altın bilezik takıp ipekli giysiler giyeceklerini, taht/divanlarda oturacaklarını ifade eden ayetler hakkında bkz. İnsân, 76/21; Fâtır, 35/33; Kehf, 18/31; Kurtubî, XII/28; İbn Kayyim, V/137; Esed, s. 592-593.

⁶²³ Çağatay, s. 24.

⁶²⁴ En'âm, 6/6. Kur'an'da "iki cennet arasında nehir fışkırttık" ifadesinin sulama arkalarının bulunduğu bostanlara işaret ettiğini gösteren ayetler hakkında bkz. Kehf, 18/33. Ayrıca bkz. Yâsin, 36/34.

⁶²⁵ Furkân, 25/8; Hûd, 11/12.

⁶²⁶ İsrâ, 17/93.

⁶²⁷ Kur'an'da "hazâinullah" ve "hazâinu'l-arz" terkiplerinin yanı sıra "hazâinu rahmeti rabbike/rabbinin

sahip olmadığını, tahıl/tarım/rızk harcamalarında da yetkili olmadığını dile getirmiş,⁶²⁸ fakat Allah'ın bu dünyada onların istediklerinden daha güzel bahçeler ve saraylar vermeye (veya yapmaya) gücünün yettiğini bildirmiştir.⁶²⁹ Buna ilaveten Hz. Peygamber'in tebliğ (mücadele) sürecine bağlı olarak anlatılan kıssalarda, bilhassa kendisine vahyedilenleri tebliğ ettiklerine dair herhangi bir açıklama bulunmayan Hz. Davut ve Süleyman kıssalarında tekrar tekrar onların mülk ve saltanatlarına vurgu yapılarak Hz. Peygamber teskin ve teselli edilmiştir.⁶³⁰

Hz. Peygamber'i mülk, servet, şan, şeref, zenginlik yönünden kritik eden kabile liderleri ve ileri gelenler, o gün Arap toplumunda servet ve nüfuz bakımından kimi zayıf ve muhtaçların Hz. Peygamber'in ilk izleyicileri arasında yer almış olmasını da⁶³¹ kınamış ve yadırgamışlardır. Bazı Mekkeli müşrik liderler, Hz. Peygamber'den fakir/köle/zayıf/zenci müminleri yanından kovmasını istemiş, ona, bu zümreden uzak durması, zayıf ve alt sınıftan takipçilerini terketmesi şartıyla uzlaşabileceklerini teklif etmiş ve İslam'ı kabul edeceklerini bildirmişlerdir.⁶³² Bu tutum, sadece Mekkelilere has değildir. İslam öncesi döneme ait Kur'an'ın aktardığı Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu şartları yansıtan⁶³³ pek çok kıssada da “mutraf/mutrafın, mele' ve ekâbir” diye adlandırılan zümrelerin, peygamber ve inananların konum ve servet olarak düşüklüğünü kendi inkârlarına hep gerekçe gösterdiklerini müşahade etmekteyiz.⁶³⁴

rahmet ambarları” şeklinde bir ifade de kullanılmaktadır. Sâd, 38/9; Tûr, 52/37. “Kenz/künûz/hazine ve hazâin/ambar” kelimelerinin sözcük anlamları ve birbirinden farkı hususunda bkz. Halil Hacımuftuoğlu, s. 192.

⁶²⁸ Hûd, 11/31; En'âm, 6/50. Aynı ayetlerde müşrik liderlere hitaben Hz. Peygamber “... ‘Ben bir meleğim’ demiyorum...” diyerek kendisinin melek/melik olmadığını da belirtmektedir. Hz. Peygamber, sıradan insanlar tarafından bile melik olarak algılsa da o, kendisinin melik/kral olmadığını, Kureyş'ten ‘kurutulmuş et yiyen bir kadının oğlu’ olduğunu bizzat ifade etmiştir. İbn Sa'd, I/23; Şâmî, VII/109; Halebî, III/43.

⁶²⁹ Furkân, 25/10. Kur'an'da saray hayatının geniş betimlemesini içeren İnsân sûresinin ilgili ayetleri hakkında bkz. İnsân, 76/12-22. Krallığın yönetim merkezi saray ve müştemilatının, has bahçelerin Allah'a nispeti hususunda bkz. Halil Hacımuftuoğlu, s. 189-195.

⁶³⁰ Neml, 27/15-44; Sâd, 38/17-26, 30-40; Sebe', 34/10-13. Ayrıca bkz. Bakara, 2/102, 251.

⁶³¹ Abdurrezzâk, V/321; İbn Sa'd, I/199; Belâzürî, *Ensâb*, I/53.

⁶³² Kehf, 18/28; En'âm, 6/52-53; Ahkâf, 46/11; İbn Hişâm, I/392; Belâzürî, *Ensâb*, I/69, 84, IV/252; Vâhidî, s. 229-231; Kelâî, I/215-216; İbn Kesîr, III/129, VI/64; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler* IV, s. 44; Mevdûdî, I/553; Çetiner, II/584-586. Mevzu bahis ayetlerde Hz. Peygamber'e rablerinin hoşnutluğunu umarak yalvarıp yakaran yoksul ve güçsüz müminleri, yüzüstü bırakmaması emredilmiş, aksi yapıldığı takdirde zalimlerden olacağı uyarısı yapılmıştır.

⁶³³ Watt, s. 165.

⁶³⁴ Diğer peygamberlerin takipçilerinden değersiz kişiler ve köleler şeklinde söz edilmesi hakkında bkz. Şu'arâ, 26/111; Hûd, 11/27, 91; Mü'minûn, 23/47; A'râf, 7/75-76; Watt, s. 165. İnkâr edenlerin müminlere karşı tefahürüne işaret eden bir başka ayet hakkında bkz. Meryem, 19/73. İnkâr eden liderlerin eylemlerine karşı bir güç arayışı içinde olan Lût'un (as) Allah'tan kabile gücü, servet sahibi bir kavim temenni etmesi hakkında bkz. Hûd, 11/80; Ahmed b. Hanbel, II/332; Tirmizî, Tefsir Yusuf 13; İbn

Burada şunu da belirtelim ki Hz. Peygamber'in risaletine, toplumsal durumuna ve sosyal statüsüne ilişkin itirazları konu edinen sûreler ve ayetler, Mekke döneminde yoğunlukta olsa da periyodik olarak Medine döneminin sonlarına doğru azalma göstermektedir. Hz. Peygamber'in elçilik vazifesi/statüsü, hicretten sonra,⁶³⁵ bilhassa İslam'ın güçlenip Arap yarımadasının her yerinde otoritesini hissettirmesi sonucu Medine'ye heyetlerin gelmesi,⁶³⁶ çevre kabile liderlerine ve devlet başkanlarına elçilerin gönderilmesiyle⁶³⁷ birlikte bütün Araplar nezdinde artık resmi/hukuki bir nitelik kazanmıştır. Her ne kadar yarımada'nın Yemen ve Yemâme bölgesinde ortaya çıkan bazı kâhin-kabile reisleri/melikleri,⁶³⁸ Hz. Peygamber'e şartlı itaat veya risalette/Arap yarımadasının yönetiminde ortaklık teklifinde bulunup⁶³⁹ vefatından sonra hâkimiyetin kendilerine bırakılmasını talep etmiş olsalar da⁶⁴⁰ bu teklif ve talepler, Hz. Peygamber

Abdirabbih, I/208; Sa'lebî, *el-Keşf*, V/182.

⁶³⁵ Mesela, Kureyşli şair Ebû İzzet el-Cumahî'nin Bedir harbi sonrası Hz. Peygamber'i "methe şayan bir melik" olarak tavsifi hakkında bkz. İbn Hişâm, I/659; Cumahî, I/253-254; Süheylî, III/111; Şâmî, IV/72; Hazer, s. 36. Aynı şekilde cahiliye Arap kehânetinde de Hz. Peygamber, Yemen/Himyer ve Gassân meliklerine eş değer bir Hicaz nebisi/meliki olarak tavsif edilmektedir. Taberî, *Tarih*, I/429; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/142; A. Zekî Safvet, I/90-91.

⁶³⁶ İbn Hişâm, I/259-596; İbn Sa'd, I/291-359; Kelâî, II/263-302; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/48-115; Mustafa Fayda, "Senetü'l-Vüfûd", *DİA*, XXXVI/520-521.

⁶³⁷ İbn Sa'd, I/258-290; Kelâî, II/302-330; Halebî, III/283-307.

⁶³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülğaffar Aslan, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 101-113.

⁶³⁹ Şair, hatip, kâhin ve nüfuz sahibi bir kişi olan Müseylime/Mesleme b. Habîb, Hz. Peygamber'e emirlik konusunda ortaklık veya siyasi halef olmayı teklif etmiştir. Müseylime mektubunda, "yeryüzünün/Arap yarımadasının yarısının Kureyş'e; diğer yarısının ise kendilerine (Benî Hanîfe'ye) ait olduğunu, fakat bu hususta Kureyş'in adil davranmadığını" belirtmiştir. Allah'ın elçisi ise cevabî mektubunda kendisinin son peygamber olup olmadığını hiç dile getirmeden "yeryüzünün Allah'ın mülkü olduğunu, kullarından dilediğini oraya varis kılacağını" bildirmiştir. İbn Hişâm, II/600; İbn Sa'd, I/273; İbn Kayyim, III/533; Makrizî, II/99-101; Şâmî, VI/326; Ahmet Önkâl, "Müseylimetülkezzâb", *DİA*, XXXII/90-91; Abdülğaffar Aslan, s. 109-110. Bu rivayet, aynı zamanda İslam'ın "Muhammed'in dini", "Benî Hâşim'in dini" olmaktan çıkıp diğer büyük kabileler tarafından artık "Kureyş'in dini" olarak algılandığını da göstermektedir. Bu durum Mekke devrinde Utbe b. Rabîa'nın "Ey Kureyşliler, gelin sözümü tutun, Muhammed'i kendi haline bırakın. Şayet Araplar ona galip gelirse ondan kurtulmuş olursunuz, Muhammed onlara üstün gelirse onun saltanatı sizin saltanatınız, onun izzet ve şerefi sizin şerefiniz demektir. Böylece insanların en talihlisi/mutlusu siz olursunuz." şeklindeki öngörüsü de gerçekleşmiş görünmektedir. İbn Hişâm, I/294; Kelâî, I/171-172; Halebî, I/487; Ebû İbrahim el-Fâlûze, s. 411-412. Mekke'nin fethinden sonra Kureyşlilerin Hz. Peygamber'le beraber gelen izzeti, şerefi ve hükümlerini sahiplendiğini gösteren başka bir rivayet için bkz. İbn Hişâm, II/417; Vâkidî, II/853-854; Süheylî, IV/178; Şâmî, V/254. Hz. Peygamber'den sonra da Kureyş, şeref/izzet, nübüvvet ve hilafeti elinde bulunduran bir kavim olarak anılmıştır. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 165; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 326.

⁶⁴⁰ Âmir b. Sa'saağulları'nın Mekke döneminde Hz. Peygamber'e, diğer Araplara galip geldikleri takdirde kendinden sonra riyaseti/emirliği Âmiroğulları'na bırakmak koşuluyla kendisine yardım edeceklerini belirten bir rivayet hakkında bkz. İbn Hişâm, I/424; Taberî, *Tarih*, I/556; Kelâî, I/235; Halebî, II/154; Mevlânâ Şibli, I/185-187, 438; Muhammed Ebû Şehbe, I/430. Benî Hanîfe kabilesinin reisi, şairi ve hatibi Hevze b. Ali'nin ve ondan sonra gelen Müseylime'nin kendisinden sonra emirliği bırakması durumunda Hz. Peygamber'e yardım ve bey'at edeceklerini belirten teklifleri hakkında bkz. İbn Saîd el-Endelüsî, s. 631.

tarafından kesin bir şekilde reddedilmiş, Hz. Ebubekir devrinde ise Kureys'in siyasi otoritesi resmen tescillenmiştir.

3.2.2. Melek/Meliklerin Refakati

Mekke'de taç, hazine, altın ve gümüşten saraylar vb. emirlik göstergesi hususlardan yoksun olduğu gerekçesiyle eleştirilen Hz. Peygamber, aynı zamanda yanında söylediklerini tasdik edecek ve kendisine destek çıkacak bir melek/melik/erk/iktidar⁶⁴¹ bulunmaması dolayısıyla da üst düzey bir kesim tarafından ciddi şekilde tenkit edilmiştir.⁶⁴²

Mekkî Kur'an'ın temel konusunu oluşturan cahiliye şirk/teslis inancında en yüce/üst mabut Allah, erkek/baba tanrı; diğer tanrıların tümü ise "Allah'ın, eşleri, oğulları ve kızları" olarak telakki edilirdi.⁶⁴³ Özellikle İslam öncesi dönemde Allah'ın kızları ve oğulları mesabesinde görülen ve Arap panteonunda timsalleri bulunan varlıklardan melekler/melikler,⁶⁴⁴ Allah'a en yakın ve onun en yüksek dereceli adamları/saray erkânı veya memurları sayılırdı.⁶⁴⁵

Yaygın anlayışa göre Hz. Peygamber'in kendisinin Allah resûlü olduğunu

⁶⁴¹ Bazı araştırmacılar, aralarında sadece kıraat farklılığı olan melek ve melik kelimeleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş, hükümlü ve yükümlü olan insanlara "melik"; aynı görevleri üstlenen meleklerle de "melek" adı verildiğini söylemişlerdir. İsfahânî, *Müfredât*, s. 776; Zebîdî, s. 6793.

⁶⁴² Furkân, 25/7, 21; Hicr, 15/7; Hûd, 11/12; En'âm, 6/8; İbn İshâk, s. 68; İbn Hişâm, I/296; Taberî, *Tefsir*, XVII/556; Sa'lebî, *el-Keşf*, VI/134; İbn Seyyidinnâs, I/141; Suyûtî, *ed-Dürr*, V/338; Halebî, I/495; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XV/170-171.

⁶⁴³ Detaylı bilgi için bkz. İhlâs, 112/1-4; Meryem, 20/88-92; Sâffât, 37/149-153; En'âm, 6/100-101; Nahl, 16/57, 62; İsrâ, 17/40, 111; Cevâd Alî, XI/118-121; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/330-336; Nadim Macit, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yay., Konya 1992, s. 90-92, 96-101; Salih Ahmed el-Alî, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadim ve'l-Bi'setü'n-Nebeviyye*, Şirketü'l-Matbûâtî li't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut 2000, s. 208-209; Sarıçık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, s. 145-153. Güney Araplarında teslisin unsurları hakkında bkz. H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/178. Ayrıca Hristiyanlıkta teslis hakkında karşılaştırmalı bkz. Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İSAM Yay., İstanbul 2017, s. 65-103.

⁶⁴⁴ Dini literatürde melekler lafzıyla çoğunlukla ruhani/semavî varlıklar kastedilse de Sami dilinde ve Eski Ahit'te de tanrısavar, tanrıya bağlı olan (Şit'in soyundan) insanlar da "melekler/tanrı oğulları/ilahi varlıklar" olarak adlandırılmaktadır. Yaratılış, 6/2, 4; Tesniye, 14/1; Eyüp, 1/6; Mezmurlar, 82/6; William MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2004, I/39-40; Gündüz, s. 76-81. İncil'de de Hz. İsa yeryüzünde barışı sağlayanların "tanrı oğulları" olarak nitelendirileceğini haber vermektedir. Matta, 5/9. W. Macdonald, *Kutsal Kitap Yorumu Yeni Antlaşma*, I/45. Mitolojik anlatılara göre de cennetten kovulmuş melekler/tanrı oğulları/ilahi varlıklar, insanların kızlarıyla ilişki kurmuş, bu beraberlikten eskiçağ kahramanları olan çocuklar/yarı tanrısavar kişiler doğmuştur. Eliade, I/208.

⁶⁴⁵ Meleklerin (melâike/erkler) Allah'ın yüksek konseyini/meclisini oluşturan varlıklar, hâs/şanslı kullar olduğuna dair geniş bilgi için bkz. Antakî, Muhammed Kambur, *Melek ve Cin Risalesi*, Çev. Durmuş Özbek, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Konya 1998, ss. 87-110, s. 93; Mübârekfûrî, s. 21; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yay., Ankara 2003, s. 47-48; Ali Çelik, "Asr-ı Saadet'te Halk İnançları", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, IV/26, 29; Halil Hacımuftuoğlu, s. 208-218.

belirtmesi üzerine, meleklerin tanrı-kral katındaki konumlarını bilen bir kısım cahiliye Arapları, bir peygamberin tabiatüstü bir kişi olması ve çeşitli harikalar göstermesi gibi düşüncelerinin yanı sıra risaletinin gerçek olduğuna tanıklık edecek, onunla birlikte çarşı pazarda gezip “Bu Allah’ın elçisidir, bu bakımdan kendisine itaat edin, yoksa cezalandırılacaksınız” diye uyaracak bir meleğin bulunması gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁴⁶ Müşriklerin bu talebinin olağanüstü güç motiflerinden biri olan gizli bir ruh/melek ile ilintili olduğu iddia edilmiştir.⁶⁴⁷ Biz bunun tarihi ortam ve şartlarla kayıtlı meliklikle ilgisi olduğunu düşünmekteyiz. Kanaatimizce Mekkeliler, meleklerin/kralların (tanrıların/Allah’ın) yardımcıları ve yeryüzünün idaresinde söz sahibi olduklarını düşündükleri için Hz. Peygamber’e “Bize meleklerle birlikte gelmedikçe ve bizi meleklerle yüzleştirmedikçe sana asla inanmayız”⁶⁴⁸ şeklinde direnmiş ve meleklerin şahadetini yani meliklerin tanıklığını beklemişlerdir.

Rivayetlere göre bu konuyla ilgili ayetler, Zem’a b. Esved, Nadr b. Hâris, Esved b. Abdiyeğûs, Übey b. Halef, As b. Vâil gibi Mekke ulularının “Ey Muhammed! Seninle birlikte görülecek ve insanlara senden bahsedecek bir melek gelse ya! (lev lâ ünzile aleyhi/aleynâ/ileyhi melek/melâike, câe maahu melek)”⁶⁴⁹ demeleri üzerine nazil olmuştur.⁶⁵⁰

Kadim Mısır’da İsrâiloğulları’na düşmanlıklarıyla tanınan⁶⁵¹ Firavun ve yardımcılarının da İsrâiloğulları’nın kurtarıcı elçisi kabul edilen Hz. Musa’ya aynı gerekçelerle karşı çıktıkları ve “Neden onun yanında melekler/melikler yer almıyor veya onunla birlikte/onunla yakın ilişki içinde bulunan/ona yakın duran bir melek/melik gelmiş değil!”⁶⁵² itirazına sığındıkları görülür. Firavun, Hz. Musa’da ilah-kral tarafından tayin edildiğine, başka krallar tarafından desteklendiğine dair herhangi bir emare görememesi⁶⁵³ dolayısıyla onun sözüne itibar etmemiştir.

⁶⁴⁶ Mevdûdî, I/534-535, 552-553.

⁶⁴⁷ Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 32; Mevdûdî, I/534-535, 552-553; Muhammed Ebû Şehbe, I/315-317.

⁶⁴⁸ Furkân, 25/21; Hicr, 15/7; İsrâ, 17/92. Melek beklentilerine temas eden diğer ayetler hakkında bkz. En’âm, 6/158; Nahl, 16/33; Bakara, 2/210. Kur’an’da, tanık olarak melekler gönderilse bile inanmayacakları ifade edilir. En’âm, 6/111. Kur’an’ın, “Melek gönderseydik o yine bir racûl/adam kıldık” ifadesi de bu iddiamızı desteklemektedir. Bkz. En’âm, 6/9.

⁶⁴⁹ Furkân, 25/7, 21; Hicr, 15/7; Hûd, 11/12; En’âm, 6/8; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/331-332.

⁶⁵⁰ İbn İshâk, s. 104; İbn Hişâm, I/395; Süheyli, II/185; Kelâi, I/217; İbn Kesir, *Bidâye*, III/130.

⁶⁵¹ İsrâiloğulları’nın Mısırlıların egemenliği altında bulunduklarına ve Firavunların zulmüne maruz kaldıklarına temas eden ayetler hakkında bkz. Tâhâ, 20/47; Şu’arâ, 26/10-22; Kasas, 28/4; Mü’minûn, 23/47 vb.

⁶⁵² Zuhurf, 43/53; Taberî, *Tefsir*, XXI/620-621; Sa’lebî, *el-Keşf*, VIII/339.

⁶⁵³ Zuhurf, 43/51-53. Hz. Nûh’a gösterilen benzer bir tepki hakkında bkz. Mü’minûn, 23/24.

Yukarıda da ifade edildiği gibi itirazın temel noktası, elçilik müessesesi değil, elçi seçilen kişidir. Müşrikler de risalet görevinin kendileri gibi insan türüne, bazı adamlara verilmesi gerektiğini iddia etmiş; fakat Allah'ın/melikin bu seçimi doğru yapamadığını belirtmişlerdir. Dolayısıyla inkâr edenlerin; görünmeyen, soyut, ontolojik olarak insandan farklı metafizik bir varlığı elçi olarak talep ettikleri ileri sürülse de⁶⁵⁴ beşer elçilik, çevredeki güçlü imparatorlukların vassâlî konumunda kurulan devletçiklerde olduğu gibi⁶⁵⁵ yönetimi daha rahat kontrol etmek üzere bir valinin veya âmilin⁶⁵⁶ vazifelendirilmesinin ve kraliyet fikrinin yeniden canlanmasının örneği olarak düşünülmektedir. Bununla beraber kimi zaman krallar tarafından atanmış yerli valilerin yanında soylu bir kişinin bulunması âdet olduğundan⁶⁵⁷ Hz. Peygamber'in durumuyla bunlar arasında özdeşlik kuran müşrikler de ondan, yanında böyle bir kimseyi/meleği getirmesini talep etmeleri kuvvetle muhtemel görünmektedir. Çünkü peygamberler tarihinde, erkek beşerden başkasının elçi olarak seçilmesinin ve ruhani meleklerin beşere örnekliğinin sözkonusu olmadığını Araplar ve kitap ehli⁶⁵⁸ çok iyi bilmekteydi. Kaldı ki

⁶⁵⁴ Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 32-33; H. Akdemir, s. 30-31.

⁶⁵⁵ Hitti, s. 127; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2016, s. 97-103, 184-185; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 44-47; Zekiye Sönmez, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hristiyanlık*, TDV Yay., Ankara 2012, s. 96-102, 111-120.

⁶⁵⁶ Şam'da "Al-u Cefne" Kayser'in; Irak'ta "Al-u Nasr" Kısra'nın ummâlî idi. İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Tarihu İbnü'l-Verdî I-II*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, I/61; Cevâd Ali, IX/201. Kayser ve Kısra'nın Arap kabileleri ve devletlerine âmiller ataması hakkında bkz. İbn Hişâm, I/62; Taberî, *Tarih*, I/420-425, I/444; Süheylî, I/138, IV/368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/169, 252; Cevâd Ali, V/193, VI/75, 96, IX/200, 271, 287-288; Feyyûmî, s. 127; Gene R. Garthwaite, s. 101. İbn Hurdazbih, Medine'ye Merzübânu'l-Bâdiye tarafından vergileri tahsil etmekle görevli bir âmilin tayin edildiğini, Evs ve Hazrec'in Kısra vergisi/haracı yanında Hîre destekli Kureyza ve Nadîr Yahudilerine de ayrıca vergi ödediklerini belirten bir rivayet kaydetmektedir. İbn Hurdazbih, s. 31; Hamevî, V/83; Cevâd Ali, XIV/26; M. J. Kister, s. 102-103. Hz. Peygamber'in de Yemen, Bahreyn, Necrân vb. yerlere bağlılık ve dokunulmazlık vergilerini (sadaka, zekat) toplamaları için emir ve âmiller ataması hakkında bkz. İbn Hişâm, II/600; Taberî, *Tarih*, II/204; Süheylî, IV/379; Kelâî, II/330.

⁶⁵⁷ Örneğin, Sâsânî hükümdarı, Nu'mân'dan sonra İyâs b. Kabîsa'yı Hîre'ye kral tayin ettiğinde onunla birlikte onu kontrol etmek ve ona şahitlik etmek üzere Nuheyrecân isimli bir İranlı merzübânı (askeri vali, uç beyi) görevlendirip âmil tayin etmiştir. Taberî, *Tarih*, I/483; Ebu'l-Bekâ, s. 33; Makrîzî, I/30; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 4. Kureyza ve Nadîr Yahudileri, Medine'ye yani Evs ve Hazrec kabileleri üzerine Hîre kralları tarafından yönetici olarak tayin edildiğinde Medine âmili, burada Hîre krallığını temsil etmiş, Kureyza ve Nadîr Yahudi liderleri onun yanında ayakta durmuşlardır. M. J. Kister, s. 103. Doğu ve Güney Arabistan'da Sâsânî hâkimiyeti, buralara kralların atanması hakkında bkz. Taberî, *Tarih*, I/449; Cevâd Ali, VI/95; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 314-315, 326-348. Necâşî'nin Yemen'e kral naibi olarak Eryât ve daha sonra da Ebrehe'yi ataması hakkında bkz. İbn Hişâm, I/37-41; Süheylî, I/98-110; Şâmî, I/214-215; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 243. Ayrıca bu bölgelerde İran dininin etkileri hakkında bkz. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 438-447.

⁶⁵⁸ Bu husus Kur'an'da Allah'ın bir sosyal yasası olarak takdim edilmektedir. Yûsuf, 12/109; Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

cahiliye Araplarının melek inancıyla diğer ayetlerdeki peygamberden melek beklentilerini telif etmek de oldukça güç gözükmemektedir.

Ayrıca mevzubahis ayetlerde “Bir melek göndermiş olsaydık, muhakkak ki, her şeyin hükmü verilip bitmiş olurdu ve onlara [pişmanlık için] başka bir fırsat tanınmazdı.”⁶⁵⁹ şeklinde verilen cevaplar da melik ve melek arasındaki benzerliği⁶⁶⁰ ve açık ilişkiyi gözler önüne sermektedir. Nitekim Sebe’ melikesinin Hz. Süleyman’ın kitabı/mektubu karşılığında danışma heyetine söylediği “Krallar bir ülkeye girdiklerinde orayı târümâr ederler; oranın soylu ve onurlu insanlarını zelil/rezil ederler.” şeklindeki ifadeleri de hem İslam öncesi çağlardaki mulûkûn/meliklerin davranış tarzını yansıtmakta hem de “Melek gelse iş bitirilmiş olurdu.” ifadesini izah etmektedir.⁶⁶¹

Sonuç olarak Kur’an ve tarihi ortamdan mülhem böyle düşünsek de Mekke müşriklerinin “melekler talebini”, İslam öncesi itikat ve ervâh inancı gereği⁶⁶² Hz. Peygamber tarafından vahyin iyi ruhlara/meleklerle nispetiyle veya meleklerin vahyin aracısı/taşıyıcısı görülmesiyle ilişkili olarak değerlendirmek de kabildir. Bununla birlikte bu hususun, o dönemde meleklerin gökte oturduğuna dair cahiliye itikadı ve “bulutlar içinde melekleri görme/bekleme düşüncesi”⁶⁶³ ile bağlantılı olması da muhtemeldir.

3.2.3. Yazılı Belge

Müşriklerin Kur’an’a yansıyan muhalefetlerinden ve Hz. Peygamber’den beklentilerinden biri de elçilik tayini için düzenlenmiş bir ahid(nâme)dir.⁶⁶⁴ Mekke eşrafı, Allah’ın Resûlü’nden risaletin kendisine tevdi edildiğine, tabiri caizse atandığına dair yanında yazılı bir metin veya yetki belgesi bulundurmasını ve hatta onlardan her biri adına

⁶⁵⁹ En‘âm, 6/8. Aynı siyakta Kur’an’ın, talep edilen melek/meliklerin de adamdan (racûl) başka bir varlık olmadıklarına vurgusu hakkında bkz. En‘âm, 6/9.

⁶⁶⁰ Kur’an’da melekler/melikler ve ilim sahiplerinin Allah’tan başka ilah olmadığına ve elçiliğin Allah’ın ilmiyle Hz. Muhammed’e verildiğine, meleklerin/meliklerin de buna tanık olduğuna işaret eden Medenî ayetler hakkında bkz. Âl-i İmrân, 3/18; Nisâ, 4/166. Meleklerin, melikler (efendi, yönetici, lider, kendisine nimet verilen hâs kullar) anlamında kullanıldığı başka yerler için bkz. Zuhurf, 43/60; Âl-i İmrân, 3/79-80; Nisâ, 3/172; Derveze, *et-Tefsîrû ‘l-Hadîs*, III/383.

⁶⁶¹ Neml, 27/34; Taberî, *Tefsîr*, XIX/454-455; Suhârî, s. 212; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/369; İbn Kesîr, Bidâye, II/27; Zebidî, s. 6789; İbn Âşûr, XIX/265-266.

⁶⁶² Şu‘arâ, 26/193; Nahl, 16/102; Cevâd Ali, XII/282; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 66.

⁶⁶³ Furkân, 25/21-25; En‘âm, 6/158; Nahl, 16/33; Bakara, 2/210.

⁶⁶⁴ Hükümdarların emriyle bazı devlet, zümre ve şahıslara özel haklar tanımak üzere düzenlenen belgeye Ahidnâme denilmektedir. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber’in, halife ve hükümdarların emriyle, çeşitli kademelerdeki yönetici ve memurlarla ilgili olarak düzenlenen tayin kararı, yazılı emir ve tâlimat; bazı şahıs ve gruplara tanınan hak ve imtiyazları, yabancılarla yapılan antlaşma hükümlerini ihtiva eden belge demektir. Ahidnâme hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, s. 280-295; Mustafa Fayda, “Ahidnâme”, *DİA*, I/535-536; Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, s. 148-150.

yazılmış açık bir kitâb/sahîfe/ferman/buyruk getirmesini istemişlerdir.⁶⁶⁵

Hiz. Peygamber'in Mekke'de azılı düşmanlarından ve daha sonra müslüman olan şair Ebû Süfyân b. Hâris ve Abdullah b. Ebî Ümeyye gibi şahıslar, Kur'an'da da belirtildiği üzere Hiz. Peygamber'den rabbiyle konuşmasının/görüşmesinin yeterli olamayacağını, yazılı bir belge getirmesini ve okuyacakları bir kitap/vesika getirmediğe kendisine inanmayacaklarını söylemişlerdir.⁶⁶⁶

Kur'an'da bu konuda zikredilen ayetlerde "len nü'mine li rukıyyike hattâ tünezzile aleynâ kitâben nekrauhu/Bize (kendi gözlerimizle) okuyabileceğimiz bir kitap getirmediğe inanmayız." veya " ve lev nezzalnâ aleyke kitâben fî kırtâsin/Biz, sana, yazılı bir metin göndermiş olsaydık" şeklinde geçen "nezzele/yünezzilü/tenzil" kelimeleri, literatürde genellikle hakiki anlamında "yüksek bir yerden/gökten aşağı indirme" olarak çevrilmektedir. Ne var ki müşriklerin hakikat anlamında "kitabın gökten indirilmesini beklediklerini" söylemek mevzubahis kelimelerin hem Kur'an'daki diğer kullanımlarıyla hem de cahiliye Araplarının gelenekleri ve Allah inancıyla çelişmektedir.⁶⁶⁷ Burada olağanüstü bir istekten öte aslında usul açısından bakıldığında kral-elçi arasındaki bağlantıyı gösteren birtakım işaretler yani elçi tayin edildiğine dair bir emare veya hükümdarlar tarafından vilayet/eyaletlere tayin edilen valinin/melikin atandığına dair elinde bulunması gereken yazılı bir belge, günümüz ifadesiyle tayin kararnamesi talebi sözkonusudur. Çünkü Hiz. Peygamber asrında bir kararname ile resmi hüviyete kavuşturulan vali tayinlerinde genel olarak herhangi bir sıkıntı yaşanmadığı,⁶⁶⁸ Hiz. Peygamber ve hulefâ-i râşidin dönemlerinde gerçekleştirilen vali tayinlerinin, resmi niteliği haiz bir yazı ile resmileştirildiği anlaşılmaktadır. Bu yazıya "el-ahd" adı veriliyordu. Çoğunlukla devlet başkanı tarafından tayin edilen valiye elden verilen ahidler, tayin edilen şahsın merkezde bulunmaması durumunda bazen de elçiler vasıtasıyla gönderiliyordu. Elden verilmeyen ahidler ise "kitâb/kitap"⁶⁶⁹ diye

⁶⁶⁵ Müddessir, 74/52; En'âm, 6/7; İsrâ, 17/93.

⁶⁶⁶ En'âm, 6/7; İsrâ, 17/93; Vâkidî, II/810; İbn Hişâm, I/309, 568; Vâhidî, s. 39; Akif Köten, "Abdullah b. Ebû Ümeyye", *DİA*, I/97; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Süfyân el-Hâşimî", *DİA*, X/232.

⁶⁶⁷ Enzele fiili "elbise, menn/helva/yer mantarı, bildirgin, sofrâ, demir ve hayvanların indirilmesi" gibi konularda da Allah'a nispetle kullanılmaktadır. A'râf, 7/26, 160; Mâide, 5/114; Hadîd, 57/25; Zümer, 39/6. Sözkonusu fiil ve türevlerinin, siyer edebiyatında da zaman zaman dikey indirmenin dışında yatay hareketliliği, göçü, konaklamayı, bir yere gitmeyi, yerleşmeyi vb. hususları belirtmek için kullanıldığı görülmektedir. Mü'minûn, 23/29; İbn İshâk, s. 15, 19, 34; İbn Hişâm, I/91; İsfahânî, *Müfredât*, s. 799; Kelâî, I/10, 111; İbn Kayyim, III/221.

⁶⁶⁸ Kılıç, s. 157.

⁶⁶⁹ Kitap, Kur'an'da vahyi tanımlamak ve vasfetmek için en çok kullanılan isimlerden birisidir. Bu sebeple de Hiz. Peygamber'e verilen bu "kitap", Kur'an'da sadece âlemlerin efendisine/en yüce ilah Allah'a

isimlendirilmektedir.⁶⁷⁰

Bu yüzden gerek Kureyş gerekse de Ehl-i kitap,⁶⁷¹ Hz. Peygamber'in elçiliğini, Arapların yazışma örf ve kültürü çerçevesinde gerçekleştmediği yani kendisinin atandığını beyan eden ve orada yapacağı işleri belirten bir talimatname bulunmadığı gerekçesiyle sürekli eleştirmişlerdir. Başka bir ifadeyle Allah'ın, tamamen yeryüzündeki krallara ait vasıflarla tavsif edildiği⁶⁷² bir çağda, Bizans ve Sâsânî devlet geleneğine ait birtakım unsurlardan ve yazışma usullerinden haberdar olan cahiliye Arapları, Hz. Peygamber'in elçiliğini de onaylama ve yetki verme bağlamında ve mülk/krallık yönetimi teâmülü üzerine sorgulama cihetine gitmiştir. Çünkü Arap yarımadasının kuzey ve güneyinde teşekkül eden devlet ve eyaletlerde kuruluş aşamasında melikler ya Sâsânî ya da Rum krallarının ataması⁶⁷³ veya niyabet ve yardımı ile⁶⁷⁴ iş başına getiriliyor yahut da yabancı devletlerin himayesi altında bulunuyorlardı.⁶⁷⁵ Bizanslıların da desteğiyle⁶⁷⁶ Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin saldırısı dışında⁶⁷⁷ Mekke hiç kuşatılmamış,

nispet edilir. Secde, 32/2; Yûnus, 10/37. İslâmî idarenin oluşumunda büyük payı olan, müslûmalarla putperest Arap ve Yahudilerin hak ve vazifelerini tanzim eden Medine vesikası/antlaşması da tıpkı peygamberlere verilen kutsal kitaplar gibi "kitâb/sahife/yazılı bir belge" olarak isimlendirilmiştir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 168-169; Hüseyin Algül, "Asr-ı Saadet'te İdarî Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, I/383-384.

⁶⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, II/594-596; Belâzürî, *Fütûhu'l-Buldân*, I/84; Kalkaşandî, Ahmed b. Alî, *Subhu'l-A 'şâ fi Sınâati'l-İnşâ I-XIV*, Tahk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1987, X/6-9; Kılıç, s. 157-159.

⁶⁷¹ Nisâ, 4/153; Taberî, *Tefsir*, XI/522; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/618; Süheylî, II/428; Şâmî, III/401.

⁶⁷² Geniş bilgi için bkz. Halil Hacımuftuoğlu, *Allah'ın Krallığı*, İletişim Yay., İstanbul 2011.

⁶⁷³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 274-279, 296-301.

⁶⁷⁴ Râfiî, I/71; Cevâd Ali, V/191-192.

⁶⁷⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 723. Arap meliklerinin Bizans ve İran'dan yardım ve himaye taleplerine İmruülkays örnek gösterilebilir. Cahiliye devrinin tanınmış Arap şairlerinden olan ve el-melikü'd-dillil/şaşkın melik lakabıyla temayüz eden, Kinde'nin son hükümdarı Hucr'un oğlu İmruülkays'ın Sâsânîlerin koruma vadettiği Esedoğulları'na ve Lahmilere karşı Bizans'ın yardımını elde etmek için İstanbul'a giderek İmparator/Kayser Justinianos ile görüştüğü ve dönüşte Ankara'da öldüğü veya imparator tarafından zehirli hulle/hil'at giydirilip zehirlenerek öldürüldüğü nakledilmektedir. Ebu'l-Ferec İsfahânî, IX/118; İbn Saîd el-Endelûsî, s. 248-252; Cevâd Alî, VI/49-63; Çağatay, s. 68-69; Ahmet Savran, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, XXII/237; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 32; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 28; *Yedi Askı*, s. 29-30.

⁶⁷⁶ Yahudi ve Hristiyanların veya Sâsânî ve Rûmların daima ilgi alanında bulunan Yemen'de Devs Zû Sa'lebân, Yahudiliği kabul eden ve Hristiyan Habeşlilerle siyasi ilişkilerinden dolayı Hristiyanlara baskı uygulayan Zûnüvâs'a karşı Rûm imparatoruna giderek yardım talebinde bulunmuştur. Kayser, Habeş kralına "Devs'e yardımcı olup Yemen'i istila etmesini ve öldürülen Hristiyanların da intikamını almasını" emreden bir mektup yazmıştır. Eryât ve Ebrehe'nin Yemen istilası bu yazılı talimat üzerine gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için bkz. İbn İshâk, s. 14; İbn Hişâm, I/37; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 144; Taberî, *Tarih*, I/436-437; Süheylî, I/98; Kelâi, I/75; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/146-147; Cevâd Ali, VI/147-148; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/117-119; Watt, s. 37-38; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 5-6.

⁶⁷⁷ Habeş krallığının müstakil Yemen valisi Ebrehe, Bâbülmendeb'e hâkim olup Hindistan deniz ticaretini ele geçirdikten sonra iktisadi ve siyasi hedeflerini genişletmek üzere yönünü kuzeye çevirmiş, bilhassa Mekke'yi zapt edip itaat altına alarak Arapların gittikçe gelişen ticari faaliyetlerine son vermek ve

Bizanslılar ve Sâsânîler gibi güçlü devletlerin işgal maksatlı saldırılarına maruz kalmamıştır.⁶⁷⁸ İslam'ın doğmasından önce Mekke'de Bizans İmparatorluğuna bağlı bir krallık kurma teşebbüsü olmuş; fakat başarısızlıkla sonuçlanmıştır.⁶⁷⁹ Arap toplumları, miladi altıncı yüzyılda Bizans ve Sâsânî gibi iki büyük imparatorluğun, Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinin direk tehdidiyle karşı karşıya kalsa da⁶⁸⁰ ve yine Bizans, Habeş ve İran kralları, Mekke'yi kendi topraklarına katmak için girişimlerde bulunmuş olsalar da Mekke/Mekkelilerin, hiçbir zaman yerli ya da yabancı bir devletin yönetimine tabi olmadıkları iddia edilmiştir.⁶⁸¹

Mekke'nin, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının Arap yarımadasında kendilerine bağlı Arap kabilelerinin başkanlığında kurdukları tampon devletler içerisinde yer almadığı belirtilse de bu güçlerin, merkezi idareden yoksun Mekke ve çevresindeki nüfuzunu gösteren kanıtlar mevcuttur.⁶⁸² Kubâz/Kubâd'ın, Kisrâların çıkarına çalışan Hîre valileri⁶⁸³ vasıtasıyla Necd, Tihâme ve Mekke'de Mazdek dinini yayma teşebbüsleri karşısında Hz. Peygamber'in üçüncü dedesi Kureyş'in lideri Abdümenâf, kavmini toplayıp onlara "kılıç zoruyla bir dine tabi olmayacağını, ataları/babaları İbrahim ve İsmail'in dinini terketmeyeceğini" belirtmiştir. Durumdan haberdar olan Kubâz, Hîre

Bizans'a bağlı vassâl bir devlet yapmayı istemiştir. Bununla beraber o, San'â'yı Arabistan'ın dini, ticari ve siyasi merkezi haline getirmeyi, kuzey-güney bağlantısını kesen Mekke'yi saf dışı bırakmak suretiyle de Suriye'ye uzanarak Sâsânîler ile savaşan Bizans'a yardım etmeyi hedeflemiştir. Ancak kendisine ve askerlerine sirayet eden hastalık nedeniyle planları boşa çıkan Ebrehe Mekke seferinde başarılı olamamış ve Yemen'e dönmek zorunda kalmıştır. Fil, 105/1-5; Cevâd Ali, VI/197-211; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 243-247, 695; Ahmet Lütfi Kazancı, "Ebrehe", *DİA*, X/79-80; Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", *DİA*, XIII/70-71; Şulul, s. 166-170.

⁶⁷⁸ Bazı rivayetler, bu görüşün aksine Arapların büyük atası Adnân zamanında Arabistan ve Mekke'nin Bâbil kralı Buhtunnasr tarafından işgal edildiğini haber vermektedir. Taberî, *Tarih*, I/327; Cevâd Ali, VI/161; Mustafa Fayda, "Adnân", *DİA*, I/391-392.

⁶⁷⁹ Rivayetlere göre İmparator Jüstinyen, Kureyş'in Esed kolundan olan ve Hristiyanlığı kabul eden Osman b. Huveyris'e bir taç ve ayrıca eline kendisini Mekke kralı tayin ettiğini bildiren bir de mektup vermiştir. Mektupta Mekkelilerden Osman b. Huveyris'i kral olarak tanımalarını ve kendisine vergi vermelerini istemiştir. İmparatorun mektubu ve tacıyla Mekke'ye gelen Osman b. Huveyris, Kureyş kabilesini toplayarak durumu iletmiştir. Ancak bizzat kendi ailesinin ileri gelenleri "Mekke'nin özgürlüğe alışmış halkı kendilerinin bir kral tarafından idare edilmesine asla razı olmazlar." diyerek karşı çıkmışlardır. Çünkü bu istek kabul edilseydi Kureyş'in, Bizans'la çekişme halindeki İran'la ticari ilişkileri tehlikeye düşebilirdi. İmparatorun isteğinin yerine getirilmemesi üzerine Bizanslılar, Suriye'ye giden Kureyş tüccarını rahatsız etmeye ve hatta tutuklamaya başlamışlardır. Fakat bu baskılar da sonucu değiştirmemiştir. Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 9.

⁶⁸⁰ Abdulaziz Dürî, s. 18; Heykel, II/117.

⁶⁸¹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 41, 723; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 7.

⁶⁸² Bizans tarafından Mekke ve ticaretini kontrol etmeyi amaçlayan Fil hadisesinin başka bir versiyonu olan, Lahmîlerin hâkimiyet altında bulunan Kays Aylan ve Kureyşliler arasında cereyan eden Ficâr savaşlarında Hîre/Sâsânî etkisi hakkında bkz. Watt, s. 36-38; Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII/52; Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 16-17.

⁶⁸³ M. J. Kister, s. 109.

meliki Hâris el-Kindî'ye, Mekke'ye saldırmasını ve beyti yıkmasını, Benî Kusay riyasetini ortadan kaldırmasını/yok etmesini ve Mazdek dininden imtina eden Abdümenâf'ı öldürmesini emretmiştir.⁶⁸⁴ Ayrıca Kisrâ'nın, Sâsânî asıllı Yemen valisi/âmili Bâzân'a,⁶⁸⁵ "peygamberlik iddiasında bulunan Hz. Peygamber'i tutuklamasını emreden bir mektup" göndermesi⁶⁸⁶ Sâsânîlerin Yemen ve Hicaz Arapları üzerinde ne kadar etkin olduğunu izhar etmektedir. Bu baskı sebebiyledir ki Mekke döneminde Kureyş, Hz. Peygamber'in davet ettiği yola (hüdâ'ya) uydukları takdirde Fars, Acem ve diğer Arapların baskınına uğrayacağı, Mekke'deki egemenliğini kaybedeceği endişesini taşımaktaydı.⁶⁸⁷ İran ve Bizans imparatorlukları arasında, Arap yarımadasındaki bölgeler üzerindeki kontrol sağlama rekabeti Mekkî ve Medenî Kur'an'da temessül etmiş,⁶⁸⁸ tefsirlerde de Hicaz Araplarının zor şartlarına ve zayıflıklarına vurgu yapılarak sanki "Fars ve Rûm arasında bir kaya parçasının üzerinde tutuldukları" ifade edilmiştir.⁶⁸⁹

Mekke üzerinde Sâsânî tazyiki ve etkisi daha çok görülse de Bizans'ın da Mekke'deki iktidar mücadelelerinde zaman zaman varlığını hissettirdiğini görmekteyiz. Mekke'de hâkimiyet elde etmek için mücadele eden Kusay b. Kilâb'ın (480?), Huzâ'alılarla ihtilafa düşmesi üzerine meliku'r-Rûm/Bizans imparatoru, Kusay'a yardım etmiştir. Kudâa'ya kendisini desteklemeleri ve yardım etmeleri için elçi/resûl gönderen Kusay'ın⁶⁹⁰ Kuzey Arabistan'da Bizans tesirindeki Kudâa kabilesiyle dostluk ve akrabalık bağının bulunması, Mekke reisliğini elde etmesini, iktidarı ele geçirmesini

⁶⁸⁴ İbn Saîd el-Endelüsî, s. 327; M. J. Kister, s. 101-102.

⁶⁸⁵ Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dibâc*, s. 106; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 144; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 163; İbn Hacer, I/338.

⁶⁸⁶ İbn Hişâm, I/69; Süheylî, I/146; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/318; Zehebî, *Tarih*, II/510; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/307; Mustafa Fayda, "Bâzân", *DİA*, V/283-284. Bâzân'ın, Hz. Peygamber'i yok etmek ve beldesini tahrip etmekle ilgili tehdidi hakkında bkz. Ebu'l-Bekâ, s. 5. İran gibi Bizans da Hicaz'daki dini, ekonomik ve siyasi gelişmeleri yakından takip etmekteydi. İbn Hacer, IV/554; Watt, s. 37-42.

⁶⁸⁷ Kasas, 28/57; Ankebût, 29/67; İbn İshâk, s. 77; Taberî, *Tefsir*, XIX/600-602; Vâhidî, s. 380-381; Kurtubî, XIII/300; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/378-379, II/230; Abdulfettah el-Kâdî, s. 266; Mehdî Rizkullah, s. 243. Mekke'nin Allah'ın evi sayesinde güvende olduğunu veya Allah adına inşa edilen evin sığınanlar için güvenli bir yer olduğunu belirten ayetler hakkında bkz. Kureyş, 106/4; Bakara, 2/125; Âl-i İmrân, 3/97.

⁶⁸⁸ İki imparatorluğun gücü ve rekabeti karşısında Arap yarımadası halkının hissettiği korkularını yansıtan ayetler hakkında bkz. Kasas, 28/57; Ankebût, 29/67; Enfâl, 8/26; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, IV/149; M. J. Kister, s. 99-100.

⁶⁸⁹ Taberî, *Tefsir*, VII/87-88, XIII/478-479; Suyûtî, *ed-Dürr*, IV/47; M. J. Kister, s. 99-100.

⁶⁹⁰ İbn Hişâm, I/126; Ebu'l-Bekâ, s. 82; Süheylî, I/232-235; Bürri, Muhammed b. Ebîbekr et-Tilmisânî, *el-Cevheretü fî Nesebi'n-Nebî ve Ashâbi'l-Aşara*, Tahk. Muhammed Altuncî, Dâru'r-Rüfâî, Riyâd 1983, I/57-58; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/265.

kolaylaştırmıştır.⁶⁹¹ Buna mukabil, Yemen kralının Habeşli naibi Ebrehe'nin Mekke seferinden birkaç yıl sonra Yemen'deki eski bir kraliyet ailesi mensubu Seyf b. Zûyezen/Zîyezen, Habeşlilerin boyunduruğu altında yaşayan zillet içindeki Arapları kurtarmak için Sâsânîlerden askeri yardım alarak Hristiyan Bizanslıların dostu Habeşlileri ülkesinden uzaklaştırmış, Güney Arabistan'ı yaklaşık elli veya yetmiş küsur⁶⁹² sene süren Bizans-Habeş hâkimiyetinden kurtarmıştır ve Yemen'de İran yanlısı/Kisrâ'ya bağlı⁶⁹³ bir yönetim tesis etmiştir. Araplar arasında büyük yankı uyandıran bu olay üzerine Mekke yönetimi, Seyf'in mülkünü/saltanatını desteklemiş, kral Seyf'i kutlamak üzere bir heyet göndermiştir. Bu heyet arasında Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in de olduğu rivayet edilir.⁶⁹⁴ İşte Araplar içinde daima var olan Sâsânî kanadına karşı Hz. Peygamber'in Ehl-i kitap desteği de -kitabî bir geleneğe sahip olmalarının yanında- bu anlayışın yani Bizanslılarla bir dostluk geleneğinin devamı niteliğinde görülmelidir. Çünkü bölgede Hristiyan Araplar gücüne ve yüksek medeniyetine hayran oldukları Bizans imparatorluğu taraftarı olup Konstantiniyye'ye hami gözüyle bakarlardı. Yahudi ve müşrik Araplar ise İran yanlısı/taraftarı olup Medâin'den (Taysefûn/Ktesifon) yardım beklerlerdi.⁶⁹⁵

Bizans imparatorluğunun, düşman Arap kabilelerine ve Sâsânîlere karşı özellikle doğu sınır bölgelerini korumak ve kontrol etmek için Arap kabile ve emirlikleriyle ittifak antlaşması yaptığı kaydedilir.⁶⁹⁶ Ayrıca imparatorun, hududu koruma ve bedevi

⁶⁹¹ İbn Hişâm, I/117, 123; İbn Kuteybe, *Maârif*, I/144-145; Süheylî, I/223-225, 232-235; Cevâd Ali, VII/39; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 45, 279, 694; Watt, s. 38; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 37-41; Casim Avcı, "Kudâa", *DİA*, XXVI/308; M. Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015, s. 114.

⁶⁹² İbn Hurdazbih, s. 34; Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, II/187.

⁶⁹³ Kisrâ tarafından iktidara getirilen Seyf b. Zûyezen ile başlayan Sâsânî hâkimiyeti İslam gelinceye kadar sürmüştür. Sâsânîlere bağlı bir vilayet haline gelen Yemen'de vergileri Kisrâ adına toplayan Bâzân, Hz. Peygamber döneminde İslamiyet'i kabul etmiş ve onun valisi olarak görevini devam ettirmiştir. İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 144; Heykel, I/125-126; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 6-7.

⁶⁹⁴ Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dîbâc*, s. 103-107; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 427-433; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 160-162; Hitti, s. 105-106; Cevâd Ali, VI/211-221, VII/99; Heykel, I/125-126; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 849-850; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/119; Watt, s. 38; Mustafa Fayda, "Seyf b. Zûyezen", *DİA*, XXXVII/29-30.

⁶⁹⁵ Hitti, s. 105-106; Watt, s. 38, 53-54.

⁶⁹⁶ Walter E. Kaegi, *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, Çev. Mehmet Özay, Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 62-67, 84-87; Timothy E. Gregory, s. 169; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/123-126; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 3. Sâsânîler de kendi vassâl Lahmî kralları vasıtasıyla Arap aşiretlerini kontrol altında tutmak ve özellikle onların hücum ve yağmalarından korunmak veya Irak'ın verimli topraklarındaki yerleşik bölgeleri vergilendirmek ya da kervan ticaretinin yağmalanmasını engellemek amacıyla Arabistan'ın büyük bir kısmındaki aşiretlerle bir ittifak ağı kurmaya çalışmışlardır. Khalil Athamina, s. 206-207; Gene R.

saldırılarını önleme mukabilinde Tenûhî, Selîhî, Gassânî, Kinde vb. müttefik olan kabile ve devletçiklerin reislerini, imparatorluğun askeri ve idari kadrosunda değerlendirerek onlara bol hediyeler ve maaşın yanı sıra melik, philarkhos/phylarchus/emir, patrikios/patricius/kilisenin başı ve gloriosissimus gibi resmi unvanlar verdiği ifade edilir.⁶⁹⁷ Gassânî hükümdarı Cebele, MS 497 yılında Bizanslılara yardım ettiğinden mükâfat olarak kendisine filark/emir unvanı verilerek Petra bölgesi emirliğine tayin edilmiş, 529 yılında Bizans'ın Filistin filarkı sıfatıyla Samaritenlerin ayaklanmalarını bastırmakta elde ettiği başarıdan dolayı "Bazileus" unvanını almıştır.⁶⁹⁸ Hz. Peygamber'in doğumundan önce 527-565 yılları arasında hüküm süren Bizans imparatoru Justinian/Justianus, sınır bölgelerindeki göçebe Araplar arasında düzeni sağlamak, Roma'nın/Bizans'ın nüfuzunu mümkün olduğu kadar genişletmek amacıyla Suriye sınır bölgesindeki yarı bağımsız Gassân melikini, imparatorluk beyi (phylarch) yapmıştır.⁶⁹⁹ Mesela, bunlardan biri, Gassânî devletinin en ünlü hükümdarı Hâris b. Cebele'dir. Filistin üzerine seferler düzenlemesinden ve Hîre hükümdarı Münzir b. Mâu's-Sema'yı yenmesinden, Lahmîlerle savaşmasından ötürü mükâfat olarak Bizans imparatoru tarafından kendisine "basileus/basilyus/melik, filark/emir" unvanı verilmiştir.⁷⁰⁰ Aynı şekilde Kısra (Sâsânî hükümdarı) da İran hudut boylarını koruması, Bizans'a ve bedevi Arapların hücumlarına karşı koyması şartıyla Nu'mân b. Münzir'i Hîre'ye kral tayin etmiş, ona altın ve sedeften bir taç giydirmiştir.⁷⁰¹

Dolayısıyla İslam'ın doğuşuna yakın bir zamanda, Mekke'de monoteist akidenin temsilcilerinden biri olan, putlara ibadeti terk eden, İbrahim'in dinine uyanlar arasında

Garthwaite, s. 100-101; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/123-126. Bizans ve Sâsânî devletlerinin Arabistan'da birbirleriyle ve kendilerine bağlı kabilelerle olan ilişkileri, bu bölgede İslamiyet ve Arap gücünün ortaya çıkmasında rol oynamıştır. İki imparatorluğun birden sınır Arapları üzerindeki vesayetinin sona ermesi, 7. yüzyıldaki Arap zaferlerinde ve İslamiyet'in başarısında önemli bir etken olmuştur. Bu gelişmeler Arapların Mezopotamya'yı fethetmesinin ve ardından Sâsânî hanedanına son verip imparatorluğu ele geçirmesinin önünü açmıştır. Gene R. Garthwaite, s. 100.

⁶⁹⁷ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/211; Cevâd Alî, VI/75, VII/243, IX/199-200; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 23-28; Selâme en-Nuaymât, "Alâkatü İmâreti'l-Gassâsene bi'd-Devleti'l-Bizantiyye hilâle'l-Karneyni's-Sâdis ve's-Sâbi' el-Milâdiyyîn", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye li't-Târih ve'l-Asâr*, Cilt: 6, Sayı: 4, 2012, s. 36-66; Z. Sönmez, s. 97-98.

⁶⁹⁸ Çağatay, s. 53-54; M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013, s. 191; Hitti, s. 120.

⁶⁹⁹ Watt, s. 37.

⁷⁰⁰ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 45; Çağatay, s. 54; Feyyûmî, s. 121; Z. Sönmez, s. 98.

⁷⁰¹ Taberî, *Tarih*, I/473; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/166-167; Cevâd Alî, V/264; M. Ahmed Câde'l-Mevlâ ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut 2001, s. 11-13; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/123-124; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 3-4.

sayılan, bilahare Hristiyan olan Patrik Osman b. Huveyris'in⁷⁰² Bizans kral naibi/valisi olarak Mekke'ye atanma çabası,⁷⁰³ Mekkelilerin hafızalarında Hz. Peygamber'in risaletinin de dışarıyla bağlantısının olabileceği kuşkusunu uyandırmıştır. Kureyş liderleri, Osman b. Huveyris'in Hristiyanlığı ile onun Mekke meliki olma girişimi arasındaki bağlantıyı hatırlıyorlardı.⁷⁰⁴ Bu nedenle de Mekke kabile liderleri Hz. Peygamber'in krallığı amaçladığını, insanlar arasında özel bir konuma gelmek istediğini, peygamberliğinin siyasi sonuçlarının olabileceğini iddia ederek ona karşı çıkmış, bu minvalde ondan bazı taleplerde bulunmuşlardır.

Rivayetlere göre tacir Osman b. Huveyris, Şâm'a yağ ve peynir yüklü kervanlar sevkederdi.⁷⁰⁵ Kureyş'in en akıllı ve en kıvrak zekâlı adamlarından biri olan Osman b. Huveyris, Kayser'in yanında önemli bir konuma sahipti.⁷⁰⁶ İtibar gördüğü Kayser'e gitti ve onun Mekke'ye dikkatini çekmek için Mekke'den ve burada Hristiyanlara yapılan baskılardan bahsetti. Kisrâ'nın Sanâ'ya melik atadığı gibi ondan, kendisini de Kureyş'e melik olarak atamasını istedi. Krala, atandığı takdirde onları Hristiyan dinine girmeye ve kendisine itaate teşvik edeceğini söyledi. Bunun üzerine Kayser, ona istediği fermanı, (mühürlü bir ahd/kitab) yani Mekke meliki olarak atandığını belirten belgeyi, günümüz deyimiyle atanma kararnameini eline verdi. İmparator Justinianos'dan (527-565)⁷⁰⁷ bir taçla⁷⁰⁸ birlikte kendisini Mekke'nin kralı tayin eden ve Mekkelilerin onun bu yüksek rütbesini tanımalarını, ona bir vergi ödemelerini isteyen ve devlet mührü taşıyan çeşitli

⁷⁰² Süheylî, I/379; Halebî, I/202, 435.

⁷⁰³ Kelâî, I/146; Cevâd Ali, XII/182; Watt, s. 41-42; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 9.

⁷⁰⁴ Watt, s. 171.

⁷⁰⁵ Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 65.

⁷⁰⁶ Müellifler, Osman b. Huveyris'in Bizans imparatoruyla yakın bir dostluk kurduğunu, daha sonra Hristiyan olduğunu ve imparator nezdinde itibar gördüğünü kaydetmektedir. İbn Hişâm, I/223; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 171; Süheylî, I/379; Kelâî, I/146; Halebî, I/203; Şâmî, II/182; Çağatay, s. 148; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 32.

⁷⁰⁷ Neşet Çağatay ise Osman b. Huveyris'in Bizans imparatoruyla siyasi münasebetlerini aşağı yukarı 605 yılı olarak tarihlendirmektedir. Bu da 602-610 yılları arasında hüküm süren Bizans imparatoru Phokas dönemine denk gelmektedir. Çağatay, s. 148.

⁷⁰⁸ Bizans eyaleti mesabesinde görülen Hristiyan Arap Gassânî emirlerinin Bizans saraylarında ağırlanmasına, onlara imparator tarafından gerçek hükümdarlık tacı giydirildiğine dair bilgiler hakkında bkz. Hitti, s. 120-121; Cevâd Ali, VI/96-97, 104, IX/200; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 277; Ahmet Ağırakça, "Gassânîler", *DİA*, XIII/397-398. Sâsânî/İran hükümdarları da hükümdarlık alâmeti ve gücün egemenliğini sembolize eden bir enstrüman olarak tâbî Arap meliklerine taçlar verirlerdi. Mesela Kisrâ'nın Yemâme'de Benî Hanîfe'nin reisi Hevze b. Ali el-Hanefî'ye taç giydirmesi, bazı yerleri iktâ etmesi ve bunların sebepleri hakkında bkz. İbn Müberred, II/20, III/18; Taberî, *Tarih*, I/460; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 348; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/161, 217; Ebu'l Ferec İsfahânî, XVII/318-321; Cevâd Ali, VII/213-215; W. Björkman, "Tâc", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, XI/613; Khalil Athamina, s. 194-202; Ahmet Önkâl, "Hevze el-Hanefî", *DİA*, XVII/285.

fermanlar (kitap) alan Osman b. Huveyris, dönüşte yanına uğradığı Gassânî emiri Amr b. Cefne tarafından kıskançlık ve iktidar korkusu yüzünden Şam'da zehirletilerek öldürüldü.⁷⁰⁹ Aynı kaynaklarda Mekke hükümdarı olarak atanmayı teklif etmesinden bahseden bilgilerin yanı sıra Sâsânîlerin Yemen'i müsadere ettikleri gibi kendi kontrolü altında Mekke'nin o andan sonraki müsaderesini⁷¹⁰ ve zaptını önerdiğine dair daha detaylar da aktarılmaktadır.⁷¹¹

Bazı kaynaklarda ise Hicaz'ı Bizans'a bağlatıp Kayser'in Hicaz'da valisi olmak isteyen ve patrik lakabını alan Osman b. Huveyris'in Mekke'ye imparatorun altın varakla mühürlü mektubunu getirdiği, Kureyş'i toplayıp bu durumu bildirdiği fakat Kureyş'in "hiçbir kralın hükümlanlığına boyun eğmeyeceklerini" söyleyerek kendisini tanımayı/melikliğini reddettiği nakledilmektedir.⁷¹² En'âm sûresinde müşriklerin Hz.

⁷⁰⁹ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 154-158; Zübeyr b. Bekkâr, *Cemheretü Nesebi Kureyş ve Ahbâruhâ I-II*, Tahk. Abbas Hânî el-Cerrah, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2010, I/257-258; Belâzürî, *Ensâb*, III/290; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, I/118; İbn Asâkir, XXXVIII/333; Cevâd Alî, VII/39-40, 92-93, XII/53; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 280, 694; Ahmed İbrahim, s. 137-139; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 9; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 32.

⁷¹⁰ Hz. Peygamber'in Medine devrinde de İbn Sayfî/Ebû Âmir er-Râhib el-Fâsık, Medine'yi müsadere etmek istemiş ve müslümanları Kayser ile tehdit etmiştir. Rivayetlere göre o, Hz. Peygamber ve ashabına aşırı düşmanlığından dolayı Medine'yi kuşatması, müslümanları oradan çıkarması için Rûm meliki Kayser ile veya Bizans valisiyle görüşmüş, ondan askeri yardım talep etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sa'd, III/540-541; Taberî, *Tefsir*, XIV/470-473; İbn Abdilberr, s. 112; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/27; İbn Kayyim, III/172; İbn Hacer, V/669; Semhûdî, III/160-161; Şâmî, V/470-471; Cevâd Ali, XII/34-36; Hüseyin Algül, "Mescid-i Dirâr", *DİA*, XXIX/272-273. Tevbe sûresinde Mescid-i Dirâr'a temas eden ve burayı inşa edenleri eleştiren ayetlerin de Allah ve resûlüne harp ilan eden ve Medinelilere "Siz, silah ve kuvvet hazırlamaya devam edin. Ben Kayser'e gidiyorum. Rum ordusunu getirip Muhammed ve ashabını Medine'den çıkaracağım." diyen Ebû Âmir er-Râhib hakkında nazil olduğu belirtilmektedir. Tevbe, 9/107-108; Sâ'lebî, *el-Kesf*, V/92; Vâhidî, s. 282-283; İbnü'l-Cevzî, III/498-499; İbn Kayyim, III/477; Semhûdî, III/160-161, 163; Şâmî, V/470-471; Abdulfettah el-Kâdî, s. 193; Çetiner, I/480-482.

⁷¹¹ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 152-158; Ebu'l-Bekâ, s. 9-10; Khalil Athamina, s. 210-211; Watt, s. 41. Tarih boyunca bütün kralların geleneği olsa da özellikle bu yöntem, kuzey Arap aşiretleri üzerinde hâkimiyetini sürdüren ve kontrol ettikleri kabilelerden haraç toplayan tebâbi'a adındaki eski Yemen kralları arasında mevcut olan bir uygulamaydı. Ancak lekâh/likâh (haraç ödememe) statüsüne sahip kabilelerden biri olan Kureyş, İbnü'l-Huweyris'e ve kralların küçük düşürücü uygulamalarına boyun eğmeyi reddetmiş, hatta telbiyelerinde de "innenâ lekâhun" şeklinde siyasi bağımsızlıklarına ve krallara haraç ödememeyi başaran kabilelerin hissettiği gurur ve şeref duygusuna vurgu yapmıştır. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 315; Ebu'l-Bekâ, s. 99; İbn Manzûr, II/579; Zebidî, s. 1733; Muhammed Nu'mân el-Cârim, *Edyânü'l-Arab fi'l-Cahiliyye*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1923, s. 18; Cevâd Alî, XI/252, 376; Khalil Athamina, s. 211. Mekkî sûrelerde Hz. Peygamber'in tekrar tekrar "Ben sizden ücret/haraç istemiyorum." beyanları da bu müsadere ve vergilendirme sistemine karşı bir tepkinin ürünü olsa gerektir. Bkz. Tûr, 52/40; Mü'minûn, 23/68-74. Hz. Peygamber'in elçiliğine karşı çıkan Müseylime de Temimoğulları'nın "lekâh" bir kavim olduğunu, hiçbir kabileye boyun eğip itâve/vergi/haraç vermeyeceklerini söylemiştir. Taberî, *Tarih*, II/276; Cevâd Alî, XI/92. Müseylime'nin mensup olduğu Benî Hanîfe de lekâh diye lakaplandırılan kabilelerdendir. Bağdâdî, I/449. Lekâh kavramı ve krallara itaat etmeyen, zorunlu boyun eğmeyen lekâh kabileler hakkında bkz. Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dibâc*, s. 118; İbn Manzûr, II/579.

⁷¹² İbn Habîb, *Münemmak*, s. 154-158; Zübeyr b. Bekkâr, I/257-258; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, I/118; İbn Asâkir, XXXVIII/333; Kelâî, I/146; Cevâd Alî, VII/92-93; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 694-695; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 9; Apak, *İslâm*

Peygamber’e itirazları çerçevesinde zikredilen “(Ey peygamber) Biz, sana, yazılı bir metin (kırtâs/sahife/mektup) göndermiş olsaydık ve ona kendi elleriyle dokunmuş olsalardı bile hakikati inkâra şartlanmış olanlar, kesinlikle, “Bu açıkça, aldatmacadan başka bir şey değil! derlerdi.”⁷¹³ ayeti de Hz. Peygamber açısından buna benzer bir durumu ima etmektedir.

Bununla birlikte Arap coğrafyasında bu atamaların büyük bir yankı uyandırdığı ve tepkilere neden olduğu da bilinen bir husustur. Şöyle ki risalete yakın bir dönemde Kisrâ II. Hüsrev’in Nu‘mân b. Münzir’i Hîre hükümdarlığına tâç ve hil‘at giydirip âmil/vâli tayin etmesi, Bekir b. Vâil kabilesi önderliğinde bazı Arap kabileleriyle Sâsânîler arasında Zûkar savaşının vukuuna neden olmuştur.⁷¹⁴

İşte risaleti, önceki bazı örneklerden hareketle⁷¹⁵ Arap-Bizans-Sâsânî ilişkileri, kraliyet unvan ve uygulamaları çerçevesinde gören bir kısım Mekkeliler, Hz. Peygamber’in zuhurunu, Bizans imparatoru adına Osman b. Huveyris’in taçlandırılması girişimi gibi değerlendirmiş, onun da böyle bir işe teşebbüs ettiğini düşünmüş ve ondan kırtâs/kitap (yazılı bir malzeme) getirmesini talep etmişlerdir.⁷¹⁶ Elçinin meşruiyetini simgeleyen bu belge, sadece İslam öncesine has bir durum değildir. İslamî dönemde de “belge verme/alma” âdeti devam etmiştir. Nitekim heyetler halinde Medine’ye gelip müslüman olan kabile üye ve liderleri, Hz. Peygamber tarafından kendi kabilelerine başkan/reis/amil veya eyalet/vilayet yöneticisi olarak atanınca Allah’ın elçisinden kavimlerine başkan olduklarını ve kendilerine iktâ verildiğini⁷¹⁷ gösterir veya yanlarında

Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü, s. 259. Kureyş’in itibar etmediği sözkonusu bu belgenin sıhhatiyle ilgili bir değerlendirme hakkında bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 860.

⁷¹³ En‘âm, 6/7; Ebu’l-Muzaffer Sem‘ânî, II/89.

⁷¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Câde’l-Mevlâ ve dğr., s. 6-39; Mahmut Kelpetin, “Zûkâr Savaşı”, *DİA*, XLIV/506-507.

⁷¹⁵ Daha önce ifade edildiği gibi Kusay, Bizans’ın etkisinde kalarak Hıristiyanlığı kabul eden Kudâa kabilesinin himaye ve korumasıyla Kureyş arasında melikliğini ilan etmiş, Mekke’de kendisine itaat edilen, emirleri ve uygulamaları din gibi telakki olunan ilk kişi olmuştur. İbn Hişâm, I/124; Ezrakî, I/78; İbn Sa’d, I/70; Kelâî, I/49; Bürrî, I/57-58; Şâmî, I/275; Çelikkol, s. 211; Muhammed Ebû Şehbe, I/148-149; Halil Abdulkerim, s. 38, 44-45. Hîre kralı Nu‘mân b. Münzir’in, cahiliye döneminde şöhreti geniş bir alana yayılmış olan şair Amr b. el-İtnâbe el-Hazrecî’yi Medine’ye melik olarak ataması ve ona yönelik tepkiler hakkında bkz. İbn Saîd el-Endelüsî, s. 189, 196; M. J. Kister, s. 104-105. Hîre’nin temsilcisi Amr b. el-İtnâbe, cahiliye edebiyat antolojisinde sıkça bahsedilen bir şair olmasının yanında Hazrec’in “en saygını”, “en iyi süvarisi” ve “Hicaz’ın kralı” olarak tanımlanmaktadır. Ebu’l-Ferec İsfahânî, XI/127; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 453; Ziriklî, V/80; Cevâd Ali, VII/138; M. J. Kister, s. 104-105.

⁷¹⁶ Kur’an’da, hakikati inkâra şartlanmış olan müşriklerin ‘Allah katından yazılı bir metin gönderilmiş olsa, ona kendi elleriyle dokunmuş olsalar bile’ yine de inanmayacakları, kesinlikle, “Bu açıkça, aldatmacadan başka bir şey değil!” diyecekleri haber verilmektedir. En‘âm, 6/7; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/261-262. Kureyş’in niyetini ve kesin yargılarını dile getiren başka ayetler hakkında da bkz. Hicr, 15/14-15; En‘âm, 6/111.

⁷¹⁷ Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, s. 30, 187-191, 287-297, 336-340, 341-359. Hz. Peygamber dönemi

bulundurmak üzere bir yazı/kitap yazmasını istemişlerdir.⁷¹⁸ Kaldı ki Hz. Peygamber de Kisrâ, Kayser ve Necâşî gibi yabancı devlet başkanlarına İslam’a davet mektubu göndermek istediğinde kendisine acemlerin mühürsüz mektupları bile kabul etmedikleri ve okumadıkları veya mühürsüz mektuba itibar etmedikleri hatırlatılmış ve o da “Muhammed Resûlullah” yazılı gümüş bir mühür (yüzük) edinmiştir.⁷¹⁹ Zira Mekke döneminde nâzil olan Neml sûresinde anlatılan muazzam kral-peygamber Süleyman (as) kıssasında da Hz. Süleyman’ın devlet başkanı sıfatıyla Sebe’ melikesine gönderdiği mektuptan “kitap” olarak bahsedilmiş ve Belkıs’a yazılan mektubun vasfını belirleyen “kerîm” sıfatı da kimi müellifler tarafından “mektubun mühürlü oluşu” şeklinde yorumlanmıştır.⁷²⁰

3.2.4. Melek/Melik Resûl

Kur’an, insanlara/Mekkelî müşriklere hüdâ/hidayet/doğru yol bilgisi geldikten sonra onların, “Allah elçi olarak bir beşeri mi gönderdi?” dediklerini ve bu düşünce tarzının peygambere inanmalarına mani olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca bu bağlamda (lafzen) şayet yeryüzünde/Mekke’de melekler/melikler gönül hoşnutluğu ve güvenlik içinde yaşıyor/yürüyor olsaydı o zaman semadan/yücelerden onlar üzerine elçi olarak melek gönderilebileceğini de haber vermektedir.⁷²¹

Beşere vurgu yapan sözkonusu ayetler, İslamî literatürde genellikle Hz. Peygamber’e kutsiyet atfedilmesi veya onu beşerüstü gösteren rivayetler bağlamında, olağanüstülüklerle bezenmiş bir peygamber portresi çizildiği durumlarda ele alınıp

mektupların ve iktâ yazılarının altına aynı zamanda şahitlerin/tanıkların isimleri de yazılırdı. Hamevî, II/212-213; Halebî, III/237; Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, s. 144, 147; Mustafa el-A’zamî, “Asr-ı Saadet’te Yazı ve Vahiy Kâtipleri”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, I/159.

⁷¹⁸ Bunlardan biri olan Rifâa b. Zeyd el-Cüzâmî örneği hakkında bkz. Vâkidî, II/557; İbn Hişâm, II/596; İbn Sa’d, VII/435; Süheyli, IV/374; Kelâî, II/246-247. Mührün yanı sıra yazıya Hz. Peygamber’den sadır olduğuna şahit olarak mektubun sonuna “Bunu falan yazdı.” şeklinde kâtibin ismi de yazılırdı. Kettânî, I/270, 290. Hz. Peygamber’in mektup, ahidnâme, sulh ve iktâ yazıları ve kâtipleri, tanıkları hakkında geniş bilgi için bkz. Kettânî, I/270-276; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997; Mustafa el-A’zamî, I/153-213.

⁷¹⁹ İbn Sa’d, I/258, 471; Buhârî, Libâs 50-52; Müslim, Libâs 13; Tirmizî, İsti’zân 25; Taberî, *Tarih*, II/614; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/492; İbn Haldun, I/517; Halebî, III/281; Şâmî, VII/323; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 858-859; N. Fahri Taş-Nebi Bozkurt, “Mühür”, *DİA*, XXXI/528-530; Kadir Paksoy, “Hz. Peygamber’in Yüzüğü ve Mührü”, *Bilimname*, 2005/1, ss. 105-115. İslamî dönemde ve Ortaçağ İslam devletlerinde yüzük, hilafet sembollerinden biri kabul edilmiştir. Kalkaşandî, *Meâsiru’l-Înâfe*, II/232; İbn Haldun, I/517; M. Sabri Küçükaşçı, “Yüzük”, *DİA*, XLIV/55-57.

⁷²⁰ Neml, 27/28-29; Ferrâ, III/257; Taberî, *Tefsir*, XIX/452; Sa’lebî, *el-Keşf*, VII/206; Nebi Bozkurt, “Mektup”, *DİA*, XXIX/13-14.

⁷²¹ İsrâ, 17/94-95.

değerlendirilmektedir.⁷²² Bu portreye göre cahiliye Arapları, peygamberleri “harikulade işlere gücü yeten, gaybı bilen, tabiata söz geçirebilen, ölümsüz olan, göklere yükselen, melekleri indirebilen” vs. insanüstü niteliklere sahip bir varlık olarak algıladıkları için Kur’an, sürekli Hz. Peygamber’in de kendileri gibi beşeri özelliklere sahip bir insan, beşeri bir elçi olduğunu hatırlatmak durumunda kalmıştır.⁷²³ Bu tür yargı ve inanışların konuya ilişkin ayetlerin inmesine kısmen sebep olacağı zaten bilinen bir husustur. Biz, ayetlerin başka bir gayeye mebni nazil olduğu kanaatindeyiz. Çünkü cahiliye Arapları, hem böyle bir geleneğe sahip değil hem de müşriklerin daha henüz otoritesi tescillenmemiş bir kabile üyesinden harikulade beceriler sergilemesini beklemeleri makul görünmemektedir.

Hicaz Araplarının “Allah bir beşeri mi elçi olarak gönderdi?”⁷²⁴ itirazlarına karşılık Hz. Peygamber, “Ben melik/kral elçi değilim, ben beşer bir elçiyim.”⁷²⁵ şeklinde cevap vermekte ve yine “beşer” kavramının ilk ve öncelikli anlamlarıyla ilintili olarak da kendisinin çıplak bir uyarıcı (ene’n-nezîru’l-uryân) olduğunu söylemektedir.⁷²⁶ Arap dilinde “çıplak uyarıcı/en-nezîru’l-uryan” deyimini, düşmanın sinsice yaklaştığını fark edip vereceği haberin çok önemli oluşu yüzünden elbisesini bile giymeye vakit bulamadan veya tamamen soyunarak koşup halkı uyaran, tehlikeden haberdar eden kişi için kullanılmaktadır.⁷²⁷ Bu sebeple de Hz. Peygamber, kendisinin elçi olarak gönderilişini, düşmanın gelişini gözleriyle görüp bu saldırıdan habersiz olan kavmini uyaran sıradan bir kişinin durumuna teşbih etmektedir.⁷²⁸

⁷²² Ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 83-179.

⁷²³ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/31; Bağcı, s. 126-132.

⁷²⁴ İsrâ, 17/94. Ayetin Furkân sûresindeki versiyonunda ise itirazın doğrudan Hz. Peygamber’in şahsına yapıldığı ve alay konusu edildiği görülmektedir. Furkân, 25/41.

⁷²⁵ İsrâ, 17/93. Hz. Peygamber’in melik resûl/nebî değil de beşer/abd resûl olduğunu belirten rivayetler hakkında bkz. İbn Sa’d, I/380-381; Ahmed b. Hanbel, II/231; Fesevî, I/176; Ebû Ya’lâ, X/491; İbn Hibbân, XIV/280; İbn Seyyidinnâs, II/426; İbn Kayyim, V/76; Şâmî, II/231, III/71, V/268.

⁷²⁶ Süheylî, II/40; Şâmî, II/285. Hz. Peygamber’in kendi ifadesiyle “apaçık bir uyarıcı (ene nezîru’n-mübîn)” olduğunu bildiren ayetler hakkında bkz. Sâd, 38/70; Hicr, 15/89; Zâriyât, 51/50; A’râf, 7/184; Ankebût, 29/50 vb.

⁷²⁷ Meydânî, I/48; Süheylî, II/40; İbn Manzûr, V/200; Şâmî, II/285; Zebidî, s. 3527, 8496; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 706-707. Rivayetlere göre Zilhalasa gününde Has’am kabilesinden biri, düşman kabile Avf b. Âmir mensuplarının saldırısına uğradı ve soyuldu. Bunun üzerine çırlıçıplak olarak bu durumu kabilesine ilette ve onları uyardı. İşte bu olay üzerine “çıplak uyarıcı” ifadesi darbı mesel oldu. Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-Luga I-VI*, Tahk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1987, II/826; Süheylî, II/40; İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, III/452; İbn Manzûr, XV/44; Şâmî, II/285. Kur’an’ın ilk nazil olan ayetlerinden kabul edilen “Ey elbisesine bürünen! Kalk ve uyar” ayetleri de bu Arap âdetini yansıtmaktadır. Müddessir, 74/1-2; Süheylî, II/40.

⁷²⁸ Buhârî, Libâs 26; Müslim, Fadâil 6; Süheylî, II/40; Halebî, I/460; II/280.

Beşer sözcüğü, “müjdelemek ve haber vermek/getirmek” gibi manalara gelse de temel anlamı “üst deri, derinin dış kısmı” demektir. Genellikle beşer lafzıyla insanın cüssesi ve görünen/dış kısmı, çıplak yüzü kastedilmektedir. Kollarının altından derisi görüldüğü veya derisi öteki hayvanlar gibi yünlü ve fazla kıllı olmadığı için insana beşer denmektedir.⁷²⁹

Kur'an'da Hz. Peygamber'in beşer olduğunu bildiren ayetlere toplu olarak bakıldığı zaman bunların büyük bir kısmında müşriklerin bu hususla ilgili sözleri nakledilmektedir. Geriye kalan birkaç ayette ise Allah, başkalarından nakletmeden bizzat kendisi Hz. Peygamber'in bir beşer olduğunu bildirmektedir.⁷³⁰

Müşrik Araplar, vahyi ve Hz. Peygamber'i yermek ve tahkir etmek için “Bu, beşer sözünden başka bir şey değildir”, “Allah, bir beşeri mi elçi olarak gönderdi?” demişlerdir.⁷³¹ Kureyş gibi kendilerini “Allah'ın oğulları ve sevgilileri veya seçkin bir zümresi” olarak gören kitap ehli Yahudiler de ümmilerden bir beşere vahyin indirilmesini, beşerin elçi seçilmesini hazmedememiş ve “Allah beşere hiçbir şey indirmemiştir.”⁷³² demekle Hz. Peygamber'in elçiliğini reddetmişlerdir.⁷³³ Buna karşın vahyin ileri safhalarında Allah da “kendilerini Allah'ın oğulları ve seçkinleri gören Yahudi ve Hristiyanların bu üstünlük ve ayrıcalıklı olma iddialarına karşı onların yaratılmış birer beşer olduklarını” vurgulayarak tahkir cihetine gitmiştir.⁷³⁴ Yine Yusuf kıssasında da beşer sözcüğü hakir görme anlamını mündemiçtir. Melikin karısının “beşere, gûlâma/köle ve hizmetçisine âşık olduğu” söylentilerinin yayılması üzerine Yusuf'u görmeye davet edilen seçkin kadınlar sarayda Yusuf'u görünce aslında “onun beşer/fetâ/uşak olmadığını, tam bir soylu/asil/melek/melik/saraylı olduğunu

⁷²⁹ İsfehânî, *Müfredât*, s. 124; İbn Manzûr, IV/59; S. Ateş, XXIV/118.

⁷³⁰ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/30-34; H. Akdemir, s. 29.

⁷³¹ Müddessir, 74/25; İsrâ, 17/94; Hikmet Akdemir, s. 31. Peygamberlerin beşer oluşlarına yönelik itirazlar hususunda bkz. İbrahim, 14/9-11; Şu'arâ, 26/154, 186; Hûd, 11/27; Mü'minûn, 23/24, 33; Murat Kayacan, *Peygamberlere Karşı Tavırlar ve Sonuçları*, Ekin Yay., İstanbul 2004, s. 147-161. Konuyla ilgili kimi ayetlerde mele' (ileri gelen, yönetici sınıf, konsey) kavramının karşılığında beşer kavramının kullanıldığı görülür. Mü'minûn, 23/24, 33.

⁷³² En'âm, 6/91. Bu ayet de gerek müşriklerin ve gerekse de Yahudilerin vahyin kendi türü dışında başka bir varlığa verilmesi gerektiğine dair bir inanca sahip olmadıklarına işaret etmektedir. Ayet içinde Mısır'da köleleştirilmiş bir topluluğun ferdi olan Musa'nın (as) örnek gösterilmesi de bu nedenledir. Beşer kelimesinin seçimindeki bu farkı görmezden gelerek insanüstü, beşer dışı bir varlık anlamak uygun düşmemektedir.

⁷³³ Vâhidî, s. 232-233; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/42-43; Şâmî, III/400-401; Halebî, II/320-321; Elmalılı, III/461-462. Ümmi-Arap ilişkisi hakkında bkz. Ferrâ, I/202; İsfehânî, *Müfredât*, s. 87; Elmalılı, IV/146; Cevâd Ali, XV/91-92; Ahmed el-Ahmedîn, *el-Vukûf ale'l-Ümmiyye inde Arabi'l-Cahiliyye*, Merkezü'l-Hadâratî'l-Arabiyye, Mısır 1999, s. 90-92.

⁷³⁴ Mâide, 5/18.

vurgulamışlardır.⁷³⁵

Yine bununla bağlantılı olarak toplumda resmi/hukuki statüsü/görevi olmayan ve risaletle görevlendirilen peygamberler için Kur'an'da daima insanın çıplak durumunu ifade eden “beşer/haberci/müjdecî” kelimesi kullanılırken aksine peygamberlere nispetle olumsuz anlam ihtiva eden “insan (el-insan)” terimi⁷³⁶ ise hiç kullanılmamaktadır. Müşriklerin Hz. Peygamber'in şahsını hedef alan tenkitlerine karşı beşer lafzının, Kur'an'da insan teriminin anlamı karşılığında yani olumlu anlamda kullanıldığını bilmek, lafızla medlûlü arasındaki özel nispeti ve “Ben de sizin gibi bir beşerim.” ifadesini daha anlaşılır kılmaktadır. Bu yüzden insan (el-insân) kavramının muhatabı olan Mekke ileri gelenleri, beşer ve racûl⁷³⁷ Hz. Peygamber'in bu yapısı ve tavrı ile alay etmiş,⁷³⁸ vahiy/kitap ve elçiliği Arap olmayan Yahudi ve Hristiyanlarla, yabancı azınlıklarla, Mekke dışından birileriyle, Yemen/Yemâme, Sâsânî ve Bizans gibi dış güçler ile ilişkilendirmişlerdir.⁷³⁹ Kur'an'ın bütün elçilerin adam/ricâl olduklarını⁷⁴⁰ ve gönderildikleri toplumun, kendi kavimlerinin diliyle konuşan kimselerden başkaları olmadıklarını,⁷⁴¹ anlaşılсын diye apaçık Arapça bir dille gönderildiğini⁷⁴² kaydetmesinin

⁷³⁵ Yusuf, 12/19-21, 30-31; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, III/27. Söz konusu ifadeyi güzellikten kinaye olarak anlamak mümkün ise de saray oğlanlarının öteden beri yakışıklı ve parlak gençlerden seçildiği bilinen bir husustur.

⁷³⁶ Kur'an'da özellikle Mekki sûrelerde çok sık geçen “insan ve nâs” kavramlarının Mekkelî müşrik ve kâfirlerden kinaye kullanıldığını, nüzûl ortamında medlûlünün müşrikler olduğunu belirten ayrıntılı açıklamalar hakkında bkz. Ünsal, *Mekki Surelerin Tahlili*, s. 331-347.

⁷³⁷ Yunus, 10/2; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, II/365. Genel olarak erkek anlamındaki racûl teriminin Arap dilindeki karşılığı hakkında geniş bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 344-345; İbn Manzûr, XI/265; Zebîdî, s. 7085-7086; Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, s. 181-183.

⁷³⁸ Kureyş'in Hz. Peygamber'i küçüksemek için “adam/racûl ve beşer” terimine vurgusu hakkında bkz. Furkân, 25/8, 41; İsrâ, 17/47, 94; Sebe', 34/43. Aynı şekilde inkâr edenlerin, beşere itaati hüsrân olarak nitelendirmesi hakkında bkz. Mü'minûn, 23/33-34.

⁷³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Furkân, 25/5; Nahl, 16/103; İshâk, s. 69; İbn Hişâm, I/296; Taberî, *Tefsir*, XVII/298-301; İbnü'l-Cevzî, IV/491-493; Kurtubî, X/177-178; İbn Seyyidinnâs, I/143; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/44-46; Muhammed Ebû Şehbe, I/283, 322-323. Derveze'nin de dikkat çektiği gibi söz konusu ayetler, öğretme ve başkasından yardım aldığı iddiasını reddediyor; fakat peygamberle yabancı azınlıklar arasında bir ilişkinin varlığını reddetmemektedir. Eğer inkârcılar, Hz. Peygamber'in Mekke'de azınlıklardan bir kişinin yanına gidip geldiğini ve o kişinin de ilim ehli veya dini öğretimle uğraşan, semavî kitaplara vakıf bir kişi olduğunu görmemiş ya da bilmemiş olsalardı böyle bir iddiada bulunacak değillerdi. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/45-46. Aslında rivayetlerde her ne kadar Hz. Peygamber'in kölelerle ilişkisinden bahsedilse de Kur'an'ın onlara nispet edilmesi onların veya nispet edilenlerin kültürel düzeylerini göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

⁷⁴⁰ Elçi olarak her topluma kendi içlerinden ricâl/adamlar gönderildiğini bildiren ayetler hakkında bkz. Yusuf, 12/109; Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

⁷⁴¹ İbrahim, 14/10. Hz. Peygamber devrinde de gönderilen elçilerin gönderildikleri kavmin dilini bilmelerine dikkat edilirdi. İbn Sa'd, I/258; Şâmî, II/344; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 853; A. Sönmez, s. 53.

⁷⁴² Şu'arâ, 26/193-195; Yusuf, 12/2; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/26. Araplara, Mekke dışında Arap olmayan (acem/a'cemîn) birisi veya başka bir dilde bir vahiy/Kur'an gönderilmiş olsaydı bile yine de Mekke müşriklerinin inanmayacaklarını belirten ayetler hakkında bkz. Şu'arâ, 26/198-201; Fussilet,

sebebi de bizce budur. Çünkü Araplar yukarıda da ifade edildiği gibi Bizans ve Sâsânîlere bağlı vassâl konumundaki pek çok emirliklerden müteşekkildi. Öyle ki kabile krallarının hâkimiyeti ve gücü Kayser ve Kisrâ'dan alınan destek ve korumadan kaynaklanıyordu.⁷⁴³ Kuzey ve Güney Arapları genellikle bu devletler/imparatorlar tarafından atanan Arap emirlerle, mahalli teşekküllerle bazen de Yemen'de olduğu gibi yabancı meliklerle yönetilirdi.⁷⁴⁴ Bu sebeple de Kur'an'da, Kur'an'ın "Arapça veya Arabi bir hüküm" olarak indirildiği,⁷⁴⁵ Hz. Peygamber'in nübüvveti sözkonusu edildiğinde halka/Araplara hitaben "sizin gibi bir beşer",⁷⁴⁶ "içinizden bir elçi",⁷⁴⁷ "beşer resûl"⁷⁴⁸ ibarelerine yer verildiği görülmektedir. Hatta Kur'an'da Hz. Peygamber'in dışa/dış politik ögelere bağımlı olmayan elçiliğini teyit bakımından müteaddit yerlerde onun için "sizi tezkiye eden, sırtlarınıza vurulmuş yükü indirip boyunlarınıza geçirilmiş zincirleri kıran, iğinizden/kendi toplumunuzdan/ümme(lerden) bir elçi"⁷⁴⁹ ifadeleri kullanılmaktadır. Derveze'nin de dikkat çektiği gibi Kur'an'da Araplara, özellikle Mekke halkına hitap edilirken çok yerde "kendilerinden", "sizden" ve "onlardan" sözcükleri kullanılmış ve yer yer tekrar edilmiştir. Bu da bir yandan Hz. Peygamber'in Mekke kökenli olduğunu, Fars ve Rumlar tarafından sevk ve idare edilmediğini vurgularken öbür yandan onun genel olarak Araplarla dil, kültür ve âdet bakımından ortak bir bağının bulunduğunu ifade etmektedir.⁷⁵⁰

Dolayısıyla Kur'an, resûllerin gönderildikleri topluluğun ayarında olmaları gerektiğini ifade ederek teâmül olarak melik bir elçinin, ancak meliklerin yaşadığı, hüküm sürdüğü bir topluluğa gönderilebileceğini söyler.⁷⁵¹ Yoksa en yüce ilah Allah'ın

41/44; Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs*, III/314-315; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 12; Cevâd Ali, VII/308, XVI/178.

⁷⁴³ Sâsânîlere bağlı Arap krallıkları ve onların hâkimiyeti altında bulunan çeşitli Arap kabileleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 296-301, 314-348; Khalil Athamina, s. 206-210.

⁷⁴⁴ İbn Saîd el-Endelüsî, s. 163; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/119; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 303, 345-346; Mustafa Fayda, "Ebnâ", *DİA*, X/78-79.

⁷⁴⁵ Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103; Tâhâ, 20/113; Şu'arâ, 26/195 vb. Ayrıca bkz. Ra'd, 13/37; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, III/98.

⁷⁴⁶ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6 vb.

⁷⁴⁷ Bakara, 2/151. Ayrıca bkz. Bakara, 2/129; Âl-i İmrân, 3/164.

⁷⁴⁸ İsrâ, 17/93.

⁷⁴⁹ A'râf, 7/157-158. Aynı vasıflardan bahseden Medenî ayetler için bkz. Bakara, 2/151; Nisâ, 4/164; Cum'a, 62/2; Tevbe, 9/128. İçinizden/sizden bir elçi/melik ifadesi, İslam öncesi şairlerinden Sâbit b. Münzir'in şiirinde de görülür. Hîre kralı Nu'mân b. Münzir, Amr b. el-İtnâbe el-Hazrecî'yi Medine'ye melik olarak atadığında/gönderdiğinde Hassân'ın babası şair Sâbit, "İçimizden/bizden birini gönderdin; fakat o bir ahmak. Keşke bizim dışımızdan biri olsaydı da bari akıllı olsaydı!" diyerek onu hicvetmiştir. İbn Saîd el-Endelüsî, s. 196; M. J. Kister, s. 104.

⁷⁵⁰ İbn Sa'd, I/21; Suyûtî, *ed-Dürr*, IV/327; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/22-23.

⁷⁵¹ İsrâ, 17/95. Hicaz ehli merkezi otoriteden yoksun ve harici devletler nezdinde itibarlı ve denk

ve hâs kulları meleklerinin görünmez varlıklar/ruhlar olduğunu⁷⁵² gayet iyi bilen, zaman zaman bunları somutlaştırarak temsilen putlarını diken ve tüm itikadını ervah/ruhlar üzerine temellendiren cahiliye Araplarının -geleneğimizde ileri sürüldüğü gibi- melek elçi istemelerini izah etmek oldukça zor olsa gerektir.

3.2.5. Rabb’ı Görme/Risaletin Kaynağını Tespit Çabası

Daha önce ifade edildiği gibi Mekkî sûrelerin büyük çoğunluğu muhalif Mekkelilerin vahiy ve risaletin kaynağını sorgulama girişimleri üzerine nazil olmuştur. Hatta Mekkî Kur’an -ahlaki ilkeler istisna edilirse- vahyin kaynağı ve alıcısına yönelik ithamları ve bunlara verilen cevapları içeren bir metin görünümündedir.

Özellikle şunu belirtelim ki vahyin kaynağı veya ona yönelik itham ve eleştirileri ele alırken genellikle bu başlık altında düşünülen vahyin ruhlara, şeytana ve Allah’a nispeti hususuna temas edilmeyecektir. Burada sadece müşriklerin Hz. Peygamber’i elçi tayin eden ve onun otoritesini aldığı kaynağı, ilişkisi olduğunu varsaydıkları bir ilahı/rabbı/kralı sorgulamaları veya ilah hükümdarın görkemini görme talepleri ve bunların Kur’an’daki yansımaları kısaca incelenecektir.

Mekke’de vahyi yabancılara nispet eden ve Hz. Peygamber’e “Bize niçin melekler gönderilmedi?” diye sorup duran müşrikler ve inkâr edenler, aynı zamanda “Neden Rabbimizi görmüyoruz?” veya “... nerâ rabbenâ/Rabbimizi görseydik ya!”⁷⁵³ yahut “... te’tiye billahi ve’l-melâiketi kabîle/Allah’ı bizimle yüzyüze getirmedikçe ...”⁷⁵⁴ şeklinde vahyi gönderenin veya onu elçi tayin edenin gösterilmesi/getirilmesini bir bakıma söyleyenin, söylediği şeylere, gönderenin gönderilene açıkça şahitlik etmesini talep etmişlerdir.⁷⁵⁵

Ayrıca “Bize bir kitap gönderilseydi, o kitaba Yahudi ve Hristiyan gruplardan daha sıkı bağlanırdık, daha çok o kitabın emirlerine uyardık.”⁷⁵⁶ diyen ve arayış içinde

görülmediğinden bunlara herhangi bir elçi gönderilmemiştir. Mekke’ye elçi geldiğine dair hiçbir kayıt da yoktur. Ayetin vurgusu da bu vakıya uygun düşmektedir. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 860.

⁷⁵² Mekke’de Hz. Peygamber’in kalbinin daralmasına neden olan, müşriklerin bütün istek ve meydan okumalarına rağmen bir türlü görünmeyen meleklerin Medine’de harplere iştirak etmesini, çarşı pazar gezmelerini ve evlere misafir olmalarını izah etmek oldukça güçtür.

⁷⁵³ Furkân, 25/21.

⁷⁵⁴ İsrâ, 17/92; İbn Hişâm, I/296; Taberî, *Tefsir*, XVII/556; Sa’lebî, *el-Keşf*, VI/134; Süheylî, II/46; Kelâî, I/174; Şâmî, II/340.

⁷⁵⁵ Halebî, I/495.

⁷⁵⁶ Fâtır, 35/42; En’âm, 6/157; Taberî, *Tefsir*, XII/242-243; Sa’lebî, *el-Keşf*, IV/207; Ebu’l-Muzaffer Sem’ânî, IV/367; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/263; Ahmed İbrahim, s. 202; Derveze, *et-Tefsirü’l-Hadîs*, II/116115-116.

olan Hicaz Arapları, Hz. Peygamber'e kitap tevdi edilince/indirilince de bu kez ona inanmak için ya onunla beraber meleklerin yahut da rabbinin gelmesini şart koşmuşlardır.⁷⁵⁷

Cahiliye Araplarının "Allah'ın kendisini açıkça göstermesini" veya "Rabbın/Allah'ın bizzat kendileriyle konuşmasını"⁷⁵⁸ istemiş olmaları, İslam düşüncesinde hep "olağanüstü bir talep veya mucizevi bir tezahür üzerinde ısrar" olarak algılanmış ve müşriklerin "peygamberlik hakkındaki yanlış yargı"ları şeklinde değerlendirilmiştir.⁷⁵⁹ Kur'an'daki bu tür ifade ve alışlagelmiş bu tip talepleri ya Allah-peygamber iletişiminde sözü söyleyen yani iletişimde asıl belirleyici unsur olan kaynağı/göndericiyi sorgulama ya da putperest bir toplumda görsel bir ilah edinme düşüncesinin tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu konuda müşriklerin Hz. Peygamber'i görevlendiren "tanrı kralın kim olduğunu mu bilmek istediklerini yoksa gerçekten Allah diye inandıkları bir varlığı mı" görmek istediklerini tespit etmek oldukça zordur.

Tanrılarını görsellerle ifade eden ve daha çok insan biçimci tanrı anlayışını benimseyen müşriklerin, gök dini ve gök kültü ile gök cisimlerinin sembollerini veya gök tanrıyı temsil eden kutsanmış tanrılar yapıp onlara taptıkları gibi Hz. Peygamber'den efendisini/rabb'ini somutlaştırmasını/putlaştırmasını istemiş olmaları uzak bir ihtimal değildir. Kur'an'da bunun örneklerine hem Hz. Peygamber'in çağdaşı Arap hem de Hz. Musa'nın gönderildiği Benî İsrâil toplumlarında rastlamaktayız. Özellikle Mekkî ve Medenî sûrelerde sık sık tekrarlanan Musa kıssasında İsrâiloğulları'nın veya Ehl-i kitab'ın "... Rabbimizi alenen müşahade etmedikçe sana asla inanmayız.", "Rabbimizi/Allah'ı açıkça göster."⁷⁶⁰ ve "Bize de onların ilahları gibi bir ilah yap."⁷⁶¹ sözlü ifadeleri ve Mısır panteonundan hareketle Sâmirî'nin boğa tanrının timsalini yaptıktan sonra İsrâiloğulları'na hitaben "İşte sizin tanrınız da Musa'nın tanrısı da budur;

⁷⁵⁷ En'âm, 6/158. Bu beklenti başka bir yerde de "Rabbinin emrinin gelmesini mi bekliyorlardı?" şeklinde ifade edilmektedir. Nahl, 16/33.

⁷⁵⁸ Bakara, 2/118.

⁷⁵⁹ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, II/31, 259-263; H. İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, s. 147-148; Apak, *İslâm Tarihi*, I/163-164.

⁷⁶⁰ Bakara, 2/55; Nisâ, 4/153. İsrâiloğulları'nın tanrıyı (rabb) görme isteklerinin Musa (as) diliyle temsili anlatımı hakkında bkz. A'râf, 7/143. Tıpkı semavî varlıkları, yıldızları, ayı ve güneşi kutsayan Mezopotamyalıların pagan inançlarının Hz. İbrahim diliyle anlatılması gibi. En'âm, 6/74-83.

⁷⁶¹ A'râf, 7/138. Kur'an'ın Musa kıssasında naklettiği gibi kadim Mısır'da Firavunlar kendilerini halka ilah olarak sunarlar ve halk da bu hükümdar tanrılara hem hayattayken hem de öldükten sonra tapardı. Şu'arâ, 26/29; Kasas, 28/38; Macit, s. 99-100.

ne var ki, o [geçmişini, gerçek tanrısını] unuttu.”⁷⁶² diyerek Musa’nın (as) ilahını görselleştirme çabası⁷⁶³ buna bir örnek teşkil etmektedir.

Hız. Peygamber asrında da putperest Arapların, erkek suretindeki putlarını “rabb”, Lât ve Uzzâ gibi dişil tanrı/tanrıçalarını ise “rabbe” diye isimlendirdikleri,⁷⁶⁴ herhangi bir seyahatten dönünce rablerini görmeden, putlarını ziyaret etmeden evlerine dönmedikleri ifade edilmektedir.⁷⁶⁵ Dolayısıyla o dönemdeki bir kısım müşriklerin Rabb’ı/Allah’ı görme istekleri, İsrâiloğulları’nın aşırı putperest temayülleri ve Hız. Musa’nın kendi rabbini/efendisini görme arzusunu dile getiren ayetlerle birlikte mütalaa edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü pagan cahiliye toplumu da üst/yüce ilah Allah inancına rağmen⁷⁶⁶ Allah’ı kendi ilahlarıyla mukayese ederek maddi, somut, insan, hayvan ve bitki şekilli tanrıları⁷⁶⁷ uğruna semavî, mutlak sonsuz, ebedi yetkin, soyut tek ilah fikrini savunan Hız. Peygamber’e aynen “kitap ehli üslubuyla” karşı koymuşlardır.

Aynı şekilde bazı Arapların Hız. Peygamber’e gelerek “Rabbinin nesep ve kabilesinin yanı sıra odundan mı, altından mı, gümüşten mi yoksa demirden mi müteşekkil olduğunu”⁷⁶⁸ sormaları, müşriklerin hem mücessem bir tanrı fikrini benimsediklerini hem de risaleti soy ve nesep yönünden güçlü bir rab/rubûbiyet/hükümdarlık⁷⁶⁹ ile ilgili bir sorun olarak gördüklerini göstermektedir.

Bu taleplerin, “cahiliye Araplarının, bir bakıma Allah’ın tecessümünü ve putlaştırılmasını, onu temsilen herhangi bir sembolünün yapılmasını istemeleriyle”

⁷⁶² Tâhâ, 20/88. Musa (as) Sina dağına rabbiyle görüşmeye gidince Sâmirî, İsrâiloğulları’na erimiş altından, böğüren bir buzağı heykeli yapmış ve insanları ona ibadet etmeye çağırmıştır.

⁷⁶³ Kur’an’da pek çok sürede İsrâiloğulları’nın “ıcl/buzağı”yı put edinmelerinden ve Musa’nın (as) bu puta tapanlarla mücadelesinden söz edilmektedir. Tâhâ, 20/88; A’râf, 7/148, 152; Bakara, 2/51, 54, 92-93 vb. İsrâiloğulları’nın bu altın buzağısı, besbelli, yüzyıllarca süren Mısır etkisinin bir ürünüydü. Mısırlılar Menfis’te tanrı Ptah’ın tecessümü olarak gördükleri kutsal boğaya (Apis) tapınırlardı. Esed, s. 301; Afet İnan, s. 224-226.

⁷⁶⁴ Sakîf’in putunun da “rabbe” diye isimlendirildiği, Hız. Peygamber’in emriyle Ebû Süfyân ve Muğîre b. Şu’be’nin komuta ettiği bir birlik tarafından yıkıldığı rivayet edilmektedir. Vâkidî, III/921; Makrîzî, II/87; Şâmî, VI/226.

⁷⁶⁵ Vâkidî, III/960-961; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, II/450; İbn Manzûr, I/399; Zebîdî, s. 508; İbn Âşûr, I/167. Nübüvvet öncesinde Hız. Peygamber’in de evine gitmeden önce Allah’ın evi Kâbe’yi ziyaret ettiği, ondan sonra evine gittiği bilinmektedir. İbn Hişâm, I/235; Belâzûrî, *Ensâb*, I/48; İbn Seyyidinnâs, I/115.

⁷⁶⁶ Zümer, 39/3, 38; Zuhuruf, 43/9; Mü’minûn, 23/84-85; Ankebût, 29/61,63; Sâid el-Endelûsî, s. 124-127. Allah’ın, Lât ve Uzzâ’dan daha büyük ilah olduğu ve ilahlar arasında ona daha üstün bir rol biçildiği hakkında bkz. İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 47; Hamevî, V/5; Cevâd Alî, XI/234.

⁷⁶⁷ Böyle bir yapıya sahip olmalarından dolayı putlar, Kur’an tarafından yerilmişlerdir. Furkân, 25/3; Nahl, 16/73; İsrâ, 17/56; Sebe’, 34/22; Zümer, 39/38 vb. Ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, s. 79-113.

⁷⁶⁸ Mukâtil, III/535; Taberî, *Tefsir*, XXIV/687; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXX/270. Benzer rivayetler hakkında bkz. İbn Hişâm, I/571; Süheylî, II/430; Kelâî, I/283; Halebî, II/325.

⁷⁶⁹ Tanrının yeryüzündeki temsilcisi olan kralların yaşarken “rabb” olarak isimlendirildiklerini gösteren bir rivayet için bkz. Taberî, *Tarih*, II/133; İbn Kesîr, IV/307; Halebî, III/292.

alakasını yadsımamakla birlikte biz bunun daha çok Arap örfünde siyasi erki/iktidarı elinde bulunduran mâlik/melikler/hükümdarlar için çok sık kullanılan “rabb”⁷⁷⁰ sıfat ve unvanıyla ilişkisi olduğunu düşünmekteyiz. Gerek eski Mısır’da⁷⁷¹ gerekse de cahiliye döneminde Sâsânîlerin verdiği kral unvanıyla devlet kuran, Bizans’tan ve bedevî Arap kabilelerinden gelebilecek saldırılara karşı Sâsânîler için güçlü bir tampon devlet/emirlik vazifesi gören Lahmî/Hîre⁷⁷² (Hristiyan Arap) devleti hükümdarları ve Arap melikleri⁷⁷³ için de “rabb” sıfatının kullanıldığını görmekteyiz.⁷⁷⁴ Nitekim cahiliye döneminde Kisrâ/İran imparatorları, “melikü’l-mülûk/krallar kralı ve rabbu’n-nâs/insanların rabbi/efendisi”⁷⁷⁵ olarak nitelenirken; zü’t-tâc/sâhibu’t-tâc lakaplı Hevze b. Ali⁷⁷⁶ gibi İslam öncesi Araplar içinde önemli bir mevki olan kabile reisleri de “rabbu’l-hicaz” olarak tavsif edilirdi.⁷⁷⁷ Zaten cahiliye döneminde Arap toplumunda üst/yüce ilah düşüncesinin varlığı, yeri ve gökleri yaratan, gökten su indiren, güneş, ay, yıldızlar gibi tabiat kuvvetlerini yöneten, velhasıl yerde ve gökte olan herşeyin maliki bir Allah

⁷⁷⁰ Erken dönem Mekki sûrelerde Allah’ın kendini tanıtmaya bağlamında sık kullanılan “rabb” kavramının öncelikli anlamları hakkında geniş bilgi için bkz. Zebîdî, s. 503-506; Halil Hacımuftuoğlu, s. 28-30; Ünsal, *Mekki Surelerin Tahlili*, s. 225-239.

⁷⁷¹ Kur’an’da Yusuf kıssasında da Mısır firavunlarını/meliklerini tavsif için “rabb” sözcüğü kullanılmaktadır. Yûsuf, 12/23, 41-42, 50.

⁷⁷² H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/156-157. Sâsânîlerin verdiği kral unvanıyla devlet kuran Hîre/Lahmîlerin hanedanı ve Sâsânî, Bizans, Kureys ile siyasi, askeri ve ticari ilişkileri hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd Alî, V/155-314; Çağatay, s. 54-64; Hitti, s. 123-127; M. J. Kister, s. 97-128; Hüseyin Ali ed-Dakûdî, “Hîre”, *DİA*, XVIII/122-124; M. Ali Kapar, “Lahmîler”, *DİA*, XXVII/54-55.

⁷⁷³ İslam’ın zuhuru sırasında mulûkü’l-Arab/Arap kralları olarak bilinen kabile reisleri hakkında geniş bilgi için bkz. Khalil Athamina, s. 193-212.

⁷⁷⁴ Cevherî, I/130; İbn Manzûr, I/399; Zebîdî, s. 503; Bağdâdî, IV/333; İbn Âşûr, I/167; *Dîvânu Hâris b. Hillize*, Tahk. Imîl Bedî’ Yakûb, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1991, s. 29. Kisrâ’nın rabb ve ilah olarak tavsifi hakkında bkz. Se’âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, s. 38; Ebu’l-Bekâ, s. 5.

⁷⁷⁵ Süheylî, II/321; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 422. Kisrâ’nın rabb ve ilah olarak tavsifi hakkında bkz. Ebu’l-Bekâ, s. 5; Se’âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, s. 38; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/226, IV/308.

⁷⁷⁶ Ebû Ubeyde, *Kitâbu’d-Dîbâc*, s. 146; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 21; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 348; Suhârî, s. 61; Önkâl, “Hevze el-Hanefî”, *DİA*, XVII/285.

⁷⁷⁷ İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 547; Cevâd Alî, VII/250. Gatafân’ın seyyidi Huzeyfe b. Bedr’in Araplar arasında kazandığı şöhret de kendisine “rabbu Maad” sıfatını kazandırmıştı. İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 69, 132; Cevâd Alî, II/39-40, VII/347; VIII/104. Bazı rivayetlerde kral-teba ilişkisinin Rabb-kul ilişkisi şeklinde anlatımı hakkında bkz. Ebu’l-Ferec İsfahânî, IX/101. Ayrıca tarihi şahsiyetlerin, liderlerin, rahiplerin ve hahamların gerçek kimlik ve karakterleri üzerine kitap ehliyle yoğun tartışmaların yaşandığı Medine devrinde, yüksek mertebedeki din adamlarına, ileri gelenlere/başkanlara, meliklere/melâike ve peygamberlere aşırı bağlılığın, onları “rabb edinme” olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. Âl-i İmrân, 3/64, 79-80; Tevbe, 9/31; Taberî, *Tefsir*, VI/488. Bu gerekçelere ve tarihi konjonktüre istinaden Kur’an’da Allah da kendini “rabbu’n-nâs, ilâhu’n-nâs” olarak tanıtmaktadır. Nâs, 114/1-2. Peygamberler de tanrı krallar karşısında “Ancak âlemlerin rabbinin elçisiyim.”, “Sadece âlemlerin rabbine teslim olmam emredildi.” diyerek başka meliklerin rabb ve ilahlığını reddetmişlerdir. A’râf, 7/61, 67, 104; Gâfir, 40/66; Zuhuruf, 43/46 vb. Firavun, Kayser ve Kisrâ’nın kendilerini rabb olarak görmeleri hususunda bkz. Nâzi’ât, 79/24; Mübârekfûrî, s. 315.

tasavvurunun, tüm kâinatı idare eden bir ilah fikrinin gelişmiş olması,⁷⁷⁸ taptıkları putların, Allah katında kendilerine şefaate edeceği inancı⁷⁷⁹ ve Arap yarımadasındaki kabilelere özgü bütün telbiyelerde Allah isminin ve sıfatlarının zikredilmesi,⁷⁸⁰ antlaşmalarına Allah'ı kefil tutmaları,⁷⁸¹ “sen Allah'a iftira ediyorsun” diye karşı çıkmaları gibi pek çok husus, görmek istedikleri rabb'ın Allah olmadığına delil oluşturmaktadır.

Şu halde çok güçlü aşkın ve üstün bir Allah inancına ve katı bir dini anlayışa sahip olan, Araplar nezdinde “Allah'ın ev halkı/ahalisi” diye şöhret bulan⁷⁸² ve hums ehli kabul edilen⁷⁸³ Kureyşlilerin soyut inanca konu olan rabb/Allah'ı görmek istediklerini söylemek paradoksal bir durum arz etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in amansız düşmanları Nadr b. Hâris ve Ebû Cehil gibi ileri gelen müşrikler bile, “Ey Allahımız, eğer bu Kur'an/elçi, gerçekten senin katından (indirilen/gelen) hakkın kendisi ise o zaman gökten taş yağdır başımıza yahut [daha] can yakıcı bir azap çıkar karşımıza!”⁷⁸⁴ diye yüce Allah'a yalvarıyorlardı. Kaynakların naklettiğine göre aynı müşrik liderler/komutanlar Bedir'e hareket etmeden önce Kâbe'nin örtüsüne tutunup “Ey Allahım! bu savaşta iki toplumdaki doğru yolda olana, iki ordudan daha şerefli olana, iki dinden daha üstün olana yardım et, fetih nasip eyle.”⁷⁸⁵ diye dua ediyorlardı. Ebû Cehil'in, Bedir savaşı arifesinde “Allahım! Muhammed, akrabalık bağlarını kesti, bizi birbirimizden ayırdı. Bilmediğimiz/tanımadığımız bir şeyi getirdi. Bizimle onun arasında hükmünü ver, onu helak et. Allahım! kim sana daha sevimli ve kimden daha hoşnut isen bugün ona yardım

⁷⁷⁸ Lokmân, 31/25; Zümer, 39/38; Ankebût, 29/61, 63; Zuhruf, 43/9; Cevâd Ali, XI/103-105.

⁷⁷⁹ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/219; Cevâd Ali, XI/44, 61; Mübârekfûrî, s. 21-22; Nu'mân el-Cârim, s. 158. Hatta cahiliye Arap telbiyesinde ortak koştukları putların/ilahi varlıkların da sahibinin Allah olduğu düşüncesi hâkimdir. İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 40-41; Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed, *el-Ezmine ve Telbiyetü'l-Cahiliyye*, Tahk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 39; İbn Hişâm, I/77; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 311; Yakûbî, s. 101; Cevâd Ali, XI/377.

⁷⁸⁰ Kutrub, s. 39-44; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 311-315; Yakûbî, s. 100; Cevâd Ali, XI/105, 375-379; Leylâ Tefîk el-Umerî, “Telbiyâtü'l-Arab fi'l-Cahiliyye”, *Mecelletü Câmiatü Dimeşk*, Cilt: 21, Sayı: 3-4, 2005, ss. 137-217, s. 140-209. Örneğin, Kays Aylan kabilelerinin telbiyesinde Allah, rahman olarak tavsif edilmektedir. Kutrub, s. 39; Yakûbî, s. 100; Ziriklî, V/208.

⁷⁸¹ Cahiliye Arapları hilf yaptıklarında antlaşma sonunda “Bu antlaşmaya Allah kefildir. Hamil olarak Allah yeter.” derler ve kitabı/antlaşma sahifesini Kâbe'ye asarlardı. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 88; Belâzürî, *Ensâb*, I/31; Halebî, III/4.

⁷⁸² İbn Hişâm, I/57; Ezrakî, I/115, 139; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 180; Taberî, *Tarih*, I/444; Makdisî, s. 197; Kelâî, I/81. Kureyş'in kendisini Allah'ın ve haremının ehli olarak tanımlaması hakkında geniş bilgi için bkz. İbn İshâk, s. 30; İbn Hişâm, I/198; Ezrakî, I/140; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 26, 127; Taberî, *Tefsir*, IV/188; Süheylî, I/348; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/154; Cevâd Ali, XI/383.

⁷⁸³ Ezrakî, I/142-144; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 179-181; Yakûbî, s. 100; Cevâd Ali, XI/357-374; Recep Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364-365.

⁷⁸⁴ Enfâl, 8/32.

⁷⁸⁵ Mukâtil, II/10; Taberî, *Tefsir*, XIII/453; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV/340; Halebî, II/418.

et.” şeklinde dua cümleleri sarf ettiği rivayet edilmektedir.⁷⁸⁶

Bu mevzunun ele alınmasında cahiliye Araplarının “Allah inancı”nın ihmal edilmemesi gerektiğini düşünmekteyiz. Kanaatimize göre Kureyş ulularının “Rabb’ı görme isteği/düşüncesi”, temelde -inandıkları Allah’ın dışında- Hz. Muhammed’in peygamber olduğunu ve doğru söylediğini teyit edecek, ona tabi olmayı emredecek yatay ve somut bir otorite beklentisiyle ilgilidir. İslam öncesi dönemde krallar, din adamları ve peygamberler, teslisin bir parçası⁷⁸⁷ ve tanrının kendisi veya yeryüzündeki temsilcileri olarak görüldüğünden dolayı Hz. Peygamber de kendisini her hangi bir krala değil, doğrudan risaletle görevlendiren Allah’a nispet etmiş, hatta Medine döneminde yapılan antlaşma ve yazışmalarda da yine yalnızca Allah’a nispetle “Muhammed Resûlullah” unvanını kullanmıştır.⁷⁸⁸

3.3. HZ. PEYGAMBER’İN KUR’AN’I UYDURDUĞU İDDİALARI VE TEHADDÎ

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber’in vahyi uydurduğunu, Allah’a iftira ettiğini,⁷⁸⁹ onun adına konuştuğunu iddia etmiş, Kur’an’ı sihir ve kehânet olarak vasfetmiş;⁷⁹⁰ Hz. Peygamber’i de dâll/yolunu kaybetmiş,⁷⁹¹ yalancı, müfteri olarak nitelendirmişlerdir. Bu iddiaları üzerine onlardan güçleri yetiyorsa bütün yardımcılarını (ilahları) da çağırıp birbirlerine destek çıkararak benzer söz sarf etmeleri ve Kur’an getirmeleri istenmiş; fakat bunu asla yapamayacakları ifade edilerek kendilerine meydan okunmuştur.⁷⁹²

⁷⁸⁶ Mukâtil, II/10; Vâkidî, I/70, 133; İbn Hişâm, I/628, 668; Taberî, *Tefsir*, XIII/454; Şâmî, IV/46.

⁷⁸⁷ Tanrı-Yeryüzündeki Temsilcisi Kral ve Kralice-Hakimiyet. Uzeyr, Meryem ve Hz. İsa örneği için bkz. Nisâ, 4/171-172; Mâide, 5/72-75, 116-117; Tevbe, 9/30. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, ““Uzeyr Allah’ın Oğludur” İddiasına Dair Bir İnceleme”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2003, Cilt: IV, Sayı: 16, ss. 157-174; Salih Akdemir, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e Göre Hz. İsa*, KURAMER Yay., İstanbul 2016; Gündüz, 65-103.

⁷⁸⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/544, II/317, 588; Süheylî, III/38, IV/48,367; İbn Kayyim, III/257, 533, 600-605; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 260-325. Aynı şekilde yeryüzü tanrı krallarına karşı Hz. Musa ve Harun gibi beşer elçilerin göksel bir ilaha/âlemlerin rabbine vurgu yapmaları ve semanın kendilerinden başkasını görevlendirmediklerine inanan Firavunların tavrı hususunda bkz. Tâhâ, 20/47-50; Şu‘arâ, 26/23-29; Kasas, 28/38; Gâfir, 40/36-37; Mü‘minûn, 23/45-47; Taberî, *Tefsir*, XIX/58-581, XXI/385-387; İbn Kesîr, *Bidâye*, I/304.

⁷⁸⁹ Sebe’, 34/43; Şûrâ, 42/24; Ahkâf, 46/11. Diğer peygamberlere de yöneltilen bu eleştiri hakkında bkz. Mûminûn, 23/38-39.

⁷⁹⁰ Hicr, 15/87-91; İbn İshâk, s. 49; İbn Hişâm, I/269-271; Süheylî, II/14; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/551.

⁷⁹¹ Mülk, 67/9, 29. Mekke döneminde müşrikler, kendilerinin daha doğru yolda (hidayet üzere) olduklarını ve daha güzel/iyi işler yaptıklarını düşünerek Hz. Peygamber’in tebliğine karşı direnmişlerdir. Furkân, 25/42; A‘râf, 7/30; Kehf, 18/104; Zuhuruf, 43/37.

⁷⁹² Tûr, 52/33-34; Yûnus, 10/38; Hûd, 11/13; Mukâtil, II/92, 111; Taberî, *Tefsir*, XV/91-92, 259-261; Sa‘lebî, *el-Keşf*, V/133; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/300; Y. Şevki Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’an”, *DİA*, XXI/403-

Kur'an'da, inkâr edenlerin Kur'an'ın benzerini getirmeye davet edilmeleri, ilahî menşeli olduğunu kabul etmeyenlere meydan okunması hususu, Kur'an'ın icâzı ve erişilmez üstünlüğü olarak değerlendirilmiştir. Genel olarak Kur'an'ın mucize bir kitap olduğu kabul görse de icazın keyfiyeti daima tartışma konusu olmuştur. İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, onun icazının/meydan okumasının dil, belagat ve fesahat açısından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olanların bir kısmı, fesahati nazm ve lafzında; bir kısmı da lafız-mana dengesinde/güzelliğinde aradığı için fesahat ve belagat kavramları üzerinde ortak bir kanaate varılamamıştır. Bununla birlikte İslamî literatürde baştan beri "Mucizeler her devrin sosyal ve kültürel olaylarına karşı gelmiştir. İslam öncesi Araplar da dil ve edebiyat yönünden ileri bir düzeye, şiir, hitabet, belagat ve fesahat alanında en yüksek mertebeye ulaşmış bulunduğu Kur'an'ın insanlığa meydan okuması da bu bakımdan olmuştur." şeklinde bir düşünce geliştirilmiştir.⁷⁹³ Aynı düşünce Hz. Musa, İsa ve mucizeleri hakkında da ifade edilmiş⁷⁹⁴ ve metnin olguyla, vahyin/mucizenin indiği kültürle olan ilişkisine dikkat çekilmiştir.⁷⁹⁵

Kur'an'ın icaz yönleri konusunda ileri sürülen bu görüşler, Kur'an'ı bir yönüyle tanıtmakta ve onun birtakım hususiyet ve faziletlerini ortaya koymaktadır. Biz bu ayetlerin, Kur'an'ın -iddia edildiği gibi- nazım, üslup ve mana yönünden bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okumasıyla bir ilgisi bulunmadığı kanaatindeyiz. Mekki Kur'an'da büyük bir yekûn tutan tehdidî ayetleri⁷⁹⁶ incelendiğinde, muarızlara meydan okuma hususunun İslam öncesi Arapların ulûhiyet/tanrı inancı ve vahyin kaynağı ile

406. Ayrıca meydan okuma içermeyip de sadece müşriklerin Hz. Peygamber'in Allah'a iftira ettiği savlarına temas eden başka ayetler hakkında bkz. Furkân, 25/4; Secde, 32/3; En'âm, 6/93; Enbiyâ, 21/5; Nahl, 16/101; Ahkâf, 46/8 vb.

⁷⁹³ Geniş bilgi için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II/647; İbn Kesîr, *Bidaye*, II/99, VI/73-77; Zerkeşî, II/90-108; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kuran*, II/311-329; Şâmî, IX/412, 414-415; Nasrullah Hacımuftioğlu, *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, EKEV Yay., Erzurum 2001, s. 51-163.

⁷⁹⁴ Geleneksel anlayışa göre Allah, peygamber göndereceği zaman o dönemde en meşhur olan şeyi peygamberlerine mucize olarak vermiştir. Hz. Musa zamanında sihir, Hz. İsa zamanında tıp, Hz. Peygamber zamanında da fesahat ve belagat (şiir) zirveye ulaşmıştı. Bundan dolayı verili kültür sihir alanındaki üstünlüğüyle temayüz ettiğinden Hz. Musa'nın mucizesi sihir türünden vuku bulmuş; Hz. İsa'nın mucizesi, hastaları iyileştirmek ve ölüleri diriltmek şeklinde gerçekleşmiş; Hz. Peygamber'in mucizesi de bizzat vahyin metnine karşılık gelen dilsel bir mucize metin olmuştur. Ebu'l-Hasan Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, Tahk. Muhammed Şerif Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992, s. 76-77; Zerkeşî, II/98; Şâmî, IX/419; İsmail b. Yûsuf Nebhânî, *Peygamber Efendimizin Mucizeleri*, Çev. Abdülhâlik Duran, Milli Gazete Yay., İstanbul 1997, I, 40; İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'an*, Çağ Yay., İstanbul 1990, s. 39-40; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 174. İslamî literatürde hem Hz. Peygamber'in ve gönderildiği toplumun ümmiliğinden/okuma-yazma geleneğinin yoksunluğundan söz edilmesi hem de aynı toplumda fesahat ve belagatin zirvede olduğundan, Arap dili ve edebiyatının altın çağını yaşadığından bahsedilmesi tam bir çelişkidir.

⁷⁹⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 174.

⁷⁹⁶ Tûr, 52/33-35; Yûnus, 10/37-38; Hûd, 11/13-14; Kasas, 28/49-50; İsrâ, 17/88.

ilişkili olduğu görülür.

Bilindiği üzere cahiliye Arapları bilgi ve düşüncenin kaynağını iyi veya kötü ruhlara yani ya evrene hâkim olan Allah'a ya da şeytana/şeytanî bir varlığa yahut da aşağı derecede bir tabiatüstü güce dayandırmaktaydı.⁷⁹⁷ Bu sebeple de Mekkî Kur'an, çoğunlukla tanrılar çatışmasını, Allah ve yerel tanrılar (şeytan/muarızlar) arasındaki yetki tartışmasını konu edinmiştir. Temelde meydan okuma da tanrı ve beyt/mabet merkezli bir toplumun/insanların tapınma nesnelerine/varlıklarına yöneliktir. Kur'an'da Allah'a ait sıfatların tamamı mahalli tanrılardan nefyedilir ve bu tanrılar fayda ve zarar vermeyen, işitmeyen, görmeyen, cevap veremeyen tapınma objeleri olarak gösterilir.⁷⁹⁸ Kur'an/vahiy, risaletin başlangıcından Mekke döneminin sonuna kadar kendi meşruiyetini savunma içerisine girmiş ve müşriklerin karşı koyuşlarını dile getirmiştir. Hatta Kur'an'da yoğun bir şekilde anlatılan peygamber kıssaları bile bazı ahlaki ilkeler vaz etmesi dışında esasta Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlama sadedinde tahkiye edilmiştir.

Bu itibarla Hz. Peygamber'in meydan okuması, kanaatimizce kendisine indirilen Kur'an'ın manzum metin yapısından ziyade vahyi/iletişimi gerçekleştirenle ilgili bir husustur. Cahiliye döneminde hemen hemen her kişi, her şehir ve her kabilenin özel bir putu/tanrısı vardı.⁷⁹⁹ Bu sebeple Kur'an, Mekke döneminde tamamen şirk inancıyla mücadeleyi esas almış, müşrikler tarafından putlara atfedilen bütün yetkileri de geçersiz saymış,⁸⁰⁰ ortak koşulan/tanrılaştırılan varlıklardan hiçbirinin hakka iletecek ve eylemde bulunacak bir güce sahip olmadığını vurgulamıştır.⁸⁰¹ Buna mukabil putperestlerin, Kur'an'ın ilahî vahiy mahsulü/Allah merkezli olmadığı yolundaki görüşleri dillendirmesi üzerine de sözkonusu tehdidi/mezdan okuma ayetleri⁸⁰² ve bunlarla ilişkili olarak "De ki onu, göklerin ve yerin sırrını bilen Allah indirmiştir."⁸⁰³ şeklinde ayetler nazil olmuştur. Çünkü müşrik Araplar, Hz. Peygamber'in Allah'a iftira ettiğini, kendi uydurmalarını Allah'a nispet ettiğini düşünüyorlardı.⁸⁰⁴ Bu konuya ilişkin ayetler ve "Şayet Kur'an

⁷⁹⁷ Tekvîr, 81/25; Şu'arâ, 26/192-193, 210; İsfahânî, *Müfredât*, s. 799-801; Şevkî Dayf, s. 94; Watt, s. 163.

⁷⁹⁸ Furkân, 24/3; Sebe', 34/22; Kasas, 28/64; İsrâ, 17/56; Ra'd, 13/16; Mukâtil, II/172, 262, 430.

⁷⁹⁹ İbn Âşûr, XXIX/45; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 71; Cevâd Alî, XI/42, 119.

⁸⁰⁰ Furkân, 24/3; Ra'd, 13/16; Kasas, 28/64; İsrâ, 17/56; Sebe', 34/22; Zümer, 39/43 vb.

⁸⁰¹ Yûnus, 10/34-35; Rûm, 30/40.

⁸⁰² İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13-14; Bakara, 2/23.

⁸⁰³ Furkân, 25/6; Hûd, 11/14; Mukâtil, II/430-431; İbn Hişâm, I/358; Taberî, *Tefsir*, XV/261; Süheylî, II/142; Şâmî, II/465; Çetiner, I/663-664.

⁸⁰⁴ Furkân, 25/4; Yûnus, 10/37-38; Hûd, 11/13, 35; Secde, 32/3; Ahkâf, 46/8; Aîşe Abdurrahman, s. 69-80; Halefullah, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, s. 222-223. Kendi düşüncelerini, yalanlarını Allah'a

Allah nezdinden de siz de onu inkâr etmişseniz ...”⁸⁰⁵ şeklindeki ifadeler, her şeyden önce vahyin kaynağına ve Allah’a ait olma özelliğine vurgu yapmaktadır. Nitekim Hûd sûresi 14. ayet, bu konuda söylenebileceklerin adeta bir özeti şeklindedir:

“Eğer [bu yardıma çağırdıklarınız] size yardım edemiyorlarsa o zaman bilin ki, [bu Kur’an] ancak ve ancak Allah’ın ilminden indirilmiştir, O’ndan başka ilah yoktur. O halde, şimdi artık O’na teslim olacak mısınız?”⁸⁰⁶ Ayrıca Medine döneminde İsrâiloğulları’nın itirazları karşısında da “Allah kendi ilmi ve iradesiyle vahyi indirdiğine bizzat kendisi şahitlik eder.”⁸⁰⁷ denilmesi de önceki ayeti desteklemektedir.

Görüldüğü gibi Kur’an, yeryüzünde görselleri/heykelleri bulunan tanrılara değil, yerin ve göklerin ilahı Allah’a nispet edilmektedir. Nitekim pek çok ayette peygamberlerin vahyi Allah’a, inkâr edenlerinki ise şeytana izafe edilir.⁸⁰⁸ İşte vahiylerin aciz bırakması veya müşriklerin aciz kalması da vahyin nazm, telif ve terkiibinde, üslubunun eşsizliğinde değil, Allah nezdinden gelmesinde yatmaktadır. Aksi takdirde mahalli tanrılara tapan, bazı ayetlerin nüzûlüne sebep olan faaliyetlerde bulunan, Hz. Peygamber ve müslümanların amansız düşmanı Nadr b. Hâris⁸⁰⁹ gibi devrin önemli hatip ve ediplerinin Kur’an’da yer alan vahye yönelik eleştirel ifadelerini icaz kabul etmek gerekecektir.

Rivayetlere göre Kureyş’in en iyi hatiplerinden biri olan Nadr b. Hâris, kendisinin Hz. Peygamber’den daha güzel konuştuğunu iddia etmekle birlikte sık sık kabilesinin önüne çıkarak “Hangimiz daha güzel konuşuyoruz? Ben mi, Muhammed mi?” diye sorardı. Vahyin bazı bölümlerini “esâtîrü’l-evvelîn/öncekilerin masalları” olarak nitelendirir ve aynı/benzer veya ondan daha güzel sözler söyleyebileceğini iddia ederdi.⁸¹⁰ Kur’an’da iddia ve ithamlarına bolca yer verilen, Sâsânî tarih ve edebiyatını çok iyi bilen⁸¹¹ Nadr vb. müşriklerin, fesahat ve belagat sahibi kimseler olmalarına rağmen Kur’an’ın en küçük bir parçasına benzer bir sûre/bölüm meydana getirememesi,

yakıştıranların ve onun adına iftira edenlerin zalim olduğunu vurgulayan ayetler hakkında bkz. A’râf, 7/37; Yunus, 10/17; Hûd, 11/18; En’âm, 6/21, 93, 144; Ankebût, 29/68 vb.

⁸⁰⁵ Fussilet, 41/52; Ahkâf, 46/10.

⁸⁰⁶ Hûd, 11/14. Ayrıca bkz. Furkân, 25/6; Yûnus, 10/37.

⁸⁰⁷ Nisâ, 4/166.

⁸⁰⁸ Tekvîr, 81/25; Şu’arâ, 26/210, 221; En’âm, 6/112, 121.

⁸⁰⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I/63; Süheylî, II/52; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/263; İrfan Aycan, “Nadr b. Hâris”, *DİA*, XXXII/280-281.

⁸¹⁰ Enfâl, 8/31; İbn İshâk, s. 70; İbn Hişâm, I/300, 358; Belâzürî, *Ensâb*, I/63; Taberî, *Tefsir*, XIX/238; Sa’lebî, *el-Keşf*, VI/132; Kelâî, I/197-198; Halebî, I/517; Aycan, “Nadr b. Hâris”, *DİA*, XXXII/280-281; Muhammed Ebû Şehbe, I/335-336.

⁸¹¹ Taberî, *Tefsir*, XIII/503-504; Sa’lebî, *el-Keşf*, IV/350; Cevâd Ali, XVI/19; Şevkî Dayf, s. 82.

işte Allah ile olan ilişkileri çerçevesinde değerlendirilmelidir. Yoksa zaten Kur'an'da gerek önceki kavimlerin gerekse de müşriklerin sözleri ve peygamberlerle olan diyalogları "kâle/dedi" veya "kâlû/dediler", "yekûlûne/diyorlar" lafızlarıyla uzun uzun nakledilmektedir.⁸¹² Kur'an'da, kâfir ve müşriklere izafe edilen sözcük ve cümlecikleri, Allah'ın kendi ifade ve üslubuyla veya olduğu gibi nakledip nakletmediği meselesi ise bu gerçeği pek değiştirmemektedir.

İnkâr edenlerden yapılan bu nakillerin yanı sıra Kur'an'ın pek çok ifadesi, İslam öncesi şiir ve hitabelerde de geçmektedir. Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebi's-Salt,⁸¹³ Varaka b. Nevfel gibi yerleşik kültüre/yaygın inanca muhalefet eden (hanîf) şairlerin şiirlerinde tevhit/Allah'ın birliği konusu işlenmekte,⁸¹⁴ putperest bir yaşam ve tanrıların çokluğu yerilmektedir. Söz konusu şairler ve Kuss b. Sâide el-İyâdî (600?)⁸¹⁵ gibi cahiliye hatiplerinin sözlerinin mana ve mazmun olarak Kur'an'da tecessüm ettiğini gösteren çok sayıda örnek vardır.⁸¹⁶ Hatta Hz. Peygamber, vahye mutabık olması hasebiyle bu şairlerin şiirlerini, sözlerini çok beğenmiş, okumuş, dinlemiş ve onlardan övgüyle bahsetmiştir.⁸¹⁷

⁸¹² Furkân, 25/4, 7-8; İsrâ, 17/49, 90-93, 98; Hûd, 11/32, 53, 62, 81, 87; Hicr, 15/6-7; Gâfir, 40/28-33 vb.

⁸¹³ Rivayetlere göre önceki kutsal kitapları okuyan, nübüvvet geleneğine vakıf olan, İbrahim ve İsmail dinini takip eden, rahip/mesih elbisesi giyen, Arap dâhileri arasında sayılan ve şiirlerinde dini konulara yer veren şair Ümeyye b. Ebi's-Salt, Arap yarımadasında Hicaz yöresinden de bir peygamber çıkacağı, nebînin Araplardan gönderileceği tasavvurundan/itikadından hareketle nübüvvete tamah ederek beklenen peygamberin (nezîr/mehdî) kendisi olacağını ümit ediyordu. Hz. Peygamber zuhur edince ona haset ettiğinden onun elçiliğini/nübüvvetini kabul etmemiştir. Hatta Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirilmesi üzerine peygamberlik hayali yıkılan Ümeyye, Allah Resûlü'nü münazaraya davet etmiş, ona ve İslam'a düşmanca bir tavır içerisinde girmiştir. İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 14; Ebu'l-Ferec İsfahânî, IV/128-130; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 513; Nüveyrî, XIII/232; Bağdâdî, I/248; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/254; Cevâd Ali, XII/36-37; Çağatay, s. 153-155; Zülfikar Tüccar, "Ümeyye b. Ebû's-Salt", *DİA*, XLII/303-305; Secî' Cemil el-Cübeylî, *Divânü Ümeyye b. Ebi's-Salt*, Dâru Sadır, Beyrut 1998, s. 8-12; Muhammed Ebû Şehbe, I/85.

⁸¹⁴ Aslında Araplardaki bütün putperestler Allah'ın birliğini tanıyorlardı. Putperestlerin putlara ibadeti onların âlemi yaratan Allah olduğuna inandıklarından değildi. Bir nevi saygıdan ibaretti. Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyorlardı. Putları tapınanlarla en büyük ilah arasında araçlar olarak algılıyorlardı. Sâid el-Endelüsî, s. 124-127; Heykel, I/135.

⁸¹⁵ Cahiliye döneminde Hz. Peygamber'in Ukâz panayırında kendisini dinlediği, ölümünden sonra hayırla yâd ettiği şair ve hatip Kus b. Sâide ve hutbesi hakkında bkz. Ebu'l-Ferec İsfahânî, XV/236-237; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/289-295; Safedî, VII/243-244; A. Zekî Safvet, I/38-39; Çağatay, s. 151-153; Muhammed Ebû Şehbe, I/80-82; M. Ali Kapar, "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI/460; Şulul, s. 121-124.

⁸¹⁶ İbn Hişâm, I/226-229; Taberî, *Tefsir*, XX/553-555; Ebu'l-Ferec İsfahânî, III/115, 118-121, IV/130, 136; XV/236-238; İbn Side, *el-Muhkem*, X/244; İbn Asâkir, III/431-433; Kelâî, I/144-145; İbn Seyyidinnâs, I/97-98; Bağdâdî, I/243-248; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/244-258; Secî' Cemil el-Cübeylî, s. 150; E. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 11-12. Bi'setten önce tevhit inancının temsilcileri ve şiirleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Ethem Polat, "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2001, Cilt: I, Sayı: 1, ss. 124-133.

⁸¹⁷ İbn Hişâm, I/369; Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr 26, Edeb 90; İbn Abdirabbih, II/307, 309; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XV/238; İbn Hacer, V/676-678; Şâmî, IX/352; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/254; Yusuf Sancak, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999, s. 213-226. Rivayetlere göre Hz. Peygamber;

Sonuç olarak tehattîyi, Kur'an'ın belagat, eşsiz nazım ve manasında aramak isabetli görünmemektedir. Kanaatimize göre konuyla ilgili ayetler, hem Kur'an'ın kaynağı konusunda şüphe duyanlara hem de Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı uydurduğu ve Allah'a iftira ettiği iddialarına cevap vermeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda bu ayetler, inkâr edenlerin Hz. Peygamber'e indirilenden daha güzel bir Kur'an ortaya koyabilecekleri yolundaki sık sık tekrarlanan fakat hiçbir zaman gerçekleşemeyen düşüncelerini yansıtmaktadır. Resûlullah'a muarız müşrik liderlerin, şair ve kâhinlerin vahye yönelik itirazları Kur'an'da tecessüm etmesine rağmen, onların “uydurulmuş bir Kur'an/sûre/ayet” getirememeleri; sözlerini Allah'a isnat etmemeleri sebebiyledir.



Ümeyye'nin kâfir, fakat şiirlerinin müslüman olduğunu belirtmiş, zaman zaman sahabeden Ümeyye'nin şiirlerini dinlemiş, sözlerini tasdik etmiştir. İbn Ebî Şeybe, VIII/504-507; Müslim, Şiir 1; Şâmî, IX/353; Halebî, II/11; Çağatay, s. 155; Zülfikar Tüccar, “Ümeyye b. Ebü's-Salt”, *DİA*, XLII/305; Muhammed Ebû Şehbe, I/85.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHATAPLARI AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN RİSALETİ

Malum olduğu üzere Kur'an'daki bazı hitaplar, yöneltildikleri hedeflere göre çok çeşitlilik göstermektedir.⁸¹⁸ Ancak bunlar içerisinde bilhassa cihanşümul çağrı olarak değerlendirilen “yâ benî Adem” ve “eyyühennâs” gibi Kur'an hitaplarının, yerel ve tarihsel olup olmadığı veya nüzûl döneminde hangi tür ve kitleye yönelik yapıldığı tartışma konusudur. Bu münasebetle bu bölümde Hz. Peygamber'in risalet ve tebliğinin evrenselliğiyle ilgili görülen “yâ benî Adem/Ey Ademoğulları” hitabı ve bununla ilişkili diğer hitap ve kavramlar üzerinde durulacaktır. Sadece Mekkî Kur'an'da genel olarak tikel bir olaya/ritüele ilişkin zikredilen bu hitap üslubunun, bütün insanoğluna bir hitap olup olmadığı ve hitaba mazhar olan muhatapların tutum ve davranışlarından, ayetlerin nüzûl tarihi, yeri ve sebebinden hareketle Benî Adem'in/Ademoğulları'nın kim olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ayrıca gerçek muhatabı belirlemek için sözkonusu hitap, cahiliye literatüründe ve Kur'an'da geçen benzer hitap tarzlarıyla mukayese edilecektir. Çünkü Resûlullah'ın gönderildiği kavme Kur'an'ın vurgusunun daha net anlaşılabilmesi için bu mukayesenin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Hitabın umumiliği veya hususiliği, hitabın ardından gelen hükmün evrensel nitelikli olup olmayacağı tartışmalarına ise girilmeyecektir. Zira Kur'an'ın bizatihi kendisinin bütün insanlığa bir hitabe olması veya evrensel nitelikte görülmesi yahut da muhatabının bütün insanlık olması ayrı bir husus; Kur'an'daki hitapların veya herhangi bir ayetteki hitabın asıl muhatabının/muhataplarının kim olduğunu tayin etmek ayrı bir husustur. Dolayısıyla hitapların gerçek muhataplarının doğru bir şekilde tespit edilmesi genelde Kur'an'ın, özel de ise İslam düşüncesinde misak anlayışının yani yaratılış öncesi Ademoğulları'ndan söz alındığı savının temel referansı kabul edilen ve “Kâlû Belâ” ayeti olarak bilinen A'râf, 7/172. ayetinin⁸¹⁹ sağlıklı olarak

⁸¹⁸ Klasik ulûmu'l-Kur'an kaynaklarında özel bir başlık altında ele alınıp incelenen Kur'an'ın hitap tarzları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Zerkeşi, II/217-253; Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/88-96.

⁸¹⁹ Kur'an'ın müşkil ayetlerinden biri olması hasebiyle tefsir kaynaklarında tevil ve tefsirine geniş yer verilen A'râf, 7/172. ayet üzerine birçok makale yazılmış, bu konuyla ilgili Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları dahi yapılmıştır. Dolayısıyla bu ayet üzerinden yürütülen tartışmalara girmeyeceğiz. Detaylar için bkz. Ekrem Özer, *Kur'an-ı Kerim'de Ahid*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1995; Şemsettin Işık, *Kur'an'da Kâlû Belâ Olayı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 2000; Selim Özarslan, “Kalu Bela Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

anlaşılabilmesi açısından da büyük önem arz etmektedir.

4.1. HZ. ADEM'E HİTAP VE ADEM-ARAP İLİŞKİSİ

Adem kelimesinin menşei, türevi ve anlamı hakkında çeşitli yorumlar ve tartışmalar yapılmıştır.⁸²⁰ Dilciler ve müfessirlerin ekseriyeti bu kelimenin Arapça asıllı olduğunu, “esmerlik, beyazlık” anlamına gelen “üdme” kökünden veya “bir şeyin dış yüzü, deri, yeryüzü” anlamlarını taşıyan “edeme” veya “edîme” sözcüğünden türetildiğini ileri sürmüşlerdir.⁸²¹ Rivayetlere göre Adem, yerin üst yüzeyindeki topraktan yaratıldığı için bu isimle anılmıştır.⁸²²

Adam/Adem kelimesi, İbrânîce’de insan türü için kullanılan müşterek bir isim olduğu gibi Ahd-i Atîk’te de bu kelime, insan ve insan türü anlamında 500’den fazla yerde, nâdiren de özel isim olarak ilk insan için kullanılmıştır.⁸²³ Bu nedenle Yahudi geleneğinde Hz. Adem, peygamber sayılmamış, ata peygamberleri içerisinde de zikredilmemiştir.⁸²⁴ Buna karşın A’râf sûresinde Adem kıssasının akabinde, Ademoğulları’na (cahiliye Araplarına) hitap edilirken Adem’in Arapların babası/atası olduğundan bahsedilmektedir.⁸²⁵

Kur’an’da Adem ismi aşağıda değinileceği üzere terkipli kullanımı dışında özel isim çağrışımına sahip olarak tek başına 17 defa geçmektedir.⁸²⁶ Coğunlukla Mekî Kur’an’da anlatılan kıssada gerek Allah gerekse de şeytan, bizzat Adem’e “Ey Adem/yâ Adem” şeklinde çağrıda bulunmaktadır.⁸²⁷

İslamî literatürde genellikle ilk insan ve ilk peygamber tartışmalarına konu olan Adem kıssasında,⁸²⁸ Allah-şeytan mücadelesi veya risalete muhatap olan Adem-şeytan

Sayı: 5, Elazığ 2000, ss. 527-535; Sinan Öge, “Fıtratın Misakı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, Erzurum, 2004, ss. 240-260; Ömer Aydın, “Kâlû Belâ (A’râf, 7/172) Ayetinin Farklı Bir Yorumu”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32, 2007, ss. 37-46.

⁸²⁰ Adem kelimesinin Sümer dilinde “babam” anlamına gelen “adamu”dan veya Asur-Bâbil dilinde, “yapılmış, meydana getirilmiş, ortaya konulmuş, çocuk, genç” gibi anlamlar taşıyan “adamu”dan yahut da Sâbiî dilinde “kul” anlamına gelen “adam”dan türetilmiş olma ihtimalinden söz edilmiştir. Bu kelimenin menşe ve istikakı hakkında diğer görüşler için bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *DİA*, I/358; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 126-127.

⁸²¹ Ferâhîdî, VIII/88; Kurtubî, I/279; İbn Manzûr, XII/8; Bolay, “Âdem”, *DİA*, I/358; M. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 126-127.

⁸²² Mukâtil, II/349; Ferâhîdî, VIII/88; Taberî, *Tefsir*, I/480-482; Kurtubî, I/279-280.

⁸²³ Bolay, “Âdem”, *DİA*, I/358; Mustafa Erdem, *Hiz. Adem*, TDV Yay., Ankara 2005, s. 15.

⁸²⁴ Eldar Hasanov, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2014, ss. 676-695, s. 682-683.

⁸²⁵ A’râf, 7/27.

⁸²⁶ M. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 127.

⁸²⁷ Tâhâ, 20/117, 120; A’râf, 7/19 vb.

⁸²⁸ Dinlerde ilk insan ve yaratılış motifleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Erdem, *Hiz. Adem*, TDV

çekilmesi anlatılmakta; ilahi lütfâ mazhar olan, halifelik verilen Adem, şeytana karşı uyarılmaktadır. Yine bu kıssayla bağlantılı olarak Ademoğulları'na seslenilmekte, şeytanın onların apaçık düşmanı, inanmayanların da dostu olduğu belirtilmektedir.⁸²⁹ Hz. Peygamber'in gerek Mekke eşrafı gerekse de bunlar üzerinde nüfuz sahibi Sâsâniler ve bölge Yahudileri/İsrâiloğulları tarafından risalete layık görülüp görülmeme meselesinde, mesajın hep bu olay üzerinden verildiği kanaatindeyiz. Bu nedenle hitaba mazhar olan muhatapların kimliklerinin açığa çıkarılmasında, Allah ile İblis/şeytan arasında geçen konuşmada Adem'i toprağa, kendisini ateşe nispet eden ve bunu hayırlılık/üstünlük vasıtası olarak gören şeytanın⁸³⁰ seçilmişlik inancı, mühim rol oynamaktadır. Hatta bu diyalog, Hz. Peygamber'in risaletinin tasdiki ve evrenselliği tartışmalarında da nirengi noktasını oluşturmaktadır. Adem kıssasında zikredilen secde/boyun eğme/bağlanma ve üstünlük yarışı gibi bu tür hadiseler ve bu olayların anlatımında kullanılan tîn/türâb/toprak-nâr gibi kavramlar, Arap-Adem ilişkisine dair önemli veriler/emareler sunmaktadır.

Kur'an'da biyolojik anlamda insanın özünden bahseden açıklamalara rastlamak mümkünse de Hz. Adem'in toprağa nispeti biyolojik anlamda bütün insan türünün ve ırkının yaratılış seyrini değil, sosyolojik anlamda miskin toprağa nispeti (zâ metrebe)⁸³¹ gibi aşağı olanı, herhangi bir özelliği/varlığı olmayan Arapları temsil etmektedir. Narı semûmdan yaratılan şeytan ise ateşperestleri sembolize etmektedir. Nitekim Fars asıllı şûûbiyye şairlerinden Beşşâr b. Bürd, Arapları hicveden bir şiirinde "İblis/şeytan, sizin babanız Adem'den daha faziletlidir/hayırlıdır; iblis ateşten, Adem ise topraktır, toprak asla ateşin üstünlüğüne erişemez; ateşe galip gelemez." diyerek Adem'e secde etmeyen şeytanı methetmiştir.⁸³²

Mezkûr rivayetin yanı sıra Arap-Adem ilişkisinin tezahürlerinden bir diğeri de gerek Mekke'de gerekse de yarımada'nın diğer yerlerinde, özellikle güney Arabistan'da Adem isminin mekân adı olarak çok yaygın olarak kullanılmış olmasıdır.⁸³³

Siyer literatüründe de bütün milletler içerisinde Hz. Peygamber'in mensup olduğu

Yay., Ankara 2005.

⁸²⁹ Kıssanın varyantları hakkında bkz. Tâhâ, 20/115-123; A'râf, 7/11-25; Hicr, 15/28-44; Bakara, 2/30-39.

⁸³⁰ A'râf, 7/12; Hicr, 15/33; Taberî, *Tarih*, I/65; İbn Atıyye, II/443.

⁸³¹ Beled, 90/16; Taberî, *Tefsir*, XXIV/443-446; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/760.

⁸³² *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, Tahk. M. Tahir b. Âşûr, el-Cezâiru Asimetü's-Sekâfeti'l-Arab, Cezâir 2007, I/24-39; Cemal Muhtar, "Beşşâr b. Bürd", *DİA*, VI/8-9.

⁸³³ Hamevî, I/74, 80, 126.

Arapların seçildiğini, Arapların da Adem ve İsmail'in (as) soyundan geldiği kaydedilmektedir.⁸³⁴ Zahirde yüceltmeci bir tasavvurun ürünü olarak görülse de bazı kaynaklarda Hz. Peygamber, Ademoğulları'nın (Arapların) efendisi olarak tavsif edilmektedir.⁸³⁵ Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim de diğer Arapların gücü karşısında Kureyş'i uyaran bir hitabesinde kendilerinin "ehlü'l-harem, cîrânullah/cârullah" olmaları hasebiyle, Benî Adem'in (Arapların) en şereflieleri olduklarını ve insanların Kureyş'e boyun eğip peşisıra gittiklerini belirterek Kureyş'in diğer Araplar içindeki konumuna, dolayısıyla Arap-Adem ilişkisine temas eder.⁸³⁶

4.2. "YÂ BENÎ ADEM/EY ADEMOĞULLARI" HİTABI

Kur'an'da yedi yerde⁸³⁷ geçen Benî Adem terkiibinden beşi Mekke devrinin son yıllarında nazil olan A'râf sûresinde⁸³⁸ tertip sırasına göre peşpeşe gelen 26, 27, 31, 35 ve 172. ayetlerde; diğerleri ise İsrâ ve Yâsin sûrelerinde yer almaktadır.

Konuyla ilgili A'râf sûresindeki ayetler şöyledir:

"Ey Ademoğulları! Size yücelerden, hem çıplaklığınızı örtesiniz diye hem de bir görkem-güzellik nesnesi olarak giyim-kuşam [yapma bilgisini] bahsettik..."⁸³⁹

Ey Ademoğulları! Tıpkı atalarınızın cennetten çıkarılmalarına yol açtığı gibi Şeytan'ın sizi de ayartmasına izin vermeyin: çıplaklıklarının farkına varsınlar diye, onları [Allah'a karşı sorumluluk bilincinin bezediği] örtülerinden yoksun bırakmıştı o..."⁸⁴⁰

"Ey Ademoğulları! (Allah'a) kulluk olsun diye yapıp-ettiğiniz her işte kendinize çekidüzen verin [lafzen, her mescide gidişinizde zinetlenizi takının, güzel elbiselerinizi alın]; [serbestçe] yiyin için, fakat saçıp savurmayın: (çünkü) kuşku yok ki, O savurganları

⁸³⁴ İbn Sa'd, I/20-21; İbn Seyyidinnâs, I/33-35; Şâmî, I/229-230; Halebî, I/43-44; Said Havva, I/147-149. Mevzubahis rivayetlerde önemli bir ayrıntı da soy silsilesinde İsrâiloğulları peygamberlerinin yer almamasıdır. Nesep ve köklü bir millet olma yarışında Araplar ve İsrâiloğulları/İbraniler büyük ata olarak İbrahim peygamberde buluşsalarda Araplar neseplerini daha geriye götürerek kendilerini Adem'e (as) nispet etmektedirler.

⁸³⁵ İbn Hişâm, I/110; İbn Sa'd, I/20.

⁸³⁶ Kurtubî, XX/205; Cevâd Ali, IX/83; Halil Abdülkerim, s. 61.

⁸³⁷ Kur'an'da tek bir yerde İsrâiloğulları kıssalarına nispetle veya mukayeseli olarak anlatılan Habil ve Kabil kıssasında da "İbney Adem/Adem'in iki oğlu" şeklinde geçmektedir. Mâide, 5/27.

⁸³⁸ Tüm ilk tertipler sûreyi Sâd ile Cin sûreleri arasına yerleştirirler. Ancak kadim tertiplerdeki yer ve sıradan daha sonraya tekabül ettiğini belirten İslamoğlu, sûreyi 9. yıla tarihlendirmektedir. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 270. Bu alanda söz sahibi bilginlerden çoğuna ve özellikle İbn-i Abbâs'a göre A'râf sûresinin tamamı, kendisinden hemen önceki sûreden (En'âm) kısa bir süre önce veya hemen hemen aynı zamanda yani Hz. Peygamber'in Mekke'deki hayatının son yılı içinde vahyedilmiştir. Esed, s. 267; Mevdûdî, II/7.

⁸³⁹ A'râf, 7/26.

⁸⁴⁰ A'râf, 7/27.

sevmez!”⁸⁴¹

“Ey Ademoğulları! Size kendi aranızdan benim mesajlarımı ileten elçiler geldiğinde, kimler ki Bana karşı sorumluluk bilinci duyar ve kendilerini düzeltirlerse, işte onlar için korku yok; onlar üzülmecekler de.”⁸⁴²

Bu ayetlerin cahiliye Araplarının hac günlerinde Kâbe’yi çıplak olarak tavaf etmeleri ve kendilerine temiz ve helal rızıklardan, yiyecek ve giyeceklerden bazılarını ve Allah’ın yenilmesini helal kıldığı bir kısım hayvanlara (bahîre, sâibe, vasîle ve hâm gibi) isimler takarak onları kendilerine haram kılmaları gibi çeşitli âdet ve teâmülleri, hac mevsimine ait bazı uygulamaları üzerine tek celsede indirildiği rivayet edilmektedir.⁸⁴³

İbn Abbas’tan rivayet olunduğuna göre cahiliye devrinde Araplar iki din/gelenek veya dini grup üzerinde bulunuyorlardı. Birisi hille, diğeri de hums/humus idi.⁸⁴⁴ İslamiyet’ten önce Mekke’de yaşayan ve Kâbe’nin hizmetinde bulunan, özellikle dini-iktisadi imtiyazlara sahip olan Kureyş ile akrabası ve ahlâfî/müttefiki bazı kabilelere hums; onların dışında kalanlara, hac ve Kâbe ile ilgili hiçbir imtiyaza sahip olmayan Arap kabilelerine ise hille deniliyordu.⁸⁴⁵ Aslen Mekke’de ikamet edenlerin tümü ile onların akraba ve müttefiki olan bütün kabile ve grupları veya Kureyş ve diğer Araplardan olup Kureyşlilerle evlenme sonucu doğan Arapları da içine alan bu ahmesiler/hums mensupları,⁸⁴⁶ diğer Arapların kendileriyle bir olamayacağını iddia ediyorlardı.⁸⁴⁷

Rivayetlere göre kendilerine ahmesi/hums⁸⁴⁸ ismi verilen Kureyş ve antlaşmalıları

⁸⁴¹ A’râf, 7/31.

⁸⁴² A’râf, 7/35.

⁸⁴³ Ferra, II/47; İbn İshâk, s. 33; İbn Hişâm, I/203; Ezrakî, I/143; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 180; Taberî, *Tefsir*, XII/389-398; Süheylî, I/351; İbn Kesir, *Bidâye*, II/373-374; Çetiner, I/395. Hums ve hille ehlinin gerek ihramlı iken gerekse diğer durumlarda kendilerine yasak addettikleri hususlar, hac mevsimine ait bazı uygulama ve ihdas ettikleri çeşitli haramlar ve hums âdetleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn İshâk, s. 30; İbn Hişâm, I/201; Ezrakî, 143; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 180; Taberî, *Tefsir*, IV/188, XII/389-398; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/154; Cevâd Ali, XI/362; E. Dindi, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”, s. 591-598.

⁸⁴⁴ Ezrakî, I/142; M. Şevket Kotan, “Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, *Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu*, 1-3 Haziran 2011, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, ss. 177-188, s. 182. İbn Habîb, bu ikisi arasında yer alan “tıls” adında üçüncü bir sınıftan da bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 179-181; Cevâd Ali, XI/357-374; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364; Duman, s. 241-242.

⁸⁴⁵ Ezrakî, I/139, 142-144; Cevâd Ali, XI/357; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364; O. Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Âdetleri*, s. 148-149; Kotan, s. 178.

⁸⁴⁶ Ahmesilik, hille ve ahmesi kabileler hakkında geniş bilgi için bkz. Mukâtîl, I/276; İbn İshâk, s. 38; İbn Hişâm, I/199; Ezrakî, 142-143; İbn Sa’d, I/72; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 78; Cevâd Ali, XI/357-363; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364; Kotan, s. 177-188; Duman, s. 241-251.

⁸⁴⁷ İbn İshâk, s. 30; İbn Hişâm, I/198; Ezrakî, I/140; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 127; Süheylî, I/348; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/154; Halebî, III/308; Cevâd Ali, XI/383; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364.

⁸⁴⁸ Dini inanç ve yaşayışları konusunda tavizsiz ve katı, dinlerinde tutucu ve aşırı muhafazakâr olduklarından dolayı Kureyş ve müttefiklerine ahmesi denilmektedir. Ebû Ubeyde, *Kitâbu’d-Dibâc*, s.

dışındaki diğer bütün taşralı Araplar/ehli veber, ihram/izar/peştamal bulamadığı veya birinden ödünç alamadığı takdirde Kâbe'yi çıplak olarak tavaf ederlerdi. Cahiliye Arapları⁸⁴⁹ günah ve hataların taşıyıcısı olarak her zaman giydikleri elbiselerini çıkarır, Beyt'i çıplak vaziyette tavaf eder, bundan çekinenler ise gece tavafını tercih ederlerdi. Onlar elbiselerinden soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. Onlara “Neden/niçin böyle çıplak olarak tavaf ediyorsunuz?” denince veya böyle yapmalarından dolayı ayıplandıkları zaman kendilerini şöyle diyerek müdafaa ederlerdi: “Biz analarımızdan doğduğumuz gibi tavaf ediyoruz, biz atalarımızı da bu hal üzere, böyle yaparlarken bulduk. Biz onlara uyuyoruz. Ve bize, kendi evini çıplak olarak tavaf etmemizi Allah emretti.”⁸⁵⁰

İşte hac aylarında birtakım hayvanlar ve yağların, ekinler ve elbiselerin haram/yasak kılınmasıyla ilgili bedevi Arapların “Biz atalarımızı da bu işi yapar bulduk; hem, Allah emretmiştir bunu bize.” demeleri üzerine de “Bakın, Allah asla utanç ve tiksinti veren işleri emretmez. Siz, yoksa hakkında hiçbir şey bilmediğiniz bir şeyi mi Allah'a yakıştırıyorsunuz?” ayetinin nazil olduğu kaydedilmektedir.⁸⁵¹

Görüldüğü gibi Mekke devrinin ikinci periyodunda cahiliye Araplarının bir kısmının Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri ve bazı helal yiyecekleri yasaklamaları gibi cahiliye âdetlerinin eleştirildiği ve kınandığı bir zaman ve zeminde “Ey Ademoğlu” hitabı ortaya çıkmaktadır. Bu vesileyle cahiliye Arap halkının elbise ve yiyecek türünden bazı nimetleri Allah'a rağmen kendilerine haram kılmaya haklarının olmadığı şiddetle bildirilmekte ve aynı zamanda hac merasimi sırasında mescid-i harama girişte avret yerlerini/ayıplarını örtecek elbiseleri üzerlerine almaları, temiz ve helal rızıklardan yeme ve içmeleri de emredilmektedir. Dolayısıyla aslında Adem'in çıplaklığı ve şeytanın ayartıcı rolüyle cahiliye Araplarının çıplaklığı/ilkelliği/elbiseden yoksunluğu ve kendisini

114; Ezrakî, I/139-140, 144; İbn Sa'd, I/72; Sa'lebî, *el-Keşf*, II/27, 86; Hâzin, I/186; Halebî, I/338; Cevâd Ali, XI/362; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364.

⁸⁴⁹ Çıplak olarak tavaf etme eylemi, Kureyşliler/hadariler dışındaki bütün Arapların ameli olarak gösterilse de özellikle Yemen'deki bazı bedevi kabilelerin geleneği olduğu ifade edilmektedir. Taberî, *Tefsir*, XII/378, 393-394; İbn Atıyye, II/455; Suyûtî, *ed-Dürr*, III/437, 440; E. Dindî, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”, s. 613-615.

⁸⁵⁰ İbn İshâk, s. 27-30; İbn Hişâm, I/198-203; Ezrakî, I/139-142; İbn Sa'd, I/72; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 127-129; Taberî, *Tefsir*, XII/377-378, 394; Vâhidî, s. 241-242; Suyûtî, *ed-Dürr*, III/433, 437; Cevâd Ali, XI/357-374; Çetiner, I/392-393; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364. Hac mevsimindeki bu minvalde teâmül ve ritüellerin ticari maksatla üretildiğine ve büyük ölçüde maddî çıkarlara dayandığına dair görüşler hakkında bkz. S. Ateş, I/150; Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII/364; Kotan, s. 178.

⁸⁵¹ A'râf, 7/28; Mukâtil, I/388; Taberî, *Tefsir*, XII/377-379; Kurtubî, VII/187; Cevâd Ali, XI/361; Çetiner, I/393.

seçkin ve imtiyazlı gören Kureyş'in şeytanî rolü arasında bir irtibat kurulmaktadır.

Zira şair Hassân b. Sâbit de divanında Adem ve çıplaklık ilişkisine vurgu yaparak genel olarak Ensar Arapların, soy sop, kavmi bakımından Adem'in neslinden olduklarını ifade etmektedir.⁸⁵² Rivayetlere göre Kureyş ise tıpkı o dönemin Yahudi ve Hristiyanlarında olduğu gibi⁸⁵³ seçilmişlik/kutsal kavim duygusuyla kendilerini “âlullah/Allah'ın ailesi,⁸⁵⁴ ehlullah/Allah'ın ahalisi/hane halkı”,⁸⁵⁵ “ehl-i haram/ehl-i hürmet”, “carullah/Allah'ın komşuları” olarak tanımlamaktadır. Yine pek çok dini ve iktisadi uygulamaları başlatan bu Mekke/Kureyş/hums ehli, hiçbir Arabin kendileri gibi bir şerefi ve mevkisi olmadığını iddia etmekte, Hz. İbrahim'i büyük ata olarak görmekte ve kendilerini “Benû İbrahim/İbrahimogulları, İbrahim peygamberin çocukları” olarak isimlendirmektedir.⁸⁵⁶ Hatta nüzûl sebebine ilişkin serdedilen bu rivayetlerde Kureyş'in Benî İbrahim olarak hille'ye, bedevi çadır/deri ehline (Benî Adem'e) karşı övündüğü dikkatlerden kaçmamaktadır. Neticede her yönüyle sosyolojik⁸⁵⁷ bir mahiyet arzeden

⁸⁵² İbn Meymûn, s. 273; *Dîvânü Hassân b. Sâbit*, s. 207. Hz. Peygamber'in soyunun Arap yarımadasında Kahtân ve Adnân gibi iki ana kolun da ötesine geçerek Hz. Adem'e dayandırılmasına rağmen (İbn Sa'd, I/55-59) cahiliye döneminde Arap ad koyma geleneğinde Adem ismine sınırlı miktarda rastlanmaktadır. Cevâd Ali, XII/258. Araplar arasında Adem isminin ataya nispetten öte, “Arabin renk ve fiziki özellikleriyle ilgili olarak kullanıldığı, diğer milletler nezdinde belirleyici vasfı olduğu” şeklinde değerlendirmeler için bkz. İbn Düreyd, *İstikâk*, s. 71; Cevâd Ali, VII/310, 390, VIII/148, XII/258. Hz. Peygamber'in nesebinin Adnân'dan öteye çıkmasının imkân dahilinde olup olmadığı ve Hz. Peygamber'in bu konudaki beyanı hususunda bkz. İbnü'l-Kelbî, *Cemheretü'n-Neseb*, s. 17; Said Havva, I/162.

⁸⁵³ Kutsal topluluk ve seçilmişlik doktrini hakkında geniş bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrâiloğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2005, ss. 25-61; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 86-93. Yahudilikteki bu seçilmişlik doktrinel anlayışa Kur'an'da da işaret edilmektedir. Bakara, 2/47, 111, 122; Mâide, 5/18; İbn Hişâm, I/538, 563; Taberî, *Tefsir*, II/364-365, X/150-154; Süheylî, II/397-399, 422. İsrâiloğulları'nın seçkin bir millet olduğu tezine alternatif olarak Arapların da insanlık içerisinde Allah tarafından seçildiğini belirten rivayetler hakkında bkz. İbn Sa'd, I/20-21; İbn Seyyidinnâs, I/34; Suyûtî, *ed-Dürr*, IV/329; Şâmî, I/229; Halebî, I/43.

⁸⁵⁴ İbn Abdîrabbih, I/376; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 332.

⁸⁵⁵ İbnü'z-Ziyâ, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *Tarihu Mekkete'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-Şerîfe ve'l-Kabri's-Şerîf*, Tahk. Alâ' İbrahim-Eymen Nasr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 95.

⁸⁵⁶ İbn İshâk, s. 30; İbn Hişâm, I/198; Ezrakî, I/140; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 127; Taberî, *Tefsir*, IV/188; Süheylî, I/348; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/154; Cevâd Ali, XI/383. Hem müşriklerin hem de Yahudi ve Hristiyanların sosyo-etnik büyük ata ve dini önder olarak kabul ettikleri Hz. İbrahim hakkında Mekkî ve Medenî ayetlere yansıyan tartışmalar için bkz. En'âm, 6/161; Nahl, 16/123; Bakara, 2/135-136; Âl-i İmrân, 3/67, 95; İbn Hişâm, I/552; Ahmet Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2005, s. 335-337. İncillerde de Hz. İsa'nın soy şeceresi hem Hz. İbrahim'e hem de Hz. Adem'e kadar çıkarılmaktadır. Matta, 1/1-17; Luka, 3/23-38. Kitab-ı Mukaddes şeceresine uygun olarak Araplara bazen İsmailoğulları da denmiştir. D. S. Margoliouth, s. 85.

⁸⁵⁷ “Bina etmek” anlamındaki “benevun” sözcüğünden türeyen “benû/ibn” (çoğulu ebnâ) kelimeleri “oğul, oğullar” demektir. Oğullar babalarının kurduğu bina olmaları veya babaları vasıtasıyla yaratıldığı için böyle isimlendirilmiştir. Ancak Arap örfünde kim daha çok neyle meşgul oluyor ve neye, kime hizmet ediyorsa veya hangi vasfı haiz ise onun oğlu sayılırdı. İbnü'l-harb/savaşın oğlu (cesur), ibnû's-

Benî Adem, cahiliyeye ait toplumsal, siyasal ve kültürel bir kavram olarak tebellür etmektedir.

4.3. ADEMOĞULLARI İLE İSRÂİLOĞULLARI'NIN MUKAYESESİ

Muhatabı tespit açısından Benî Adem'e hitap, ancak ve ancak Benî İsrâil ve diğer milletler arasında kurulan karşıtlık teması çerçevesinde anlaşılabilir. Zira Benî Adem Mekkî ayetlerde, Benî İsrâil ise Medenî ayetlerde sıkça zikredilmektedir.

Benî İsrâil, İbrahim oğlu İshak oğlu Yakub'a nispetle⁸⁵⁸ Hz. Yakub'un (İsrâil) çocuklarına ve onların soyundan olanlara verilen bir addır.⁸⁵⁹ İsrâil ismi, Kur'an'da iki yerde geçmektedir.⁸⁶⁰ Hz. Yakub'un ikinci adı veya lakabı/unvanı olan İsrâil'den dolayı, onun soyundan gelenlere Tevrat'ta Beney Yisrael, Kur'an'da da Benû/Benî İsrâil (İsrâiloğulları) denilmektedir. Tevrat'a göre Yakub'un (as) zürriyetinden gelenler, gerek Mısır'da gerekse İsrâiloğulları'nın tarihinde büyük bir dönüm noktası teşkil eden Mısır'dan çıktıktan sonra çölde ve Kenan diyarında İsrâil ve İsrâiloğulları diye adlandırılmıştır.⁸⁶¹ Saul'ün ölümüne kadar bu iki isim, on iki kabileden oluşan halkın tamamını kapsamak üzere kullanılırken zamanla siyasi ve coğrafi şartlar, kelimenin çeşitli dönemlerde farklı anlamlar kazanmasına sebep olmuştur.⁸⁶²

Kur'an, tüm nebîlerden önce Hz. Musa'yı zikretmekte, ümmetlerle kavimler

sebîl/yolun oğlu (yolcu, misafir), ibnû'l-leyl/gecenin oğlu (hırsız), ibnû'l-ilm/bilginin oğlu (alim), ibnû'l-yevm/günün oğlu (yarınını düşünmeyen) gibi. Bu bakımdan peygamberler de toplumlarının ataları ve babaları mesabesinde görülmüştür. Dolayısıyla "benî" sözcüğü cahiliye Arap literatüründe biyolojik, etnik bir kavram olmaktan çok sosyal ve kültürel bir kavram olarak kullanılmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 147-148; İbn Manzûr, XIV/89; Murat Sarıçık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2002, s. 212.

⁸⁵⁸ İleride de dikkat çekileceği gibi Kur'an'da pek çok yerde İsrâiloğulları kökenini oluşturan üç ata (baba/İbrahim, oğul/İshak, torun/Yakup peygamber) peşpeşe zikredilmektedir. Hatta İsrâiloğlu peygamberlerinden Yûsuf'un (as) dilinden üç atanın dinine/yoluna bağlılık dile getirilirken (Yûsuf, 12/6, 38) Arapların soy şecerelerini dayandırdıkları İsmail'den (as) hiç bahsedilmez. Meryem, 19/49-55; Sâd, 38/45-48; En'âm, 6/84; Enbiyâ, 21/72; Ankebût, 29/27.

⁸⁵⁹ M. İzzet Derveze, *Tarihu Benî İsrâil min Esfârihim*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1968, s. 26-36; Muhammed Seyyid Tantâvî, *Benû İsrâil fi'l-Kur'an ve's-Sünne*, ez-Zehrâu li-i'lâmi'l-Arabî, Kahire 1987, s. 18; T. H., "Yahudiler", *İA*, İstanbul 1986, XIII/340; Ö. Faruk Harman, "İsrâil (Benî İsrâil)", *DİA*, XXIII/193-195. İbrani dilinde "Allah'ın kulu, Allah'ın dostu" anlamına gelen İsrâil (Taberî, *Tefsir*, I/553; İbn Âdil, II/4; Tantâvî, s. 18), Tevrat anlatılarına göre ise "tanrıyla güreşen/güreşir" anlamına gelmektedir. Tekvin, 32/28, 35/10; W. Macdonald, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma*, I/73.

⁸⁶⁰ Meryem, 19/58; Âl-i İmrân, 3/93. Kur'an'da İsrâil adı iki, Yakup ise kırk bir defa zikredilmektedir. Sâbır Tuayme, *Benû İsrâil*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 120. Birçok yerde de âl-i ya'kub/Yakup ailesi/soyu ve esbadı/torunları/kabileleri şeklinde geçmektedir. Meryem, 19/6; Yûsuf, 12/6; Bakara, 2/136, 140.

⁸⁶¹ Derveze, *Tarihu Benî İsrâil*, s. 35-36; Harman, "İsrâil (Benî İsrâil)", *DİA*, XXIII/194; T. H., "Yahudiler", *İA*, XIII/340.

⁸⁶² Harman, "İsrâil (Benî İsrâil)", *DİA*, XXIII/194.

arasında Hz. Yakub'un çocuklarını "Benî İsrâîl", "kavmu Musa", "ellezîne hâdû", "Ehl-i kitap" gibi unvanlarla anmaktadır.⁸⁶³ Kur'an'da "Benî İsrâîl", "hûd", "yehûd" ve "hâdû" kelimeleri/isimleri birbirlerinin yerine kullanılmakla birlikte "yehûd" kelimesi sadece Medenî sûrelerde geçtiği halde "Benî İsrâîl" ve "hâdû" kelimeleri ise Mekkî sûrelerde de yer almakta ve daha çok İslam öncesi dönemlerde vuku bulan olayların sözkonusu edildiği ayetlerde geçmektedir. İslamî kaynaklarda Benî İsrâîl, Yakub'un (as) soyundan gelen ve ırken Yahudi olanları, "yehûd" ise hem bunları hem de başka ırklardan olup bu dine girenleri ifade etmektedir.⁸⁶⁴

Kur'an'da kırk bir yerde geçen Benî İsrâîl terkihi;⁸⁶⁵ Yakub'un çocukları ve onların soyundan gelenler, Hz. Musa'nın kavmi, birinci ve ikinci mabed dönemi Yahudileri ve Hz. İsa'nın kavmi⁸⁶⁶ gibi geçmişte yaşamış insanların yanında Hz. Muhammed zamanında başta Medine olmak üzere Arap yarımadasında yaşayan Yahudileri de kapsamaktadır.⁸⁶⁷

Yahudi teolojisinin asli unsurlarından olan İsrâîl kavramı, hem Tanrı'nın seçip ahitleştiği kutsal topluluk manasında İsrâîloğulları kavmini hem de Tanrı tarafından ahit kapsamında İsrâîloğulları'na verilen ve kutsal topraklar olarak adlandırılan Kenan ya da Filistin bölgesini ifade etmektedir.⁸⁶⁸ Başlangıcı İbrahim peygambere dayanan ve Yakub'un on iki oğlunun devamı olarak bugünkü Yahudi toplumunu da içeren sosyo-etnik bir grup olarak⁸⁶⁹ tebarüz etmektedir. İsrâîl kimliğinin ve seçilmişliğinin merkezinde yer alan bu kutsallık vasfı, bir yandan Tanrı'ya diğer yandan öteki milletlere/kavimlere nispetle tanımlanan iki boyutlu bir yapıya sahiptir. Buna göre İsrâîl kimliğinin belirleyicisi, esasen İsrâîloğulları'nın Tanrı'yla kurdukları "özel münasebet" olmakla birlikte, bu özel münasebetin sonucu olarak diğer milletlerle kurulan "karşıt

⁸⁶³ Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 373-375.

⁸⁶⁴ Cevâd Ali, XII/88; Harman, "İsrâîl (Benî İsrâîl)", *DİA*, XXIII/194; Necmettin Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İFAV Yay., İstanbul 2014, s. 104-105; Sâbır Tuayme, s. 120-121. Benî İsrâîl; tarihsel ve etnik, Yahudi ise Tevrat'la ilişkili yerel ve sosyo-dini isimlendirmedir. Kavmi bakımdan soy ve ırki bir prensibe dayalı olmayıp karışık bir ırk olan Yahudiler, daha çok içtimai ve dini, sosyo-ekonomik, kültürel bir cemaat olarak kabul edilir. T. H., "Yahudiler", *İA*, XIII/340; Ahmet Susa, s. 440-443; Gökçır, s. 110-114.

⁸⁶⁵ Kur'an'da kırk defa Benî İsrâîl, bir yerde ise Benû İsrâîl (Yûnus, 10/90) olmak üzere kırk bir kez geçmektedir. Sâbır Tuayme, s. 120-121.

⁸⁶⁶ Zuhurf, 43/59; Al-i İmrân, 3/49; Saff, 61/6.

⁸⁶⁷ Harman, "İsrâîl (Benî İsrâîl)", *DİA*, XXIII/194.

⁸⁶⁸ S. Leyla Gürkan, *Yahudilik*, s. 85.

⁸⁶⁹ Derveze, *Tarihi Benî İsrâîl*, s. 26-64; S. Leyla Gürkan, *Yahudilik*, s. 86.

ilişki” de bu kimliği pekiştirme görevi görmektedir.⁸⁷⁰ Ahd-i Atik’te de İsrâiloğulları bir taraftan kötü davranışları sebebiyle bizzat İsrâil Tanrısı tarafından tenkit edilirken diğer taraftan Tanrı’nın kavmi, mukaddes millet/kavim olarak takdim edilmektedir.⁸⁷¹ Kur’an’a da yansıdığı üzere Tanrı’nın seçilmiş kavmi oldukları inancı, İsrâiloğulları’nın gurura kapılıp ırki üstünlük iddiasında bulunmalarına yol açmıştır. Bu inanca bağlı olarak İsrâiloğulları, kendi kavimlerinin imtiyazlı olduklarını vurgulamış ve kendileri dışındaki insanları/Arapları hakir görmüşlerdir.⁸⁷²

Kur’an’da en çok kendisinden söz edilen kavim, İsrâiloğulları’dır. Kur’an’da Hûd, Salih, Şuayb (as) gibi birkaç Arap peygamberin dışında⁸⁷³ adı anılan peygamberlerin çoğu (cumhûru’l-enbiyâ), İsrâiloğlu peygamberleridir⁸⁷⁴ ve İsrâiloğulları arasından çıkmıştır. Araplarla iç içe yaşamış ve Arapları fikren etkilemiş olan İsrâiloğulları, bu kültür alışverişinden, risaletin ve nübüvvetin kaynağı olmalarından⁸⁷⁵ dolayı Kur’an’da çok anılmışlardır.⁸⁷⁶ Bu sebeple İsrâiloğulları’nın yüceltildiği ve çeşitli konularda şahit tutulduğu Mekke döneminde, onların müslümanlarla bir çatışması olmamıştır. Mekke’de iken Hz. Peygamber’e karşı yansız, hattâ olumlu sayılabilecek bir davranış izlemişlerdi. Risaletin Mekke döneminde müslümanlarla Mekke’deki Yahudilerin doğrudan irtibatlarına dair herhangi bir bilgi; Medine’de olduğu gibi Yahudilerin mabetleri, cemaat liderleri gibi dini ve sosyo-kültürel tarihleri hakkında herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Hz. Peygamber’in Yahudilerle ilişkisi Medine’ye hicretten sonra başlamıştır. Medine’de Yahudiler kalabalık halde bulunuyorlardı ve burası onların önemli merkezlerinden biriydi. Hz. Peygamber’in Medine’ye hicret edip burada güç kazanması ve İslam dininin Medine ve çevresinde hızla yayılmaya başlaması üzerine menfaatlerinin zedelendiğini gören Yahudiler, müslümanlara karşı düşmanca tavır almış; bunun üzerine Kur’an’ın onlara karşı üslubu da değişmiştir.⁸⁷⁷ Medine

⁸⁷⁰ S. Leyla Gürkan, *Yahudilik*, s. 87.

⁸⁷¹ Çıkış, 19/5-6.

⁸⁷² Âl-i İmrân, 3/24, 75; Mâide, 5/18; Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *DİA*, XXIII/194.

⁸⁷³ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 13; İbn Kesir, s. 132-133; Reşid Rızâ, *Tefsiru’l-Menâr I-XII*, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Mısır 1990, VII/501, VIII/467; Heykel, I/147-148; Mahmud Es’ad, s. 270-278; S. Ateş, XVIII/330.

⁸⁷⁴ Sâid el-Endelûsî, s. 214-215.

⁸⁷⁵ Sâid el-Endelûsî, s. 214-215.

⁸⁷⁶ S. Ateş, X/330; Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *DİA*, XXIII/194.

⁸⁷⁷ Cevad Ali, XII/119-121; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 474-490; T. H., “Yahudiler”, *İA*, XIII/341; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996, s. 219-239; Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *DİA*, XXIII/194; S. Ateş, X/330; Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 21-25; Gökkır, s. 101-102.

döneminde Yahudilerin Hz. Peygamber'e ve müslümanlara karşı gizli ve açık düşmanlıkları, zaman zaman onları kınayan, bilhassa soydaşları eski Yahudilerin kendi peygamberlerine karşı isyanlarını ve kötü fiillerini anlatan ayetlerin inmesine neden olmuştur.⁸⁷⁸

Ehl-i kitap'tan ve yabancı Hristiyanlardan çok sayıda kimsenin Mekke'de var olduğunu⁸⁷⁹ ifade etmekle beraber onların büyük bir kitle oluşturacak rakamlara ulaştığını, kayda değer bir Yahudi varlığı ve onların geniş bir etkileri bulunduğunu, İsrâillilerin Medine'deki konumuna benzer bir konuma geldiklerini söylemek mümkün değildir.⁸⁸⁰ Bu yaklaşımı destekleyecek önemli bir nokta da onlarla herhangi bir çatışma ve tartışmaya girildiğini gösteren hiçbir belgenin mevcut olmamasıdır. Mekkî Kur'an'da onların hilelerini, aldatmalarını ve çeşitli alanlardaki çalışmalarını gösteren bir şey yoktur.⁸⁸¹ Hâlbuki Medenî Kur'an, tüm bu konularda Yahudilerden söz eden uzun uzadıya bölümler ihtiva etmektedir.⁸⁸² Fakat bu tablo, Mekke'de İsrâilli hiç kimsenin bulunmadığı şeklinde yorumlanamaz. Nitekim nüzûl tarihi bakımından erken sayılabilecek sûrelerde İsrâiloğulları'nın Mekke'deki varlığını ve vahye tanıklıklarını gösteren pek çok ayet vardır.⁸⁸³ Bu nedenle sözkonusu ayetlere dayanarak Hz. Peygamber'in Mekke'de ikamet eden bazı İsrâillilerle karşılaştığını, buluştuğunu

⁸⁷⁸ S. Ateş, X/330. Yahudilerin Medine'de Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı tavırları ve onlara Kur'an'ın reaksiyonu hususunda detaylı bilgi için bkz. Tantâvî, s. 129-205.

⁸⁷⁹ Nadir Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Hristiyanlarla İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007, II/151-159.

⁸⁸⁰ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/98; Cevâd Ali, XII/119; Arslantaş, s. 21-22; Gökkır, s. 101-102. Hz. Peygamber ve çağdaşı Hicaz Yahudileri hakkında bkz. Arslantaş, s. 21-31; Gökkır, s. 95-140.

⁸⁸¹ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/98; Ahmed İbrahim, s. 197. Mekke'de etkili İsrâilli bir azınlığın varlığını gösteren bir işaret yoksa da Mekkî Kur'an'ın çeşitli bölümlerinde, Mekkî sûrelerin çoğunda diğer kıssalardan daha fazla bir paya sahip olan, daha fazla tekrarlanan ve yoğun biçimde işlenen İsrâiloğulları kıssalarından söz edilmiştir. Yalnız bu söz etme Musa (as) ile Firavun arasında geçen olaylar, bununla ilgili kıssalar, önceki İsrâiloğulları'nın başından geçen olayları aktarma şeklinde olmuştur. Ve Mekkî Kur'an'ın diğer kıssalarda kullandığı üsluba benzer bir üslupla bunlar işlenmiştir. Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/100; T. H., "Yahudiler", *İA*, XIII/341. Kur'an'ın İsrâiloğulları arasındaki ihtilafları çözmek için indirildiğinden bahseden Mekkî ayetler hakkında bkz. Neml, 27/76-78; Taberî, *Tefsir*, XIX/493-494; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/386-387; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 37. Nüzûl itibarıyla Mekkî kabul edilen Neml sûresinde "Bu Kur'an İsrâiloğulları'nın üzerinde anlaşmazlığa düştükleri pek çok meseleyi açıklığa kavuşturmaktadır." şeklinde bir ifadenin yer alması, Mekke devri Arap-İsrâiloğulları ilişkisini ve etkileşimini gözler önüne sermektedir.

⁸⁸² Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/98; Ay, s. 193-194.

⁸⁸³ Su'arâ, 26/192-197; A'râf, 7/157-158; En'âm, 6/20; Nahl, 16/43; Ahkâf, 46/10; Ankebût, 29/46; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/98-99; T. H., "Yahudiler", *İA*, XIII/341; Ahmed İbrahim, s. 197; Osman Güner, *Resulullah'ın Ehl-i Kitap'la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara 1997, s. 73-75. Mekke döneminde nüzûl sırası göz önüne alındığında Ehl-i kitap'a, İsrâiloğulları peygamberlerine ve onlara verilen suhufa/kitaplara atfı ise çok daha erken döneme rastlamaktadır. Müddessir, 74/31; A'lâ, 87/18-19; Necm, 53/36-37; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 12-15.

söyleyebiliriz. Mekke Kur'an'da Yahudilerin ayıplarını ortaya koyan, onlarla tartışıldığını, zıtlarıldığını ifade eden bir ayetin bulunmaması, onların Mekke'de bulunmadıklarının değil, bahse değer etkin bir çoğunlukta olmadıklarının delilidir. Şunu da ilave etmeliyiz ki, Yahudilerin zaman zaman Medine'den Mekke'ye gelip gittikleri ve Mekke halkı ile bazı ilişkiler kurdukları ihtimal dahilindedir. Çünkü böyle bir ilişki tabiidir ve hemen hemen hiç kuşku götürmeyecek olgulardandır.⁸⁸⁴

Yahudilerin güçlü bir topluluk olarak o sıralarda Mekke'de bulunmadıkları, hicretten önce Mekke'de nazil olan 86 sûrenin hiçbirinde kendilerine ait bir hitabın bulunmamasından da anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Mekke'de Yahudi nüfusu/nüfuzu yok denecek kadar az olduğu için⁸⁸⁵ hicretten önce nazil olan sûrelerin hiçbirinde, kıssalar içerisinde Yahudilere işaret amacıyla kullanılmasının dışında,⁸⁸⁶ “Ey İsrâiloğulları” diye bir hitap yer almamaktadır. Ancak Medine'de ise İsrâiloğulları'ndan bahseden sûrelerde hitabın yanı sıra geçmişte İsrâiloğulları'na verilen nimetler sayılmakta, özellikle âlemlere/diğer kavimlere üstün kılındıkları belirtilmektedir.⁸⁸⁷ Yine Medenî sûreler, Medine ve çevresinde var olan İsrâilî büyük azınlıklar hakkında gerçekten yeterli ve doyurucu bilgiler vermektedir. Kur'an, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra açığa çıkan Yahudilerin peygamberin çağrısına karşı mücadeleci ve inkârcı tutumları ile ilgili pek çok ayet içermektedir. Kur'an, içlerinde azınlıkta olan bir kısmı hariç onlar arasında meydana gelen sürtüşmeler ve çatışmalara sık sık temas etmektedir.⁸⁸⁸

Bilindiği gibi Kur'an, Yahudilere “İsrâiloğulları” ifadesiyle hitap etmiş daha önceki Yahudilerin Musa (as) ve ondan sonraki peygamberlerle birlikte olan mülklerini/egemenliklerini teşhir etmiştir. Hz. Peygamber'e çağdaş Yahudilerle eski Yahudiler, Kur'an'da birçok bölümde aynı siyakta, aynı konumda değerlendirilmiştir. Genellikle Kur'an, öncekilerin durumlarını anlatmakta, sonra buna çağdaşlarının tutumlarını ilave etmektedir. Bir diğer ifadeyle çağdaşlarının; karakter, ahlak ve tutumlarıyla

⁸⁸⁴ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/99. Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 33.

⁸⁸⁵ Mekke'de büyük sayıda Yahudi ve Hristiyan nüfusun bulunup bulunmadığı, Mekkeliler arasında Yahudi ve Hristiyan fikir ve inançlarının açıkça görülüp görülmediği konusundaki tartışmalar için bkz. Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 29-44.

⁸⁸⁶ Tâhâ, 20/80.

⁸⁸⁷ Bakara, 2/40, 47, 122; Tantâvî, s. 339, 327-382; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 460-462, 476; T. H., “Yahudiler”, *İA*, XIII/341; Güner, s. 74-75, 81; Harman, “İsrâil (Benî İsrâil)”, *DİA*, XXIII/194.

⁸⁸⁸ Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/100-111; Tantâvî, s. 129-205.

öncekilerin davranış, tutum ve ahlaklarını birbirine bağlı olarak ele almakta ve ayrıca onların soy sop bakımından sarsılmaz ilişkilerine, hepsinin de aynı özelliklere, yaratılışa ve aynı millete sahip olduklarına dikkat çekmektedir.⁸⁸⁹ Kısaca muhatap sıfatıyla Yesrib Yahudilerine “İsrâiloğulları” kavramıyla hitabın, bu kadar genel ve kapsamlı olarak yöneltilmesi; Kur’an’ın öncekilerle sonrakiler, İsrâiloğulları’nın dini tarihi ve kadim Yahudiler ile çağdaş Hicaz Yahudileri arasında sağlam bir ilişki kurmuş olmasının göstergesidir.⁸⁹⁰

Derveze’nin ifade ettiği gibi Kur’an, öncekilerle sonrakiler, İsrâil/Yakup ile cahiliye dönemi İsrâiloğulları arasındaki soya dayalı niteliksel bir ilişki kurmaktadır. Yine Kur’an, kanaatimizce aynı şekilde Benî Adem ile Hz. Adem arasında da bir ilişki kurmaktadır: Adem kıssasında zikredilen çıplaklık hadisesinin ardından Benî Adem’in/cahiliye Araplarının dini ritüelleri esnasındaki çıplaklığına vurgu yapılmış olması, tarihi açıdan bedevi Arap toplumuyla, Kur’an’da bizzat ismi tasrih edilerek kendisine “ya Adem/Ey Adem”⁸⁹¹ diye hitap edilen Adem -peygamber- arasındaki dini, etnik, sosyal-kültürel bağı ortaya koymaktadır.

Kanaatimizce Araplar, yarımada ve Kur’an’ın indiği tarihte yaklaşık iki bin yıllık peygamberlik geleneğine ve yazılı bir kültüre sahip “İsrâiloğulları ve Ehl-i kitap”⁸⁹² karşısında konumlandırılarak, Kur’an tarafından “Ademoğulları” ve “Ümmîler/Kitaba sahip olmayan Araplar”⁸⁹³ şeklinde dini ve sosyo-etnik bir sınıflandırmaya tabi tutulmuşlardır. Dolayısıyla Medine döneminde ilahi “lütufları” ve “itapları” hatırlatma amacına matuf olarak zikredilen “Ey İsrâiloğulları” hitabının, Araplara ve diğer milletlere şamil olduğunu söylemek makul değildir. Aynı şekilde Mekke döneminde cahiliye

⁸⁸⁹ Bakara, 2/40-41, 47-50, 83, 87, 72-76, 211; Nisâ, 4/153; Mâide, 5/78-81; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/100-101; Fr. Buhl, “Medine”, *İA*, VII/461; Ahmed İbrahim, s. 248; Güner, s. 81-82.

⁸⁹⁰ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/101; Buhl, “Medine”, *İA*, VII/461; Ahmed İbrahim, s. 248; Ay, s. 336-339.

⁸⁹¹ Tâhâ, 20/117, 120; A’râf, 7/19; Bakara, 2/33, 35.

⁸⁹² Ehl-i kitap kavramı, bazen hitap üslubuyla “yâ ehle’l-kitab/ey kitap ehli” şeklinde Kur’an’da otuz bir defa tekrar edilmektedir. Bunlardan sadece biri son Mekkî sûrede (Ankebût, 29/46), diğerleri ise Medenî sûrelerde yer almaktadır. Sâbir Tuayme, s. 120.

⁸⁹³ Ümmî terimi, Ehl-i kitap/İsrâiloğulları dışında veya karşısında yazılı bir dini geleneği olmayan putperest Arap toplumunu ifade etmektedir. Kur’an’ın da kullandığı bu isim, Ehl-i kitap’ın sosyo-kültürel-dini muhalifleri olan Araplara bir yakıştırmasıdır. Ayetlerde “ümmîlik”, kitap ehli olmayan Arapların bir niteliği olarak zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mukâtil, I/177; Ferrâ, I/202; Taberî, *Tefsir*, II/257-259, VI/281, 522, XXIII/372; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/402, IV/530; Cevâd Ali, XII/121, XV/91-96; Ahmed İbrahim, s. 250-251; Ahmed el-Ahmedîn, s. 90-92; Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, II/23-24, 54-57; M. Abid el-Câbirî, *Kur’an’a Giriş*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2010, s. 118-119; Gökkır, s. 58-63.

Araplarının bir kısmının tutum ve davranışlarına mahsus, kınayıcı ve tasvir edici bir dille “Ey Ademoğlu” hitabının da tarih boyunca uzaktan yakından Kâbe’yle ilişkisi olmayan ve dini ibadetin merkezini Kudüs kabul eden İsrâiloğulları ve diğer toplumları kapsadığını, bütün insanlara işaret ettiğini söylemek de o derece makul değildir. Kaldı ki erken dönem Mekke’de vahyedilen sûrelerden biri olan Meryem sûresinde de büyük ata Nuh ve İbrahim’in yanı sıra münferit tarihsel bir kimliğe sahip Adem’in ve İsrâil’in de ayrı ayrı zürriyetlerinden bahsedilmiştir.⁸⁹⁴ Bu sebeple Mekke’den Medine’ye hicret sonrasında muhatap değişimi, hitap sözcüklerinin de değişimini beraberinde getirmiş, Adem’den İsrâil’e bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Şayet Benî Adem, kaplamı en geniş olan genel bir kavram veya bütün insanların aynı kökten geldiklerini ve kardeş olduklarını belirtmeye yönelik bir hitap⁸⁹⁵ olsaydı, Medine dönemi şartları gereği bu kavramın kullanılmasına ihtiyaç duyulurdu. Oysa peygamberlik kurumunun İsrâiloğulları’na özgü olduğu düşüncesiyle⁸⁹⁶ yeni bir Peygamber beklentisi içinde olan İsrâiloğulları, Hz. Peygamber’in elçi olmadığını veya sadece Araplara gönderilmiş Arap bir peygamber⁸⁹⁷ olduğunu iddia etmişlerdir. Bu sebeple o dönemde münferit birkaç mühtedi Yahudi dışında hiçbir Yahudi kabilesi müslüman olmamıştır.⁸⁹⁸ Dolayısıyla Kur’an’ın dili, Mekke’de hitaplarını “kavm” üzerinden yapan diğer bütün peygamberlerde olduğu gibi, Arabî/kavmiyetçi/yöresel bir dil iken Medine’de ise Arap unsurunun yanı sıra Yahudi/İsrâiloğulları toplumuna da hitap eden bir üslup haline dönüşmüştür.

Nitekim bu üslup değişiminin en belirgin tezahürlerinden birisi de gerek Benî Adem (Kureys/Arap) ve gerekse de Benî İsrâil’in (Yahudiler) seçilmiş/kutsal kavim olma iddia ve inançlarında merkezi rol oynayan “ahit”⁸⁹⁹ temasıdır. Mekkî iki ayette⁹⁰⁰

⁸⁹⁴ Meryem, 19/58; Taberî, *Tefsir*, XVIII/214; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/26-27; Râzî, XXI/200. A’râf sûresinde Mekkeliler uyarılırken “babanız (Adem)” ifadesiyle de Arap-Adem ilişkisine/zürriyetine dikkat çekilmektedir. A’râf, 7/27.

⁸⁹⁵ S. Ateş, I/146.

⁸⁹⁶ Hz. Peygamber’in çağdaşı Yahudilerin “Peygamberler, ancak İsrâiloğulları soyundan gelir. Şu İsmailoğulları’ndan olan adam da kim oluyor?” sözleri de açıkça nebîlik kurumunu İsrâiloğulları’na has bir müessese olarak gördüklerine işaret etmektedir. Taberî, *Tefsir*, II/342-344; Vâhidî, s. 32; Arslantaş, s. 24-25.

⁸⁹⁷ Bazı Yahudi kroniklerinde de İslamiyet, Arap dini olarak isimlendirilmiştir. Arslantaş, s. 121.

⁸⁹⁸ İbn İshâk, s. 22; İbn Hişâm, I/547, 557; Taberî, *Tefsir*, VII/467; İbn Abdilberr, s. 31; İbn Hacer, I/52; Hâzin, IV/32, II/299; Şâmî, I/96; Derveze, *Hiz. Muhammed’in Hayatı*, II/24-25; Özkuyumcu, “Asr-ı Saadet’te Yahudilerle İlişkiler”, II/190-191; Ay, s. 318-322.

⁸⁹⁹ Eski Yakındoğu kültüründe ve Yahudilik’te ahit anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Eldar Hasanov, *Nûh Kanunları ve Nühîlik*, İSAM Yay., İstanbul 2015, s. 23-94.

⁹⁰⁰ Yâsîn, 36/60; A’râf, 7/172-173. Kur’an’da Adem’in ve Ademoğulları’nın kendileriyle yapılan ahdi unuttukları ve şeytanlara uydukları ifade edilmektedir. Tâhâ, 20/115; Yâsîn, 35/60-62.

Ademoğulları'ndan Allah'a şirk koşmamak ve şeytana kulluk etmemek üzere ahd ve misak alındığı gibi Medenî ayetlerde⁹⁰¹ de İsrâiloğulları'ndan başta Allah'tan başkasına kulluk etmemek, kan dökmek vb. pek çok hususta söz/ahit/misak alındığı belirtilmektedir. Çünkü İsrâiloğulları ile ahit, Yahudilik'te tarihsel ve ontolojik bir fonksiyonu yerine getirmektedir. İsrâiloğulları, ahit sayesinde kabile asabiyetinden kaynaklanan ferdiyetçiliği/bencilliği terkederek birbirine bağlı bir toplumsal birlik, İsrâiloğulları kimliği yaratmış; tarihsel süreçte ortak tarih, kültür ve inanç birliği oluşturarak sosyo-politik, dini-etnik bir topluluğa dönüşmüş, nihayetinde tanrının kavmi ve kutsal/bereketli toprakların vadedildiği toplum olmuştur.⁹⁰² Her ne kadar Tevrat'ta Adem'le ve Ademoğulları'yla yapılmış bir ahitten bahsedilmese de⁹⁰³ Kur'an'da İsrâiloğulları gibi Ademoğulları ile yapılan ahitle de o günkü etnik Arap toplumunun, diğerlerinden ayırıcı yönüne vurgu yapılmıştır.

Kısaca söz konusu hitabı, Kur'an'daki diğer hitap şekilleri içerisindeki yeri bakımından incelediğimizde diyebiliriz ki, İsrâiloğulları Arap olmadığı gibi Araplar da İsrâiloğlu değildir.⁹⁰⁴ Menşelerine derinden bağlı olan bu iki kamptan Araplaşan Yahudi ve Yahudileşen Arap kabileleri dışında ne Yahudiler Arap ne de Araplar Yahudi olmuştur.⁹⁰⁵ Dolayısıyla "Ey Ademoğlu" hitabını bütün insanlığa yönelik bir hitap olarak görmek tarihsel açıdan mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki ister büyük ister küçük olsun istisnasız her kabilenin, özellikle de alt kollarının ve klanın ismi veya lakabının, Arap dil ve kültüründe gerek ırklara/soy soplara gerekse de kabile liderlerinin meziyet ve şahsiyetlerine özgü olsun daima "benî" sözcüğüyle terkip oluşturduğu görülür. Araplar, parçalanmış sosyal alt grupların, muhtelif teşekküllerin ve boy adlarının başına "Benû" getirmek suretiyle "Benû filan/filan oğulları/çocukları" şeklinde kendilerini isimlendirirlerdi. Akrabalık bağı bulunan soplaların bir araya gelmesiyle kabileler, en uzak akrabalık bağlarıyla birleşen kabilelerin birleşmesiyle de şa'b/halk/kavim teşekkül ederdi.⁹⁰⁶

⁹⁰¹ Bakara, 2/40, 83, 84; Âl-i İmrân, 3/187; Mâide, 5/12, 70. Tevrat anlatılarında da Tanrı ile İsrâiloğulları arasında yapılan ve onların ayırt edici özelliği kabul edilen ahitlere/sözleşmelere geniş yer verilmekte ve bu ahitlerde İsrâiloğulları'nın uyması gereken husus ve kurallar sıralanmaktadır. Tekvin, 17/6-9; Çıkış, 19/5-6; Tesniye, 4/31-37, 7/8, 9/5, 11/25-28, Levililer, 26/9-17; S. Leyla Gürkan, *Yahudilik*, s. 87-88.

⁹⁰² Eldar Hasanov, s. 40-56.

⁹⁰³ Eldar Hasanov, s. 55, 57.

⁹⁰⁴ S. Ateş, X/331.

⁹⁰⁵ Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve Mekke*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 119.

⁹⁰⁶ Hitti, s. 59; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 31. Boy/kabile teşkilatı ve toplumsal yapı hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Edebu'l-*

Arapların kabile esasına dayalı bir toplum yapısına sahip olması, Kur'an'ın diline de yansımıştır. Kur'an'da “şa'b” (çoğulu şuûb)⁹⁰⁷ ve “kabile” (çoğulu kabâil) sözcüklerinin yanı sıra “aşîre”, “fasile”, “sıbt” (çoğulu esbât)⁹⁰⁸ ve “raht” gibi küçük ve özel grupları ifade eden bazı kabilevi terimler de yer almaktadır.⁹⁰⁹ Ne var ki Kur'an'da “benî” sözcüğüyle terkip oluşturan Adem ve İsrâil isminden başka bir isme rastlanılmamaktadır. Tarih ve siyer kaynaklarında da ortak bir kültüre ve kimliğe sahip Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kureyza Yahudi kabilelerinde görüldüğü gibi⁹¹⁰ geniş çaplı Benî İsrâil'in alt bölümlerini/kollarını isimlendirmek için ilkel kabile örgütlenmesi biçimini ifade eden “benî/benû” (oğul/soy)⁹¹¹ sözcüğü kullanılmaktadır. Medine'de yerleşik olarak yaşayan Yahudi kabilelerin dini kimliklerinden ziyade, tıpkı Araplar gibi kabile adlarıyla öne çıkmaları, Araplar gibi bir sosyal yapılanma içerisinde olduklarını ve Arap usulüne göre örgütlendiklerini göstermektedir.⁹¹²

4.4. ADEMOĞULLARI'NIN MÜKERREM KILINMASI

Kur'an'da “Benî Adem” (Ademoğulları) terkinin geçtiği bir diğer yer ise İsrâ sûresidir.⁹¹³ Müfessirler, “Gerçek şu ki, Biz Ademoğulları'nı üstün ve onurlu kıldık, karada ve denizde onların ulaşımını sağladık; temiz besinlerle onları rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün tuttuk.” ayetini, insanın yaratılışı ve fizyolojik yapısıyla bağlantılı olarak “bütün insanoğlu/Ademoğlu'nun mükerrem, şan ve şeref sahibi, onurlu ve üstün kılındığı veya bütün mahlukatın insan türüne müsahhar

Kâtib, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1963, s. 149; İbn Abdîrabbih, I/386; İbn Reşîk, s. 176; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/188-191; Cevâd Ali, II/160-164, 169-175; Hitti, s. 59; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 30-31, 109-110; Duman, s. 34-36.

⁹⁰⁷ Şa'b terimi iddia edildiği gibi farklı acem kavimleri değil, aynı kavim içinde (Araplarda Kahtân ve Adnân gibi) uzak nesepleri, tek bir babaya nispet edilen kabilelerin bir araya gelerek oluşturduğu toplulukları ifade etmektedir. Kalkaşandî, *Nihâyetü'l-Erab*, s. 5, 8; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'şâ*, I/361; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/189-191; Cevâd Ali, II/160-164, VII/318; Tevfik Berrû, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1996, s. 255-256.

⁹⁰⁸ Hz. Yakub'un on iki oğlu ve onların soyundan gelen İsrâiloğulları'nın on iki kabilesi soy sop terimi olan sıbt/esbât kelimesiyle ifade edilir. Bakara, 2/136, 139; Âl-i İmrân, 3/84.

⁹⁰⁹ Meâric, 70/13; Neml, 27/48; Şu'arâ, 26/214; Hûd, 11/91-92; A'râf, 7/160; İbn Abdîrabbih, I/386; Nüveyrî, II/302-303; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/188-191; Casim Avcı-Recep Şentürk, “Kabile”, *DİA*, XXIV/30. Medenî ayetlerde kullanılan kabilevi terimler için bkz. Bakara, 2/136, 139; Âl-i İmrân, 3/84; Hucurât, 49/13.

⁹¹⁰ İbn Hişâm, I/513-515; İbn Esîr, *el-Kâmil*, I/229; İbn Kayyim, III/65, 126; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/194; Şâmî, III/384; Ahmed İbrahim, s. 345; Gökkır, s. 98.

⁹¹¹ İslamî dönemde de Araplar, kabile örgütlenmelerini bir ölçüde korumuş olmakla birlikte Yahudilerde kabilelere bölünmüşlük yoktur. Var olan veya duyulan kabile adları ise Eski Ahit'ten intikal eden kabilelerdir. Benû/oğulları tasviri de ataları yahut da totemleri ifade etmektedir. Margoliouth, s. 91, 102.

⁹¹² Gökkır, s. 98.

⁹¹³ İsrâ, 17/70.

kılınması” şeklinde yorumlamışlardır. Başka bir ifadeyle İslamî literatürde mezkûr ayetteki tafdil/tercih etme, üstün bulma ve üstün tutma, kendi cinsinden değil de hayvanlardan, diğer varlıklardan üstün kılınma olarak anlaşılmıştır. Şöyle ki, Adem’in el ile yemesi ve el becerileri/eserleri, akıl, nefis, konuşma, düşünme, yazma, temyiz, akli ve hissi melekeler, suret ve diğer varlıklara hükmetme yönünden bütün canlılardan ve kimilerine göre de aynı zamanda meleklerden de üstünlüğünün kastedildiği ifade edilmiştir.⁹¹⁴

Lafzın tüm bu manaları taşıyabileceğine ilaveten biz, mevzubahis konuyu, yine Kur’an’ın indiği dönemin dil ve kültür yapısıyla mukayeseli olarak inceleyerek sahih sonuçlara, sîret-nüzûl ilişkisi bakımından doğru anlamlara ulaşmayı ümit etmekteyiz.

Lugatlarda “insana ulaşan ikram, yarar, iyilik ve menfaat” olarak tanımlanan “kerrame/tekrîm”⁹¹⁵ sözcüğü, Kur’an’da sadece iki yerde ve ikisi de İsrâ sûresinde zikredilmektedir.⁹¹⁶

A’râf sûresi ile aynı dönemde yani geç dönem Mekke’de nazil olan İsrâ sûresi, peygamber kıssalarının yer aldığı boykot sonrası sûreleri arasına yerleştirilmekte, onuncu yıl ve daha sonrasına tarihlendirilmektedir. İlk ayetinin genellikle gece yolculuğu ve miraç mucizesi ile ilişkilendirilmesi, bu sûrenin daha önce değil, olsa olsa hicretten hemen önceki yıl/yıllar içinde vahyedilmiş olduğunu göstermektedir.⁹¹⁷

Şunu belirtelim ki Kur’an’ın bu gibi tasvir edici ayetlerinin tarihsel ortamdan kopuk değerlendirilmesi, ayetle ilgili bir kısım müşkülleri de beraberinde getirmektedir. Zira bir bütün olarak nazil olan bu ayetlerde, aynı bağlamda hem insanların, yani Mekkelilerin bu kadar nimete mazhar olmalarına karşın nankörlük ve küfürlerinin dile getirilmesi,⁹¹⁸ hem de aynı zamanda mükemmel, eşrefi mahlûkat olduklarına vurgu yapılması tam bir tenakuz arz etmektedir. Dolayısıyla bu tekrim kavramıyla hayvanlar karşısında insanın zihinsel akli donanımına, Ademoğlu’nun değer ve kıymetine değil, Kur’an’da da ismi geçen kabile/kavimlerden biri⁹¹⁹ olan Kureyş’in eskiden beri ibadet

⁹¹⁴ Mukâtil, II/266; Taberî, *Tefsir*, XVII/501; Sa’lebî, *el-Keşf*, VI/114; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/635-637; Râzî, XXI/10-14; İbn Âşûr, XV/165-166.

⁹¹⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 707; İbn Manzûr, XII/510; Zebidî, s. 7874.

⁹¹⁶ İsrâ, 17/62, 70.

⁹¹⁷ Esed, s. 558; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 389; Mevdûdî, III/73; Şulul, s. 350-361.

⁹¹⁸ “Denizde bir tehlikeyle karşılaştığınız zaman, O’ndan başka bütün o yalvarıp yakardığınız şeyler sizi yüzüstü bırakır; ama ne zamanki sizi sağ salim karaya çıkarır, hemen yüz çevirip [unutuverirsiniz O’nu]; çünkü, insanoğlu gerçekten çok nankördür! (... Ve kâne’l-insanu kefürâ). İsrâ, 17/67.

⁹¹⁹ Kureyş, 106/1.

mekânı olarak tazim gören Kâbe⁹²⁰ sayesinde elde ettiği güce, yarımada'daki imtiyazlı durumlarına, hatta Allah'ın kara ve denizde bu kadar ihsan ve ikramına rağmen değersizliğine atıf yapılmaktadır. Hemen hemen bütün kullanımlarında ve türevlerinde cömertlik, eli açıklık, bolluk, çokluk, ihsan, lütuf anlamlarına sahip bu kelimeyi, Araplar da hasat/ürün çok olduğunda, özellikle de bulutlardan bol yağış geldiğinde kullanırlardı. Araplar, bulutlar çok yağmur yağdırdığında suyun ve yağmurun bolluğunu ifade etmek için “kerrame's-sehâb” derlerdi.⁹²¹ Arap dilindeki bu yaygın kullanım, ayetin içinde yer aldığı pasajların mana ve mazmununa da tamamen mutabık düşmektedir.

İfadenin gelişine göre buradaki muhatabın/Benî Adem'in, kara ve denizde seyahatin⁹²² dehşetini tatmış Araplar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Kur'an'da, Arapların ticaret ve ekonomik hayatlarında önemli bir yer tutan denizin⁹²³ nitelikleri, orada dağ gibi inşa edilmiş akıp giden yük gemileri, insanların rızık ve ticaret peşinde koşmak niyetiyle düzenledikleri deniz yolculukları, denizin korkunç fırtınaları ve tehlikeleri, cahiliye Araplarının deniz yolculuğu sırasında boğulma korkuları ve Allah'a yakarışları dile getirilmektedir.⁹²⁴ Söz konusu ayetlerin akabinde ise sonuç cümlesi olarak “İşte Biz, Ademoğulları'na (yani siz Araplara) çok ikramda bulunduk,⁹²⁵ karada ve

⁹²⁰ Mekkelilerin kendilerini ehlullah/Allah'ın ahalisi/ailesi görerek dini ayrıcalık ve üstünlüğü ticari üstünlüğe dönüştürmeleri ve Kâbe'nin Araplar nezdindeki önemi hakkında bkz. Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, *İslam Şafağı*, Çev. Hasan Almaz, Anka Yay., İstanbul 2002, s. 15-27; Gölcük, s. 78-79.

⁹²¹ Ferâhîdî, V/369; Cevherî, V/2019-2020; İbn Manzûr, XII/510; Zebîdî, s. 7874-7875.

⁹²² Kureyş tacirleri ticaret yapmak için kışın Yemen ve Habeşistan, yazın ise Filistin, Şam, Mısır ve Irak bölgelerini tercih ederlerdi. Kur'an'da da Mekke'nin kazançlarına, Kureyş'e sağlanan özel nimetlere, seyahat güvenliğine, kış ve yaz seferlerine ve siyasi tehditlerden korunmasına temas edilmektedir. Kureyş'in seyahatleri ve kervanları, Allah'ın onlara fazlî ve keremî hakkında geniş bilgi için bkz. Fîl, 105/1-5; Kureyş, 106/1-4; İbn Hişâm, I/54; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 219, *Muhabber*, s. 162-164; Süheylî, I/129-131; Cevâd Ali, VII/113-118; Ahmed İbrahim, s. 118-119; Halil Abdulkerim, s. 52-58; Hamidullah, “İlâf” *DİA*, XXII/63; Nebi Bozkurt-A. Turan Yüksel, “Kervan”, *DİA*, XXV/298.

⁹²³ Kur'an'ın onlarca ayetinde denizi insanlar için istifade edilebilir bir hale getiren Allah'ın lütfundan bahsedilmesi ve Kur'an'ın deniz ve fırtınaları hakkındaki en vazîh tasvirleri, Arapların İslam öncesinde denize ve denizciliğe yabancı olmadıklarını göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Rahmân, 55/19-25; Fâtır, 35/12; İsrâ, 17/66-69; Yûnus, 10/22; En'âm, 6/97; Nahl, 16/14; Şûrâ, 42/32-33; Derveze, *H. Muhammed'in Hayatı*, I/28-29; H. Kindermann, “Sefine”, *İA*, İstanbul 1993, X/312.

⁹²⁴ İsrâ, 17/65-69. Güney Araplarının aksine tabii coğrafi şartların, içtimâî ve psikolojik saiklerin etkisiyle deniz tecrübesine yeterince sahip olmayan Hicaz ve Tihame halkının İslam öncesi dönemlerde denizciliği pek sevmeyişi, deniz seyahatlerine pek sıcak bakmadığı ve denizden çok korktuğu görülmektedir. Cevâd Ali, XIII/244; H. Kindermann, “Sefine”, *İA*, X/312-313; M. Sabri Küçükaşçı, “Hicaz” *DİA*, XVII/433; Enver Abdalalîm, *el-Milâha ve Ulûmu'l-Bihâr inde'l-Arab*, Kuveyt 1979, s. 20-21; Nihal Şahin Utku, *Kızıldeniz*, Klasik Yay., İstanbul 2012, s. 116. Arap denizciliği ve Arap deniz tasavvuru hakkında geniş bilgi için bkz. Warwick Ball, *Arabistan'dan Öteye I*, Çev. Ahmet Aybars Çağlayan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014, s. 241-250; Utku, s. 115-130; Elnure Azizova, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, s. 336-348.

⁹²⁵ Buradaki “Velekad kerramnâ Benî Adem” ifadesi, meallerde genellikle “Biz insanı saygın/üstün/şerefli kıldık.” şeklinde çevrilmiştir.

denizde onların ulaşımını sağladık, onları -çeşitli nakil vasıtaları, hayvanlar ve gemiler üzerinde- taşıdık, temiz besinlerle onları rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün tuttuk.”⁹²⁶ denilmektedir.

Konuyla alakalı yukarıdaki ayetlerde tehlikeli ve zor anlarda biricik sığınağın yalnız Allah olduğunu hatırlatma türünden uyarılar bulunmakla birlikte, o sosyo-kültürel, sosyo-politik bağlamda sözün birinci muhatapları Kureyş’in/Hicaz ahalisinin coğrafi ve iktisadi üstünlüğü, kara ve deniz ticaretleri ve yaz-kış seferleriyle taltif edilmelerine dikkat çekilmektedir.⁹²⁷

Özellikle Mekke döneminin sonlarına doğru İsrâ sûresiyle aynı dönemde nazil olan En‘âm sûresinde hemen hemen aynı lafız ve aynı manayla serdedilen ayetlerin⁹²⁸ akabinde, zımnen “Ey Peygamber! karanın ve denizin karanlıklarından (tehlikelerinden)⁹²⁹ rabbinizin sizi korumasına/kurtarmasına rağmen *senin kavmin* bu gerçeği yalanladı.”⁹³⁰ denmesi, bizi, Benî Adem’in, Kureyş/Araplar olduğu düşüncesine sevkirmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi nasıl ki İsrâiloğulları’nın tafdili, diğer kavimlere nazaran üstün kılınmaları, birtakım özel nimetlere mazhar olmaları şeklinde anlaşılıyorsa aynı şekilde Arabın/Kureyş’in/Benî Adem’in tekrimi ve tafdili de diğer canlılar ve hayvanlar karşısında doğuştan getirilen fizyolojik ve biyolojik özellikler olarak değil de bilakis Kâbe ve Mekke’nin onlara kazandırdığı itibar şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Kur’an’da peygamber gönderilen iki topluluktan sadece Benî İsrâil hakkında “faddalnâhüm alel âlemin” ve Benî Adem hakkında da “faddalnâhüm ale kesîrin min men halaknâ” ifadeleri kullanılmaktadır. Ancak hiçbir müfessir ve tarihçi, İsrâiloğulları için

⁹²⁶ İsrâ, 17/70.

⁹²⁷ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/28-29.

⁹²⁸ En‘âm, 6/63-65.

⁹²⁹ Cahiliye Arapları karada ve denizde şiddetli karanlık gecelerde yolunu ve yönünü kaybedip yok olma korkusuyla başbaşa kaldığında Allah’a yalvarıp yakarır, kurtulunca da tekrar ona şirk koşardı. Onların bu durumları Kur’an’da da pek çok yerde tasvir edilmektedir. İslam öncesi Arapların kara ve denizde karşılaştığı sıkıntılara işaret eden ve denize karşı duydukları korku ve ürpertiden bahseden ayetler hakkında bkz. Neml, 27/63; İsrâ, 17/67-69; Yûnus, 10/22-23; En‘âm, 6/63; Lokmân, 31/32; Ankebût, 29/65; Mukâtil, I/351, II/265; Taberî, *Tefsir*, XI/416, XVII/497-500; İbn Sîde, *el-Muhkem*, X/27; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/32; Râzî, XXI/9-10; İbn Manzûr, XII/373.

⁹³⁰ Kavimden kastın Kureyş/Mekke ehli/Araplar olduğu hakkında bkz. Taberî, *Tefsir*, XI/435; Reşid Rızâ, VII/417. Kur’an’da adı geçen ve insanlık tarihinde çok önemli yeri olan kavim ve peygamber kıssalarında “kezzebet kavmu Nûh/Nûh kavmi yalanladı.”, “kezzebet kavmu Lûd/Lûd kavmi yalanladı.” vb. ifadelerle rastlanılmaktadır. Yerellekle alakalı aynı cümle kalıbının (kezzebe bihi kavmu) Hz. Peygamber’in kavmi Kureyş ile ilgili kullanıldığına, Kureyş’in, “peygamber kavmi” olarak gösterildiğine tanıklık etmekteyiz. Karşılaştırmalı bkz. Şu‘arâ, 26/105-183; En‘âm, 6/66.

Kur'an'daki "... Sizi âlemlere üstün kıldım." ibaresini akıl, zeka, duygu, düşünce yönünden üstünlük olarak yorumlamamakta, aksine bu tercih ve seçimin belli bir zaman ve belli topluluklarla sınırlı olduğunu vurgulamaktadırlar.⁹³¹ Bununla birlikte İsrâiloğulları'na hitap esnasında "... üzükürü ni'metiyelletî en'amtü aleyküm ve ennî faddaltuküm ale'l-âlemîn"⁹³² ve "Ve lekad âteynâ Benî İsrâîle'l-kitâbe ve'l-hükme ve'n-nübüvvet ve razeknâhüm mine't-tayyibâti ve faddalnâhüm ale'l-âlemîn"⁹³³ ayetlerinde nimet, rızık ve tafdil/üstünlük kelimeleri bir arada kullanıldığı gibi Ademoğulları'na verilen lütuflar hatırlatılırken de tekrim/nimet/nübüvvet, rızık ve tafdil sözcüklerinin, "Ve lekad kerramnâ benî Adem'e ... ve razeknâhüm mine't-tayyibâti ve faddalnâhüm ale kesîrin min men halaknâ tafdîlâ"⁹³⁴ şeklinde benzer ifade formuyla ve tam bir cümle olarak aynı ayette yer aldığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Kur'an'ın büyük kısmını teşkil eden kıssalar içerisinde İsrâiloğulları kıssalarının, bilhassa Musa kıssasının Mekke'de sürekli tekrar edilmesinin,⁹³⁵ İsrâiloğulları'nın üstün kılındıklarının ve onlara Allah'ın vaadini gerçekleştirdiğinin hatırlatılmasının sebebi de bizce, Ademoğulları'na/Araplara ve Hz. Peygamber'e en yakın ve en güzel örnek teşkil etmesindendir.

4.4. KUR'AN'IN HZ. PEYGAMBER'İN GÖNDERİLDİĞİ KAVME VURGUSU

Mekkî Kur'an'da Hz. Peygamber'in özelde Kureyş kabilesini genelde Arap

⁹³¹ Ayetin yorumları hakkında bkz. Mukâtil, I/44-46; Taberî, *Tefsir*, I/555; Sa'lebî, *el-Keşf*, I/190; Kurtubî, I-331-332, 376; Suyûtî, *ed-Dürr*, I/165; İbn Âşûr, I/482-484. İsrâiloğulları'nın belirli zaman ve şartlara göre tercih edildiklerini/seçildiklerini/egemen kılındıklarını belirten Mekkî bir ayet ve tefsiri hakkında bkz. Duhân, 44/32; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/281; Kurtubî, XVI/142-143.

⁹³² Ayetin meali şöyledir: "Ey İsrâiloğulları! Size bağışladığım nimetleri ve sizin diğer kavimlere karşı üstün gelmenizi sağladığım günleri hatırlasanıza!" Bakara, 2/47. Kur'an'da İsrâiloğulları'nın civar milletlerden ayrıcalıklı kılındığından bahsedilmekle birlikte aynı şekilde İsrâiloğulları peygamberlerinden Davut ve Süleyman'ın da müminlerin büyük bir kısmından üstün/ayrıcalıklı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Neml, 27/15. Ayrıca İsrâiloğulları'nın Firavun'un zulmünden kurtarılmasının âlemlere/Mısırlılara üstünlük olarak değerlendirilmesi hakkında bkz. A'râf, 7/140; Duhân, 44/32.

⁹³³ Ayet, "Doğrusu Biz İsrâiloğulları'na [da] vahiy, hikmet ve peygamberlik verdik; onları hayatın güzel nimetleriyle rızıklandırdık ve onları [dönemlerinin] bütün diğer topluluklarına üstün kıldık." şeklinde çevrilmiştir. Câsiye, 45/16. Aynı şekilde vaadin gereği olarak İsrâiloğulları'nın bereketli ve münbit topraklara varis kılındığını bildiren ayetler hakkında bkz. A'râf, 7/137; Kasas, 28/5-6.

⁹³⁴ Ayetin meali şöyledir: "... (Ademoğulları'nın) karada ve denizde ulaşımını sağladık; temiz besinlerle onları rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın pek çoğundan üstün tuttuk." İsrâ, 17/70.

⁹³⁵ Kur'an'ın kendisine önemli bir pay ayırdığı kıssalardan birisi, Benî İsrâil kavmi çerçevesinde olaylara temas edilen Hz. Musa kıssasıdır. Bi'setin 9. yılında maksimum noktasına ulaşan geçmiş ümmet ve peygamberlere ilişkin kıssalarda/ayetlerde diğer tümünden daha çok Hz. Musa (136 kez) ve Benî İsrâil'e değinilmektedir. Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, s. 311, 373; Ay, s. 25, 130.

toplumunu, diğer bir deyişle Mekke ve çevresinde yaşayan Arapları uyarması için gönderildiği belirtilmektedir.⁹³⁶ Kur'an'ın dili/hitabı diğer peygamber kıssalarında olduğu gibi Mekke'de daha yerel ve kavmî yani Kureys ve Mekke/Arap merkezlidir.⁹³⁷ Hz. Peygamber'in Mekke döneminin sonlarına doğru sığınılacak bir melce arama teşebbüsleri ve kendini Kinde, Kelb, Gassân, Benî Âmir, Benî Hanîfe, Süleym, Fezâre, Mürre, Uzre gibi dışardan gelen yabancı kabilelere arzı⁹³⁸ esnasında da dil ve üslubu, mahalli/bölgesel bir mahiyet arz etmektedir. Kaldı ki Mekke'de nazil olan bazı ayetlerde kullanılan "kavm" sözcüğü de Hz. Peygamber'in Arap olduğunun veya onlara gönderildiğinin delilidir.⁹³⁹ Örneğin, Mekki Kur'an'da "Daha önce ataları uyarılmamış, kendilerine bir uyarıcı gelmemiş ve kitap verilmemiş bir kavmi uyarman için ...",⁹⁴⁰ "Rabbim! Benim kavmim bu Kur'an'a sırt çevirdi.",⁹⁴¹ "Sana vahyettiğimiz gayb haberlerini bundan önce ne sen biliyordun ne de kavmin biliyordu.",⁹⁴² "Senin kavmin vahyi yalanladı.",⁹⁴³ "Kur'an senin ve kavmin için bir zikir/şeref'dir.",⁹⁴⁴ "Ne zaman Meryem oğlu misal gösterilse senin kavmin hemen mukavemet eder/şamata etmeye başlar.",⁹⁴⁵ "Yakın aşiretini uyar."⁹⁴⁶ şeklinde yer alan ayetler, Kur'an'ın kavmîliğini ve Arabiliğini⁹⁴⁷ gösterir niteliktedir.

⁹³⁶ Kur'an'ın büyük ölçüde hatta tamamen yerel ve tarihsel bir karaktere sahip olduğu yönünde detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, ss. 59-77.

⁹³⁷ Şûrâ, 42/7; En'âm, 6/92. İlgili iki ayette de aynı lafızlarla geçen "...li tünzira ümme'l-Kurâ ve men havlehâ/Mekke ve çevresini uyarman için Arabî bir Kur'an vahyettik." ifadelerinin bütün insanlığa bir hitabe olarak anlaşılıp anlaşılmayacağı konusunda bkz. Mukâtil, III/173; Ferrâ, IV/140; Taberî, *Tefsir*, XI/531, XXI/503; Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, s. 255; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/215; İbn Atıyye, V/281; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXV/13.

⁹³⁸ İbn Hişâm, I/422; Taberî, *Tarih*, I/556; Süheylî, II/236-237; İbnü'l-Verdî, I/103; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; Zehebî, *Tarih*, I/285; Halebî, II/154-155; Mehdi Rîzkullah, s. 242-244. "Ey insanlar! Şüphesiz ben Allah'ın hepinize gönderdiği bir elçiyim ..." (A'râf, 7/157-158) ayeti, sözün bağlamı ve muhatabı gereği hem Mekke halkına hem de müşriklerin sürekli bilgilerine başvurdukları Ehl-i kitab'a delalet etmektedir. Taberî, *Tefsir*, XIII/170; Hâzin, IV/32, II/299; İbn Âdil, IX/345; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, IX/82; Reşîd Rızâ, IX/255; İbn Âşûr, IX/139.

⁹³⁹ Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, II/26.

⁹⁴⁰ Yâsîn, 36/6; Secde, 32/3; Kasas, 28/46-47.

⁹⁴¹ Furkân, 25/30.

⁹⁴² Hûd, 11/49.

⁹⁴³ En'âm, 6/66.

⁹⁴⁴ Zuhurf, 43/44.

⁹⁴⁵ Zuhurf, 43/57.

⁹⁴⁶ Şu'arâ, 26/214. Bu ayet, Hz. Peygamber'in yakın ilişkilerde bulunduğu aşiretinin diğer Kureys boylarıyla olan akrabalık bağlarından daha özel bir anlam taşıdığını göstermektedir. Halebî, I/457-458; İbn Âşûr, XIX/200-202; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, II/28.

⁹⁴⁷ Risalet-karye/kasaba-kavim arasındaki sınırlı ilişkiyi ortaya koyan ayetler hakkında bkz. A'râf, 7/94; Yûsuf, 12/109; Sebe', 34/34; En'âm, 6/92; Şûrâ, 42/7; Zuhurf, 43/23, 31. Ayrıca Kur'an'ın olgusalılığı/Arabiliği hakkında geniş bilgi için bkz. Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, II/21-29; E. Dindî, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 9-52.

İslamî literatürde bu ayetlerden bağımsız olarak Kur'an'daki "kavm" kelimesinin, "kavmu Nûh", "kavmu Lûd", "kavmu Musa" veya "yâ kavmi" şeklinde diğer pek çok peygamberin⁹⁴⁸ risaletine ve vahyine ilişkin kullanılmasından hareketle, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin yalnızca kendi kavimlerine gönderildiği ve tebliğin kendi kavimleriyle sınırlı olduğu ifade edilmiştir.⁹⁴⁹ Bununla beraber Hz. Peygamber'in diğer elçilerden farklı meziyetlere sahip olduğuna dair nakledilen birtakım rivayetlere dayanarak onun risaletinin daha başından beri evrensel karakterli olduğu kabul edilmiştir.⁹⁵⁰

Biz, vahyin evrenselliğinin hem vahyin taşıyıcısı peygamberlerin sosyal rolleri ve mücadele biçimleriyle hem de gönderildikleri dönemin dini ve siyasi ortamları ve elde ettikleri güç ve nüfuzlarıyla ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Mezopotamya panteonunda risaletle görevlendirilen, Mezopotamya'dan Filistin'e/Kenan diyarına göç eden,⁹⁵¹ oradan Mekke'ye giderek vahyi telkinler doğrultusunda kutsal mabedi/Kâbe'yi yeniden inşa eden İbrahim peygamberin bu tarihsel durumu bile, bu geleneksel kabulü geçersiz kılmaktadır. Hz. İbrahim'in Arap yarımadası ve Mekke'yle ilişkisine Kur'an'da pek çok kez değinilmekte, ailesiyle birlikte göçü, yıllarca kaldığı Mekke'de oğlu İsmail ile birlikte Kâbe'yi inşa etmesi, tarih kaynakları tarafından da kaydedilmektedir.⁹⁵² Onun göçü ve Mekke'deki tebliğ faaliyeti, Kâbe'yi putlardan arındırma mücadelesi, haccı ilan etmesi, insanları hacca daveti, hac ibadeti kurallarını/ritüellerini bütünüyle oluşturmaları Kur'an'a da yansıyan hususlar arasında yer almasına rağmen⁹⁵³ Hz. İbrahim'in Mekke'deki varlığı, literatürde maalesef sanki tebliğle görevli bir peygamber olarak değil de sadece mabet işçisi konumunda görünmektedir. Kaldı ki hususi bir kavme gönderildiği kabul edildiği takdirde Hz. İbrahim'in İsrâiloğulları ve cahiliye Arapları nezdindeki ayrı

⁹⁴⁸ Her bir kavme yol gösterici ve uyarıcı gönderildiğini belirten ayet hakkında bkz. Ra'd, 13/7.

⁹⁴⁹ Abdurrezzâk, XI/432; Buhârî, Teyemmüm 1, Salat 56; Müslim, Mesâcid 1; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/197-198, 288; Şâmî, X/303; Güner, s. 131-139.

⁹⁵⁰ Taberî, *Tefsîr*, XX/405; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/570; Reşid Rızâ, IX/255; Güner, s. 135-138. Câbirî'ye göre Muhammedi davetin/mesajın evrenselliği ya da kabileden evrensel boyuta taşınması ilk kez A'râf sûresi 157-158. ayetlerde ifade edilmiştir. O, aynı sûrede ve aynı dönemde Ademoğulları'na hitap edilmesini de evrensel söyleme geçişin bir göstergesi olarak saymaktadır. Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/257-258.

⁹⁵¹ İbrahim peygamberin hicreti ve onu hicrete zorlayan sebepler hakkında bkz. Ahmet Susa, s. 337-354.

⁹⁵² Ezrakî, I/35-42; Taberî, *Tarih*, I/152-163, 523; Makdisî, s. 211; Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im, *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberî'l-Aktâr*, Tahk. İhsan Abbas, Müessesetü Nâsir, Beyrut 1980, s. 497-498; İbn Kesîr, *Bidâye*, I/187-191; İbnü'z-Ziyâ, s. 35-40; Ahmed İbrahim, s. 87-92.

⁹⁵³ İbrâhîm, 14/35-41; Enbiyâ, 21/51-71; Bakara, 2/124-131; Hac, 22/26-29. Ayrıca bkz. Ezrakî, I/43-50; Taberî, *Tefsir*, XVIII/470; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/30-35; İbn Kesîr, *Bidâye*, I/172-191; Harputlî, Ali Hasenî, *el-Kâ'be alâ Merri'l-Usûr*, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz., s. 11-24; Ö. Faruk Harman, "İbrâhîm", *DİA*, XXI/266-272.

ayrı değerini izah etmek de mümkün olmayacaktır.

Önceki vahiylerin bölgesel nitelikte olmadığına ve aynı şekilde Arap yarımadasında İsrâiloğulları-Arap ayırımına bir başka örnek de Hz. Süleyman kıssasıdır. Hz. Peygamber'in cihanşümül olduğunun nişanesi olarak sunulan çevre ülkelerle davet mektupları göndermesinde olduğu gibi,⁹⁵⁴ Kur'an'da da belirtildiği üzere, İsrâiloğulları peygamberlerinden Hz. Süleyman da bütün insanlara yönelik hitap etmiş, güney Arabistan'da hüküm süren ve güneş tanrısı ya da tanrıçasına tapan Sebe' melikesine, Allah'a teslim olmaya davet eden bir mektup göndermiştir.⁹⁵⁵ Dolayısıyla hitap-muhatap bağlamında önceki peygamberlerin risaletlerinin belli bir kavme ya da belli bir bölgeye yahut da belli bir nesle ait olduğunu iddia etmek, tarihi verilerle uyuşmamaktadır.

Kısaca, peygamberlerin risaletlerinin evrensel olup olmadıklarının herhangi bir kavme veya Benî İsrâil ve Benî Adem'e yapılan hitaplar üzerinden değerlendirilmesini/temellendirilmesini, bilhassa muhataplar bağlamında Hz. Peygamber'in risaletinin, tıpkı Benî İsrâil gibi kabile örgütlenme biçimlerinden birini teşkil eden "yâ benî Adem/Ey Ademoğulları" hitabı zemininde tartışılmasını uygun bulmamaktayız. Kanaatimizce Kur'an'ın ve Resûlullah'ın evrenselliği, bu tür hitaplarda değil, bizzat mesajlarındadır.

4.5. HİCAZ'DA ÜMMÎ/ARAP-EHLİ KİTAP ÇATIŞMASI VE ARAPLARIN PEYGAMBER BEKLENTİSİ

Kur'an'da ve İslamî literatürde özellikle muhatap olarak Benî Adem-Benî İsrâil karşıtlığının yanı sıra Ümmî-Ehl-i kitap⁹⁵⁶ çatışmasının yansımalarını da görmek mümkündür. Peygamberler tarihini İsrâiloğulları tarihi olarak gören Yahudiler (kitap ehli), Peygamber asrında da yine kendi içlerinden bir peygamberin çıkacağını, Araplarla savaşıp muzaffer olacaklarını, Ad ve İrem'in helak olması gibi onları yeryüzünden

⁹⁵⁴ İbn Hşâm, II/606; İbn Sa'd, I/258-290; İbn Seyyidinnâs, II/321-339; Şâmî, XI/344-374; Halebî, III/281-307.

⁹⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Neml, 27/15-44; Ö. Faruk Harman, "Süleyman", *DİA*, XXXVIII/56-60. Güney Arabistan/Yemen Süleyman peygamber tarafından alınınca Himyer kabilesi, güneşe tapmayı terketmiş ve Yahudileşmiştir. Sâid el-Endelüsî, s. 124-125.

⁹⁵⁶ Kur'an'da Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen ayetlerde yer alan, genellikle Yahudiler ve Hristiyanlar için kullanılan Ehl-i kitap tabiri, "ilahi bir kitaba inananlar" anlamına gelmektedir. Buna göre müslümanlara da Ehl-i kitap denilebilir. Ancak Kur'an dışındaki ilahi kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır. Remzi Kaya, "Ehl-i kitap", *DİA*, X/516. Kur'an'da bu terkip Yahudileri de kapsayacak bir biçimde kullanılmakla birlikte çoğu zaman muhatap Hristiyanlar olduğu zaman "ya ehle'l-kitâb/ey kitap ehli" şeklinde bir hitap yapılmaktadır. Âl-i İmrân, 3/64; Nisâ, 4/171; Mâide, 5/15, 77 vb.

sileceklerini iddia etmişler; risalet, Araplara tevdi edilince de onu inkâr etmiş ve peygamberin Araplardan çıkmasını/gönderilmesini asla kabullenememişlerdir.⁹⁵⁷ Bu cümleden olarak dini ve sosyo-etnik bir millet olan Ehl-i kitap tarafından ümmî olarak tavsif edilen ve aşağılanan Araplar, onların bu tutumuna karşılık İsrâiloğulları'ndan sürekli peygamberler zuhur ettiği gibi kendilerinden de bir elçinin veya Arap birliğini sağlayacak bir hükümdarın çıkmasını/gelmesini temenni etmişlerdir.⁹⁵⁸ Hatta kendi peygamberlerini yalanladıkları gerekçesiyle Yahudi ve Hristiyanlara lanet okuyan ve onlardaki dinsel ihtilaflarla alay eden Kureys'in/Arapların "Şayet kendi içlerinden bir uyarıcı/elçi çıkarsa diğer milletlerden daha çok ona bağlanacaklarına, daha ihlaslı müntesipler olacağına dair yeminlerine"⁹⁵⁹ Kur'an'da da atıf yapılmıştır.⁹⁶⁰ Kur'an'ın beyanına göre Hz. Peygamber'e verilen vahiy de Yahudi ve Hristiyanlardaki genel mehdi/mesih beklentisinin aksine Arapların kurtarıcı fikrine cevap niteliğinde, onların beklenti ve ihtiyaçlarını karşılamak için indirilmiştir.⁹⁶¹ Arap yarımadasındaki dini ve siyasi konjonktür, merkezi idareden yoksunluk, devamlı Bizans ve Sâsânî baskısı, Arapları muhtemelen, geleceği tesis edecek bir kurtarıcı/nezîr/resûl fikrine sürüklemiştir. Böyle bir beklenen mehdi/kurtarıcı düşüncesi, Hz. Peygamber'in Mekke döneminin

⁹⁵⁷ İbn İshâk, s. 22-23; İbn Hişâm, I/211-213; Taberî, *Tarih*, I/558; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/273; Ahmed İbrahim, s. 229; Muhammed Ebû Şehbe, I/251. Aynı rivayetlere göre Medinelilerin her türlü baskı ve tehlikeyi göze alarak Akabe biatlarıyla başlayan süreçte Hz. Peygamber'e tabi olmalarında ve onu kendilerine başkan yapmalarında işte bu Yahudi tehdidi etkili olmuştur. Mehdi Rizkullah, s. 244-245; Apak, *İslâm Tarihi*, I/217.

⁹⁵⁸ Fâtır, 35/42; Kurtubî, XIV/358; Mahmud Es'ad, s. 300; Ahmed İbrahim, s. 229; Sıddık Ünalın, "Risalet Öncesinde Arap Yarımadasında Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2001), ss. 87-102, s. 98; Demircan, s. 44-46. Arap yarımadasında Arap/putperest-Ehl-i kitap çatışmasına ve peygamber beklentisine temas eden Medenî bir ayetin nüzûl ortamı hakkında bkz. Bakara, 2/89; Mukâtil, I/63; İbn Hişâm, I/211-212, 539, 547; Taberî, *Tefsir*, II/332-336; Vâhidî, s. 31-32; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, I/107-108; Süheylî, I/369, II/399; İbn Seyyidinnâs, I/83; Abdulfettah el-Kâdî, s. 24; Çetiner, I/29-30; Muhammed Ebû Şehbe, I/251. Hz. Peygamber'in resûl/nebî olarak gönderilmesinin ve yankılarının Kisrâ'ya kadar uzanmasının akabinde Kisrâ, Araplar içerisinde beklenen hükümdarın/peygamberin geldiğini söylemiştir. Taberî, *Tarih*, I/470; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/165-166; Şâmî, I/353. Bu rivayeti destekleyen başka argümanlar da mevcuttur. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, yarımada tek bir ilah (Sâd, 38/5-7) düşüncesini geliştirmekle acemlere (Fars ve Bizans'a) karşı siyasi birliği sağlamak gibi bir fayda elde edilebileceğini ve bunun Arap yarımadasının tek elden (merkezden) yönetilmesine imkân sağlayacağını belirtmiştir. Taberî, *Tefsir*, XXI/151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/358; Suyûtî, *ed-Dürr*, VII/142; Şâmî, II/428; İbn Âşûr, XXIII/202.

⁹⁵⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I/63; Taberî, *Tefsir*, XX/482-483; Sa'lebî, *el-Keşf*, VIII/115; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/627; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/163; Ahmed İbrahim, s. 202.

⁹⁶⁰ Cahiliye Araplarının Yahudi ve Hristiyanların dinine benzer yeni bir din arzularına, dinsel arayışlarına ve peygamber beklentilerine işaret eden ayetler hakkında bkz. Fâtır, 35/42; Sâffât, 37/167-170; En'âm, 6/156-157; Suyûtî, *ed-Dürr*, VII/35-36; Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, s. 10-11, 35; Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, II/115-119.

⁹⁶¹ Sâffât, 37/167-170; En'âm, 6/156-157; Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, II/116. Hicaz'da Arap-Ehl-i kitap çatışmasına ve kıskançlıklarından dolayı kitap ehlinin inananları dinden döndürme arzularına atıfta bulunan ayetler için bkz. Bakara, 2/105-109.

ikinci periyodunda, hicret öncesi yabancı kabilelerle görüşmeleri esnasında da tebellür etmiş bulunuyor. Siyer kaynakları, Akabe biatları sırasında Medineli Arapların/Ensar'ın Hz. Peygamber'i Yahudilerce beklenen mesih ve Yahudilerin tehdit edip durdukları nebî olarak gördüklerinden dolayı nübüvvet yarışında öne geçmek için acilen onun çağrısına icabet ettiklerinden söz eder.⁹⁶² Çünkü İslam öncesinde uzun bir müddet Araplar (Evs ve Hazrec); Yahudilerin tahakkümü altında yaşamış ve ikinci sınıf insan muamelesine tabi tutulmuş, Kısra haracının yanı sıra Yahudilere de haraç vererek hayatlarını devam ettirmek zorunda bırakılmışlardır. Bu durum, Hazrec'in lideri Mâlik b. Aclân'ın Gassânîlerin yardımıyla Yahudi hâkimiyetine son verinceye kadar devam etmiş, bundan sonra İsrailoğulları Araplara tabi hale gelmişlerdir.⁹⁶³

Arap yarımadasında Arap-Ehl-i kitap çekişmesinin çok net bir şekilde tezahür ettiği durumlardan bir diğeri de risaletin ilk yıllarında cereyan eden Bizans-Sâsânî savaşlarıdır. Bu iki süper güç arasında vuku bulan harplerde her ne kadar müslümanlar nüfus/nüfuz bakımından anılmaya değer olmasalar da yine de Kureyşli inkârcılara karşı Bizanslıları desteklemişlerdir. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin tespitinde Ehl-i kitab'ın ve İsrâiloğulları'nın şahitliğine başvurulmasını salık veren ayetlerin⁹⁶⁴ nazil olması ve müslümanların da Bizans-Sâsânî mücadelesinde muhalif putperest Araplara karşı Bizans'ın tarafını tutmaları, Ehl-i kitap/Hıristiyanlar ile ilişkilerin iyi olduğunun bir göstergesi sayılabilir.⁹⁶⁵ Buna karşın Kureyş'in dış ilişkiler pozisyonu, müslümanlarınkinden farklı olmuştur. Müşrik Arapların hem Ehl-i kitap hem de yeni bir peygamber düşmanlığı, onları Bizans-Sâsânî mücadelesinde, pagan ve tanrı düşmanı⁹⁶⁶ Sâsânîleri desteklemeye sevketmiştir.⁹⁶⁷ Çünkü İslam öncesi dönemde

⁹⁶² İbn Hişâm, I/428; Süheylî, II/244; Kelâî, I/241; Zehebî, *Tarih*, I/290, 413; Makrîzî, I/49-50; Semhûdî, I/393-394; Şâmî, III/194; Halebî, II/159; Watt, s. 180; Ahmed İbrahim, s. 229; Aîşe Abdurrahman bint eş-Şâtî, *Maa'l-Mustafâ*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1992, s. 126-127; Mehdi Rizkullah, s. 244-245; Apak, *İslâm Tarihi*, I/217.

⁹⁶³ Süheylî, I/70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/229-230; Çağatay, s. 83-84; Tefvîk Berrû, 184-191; Özkuyumcu, "Asr-ı Saadet'te Yahudilerle İlişkiler", II/180-181.

⁹⁶⁴ Şu'arâ, 26/197; Ahkâf, 46/10.

⁹⁶⁵ Hatta Mekkelilerin baskısından kaçan müslümanların hicret yeri olarak Hıristiyan bir ülkeyi/Habeşistan'ı tercih etmiş olmaları da Mekke döneminde Ehl-i kitap'la olan iyi ilişkilerin başka bir tezahürüdür. Hicret yurdu olarak Habeşistan'ın belirlenmesi hususunda bkz. Levent Öztürk, *Etiyopya'da İslâmiyet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 56-66; Câbirî, *Kur'an'a Giriş*, s. 81-89. Medine'de nazil olan bazı sûrelerde de Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin sıcaklığına değinilmektedir. Mâide, 5/82.

⁹⁶⁶ Heraklius'un Pers hükümdarlarını "tanrı düşmanı" olarak nitelemesi hakkında bkz. Walter E. Kaegi, s. 51; Dikici, s. 163.

⁹⁶⁷ Casim Avcı, "Rûm", *DİA*, XXXV/222.

Mekke, Yemen, Bahreyn, Hecer, Uman gibi İran kolonisi olmasa da Mekke'nin efendileri, zenginleri (uzamâ, eşrâf, sâdât) ve Kur'an'ın mele' (zengin ve nüfuzlu ailelerin reisleri)⁹⁶⁸ olarak adlandırdığı ve literatürde "Kureyş zındıkları/zenâdikatü Kureyş" olarak ismi geçen⁹⁶⁹ kimseler, özellikle Fars nüfuzu altına girmiş, İran medeniyetinden, maniheizm, mecûsî, dehrî inanç ve uygulamalardan ciddi ölçüde etkilenmişlerdi.⁹⁷⁰ Hatta bunlardan bazıları Kur'an'la mücadeleyi İran edebiyatı ve Avesta metinleri⁹⁷¹ üzerinden yürütmüşlerdir.⁹⁷²

Tarihi verilere göre Arabistan, Sâsânîlerle Romalılar ve daha sonra Bizanslılar arasında ticari, stratejik ve askeri nedenlere bağlı olarak daima anlaşmazlık sebebiydi. Arap yarımadasının güneyinde (Yemen'de) daima Sâsânî; kuzeyinde ise Bizans etkisi/otoritesi sözkonusuydu. Yemen üzerinde Bizans/Habeş-Sâsânî hâkimiyet mücadelesinin temelinde Çin ve Hindistan'dan batıya uzanan ticaret yolunu kontrol altına alma, özellikle bir taraftan Basra körfezi yoluyla Irak üzerinden Şam'a ulaşan; diğer taraftan da Yemen, Kızıldeniz ya da yarımada'nın batısı üzerinden geçerek Akdeniz'e varan Hint ticaret yolu üzerinde hâkimiyet kurma düşüncesi yatmaktaydı.⁹⁷³ Bizanslılar ve Sâsânîlerin yarımada'nın kuzeydoğu, batı ve güney kıyılarındaki ticaret yollarını ele

⁹⁶⁸ "Devlet ricali, toplumun ileri gelenleri, seçkinler, fikir danışılan ve görüşleri alınan kimseler" anlamına gelen ve özellikle peygamberlere karşı çıkan gruplardan bazılarını ifade etmek için kullanılan bu Kur'an tabiri hakkında geniş bilgi için bkz. Halil Abdulkerim, s. 107-136; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 15-16; Çelikkol, s. 125-126; İbrahim Çelik, "Mele", *DİA*, XXIX/36-37.

⁹⁶⁹ Ukbe b. Ebî Muayt, Âs b. Vâil, Velîd b. Muğîre, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Münebbih b. el-Haccâc, Nübeyh b. el-Haccâc ve Ebû Süfyân gibi Kureyş önderlerinin isimleri, zındıklar arasında sayılmaktadır. İbn Habîb, *Münemmak*, s. 388-389; Cevâd Ali, XI/147.

⁹⁷⁰ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 161; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 138; Saîd el-Endelûsî, s. 124-125; Ziriklî, VIII/122; Cevâd Ali, XI/145-152; Çelikkol, s. 186-191. İbn Saîd el-Endelûsî'nin kaydettiği bir rivayet, İran'ın kendisine bağlı Lahmî krallığının Mekke üzerindeki gücünü artırması için ilginç bir teşebbüste bulunduğunu, Kubâd'ın Hîre kralları vasıtasıyla mazdek dinini Necd ve Tihâme Araplarına zorla kabul ettirdiğini, bu dönemde Kureyş arasında da zındıklığın yayıldığını belirtmektedir. İbn Saîd el-Endelûsî, s. 76. Ayrıca bkz. M. J. Kister, s. 101; Çelikkol, s. 188-189; Mehdi Rizkullah, s. 71. Arabistan'da zındıkların varlığına ilişkin kaynakların/rivayetlerin eleştirel incelenmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Melhem Chokr, s. 429-447.

⁹⁷¹ Zındıkla Zerdüş Avesta metinlerinin tefsiri/açıklaması anlamına gelen Zend-Zendîq terimleri arasındaki kavramsal ilişki hakkında bkz. Zebîdî, s. 6363-6364; Çelikkol, s. 187; Melhem Chokr, s. 64-66; *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, I/28-29; Mehmet Alıcı, *Kadîm İran'da Din*, Ayışığıkitapları Yay., İstanbul 2012, s. 196-203.

⁹⁷² İbn Hişâm, I/300; Taberî, *Tefsir*, XIII/503-504; Süheylî, II/52, 142; Halebî, I/517; Şâmî, II/345; İbn Âşûr, IX/329-330.

⁹⁷³ Cevâd Ali, IV/299; Gene R. Garthwaite, s. 100; Nimet Yıldırım, s. 308, 322; Abdulazîz Dûrî, s. 19; Demircan, s. 79-80. İslam öncesi Güney Arabistan'da Bizans, Habeş, Sâsânî ve Himyer arasındaki nüfuz mücadeleleri hakkında bkz. H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/117-119; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİF Yay., Ankara 1982, s. 9-16; Abdulazîz Dûrî, s. 18-20. Yemen'de Fars ve Habeş hâkimiyeti ve buralara tayin edilen melikler hakkında bkz. İbn Hişâm, I/68-69; Süheylî, I/146; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/221-227.

geçirme, siyasi hâkimiyet ve nüfuzlarını genişletme teşebbüsleri, sürekli bir huzursuzluk ve karmaşa kaynağı olmuştu.⁹⁷⁴ Bizans ve İran arasındaki mücadele, Arap toplumunun etkisini ve nüfuzunu artırmasını hızlandırmış; bölgede en güçlü otorite haline gelen Arap kabileleri ve özellikle Kureyş kabilesi, Sâsânî vassâlî Hîre'nin konumunu tehdit eder hale gelmişti.⁹⁷⁵ Hîre ve Gassân gibi iki bağımlı (tâbi, vassâl)⁹⁷⁶ krallığın da aktif bir şekilde içerisinde bulunduğu bu iki büyük imparatorluk arasındaki mücadele, şartları gereği farklı dönemlerde müşrikler ve müslümanlar tarafından yakından gözlenmiştir.⁹⁷⁷ Bu coğrafya üzerinde süregelen hâkimiyet çekişmesinde Bizans'ın Sâsânîler karşısında Suriye, Filistin ve Mısır'ı kaybettiği yıllarda, Farşlıların kitap ehli Rûmlara galip gelmesi, müslümanların çok ağırlarına gitse de⁹⁷⁸ dinsel ve siyasi manada⁹⁷⁹ genel olarak iki güç arasında tarafsız bir politika izleyerek kendine özgü bağımsız bir rota çizen⁹⁸⁰ müşrikleri bir hayli yüreklendirmiştir. Bilhassa İranlılara sempati duyan müşrik liderler,⁹⁸¹ kendileri gibi ümmî gördükleri Farşlıların (Mecûsî İranlıların)⁹⁸² Rumları yenmesine sevinmiş ve akabinde Hz. Peygamber'e, "Siz ve Hristiyanlar kitap ehlisiniz, biz ve Sâsânîler ise ümmîyiz; bizim kardeşlerimiz/dostlarımız, sizin kardeşlerinizi/dostlarınızı yendi. Biz de mutlaka size galip geleceğiz." demişlerdir.⁹⁸³

Rivayetlere göre işte bu olay ve tartışmalar üzerine nazil olan Rûm sûresinin ilk

⁹⁷⁴ Abdulazîz Dürî, s. 19.

⁹⁷⁵ Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 16.

⁹⁷⁶ Çağatay, s. 55; Sarıçam, "Hz. Muhammed (sav)'ın Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", s. 3.

⁹⁷⁷ M. J. Kister, s. 100.

⁹⁷⁸ Taberî, *Tarih*, I/468; İbnü'l-Cevzî, VI/286-287; İbn Âdil, XV/381; Şâmî, II/426. Bu yenilgi sebebiyle müslümanların üzülmeye ve akabinde gelecekte Rûmların yeneceği müjdesiyle sevinme nedenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. N. Maria el Cheikh, *Arapların Gözüyle Bizans*, Çev. Mehmet Morali, Alfa Yay., İstanbul 2012, s. 33-43. Müslümanların Bizans tarafını tutmalarının sebebinin veya Bizanslılarla daha yakın ilişkiler kurma politikalarının Hristiyanlık ile aynı kökenden gelmesi olarak yorumlanması hususunda bkz. Demircan, s. 79.

⁹⁷⁹ Hristiyanlığı resmi din olarak benimseyen Bizans ve Habeşistan'ın Mekke'yi istila ve Kâbe'yi yıkmaya teşebbüsünün (Fil hadisesi) putperest Mekkelilerin Sâsânîlerin yanında/tafında yer almalarına neden olduğu hususunda bkz. A. Lütfî Kazancı, "Ebrehe", *DİA*, X/79-80; Demircan, s. 79-80.

⁹⁸⁰ Abdulazîz Dürî, s. 19-20.

⁹⁸¹ M. J. Kister, s. 100.

⁹⁸² Risale döneminde yazılı dini metinlere (Avesta) sahip olmalarına rağmen bu rivayetlerde Sâsânîlerin ümmî bir toplum olarak tavsif edilmeleri, kanaatimizce Araplar gibi peygamberlik geleneğinden yoksun oldukları veya onların elindeki kutsal metinleri vahiy ürünü olarak kabul etmedikleri anlamına gelmektedir.

⁹⁸³ Mukâtil, III/3; Taberî, *Tarih*, I/468; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/471-472; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/165; Kurtubî, XIV/1-7; Cevâd Alî, VII/177, XV/95; N. Maria el Cheikh, s. 33-43. Mavi gözlü Rûmlar, Arapların düşmanı idi. Bu nedenle Arapların Rûm düşmanlığı Kur'an'ın kıyamet tasvirlerine de yansımıştır. Rivayetlerde gök/mavi gözlülük (ezrakü'l-ayn) Araplar nezdinde en belirgin düşman imajı olarak belirtilmektedir. Zemahşerî, *Keşşâf*, III/88.

ayetlerinde Bizanslıların Sâsânîler karşısında aldıkları mağlubiyete⁹⁸⁴ işaret edilerek üç ile dokuz yıl arasında Sâsânîler'e galip gelecekleri bildirilmiştir.⁹⁸⁵ Bu nedenle mevzubahis ayetler, Kur'an'ın istikbale matuf gaybi haberleri türünden kabul edilmiştir.⁹⁸⁶ Ancak biz, bazı argümanlara dayanarak ayetlerin, Arapların siyasi konjonktürü⁹⁸⁷ ve harp tarihini okuma biçimleri üzere nazil olduğunu düşünmekteyiz. Zira cahiliye Araplarının harpleri okuma biçimi ve kabileler arası cereyan eden harplere bakış tarzı, darbimesel olmuş ve Arap edebiyatında "el-Harbu sicâlün/Savaş, tarafların bir lehine bir aleyhinedir.", "el-Eyyâmu düvelün/Günler dönüşümlüdür." şeklinde yer almıştır. Bu darbimesel, Uhud savaşının tasvir edildiği bir bağlamda "... ve tilke'l-eyyâmu nüdâvilühâ beyne'n-nâs/Biz, günleri (galibiyet ve mağlubiyeti) insanlar arasında döndürür dururuz."⁹⁸⁸ şeklinde bir ifadeyle Kur'an'da da tecessüm etmiştir.⁹⁸⁹ Aslında bu durum, sadece Hz. Peygamber'in gönderildiği Arap yarımadasına veya Araplara özgü değildir, Allah'ın milletler üzerindeki kanunu (âdeti) çağlar boyu hep böyle işlemiştir.⁹⁹⁰

Kısaca "Ey Ademoğulları", "Ey İsrâiloğulları", Ey kitap ehli" gibi Kur'an'da onlarca kez geçen yapı ve hitap tarzlarının yerelliği ve evrenselliğinin, Arap yarımadasında dini ve toplumsal yapıya bakılarak anlaşılabilceği kanaatindeyiz. Klasik

⁹⁸⁴ Bizans'ı doğudan tehdit eden Persler (II. Hüsrev [590-628] idaresindeki Sâsânîler), MS 611 yılında Suriye'yi, Bizans'ın doğu eyaletlerinin ana kenti olan Antakya ve daha sonra Şam'ı, 614 yılında Kudüs'ü, 617 ve 619 yılları arasında Bizans'ın tahıl ambarı Mısır'ı ele geçirdiler. Bizans imparatoru İraklios/Heraklios/Herakleios (610-641) 622 yılının baharında bizzat ordusunun başında Perslere karşı saldırıya geçti ve 627 yılında Pers ordusunu Ninova yakınlarında ağır bir yenilgiye uğrattı. Hz. Peygamber döneminde Bizans-Pers arasında cereyan eden harpler, 610'dan 627'ye kadar devam eden savaşların seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Maria el Cheikh, s. 34; Walter E. Kaegi, s. 51-57; Timothy E. Gregory, s. 161-162; J. Julius Norwich, *Bizans I*, Çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 2013, s. 232-245; Gene R. Garthwaite, s. 102; Dikici, s. 161-167. Pers-Bizans savaşlarında Yahudiler de Perslerin safında yer almışlardır. Elmalılı, VI/236; Watt, s. 38.

⁹⁸⁵ Rûm, 30/1-5; Casim Avcı, "Rûm", *DİA*, XXXV/222. Bizans-Sâsânî çekişmesi ve konuya değinen ayetin sebebi nüzûlü hakkında bkz. Buhârî, *Tarihu'l-Kebir*, VIII/139; Makdisî, s. 233; Vâhidî, s. 389-390; Süheylî, I/54; Şâmî, II/426; Çetiner, II/694-696.

⁹⁸⁶ Çetiner, II/695.

⁹⁸⁷ Medine döneminde o günkü siyasi şartların ve güç dengelerinin değiştiğini/değişebileceğini gözlemleyen Hz. Peygamber de Rûm-Bizans çekişmesinde Bizans'ın galip geleceğine dair haberlere benzer bir şekilde zamanı tahsis etmeden, muayyen bir tarih belirtmeden müslümanların Mescid-i Haram'ı/beytullahı ziyaret edeceklerini ve Mekke'yi fethedeceklerini öngörmüş ve bu siyasi rüyasını/görüşünü Kur'an da teyit etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Fetih, 48/27; Buhârî, Şurûd 15; İbn Kayyim, III/257; Şâmî, V/52-53.

⁹⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/140.

⁹⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn İshâk, s. 118; Vâkidî, I/296-297; İbn Hişâm, II/93; Meydânî, I/214; İbn Seyyidinnâs, I/424; Makrîzî, I/171; Halebî, II/530. Sâsânî ordularını mağlup eden Sa'd b. Ebî Vakkâs da sözkonusu ayetleri okumuş, İranlıların vassâlî veya bağlı devleti konumunda bulunan Arapların Sâsânîlere galip gelmesini Allah'ın öteden beri süregelen bir yasa (sünnetullah) olarak değerlendirmiştir. Taberî, *Tarih*, II/455-456; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII/70-71; Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 53-61.

⁹⁹⁰ Sâid el-Endelüsî, s. 134-135.

İslamî literatürde ise Benî Adem terkinin; Benî İsrâil, Benû Asfar/Rûmlar,⁹⁹¹ ümem/milletler⁹⁹² gibi kabile tipi örgütlenme kavramlarından bağımsız olarak düşünölüp yorumlandığını, daima evrensel çapta bir hitabe olarak algılanageldiğini görmekteyiz.



⁹⁹¹ Mes'ûdî, *Murûcu 'z-Zeheb*, I/137; İbn Atıyye, III/46; Süheylî, IV/291; Halebî, III/102; Maria el Cheikh, s. 32-33; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, s. 18-19.

⁹⁹² A'râf, 7/160, 168; Ra'd, 13/30; Hûd, 11/48; En'âm, 6/42; Nahl, 16/63 vb.

BEŞİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN CİNLERLE İLETİŞİMİ

Bu bölümde çeşitli din, disiplin ve kişilerce farklı şekillerde ele alınan, bu nedenle hakkında pek çok görüş ve ihtilaf olan cin ve şeytan konusu, Kur'an'a yansıdığı ve siyerle ilintili olduğu ölçüde ele alınıp incelenecektir.

Burada bilhassa cinlerin Hz. Peygamber'den (s) Kur'an dinlemeleri, şeytanların gökten bilgi aşırımları, Hz. Peygamber'in sîretiyle ilintili olan bir kıssada cinlerin bir peygamberin (Hz. Süleyman'ın) buyruğu altında çalışması gibi hususlara ilişkin anlatıların Kur'an-Siyer münasebeti açısından kritiği yapılacak, sözkonusu cinlerin ruhani varlıklar olup olmadıklarının cevabı bulunmaya çalışılacaktır.

Özellikle her konu başlığı altında konuya giriş mahiyetinde İslamî literatürdeki cin/sheytan algısı ve tasavvuru kısaca resmedildikten sonra bu tasavvurun Kur'an ve tarih/siyer perspektifinden değerlendirmesi yapılacaktır. Öncelikle itikadi olarak “cin” denen varlıkların mevcudiyetine inandığımızı belirtmek istiyoruz. Burada tezimiz özelinde yapmak istediğimiz şey, İslam öncesi Arapların/putperestlerin cin anlayışları ya da onlara nispet edilen cin kültü ile Cin ve Ahkâf sûreleri bağlamında, cinlerin Hz. Peygamber'le münasebeti çerçevesinde Kur'an'ın cin tasavvuru ve ilgili hususları tahkiye üslubu arasında bir ilişkinin var olup olmadığını ortaya koymaktır. Zira Kur'an ve siyer, cahiliye Araplarının ifade ve düşüncelerine tanıklık ederek onları kaydetmekte, o günkü Arapların cin ve şeytan tasavvuru hakkında bize önemli veriler ve referanslar sunmaktadır.

Ayrıca cinler, Kur'an'da ateşten⁹⁹³ yaratıldıkları bildirilen varlıklara, Araplarca bilinip maruf olmayan kimselere veyahut da totemi cin/cân/sheytan olan kabile mensuplarına tekabül edip etmedikleri yönünden de kritik edilecektir. Böylece “Hz. Peygamber'in hem insanlara hem de cinlere gönderildiği”⁹⁹⁴ tarzında İslam kültüründe

⁹⁹³ Rahmân, 55/15; Sâd, 38/76; A'râf, 7/12; Hicr, 15/17.

⁹⁹⁴ Bedreddin eş-Şibli, *Akâmu'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân*, Tash/Tahk. Ahmed Abdüsselam, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 37-39; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/321; Ali Arslan Aydın, “Görünmeyen Yaratıklardan Cin ve Şeytan”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*; Cilt: 7, Sayı: 75-76, 1968, ss. 190-196, s. 191. Ahmet Saim Kılavuz, “Cin (Kelâm)”, *DİA*, VIII/8-9; Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, Beyan Yay., İstanbul 2011, s. 41; Mustafa Tuncer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, s. 77-79.

şüyu bulan inancın, tarihsel bağlama uygun düşüp düşmediği de açığa çıkmış olacaktır.

5.1. CİN VE ŞEYTAN KAVRAMLARI

“Cenene” kökünden cins isim olan cin lafzı, “cenne, yecünnü” (aktif form) olarak “bir şeyi duyulardan gizlemek” anlamında kullanılmaktadır. Gece karanlığının gelip her şeyi görünmez kılması⁹⁹⁵ bu anlamdadır. “Cenne, yecinnü” (pasif form) olarak alındığında ise “örtülmek ve kaplanmak, gözden gizli olmak” anlamına gelmektedir. Her iki anlamıyla da cin, insanın/ünsiyetin hilafına, görünmeyen ve bize yabancı olan varlıkların genel cins ismi olarak kullanılmaktadır.⁹⁹⁶

Klasik dilbilimciler, cin teriminin ins’in mukabili olarak “yoğun veya şaşırtıcı karanlığı” ve daha genel anlamda, “insanın duygularına kapalı olan şeyler” yani normal olarak insanın kavrayamayacağı, ama yine de kendilerine ait, somut ya da soyut objektif bir gerçekliği bulunan şeyleri, varlıkları veya güçleri gösterdiğine işaret ederler.⁹⁹⁷

Kur’an’daki kullanımı ile cin terimi, çok çeşitli anlamlara sahiptir. En çok karşılaşılan anlam, bedensel bir varlığı olmadığından bedensel duyularımızın kavrayış alanının dışında kalan ruhsal güçler veya varlık olmasıdır. Bu, hem şeytanları ve şeytanî güçleri hem de melekleri ve melekî güçleri ihtiva eden bir anlamdır; çünkü onların tümü, duyularımıza kapalı olan varlık veya güçlerdir.⁹⁹⁸

Manevi olarak var olduğu kabul edilen varlıklara cin isminin verilmesi; hem gözle görülmemeleri ve hem de bu durumun ortaya çıkardığı bir sonuç olarak kendilerinden korkulmaları sebebiyledir. Bu bağlamda gözle görülmeyen tüm varlıklar; melekler, şeytanlar ve mahallî olarak değişik isimlerle anılan diğer varlıkların bütünü bu isimle isimlendirilmişlerdir. Bu çerçevede her melek cindir; fakat her cin melek değildir.⁹⁹⁹

Bununla birlikte “cenene” fiili ve türevlerinin Arap dili ve Kur’an’da somut, nesnel gerçekliği olan varlıkların ismi veya sıfatı olarak kullanıldığını da görmekteyiz.

⁹⁹⁵ En‘âm, 6/72.

⁹⁹⁶ İsfahânî *Müfredât*, s. 203; İbn Manzûr, s. XIII/92; Bağdâdî, VI/166; Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012, ss. 11-30, s. 11; M. Süreyya Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII/5.

⁹⁹⁷ Ferâhîdî, VI/20-21; Cevherî, V/2093-2094; İbn Manzûr, XIII/92-100; Firûzâbâdî, s. 1532; Esed, s. 1335.

⁹⁹⁸ İsfahânî, *Müfredât*, s. 204; Reşîd Rızâ, VIII/304; Esed, s. 1335.

⁹⁹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 204; İbn Manzûr, XIII/92-95; Hâzin, IV/216; Reşîd Rızâ, VIII/304; Yaşar Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul 2010, ss. 125-154, s. 135; Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII/5. Cahiliye Arapları, gözden irak oldukları için melekleri de cinnî diye adlandırıyorlardı. Bağdâdî, VI/166; Zebîdî, s. 7997.

Kur'an'da pek çok yerde geçen cân (yılan),¹⁰⁰⁰ cünne (kalkan),¹⁰⁰¹ cennet (bahçe, bostan),¹⁰⁰² cenîn (anne karnındaki çocuk),¹⁰⁰³ cünûn (delilik, hayal ve vehim)¹⁰⁰⁴ gibi kelimeler de aynı kökten türemiştir.¹⁰⁰⁵

Görüldüğü gibi terimin kavrama dönüşmesini sağlayan en önemli özelliğinin görülmemiş, gizli, tanınmamış, yabancı olması nedeniyle, bu niteliklere sahip hemen her varlık ve oluşum bu kelime ile adlandırılmıştır. Bir başka ifadeyle cin terimi, sadece soyut bizatihi görünmez olmayı değil, o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen, görülmemiş varlıkları da ifade etmektedir. Örneğin Arapların insan/kendi cinsinden oldukları halde daha önceleri görmedikleri için kendilerine yabancı olan toplumları da cin olarak isimlendirdikleri görülmektedir.¹⁰⁰⁶ Aynı adlandırma Farsların dilinden de tezahür etmekte, ülkelerini fethetmeye gelen düşman Arapları cin topluluğu olarak tavsif etmektedirler.¹⁰⁰⁷ Zaten cin kelimesinin görünmezlik, gizlilik ve yabancılık anlamı; kelimenin Arapça'daki kullanımı ve Kur'an'da geçtiği yerler incelendiğinde daha da belirginleşmektedir.¹⁰⁰⁸

Şeytan terimi ise “uzaklaştı ya da uzak oldu” anlamına gelen “şetane” kökünden veya diğer bir görüşe göre “öfkeyle yanıp tutuştu” anlamına gelen “şâta-yeşîtu” fiilinden türemiştir. Arap dilinde şeytan; görünen görünmeyen cinlerden, insanlardan ve hayvanlardan mârid/asi/kötü huylu, hayırdan uzak ve azgın olanların genel cins ismi olarak kullanılır.¹⁰⁰⁹ Bu nedenle “cin şeytanı” denildiği gibi “insan şeytanı”,¹⁰¹⁰ “hayvan şeytanı” da denilir. Nitekim Araplar bazı yılan ve bitki türlerini “ruûsu’ş-şeyâtîn/şeytanların başları” olarak tavsif etmişlerdir.¹⁰¹¹ Arapların zihninde yılan, suret

¹⁰⁰⁰ Neml, 27/10.

¹⁰⁰¹ Bu kavramın kullanıldığı Medenî sûreler için bkz. Mücadele, 58/16; Münâfikûn, 63/2 vb.

¹⁰⁰² Kehf, 18/39; Sebe’, 34/15-16 vb.

¹⁰⁰³ Necm, 53/32.

¹⁰⁰⁴ Zâriyât, 51/39; Duhân, 44/14 vb.

¹⁰⁰⁵ Ferâhîdî, VI/20-21; Cevherî, V/2093-2094; İsfahânî, *Müfredât*, s. 203-205.

¹⁰⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, V/1496, VI/1924; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV/247; Suyûtî, *ed-Dürr*, III/472; Esed, s. 1336; Düzenli, s. 135. Yabancıların kendilerini “ünâsün mine’l-cin” şeklinde tanıtmaları hakkında bkz. Ferrâ, V/245; Râzî, XXXII/182; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, I/143.

¹⁰⁰⁷ Taberî, *Tarih*, II/462-463; Kelâî, IV/244; Himyerî, s. 529; İbn Kesîr, *Bidâye*, VII/75.

¹⁰⁰⁸ Düzgün, s. 12.

¹⁰⁰⁹ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, s. 7; İsfahânî, *Müfredât*, s. 454; Ebu’l-Muzaffer Sem’ânî, I/50; İbn Manzûr, XIII/237; Kurtubî, XV/65; Bağdâdî, VI/166.

¹⁰¹⁰ İnsan şeytan gibi olduğunda ve onun gibi davrandığında da “teşeydane’r-racülü/adam şeytanlaştı” denilir. Ferâhîdî, VI/237; İbn Sîde, *el-Muhassas*, I/285; İbn Manzûr, XIII/237; Firûzâbâdî, s. 1561. Yine literatürde insanda yerilen haset, gazap vb. hertürlü kuvve, şeytan olarak isimlendirilmektedir. Ahmet b. Hanbel, IV/226; İsfahânî, *Müfredât*, s. 455; Zebîdî, s. 8085.

¹⁰¹¹ Câhîz, *el-Hayavân*, I/300, IV/39-40; Cevherî, V/2145; Se’âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 77; İbn Manzûr, XIII/237. Kur’an’da “...keennehü ruûsü’ş-şeyâtîn/şeytanların başları gibidir.” (Sâffât, 37/65) ayeti de

yönünden kötü ve çirkin olarak tasavvur edildiğinden şeytana benzetilmiştir.¹⁰¹² Ancak genel Arap örfüne göre, herhangi bir şey kötü ve kerih görüldüğünde şeytana benzetilir, eşyadan en kötü surette olanlar, çirkin manzaralar ona atfedilirdi. Şeytanın yüzü, başı, parmağı, adımı gibi terkiplerle de ifade edilirdi. Bazı İslam âlimlerinin belirttiği gibi aslında insanlar şeytanı görmüş değiller; fakat bütün toplumların yapısında, tabiatında kötülüğü ve çirkinliği şeytanın suretinde görme ve ifade etme eğilimi vardır. İnsanlar da şeytanı en kötü surette tasavvur ve kabul ettikleri için görmeksizin benzetme yapmışlardır. Böylece zamanla toplumun dilinde “şeytanın başı, adımı” gibi şeytanın suretine ilişkin darbı meseller oluşmuş ve Arap toplumunun tasavvuruna mutabık olarak bu meseller, Kur’an’da da teşekkül ve tecessüm etmiştir.¹⁰¹³

5.2. CİN VE AHKÂF SÛRELERİNİN NÜZÛL DÖNEMİ VE ORTAMI

İslamî literatürde Araplardaki cin inancının mahiyetini tespit için genellikle Cin ve Ahkâf sûrelerinde yer alan ayetlere başvurulduğunu görmekteyiz. Bu başvuru yapılırken de Kur’an’ın bütünlüğü gözardı edilmekte ve ilgili ayetlerden literal/parçacı yaklaşımla istifade yoluna gidilmektedir. İşte bu noktada bazı ayetlerin cahiliye Araplarındaki cin inancının tespitinde veri/delil olarak kullanılması esnasında ihmal edildiğini düşündüğümüz bazı hususlara dikkat çekmeye, Cin ve Ahkâf sûrelerinin nüzûl dönemi ve ortamını, siyer müelliflerinin diliyle tasvir etmeye çalışacağız. Zira nüzûl döneminin ve tarihsel bağlamın tespiti, ilk etapta Kur’an dinleyen cinlerin kim olduğu veya bu iki sûrenin isim ve muhtevalarını oluşturan cinlerin kime delalet ettiği hususunda birtakım ipuçları verecektir.

Kur’an’da cinlerin zikredildiği pek çok ayet vardır. Ancak cin/cân kelimelerine yalnız Mekke’de nazil olan sûrelerde rastlanmaktadır.¹⁰¹⁴ Bir başka deyişle cin/cân/cinnet/mecnûn kelimelerinin tamamı Mekkî Kur’an’da zikredilmekte, Medenî sûrelerde artık bu tür mevzulardan bahsedilmemektedir. Mekke’de vahyin kaynağı

bu cahiliye kültürünün bir tezahürüdür.

¹⁰¹² Câhız, *el-Hayavân*, IV/133; Taberî, *Tefsîr*, XXI/53-54; İsfahânî, *Müfredât*, s. 454; Cevherî, V/2145; Sa‘lebî, *el-Keşf*, VIII/146. Bazı kayıtlara göre “ruûsü’ş-şeyâtîn” kavramı, Yemen’de bir bitki, kötü meyveli bir ağaç olarak tanımlanmaktadır. Araplar o dönemde, uzaktan bakıldığında insana benzeyen/benzetilen çirkin görünümlü “esten ağacı”nın meyveleri için “şeytan başı” ifadesini kullanıyorlardı. Câhız, *el-Hayavân*, IV/40, VI/211; İbn Müberred, III/70; Se‘âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 77; Fîrûzâbâdî, s. 1554; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXIII/96; İbn Âşûr, XXIII/124.

¹⁰¹³ Ferrâ, IV/84; Câhız, *el-Hayavân*, IV/39; İbn Müberred, III/70; Taberî, *Tefsîr*, XXI/53-54; Se‘âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, 73-78; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/48; Râzî, VII/78, XXVI/124; İbn Manzûr, XIII/237; Alûsî, *Rûhu’l-Maânî*, XXIII/95; Reşîd Rızâ, VII/439.

¹⁰¹⁴ Ernst Zbinden, s. 102.

meselesiyle ilgili sürekli gündeme gelen şeytan ise Medine’de Hz. Peygamber ve müminlerin karşısında konumlanmış ve onlarla mücadelede başrolü üstlenmiştir. Diğer bir deyişle Medine’de cin sözcüğünün yerini artık tamamen şeytan almıştır.

Cinlerin gizlice Kur’an dinleme olayının nerede ve ne zaman meydana geldiği, tekerrür edip etmediği konusunda farklı nakiller ve görüşler söz konusudur. Birtakım rivayetlere göre, Allah Resûlü bir cemaatle beraber Mekke’den Ukâz’a doğru giderken dinleme hadisesi vuku bulmuştur. Ancak Hz. Peygamber’in Ukâz panayırına ne zaman gittiğine dair kesin bir tarihi kayıt da yoktur.¹⁰¹⁵ Bazılarına göre ise bi’setin 10. yılında Hz. Peygamber’in Tâif’e gidip onlardan koruma ve destek istemesi, fakat istediğini elde edemeden geri dönmesi sırasında, Tâif dönüşü¹⁰¹⁶ veya döndükten birkaç ay sonra cereyan etmiştir.¹⁰¹⁷

Bu olayın Mekke döneminde risaletin ilk yıllarına ait bir hadise olduğu, Hz. Peygamber’in muhasara altına alındığı dönemlere denk geldiği, Cin sûresinin nübüvvetin 5. veya 6. yılında nazil olduğu şeklinde yorumlar yapılsa da¹⁰¹⁸ bunun aksine tarih ve siyer müellifleri de cinlerin Tâif seferinden sonra Kur’an dinleyip iman ettiklerini kaydederler.¹⁰¹⁹ Cin sûresinin ilk tertiplerdeki yerinin tarihi verilerle uyuşmadığına dikkat çeken İslamoğlu, Cin sûresinin iniş zamanını boykot sonrasına, peygamberliğin 10. yılındaki Tâif yolculuğuna/Tâif dönüşüne tarihlendirmektedir.¹⁰²⁰ Ona göre Ahkâf sûresi de¹⁰²¹ Cin sûresi ile hemen hemen aynı dönemde nazil olmuştur, ki bu da Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden yaklaşık iki yıl öncesine tekabül etmektedir.¹⁰²²

Öncelikle cin kıssasının İslamî mesajın ilerlemesi ve gelişmesine nasıl tabi olduğunu görebilmemiz için konuyla ilgili ayetlerin tamamını nüzûl sıralamasını esas alarak serdetmek zorunluluk arz etmektedir.

¹⁰¹⁵ Mevdûdî, VI/479-480. Kimi hadisçilere göre bu olay, Hz. Peygamber Tâif’e gitmeden iki sene önce vuku bulmuştur. Şulul, s. 349.

¹⁰¹⁶ Bazı kayıtlarda ise Nahle-i Yemeniye’de Tâif dönüşünde değil de oraya giderken gerçekleşmiştir. Fâkihî, V/98.

¹⁰¹⁷ Şiblî, s. 41-42; Makrîzî, I/45-46; Şulul, s. 341-349; Said Havva, I/375-380.

¹⁰¹⁸ Bâzergan, *Kur’an’ın Nüzûl Süreci*, s. 131, 156; Mevdûdî, VI/479-480; Câbirî, *Fehmü’l-Kur’an*, I/291; Ernst Zbinden, s. 102.

¹⁰¹⁹ İbn Sa’d, I/212; İbn Hişâm, I/421; Taberî, *Tarih*, I/555; Makdisî, s. 232; Kurtubî, XVI/211; Halebî, II/58; Said Havva, I/375; Şulul, s. 348.

¹⁰²⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 348. Ayrıca bkz. S. Ateş, IV/442.

¹⁰²¹ Ahkâf sûresinde zikredilen bu hadisenin risaletin onuncu senesinde Tâif’e giderken meydana geldiği hususunda bütün raviler ittifak etmektedir. Mevdûdî, VI/479-480. Bâzergan ise Ahkâf sûresinin ilgili ayetlerini hicretin 8. yılına, heyetlerin Medine’ye gelişinden öncesine tarihlendirmektedir. Bâzergan, *Kur’an’ın Nüzûl Süreci*, s. 155.

¹⁰²² Esed, s. 1024; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 635.

“De ki: “Tanınmayan/bilinmeyen varlıklardan bir kısmının [bu ilahî kelâma] kulak verdikleri ve sonra [arkadaşlarına şöyle] söyledikleri bana vahyedildi:

Biz olağanüstü güzellikte bir hitabe dinledik, doğru ile eğriyi ayırt etme bilincine bizi ulaştıran (bir hitabe); ve böylece ona iman ettik. Ve artık Rabbimizden başka kimseye asla ilahlık yakıştırmayacağız, çünkü [biliriz ki] Rabbimizin şanı yücedir. O, kendisine ne bir eş ne de bir erkek çocuk edinmiştir!

Ve [şimdi öğreniyoruz ki] aramızdaki beyinsiz (kişi), Allah hakkında asılsız şeyler söylüyordu ve ne insanın ne de [hiçbir] görünmez gücün Allah hakkında yalan uydurmayacağını düşün[mekte yanılmış]tık. Gerçi bazı insanların [bu tür] görünmez güçlere/cinlere sığındığı [her zaman vaki] olurdu; ama bunlar yalnızca onların şaşkınlığını arttırdı. O kadar ki, sizin [vaktiyle] düşündüğünüz gibi onlar da Allah’ın hiç kimseyi [yeniden] asla [elçi olarak] göndermeyeceğini düşünmeye başladılar.

Ve [zaman oldu] biz göğe uzandık: ama onu güçlü muhafızlar ve alevlerle dolu bulduk, hâlbuki onu[n gizlediği her sırrı] dinleyebileceğimiz [uygun] yerlere kurulmuştuk: ve şimdi [veya başka zaman] onu dinlemeye çalışan herkes [aynı şekilde] kendisini bekleyen bir alev ile karşılaşacaktır!

Ve [şimdi anladık ki] biz [yaratılmış varlıklar,] yeryüzünde yaşayanlar için kötü bir akibetin hazırlanıp hazırlanmadığını, yahut Rablerinin onları doğru ile eğriyi ayırt etme bilinciyle donatmak isteyip istemediğini bilmiyoruz tıpkı, içimizden bazıları [nasıl] dürüst ve erdemli olurken bazılarımızın da bunun [çok çok] aşağısında kaldı[ğın] bilmediğimiz gibi]: biz her zaman birbirinden çok farklı yollar-yöntemler izledik.

Ve sonunda anladık ki yeryüzünde [hayat sürerken] Allah’a asla üstün gelemeyiz ve (yine anladık ki) [hayattan] kaçarak da O’nun hükmünden kurtulamayız. Bu nedenle, [Allah’ın] rehberliği[ne çağırısı] duyar duymaz ona inanmaya başladık: Rabbine inanan kimse hiçbir zaman ziyana veya haksızlığa uğrama korkusu duymaz.

Ama içimizde kendilerini Allah’a teslim edenler bulunduğu doğrudur, tıpkı kendilerini zulme kaptıranlar bulunduğu gibi. Kendilerini Allah’a teslim edenler doğru ile eğriyi ayırt etme bilincine ulaşanlardır; ama kendilerini zulme kaptıranlar yalnızca cehennem [ateşi] için yakıt oldular!

Öyleyse, [bilin ki] onlar, [çağrımızı duyanlar,] şaşmadan [doğru] yoldan gidecek olurlarsa kendilerine sınırsız nimetler yağdıracağız ve onları bu yolla deneyeceğiz; çünkü

Rabbini anmaktan uzaklaşanı Allah, en şiddetli azaba uğrattır.”¹⁰²³

Cinlerin Resûlullah’ı dinleme olayı Ahkâf sûresinde de şöyle zikredilmektedir:

“Hani [ey Muhammed,] Biz bir grup tanınmayan/bilinmeyen varlığı, Kur’an’ı dinleyebilsinler diye sana doğru yöneltmiştik ve o(nun mesajları)nı fark eder etmez de [birbirlerine] “Sessizce dinleyin!” demişler ve [okuma] bittiğinde kendi toplumlarına uyarıcı olarak dönmüşlerdi.”

Onlar, Ey halkımız! diye seslendiler, “[Tevrat’tan] geriye hakikat adına ne kalmışsa hepsini teyid (ve tasdik) eden, Musa[nın]den sonra indirilmiş olan bir vahyi dinleyip geldik: (ve anladık ki) bu [vahiy] hakikate ve dosdoğru yola götürmektedir.”

“Ey halkımız! Allah’ın çağrısına uyun ve O’na iman edin: O, [geçmişte işlediğiniz bütün] günahlarınızı affedecek ve [öteki dünyada] sizi acıklı azaptan koruyacaktır. Ama Allah’ın çağrısına uymayan, [O’ndan] yeryüzünde asla kurtulamaz ve [öteki dünyada] O’na karşı hiçbir koruyucu bulamaz; böyleleri, sapıklık içinde kaybolup gitmişlerdir.”¹⁰²⁴

Görüldüğü gibi Cin ve Ahkâf sûrelerinde yer alan ayetlerde “cin” denilen bir grubun Hz. Peygamber’den Kur’an dinleyip sonra kavimlerine uyarıcı olarak döndükleri anlatılmaktadır.

Konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlamak için nüzûl ortamı hakkında da kısaca bilgi vermemiz faydalı olacaktır. Çünkü bu sûrelerde Hz. Peygamber’in içinde bulunduğu psiko-sosyal ortamı çok açık bir şekilde ortaya koyan ifadeleri görmek mümkündür.

Rivayetlerin aktardığına göre Hz. Peygamber, İslam’ı tebliğ sırasında karşılaştığı güçlüklerde ve sıkıntılı anlarında kendisine en büyük yardım ve desteği sağlayan iki yakınının risaletin onuncu senesinde¹⁰²⁵ kaybetti. Çocukluğundan beri Hz. Peygamber’i koruyan ve İslam’a davette bulunması için destekleyen amcası Ebû Tâlib ve sadık eşi ve yardımcısı Hz. Hatice’nin vefatından sonra Kureyş’in Resûlullah’a baskısı, aşağılayıcı muameleleri, eza ve cefası daha da arttı. Müşrikler, Hz. Peygamber’e amcasının sağlığında yapamadıkları her türlü kötülüğü yapmaya başladılar.¹⁰²⁶ Gerçekten

¹⁰²³ Cin, 72/1-17.

¹⁰²⁴ Ahkâf, 46/29-32.

¹⁰²⁵ İbn Sa’d, VIII/18; Belâzürî, *Ensâb*, I/102; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/271; İbn Seyyidinnâs, I/175; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/156; Aîşe Abdurrahman, s. 106.

¹⁰²⁶ İbn Hişâm, I/416; Süheylî, I/228, II/223; Makrîzî, I/45; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/220-222; Mehdî Rizkullah, s. 226; M. Hanefi Palabıyık, *Hz. Peygamber ve Mekke Yılları Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2009, s. 171-183.

Mekke'deki eziyetler onu bıktırmıştı.¹⁰²⁷ Üstelik müslümanların büyük bir kısmı can güvenlikleri bulunmadığı düşüncesiyle daha önce Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldıkları için Mekke'de ona yardımcı olabileceklerin sayısı da azalmıştı. Hâşimoğulları'nın lideri olan Ebû Leheb de Resûlullah'tan himayesini kaldırmış ve bunu ilan etmişti. Bu şartlar altında Hz. Peygamber, Mekkelilerin uzun yıllar süren baskılarından kurtulmak umuduyla ve kendisine Mekke dışında bir siyasi ve hukuki destek (hami) arama düşüncesiyle¹⁰²⁸ en yakın şehir olan Tâif'e¹⁰²⁹ gitti. Ancak Kureyşliler ile işbirliği halinde sıkı ticari bağları bulunan¹⁰³⁰ ve Mekkelilerden bağımsız siyasi tavır belirlemekten çekinen ve müslümanlar sebebiyle onlarla karşı karşıya gelmek istemeyen Amr b. Umeyr oğullarından Abdüyâlîl, Mes'ûd ve Habîb gibi Sakîfli önderlerden hiç biri çağrıya olumlu cevap vermedi. Vahye/peygamberliğine inanmadıkları gibi kendisiyle alay ettiler ve ayak takımına da onu taşıttılar.¹⁰³¹

Tarih kaynaklarına göre Resûlullah, en büyük eziyeti Tâif'e gittiğinde çekmiştir. Üstelik onlar Hz. Peygamber'in Tâif'e geliş haberini Kureyşlilerden gizlemeleri ve yapılan görüşmeyi Mekkelilere bildirmemeleri ricasını da dinlemeyip bu sığınma talebini ve görüşmeleri onlara haber vermişlerdir.¹⁰³² Hz. Peygamber'in Tâif ziyareti/sığınması ve bu ziyaretin siyasi sonuçlarının Mekke'deki muhalifler tarafından bilinmesi, müşriklerin ona karşı kinlerini, düşmanlıklarını daha da etkin hale getirip artırmıştı.¹⁰³³

Tâif'i mahzun ve mükedder bir şekilde¹⁰³⁴ terk eden Hz. Peygamber, Mekke'ye

¹⁰²⁷ Heykel, I/277.

¹⁰²⁸ İbn Hişâm, I/419; İbn Sa'd, I/211-212; Taberî, *Tarih*, I/554; Süheylî, I/228; İbnü'l-Cevzî, VII/388; Heykel, I/278; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/223; Watt, s. 175; Mehdi Rizkullah, s. 229; Gölcük, s. 110.

¹⁰²⁹ Hicaz'ın üç önemli şehrinden biri olan Tâif, Mekke'nin 12 fersah (yaklaşık 90-120 km.) doğusunda, Serât silsilesinden Gazvân dağının arka tarafında veya güney eteklerinde Vec vadisinde denizden yaklaşık 1700 m. yükseklikte kurulmuştur. İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, s. 8; Hamevî, IV/9; H. Lammens, "Tâif", *İA*, İstanbul 1979, XI/672-674; M. Sabri Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX/443-444.

¹⁰³⁰ İrfan Aycan, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXIV, ss. 209-235, s. 215-218; Watt, s. 174-175; M. Sabri Küçükaşçı, "Sakîf", *DİA*, XXXVI/10; Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, XXXIX/443; Heykel, I/280.

¹⁰³¹ İbn Hişâm, I/419; İbn Sa'd, I/212; Taberî, *Tarih*, I/554-555; Süheylî, I/228; Kelâî, I/228-230; İbn Seyyidinnâs, I/175; İbn Kayyim, III/28; Makrîzî, I/45-46; Şâmî, II/438; Mevlânâ Şibli, I/184-185; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/223; Said Havva, I/369-373; Mehdi Rizkullah, s. 226; Apak, *İslâm Tarihi*, I/61, 213; Palabıyık, *H. Peygamber ve Mekke Yılları Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 171-183. Bu yolculuk sırasında sadece Addas isimli Ninovalı bir Hristiyan'ın müslüman olduğu rivayet edilmektedir. İbn Hişâm, I/421; Taberî, *Tarih*, I/554; Süheylî, I/231.

¹⁰³² İbn Hişâm, I/419; Taberî, *Tarih*, I/554; Süheylî, I/228; Apak, *İslâm Tarihi*, I/213; Heykel, I/278; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/223; Said Havva, I/370; Mehdi Rizkullah, s. 226.

¹⁰³³ Watt, s. 176; Apak, *İslâm Tarihi*, I/214.

¹⁰³⁴ Bu sırada Hz. Peygamber'in "Rabbim beni kime bırakıyorsun! Beni görünce yüzünü asıp kaçan bir yabancıya mı, yoksa kontrolümü elinde bulunduran bir düşmana mı? diyerek dokunaklı bir yakarıyla

geri dönebilmek için cahiliye civâr/câr (resmi himaye) hukukuna uyarak Mekkeli müşriklerden tekrar sığınma/eman talebinde bulundu. Himaye talebi, Ahnes b. Şerîk ve Süheyl b. Amr gibi kişiler tarafından geri çevrilen Hz. Peygamber, sonunda Nevfeloğulları reisi Mut'im b. Adî'nin onu himayeye karar vermesi sayesinde Mekke'ye güvenlik içinde girme imkânı buldu.¹⁰³⁵

İşte böyle bir bağlam ve ortamda, cinlerin Kur'an dinlemesi ve bunu ilan eden Cin sûresinin nüzûlünün Hz. Peygamber'i teskin ve teselli etmeye yönelik olduğu ileri sürülmüştür.¹⁰³⁶ Başka bir deyişle bu durumda Allah'ın, elçisini yalnız bırakmadığı, ona gayb âleminin görünmeyen varlıklarının sadakatini teselli mükâfatı olarak takdim ettiği,¹⁰³⁷ yalnız insanların değil, ruhsal varlıkların dahi Kur'an'a tabi olduklarını anlatarak Hz. Peygamber'e moral verdiği iddia edilmiştir.¹⁰³⁸

5.3. CİNLERİN HZ. PEYGAMBER'DEN KUR'AN DİNLEMELERİ

Cin ve Ahkâf sûrelerinde yer alan ayetlerin tefsiri sadedinde zikredilen rivayetlere ve yapılan yorumlara baktığımızda bu konunun çeşitli yönlerden ele alınıp tartışıldığını görürüz. Ancak biz tekrara düşmemek için özellikle Kur'an dinleyen cinlerin mahiyeti ve bunların neler/kimler olduğu üzerinde yoğunlaşmaya ve konuya ilişkin söylemleri Kur'an-siyer münasebeti bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

Rivayetlerin geneline göre Mekke'ye dönüş sırasında dinleme olayı şöyle cereyan etmiştir:

Resûlullah, Sakîf kabilesinden hayır gelmeyeceğini anlayınca büyük bir karamsarlık içinde, tekrar Tâîf'ten Mekke'ye dönmek zorunda kaldı. Mekke'den Tâîf'e giden yol üzerindeki küçük bir vahada, Nahle¹⁰³⁹ denilen yerde gece yarısında namaz

halini Allah'a arzettiği rivayet edilir. İbn Hişâm, I/420; Taberî, *Tarih*, I/554; Şâmî, II/439; Heykel, I/277-279; Mehdî Rizkullah, s. 227; Muhammed Ebû Şehbe, I/402.

¹⁰³⁵ İbn Hişâm, I/381; İbn Sa'd, I/212; Belâzürî, *Ensâb*, I/102; Taberî, *Tarih*, I/555; Süheylî, II/166; Kelâî, I/231; İbn Seyyidinnâs, I/179; Makrîzî, I/46; Şâmî, II/440-441; Apak, *İslâm Tarihi*, I/214; Mehdî Rizkullah, s. 229; Muhammed Ebû Şehbe, I/404-405.

¹⁰³⁶ Şiblî, s. 49; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 348; Düzgün, s. 18; Mehdî Rizkullah, s. 228, 231.

¹⁰³⁷ Gölcük, s. 228. Hatta Gölcük'e göre Hz. Peygamber (s) bir an ve bazı anlar bu reel dünyadan ayrılıp gerçek üstü, ideal, ruhani dünyaya kendini atıyordu. Cinlerle konuşuyor, bu görünmeyen varlıklara mesajını okuyor ve Cin sûresini bu dönemde vahiy olarak rabbinden alıyordu. Gölcük, s. 228.

¹⁰³⁸ Şiblî, s. 49; S. Ateş, IV/442; Mehdî Rizkullah, s. 228.

¹⁰³⁹ Hicaz vadilerinden biri olan Nahle; Mekke'ye bir veya iki gecelik mesafede, Kâbe'yle birlikte ta'zim edilen put evlerinin bulunduğu, Yemen, Necid, Umman, Hecer ve Yebrîn hacılarının toplandığı Benî Âmir yurdunda bir yerdir. Zemahşerî, *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*, s. 27; Hamevî, V/278; Himyerî, s. 576.

kılarken veya Kur'an okurken¹⁰⁴⁰ Nusaybin¹⁰⁴¹ cinlerinden yedi veya dokuz kişi¹⁰⁴² oradan geçerken Hz. Peygamber'in okuduğu Kur'an'ı dinleyip iman ettiler ve kavimlerine uyarıcı olarak döndüler.¹⁰⁴³

Bu husus üç şekilde açıklanıp yorumlanmıştır:

Cahiliye Arapları, cinlerin de kabile ve gruplar halinde yaşadıklarına inanıyorlardı. Onlara göre insanlar gibi cinlerin de yerleşim bölgeleri bulunmaktaydı. Hatta aynı yerleşim yerlerini insanlar ile cinler müşterek olarak kullanmaktaydı. Dolayısıyla Kur'an dinleyen cinler, Nusaybin bölgesinde yaşayan cinlerdi.¹⁰⁴⁴

İkinci yoruma göre İslam öncesi yerleşik Arap düşüncesinde insan-cin, cin-gökyüzü ilişkisi sözkonusuydu. Araplar şiiri, ilhamı ve gaybi haber türü bilgileri onlara bağlarlardı. Bu nedenle Kur'an da cinler konusuna yer vermiş; fakat gerek akide konularında gerekse ilgili hususlarda cahiliye insanının sorunlu cin inançlarını ve ilk muhatapların cin tasavvurlarını tashih etmiştir. Kur'an, kültürel olguyu biçimlendirmede kendini bu tasavvurlardan izole etmemiş, birçok ayette cinleri zikretmiş ve cinlerin tabiatındaki değişimi, Kur'an'ı dinledikten sonra İslam'a ve Kur'an'a inanmalarını ifade eden müstakil bir sûre tahsis etmiştir.¹⁰⁴⁵

Üçüncü yoruma göre ise cin mefhumu, Araplar için "acem" olarak bilinen, o ana

¹⁰⁴⁰ Dinleme olayının değişik anlatımları, gerçekleştiği vakit ve Hz. Peygamber'in o anki eylemi hakkında geniş bilgi için bkz. Taberî, *Tefsir*, XXII/134-136; İbnü'l-Cevzî, VII/388-387-389; Kurtubî, 19/1-5; S. Ateş, IV/413-423; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 74-89; Said Havva, I/375-381.

¹⁰⁴¹ Kur'an dinleyen ve kavimlerine dönen cinlerin memleketleri ve hangi Nusaybin'den oldukları ihtilafıdır. Birtakım rivayetlerde bunların Cezîre, Ninova, Zud/Sûd (Zenci) veya Şeysabân halkından yahut da Yemen'de bir belde olan Nasîbîn/Nusaybin/Nisibis'den oldukları ifade edilmektedir. İbn İshâk, s. 95; Fâkihî, IV/23; Taberî, *Tefsir*, XXII/136; XXIII/648; Râzî, XXX/135; Kurtubî, XVI/213, XIX/3; İbn Seyyidinnâs, I/181; Makrîzî, I/46; Halebî, II/63; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, 29/83. Ahmet Keleş, "Hadis Literatüründe Nusaybin", *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu 27-28 Mayıs 2004*, Ed. Kenan Ziya Taş, Nobel Yay., Ankara 2009, ss. 301-308. Ferrâ, cinlerin Hz. Peygamber'in elçi olarak gönderildiğini duyup Yemen'den Mekke'ye doğru yola çıkan İblis'in ordusundan 9 kişi olduğunu kaydetmektedir. Ferrâ, V/143. Yine bazı kaynaklar, bu cin heyetini Yemen Nasîbîn'den cinlerin ileri gelenlerinden, eşraf ve sâdâtan oluşan bir grup olarak zikretmektedir. Mukâtil, III/228, 405; Taberî, *Tefsir*, XXII/134, XXIII/648, 658; Sa'lebî, *el-Keşf*, IX/20. Cezîre'deki Nusaybin ise Arap yarımadasının kuzeyinde Şam ve Musul arasında ticaret yolları üzerinde yer almaktaydı. Nusaybin; sularının bolluğu ve tatlılığı, bostanları, meyvelerinin çeşitliliği, manastırlarının çokluğu ve öldürücü akrepleri ile tanınmaktaydı. İstahrî, s. 29-30; Süheylî, II/235; Hamevî, V/288; Kazvîni, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*, s. 191.

¹⁰⁴² Mukâtil'in kaydına göre ilk yıl, Yemen'den gelen dokuz kişi; bir sonraki yıl da yetmiş kişilik bir cin grubu dinlemiştir. Mukâtil, III/229, 405.

¹⁰⁴³ İbn İshâk, s. 96; İbn Hişâm, I/421, Fâkihî, IV/23; Müslim, Salât 33; Taberî, *Tarih*, I/555, *Tefsir*, XXII/135; Makdisî, s. 232; Süheylî, II/235; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/271; İbn Seyyidinnâs, I/181; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/168; İbn Kayyim, I/94.

¹⁰⁴⁴ Şiblî, s. 25-27; Keleş, s. 302; Tevfik Berrû, s. 289-290.

¹⁰⁴⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 57; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 348.

kadar görülmemiş olan varlıkları, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Mekke ahalisinin daha önce hiç rastlamadığı yabancıları ifade etmektedir. Kur'an dinleyen cinlerden maksat da muhtemelen Hayber, Suriye ve hatta Mezopotamya'daki bazı Yahudi kabilelerinin ileri gelenleridir.¹⁰⁴⁶ Zira Ahkâf, 46/29-32'de bir grup cinin Kur'an dinlediklerinden; bir sonraki ayette de bunların Hz. Musa'ya (as) inandıklarından söz edilmektedir.¹⁰⁴⁷ Cinlerin diyalogunda Kur'an'ın "Musa'dan sonra" vahyedildiğine işaret edilmesi ve Hz. İsa'nın herhangi bir şekilde anılmaması, konuşanların Musevî olduklarını göstermektedir; çünkü onlar Kur'an'ı "Musa'ninkinden sonra nazil olmuş bir vahiy" olarak anarlar, böylece ikisinin arasında yer alan peygamber İsa'dan söz etmeyi ihmal ederlerdi.¹⁰⁴⁸ Cin, 72/1. ayette sözü edilen cinlerden maksat ise bu sûrenin "Rabbimizin şanı çok yücedir. O ne eş ne de evlat edinmiştir." mealindeki 3. ayetinden de anlaşılacağı üzere Hristiyanlardır.¹⁰⁴⁹

Yukarıda ayetlerin nüzûlü çerçevesinde zikredilen görüşler arasında, rivayetlerin metni ve insana tekabülü/işareti açısından son görüş daha isabetli olsa da biz, cinlerin, yabancı insanlar, Araplar için "acem" olarak bilinen kişiler olduğu tezinin de nas-olgu, metin-tarih/siyer ilişkisi açısından eksik ve bir bakıma da yanlış olduğunu düşünüyoruz. Zira konu erken dönem kaynaklarında hep Hz. Peygamber'in Tâif dönüşüyle ilgili olarak anlatılmaktadır. Kanaatimizce ilk etapta nüzûl ortamı, sûrenin içerik ve üslubu, sûrede bahsedilen cinlerin, Kays Aylan-Hevâzin-Sâkif'e bağlı bir kabilenin üyeleri olduğu izlenimini vermektedir. Ancak Cin sûresinin semantik ve yapısal açıdan farklı yorumlara açık olması nedeniyle olsa gerek, özellikle siyerciler ve tarihçiler, vahyi verilerin siyerle münasebetini araştırmadan, daha çok inançlar ve rivayetler çerçevesinde bilinenlere işaret etmekle yetinmişlerdir. Hatta bu mesele bir inanç doktrini haline dönüştürüldüğü için Cin sûresi 1, 5, 6. ayetler ve pek çok rivayette geçen "racûl/ricâlün mine'l-cin" ifade formları ve bunların anlama katkısı görmezlikten gelinmiştir.

Burada temel sorun Kur'an'da hemen her yerde insan türünün erkeklerini ve

¹⁰⁴⁶ Esed, s. 1195-1196; Düzgün, s. 16-17; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay., İstanbul 2003, s. 116-120. Mevdûdî, ortak kanaatin aksine bazılarının Kur'an'ı gizlice dinleyen cinleri "vahşi, medenî olmayan ve dağlarda yaşayan insanlar" olarak tefsir ve tevil etmelerini bir yanlış ve cinlerin hakikatini inkar olarak değerlendirmektedir. Mevdûdî, VI/480-481.

¹⁰⁴⁷ Hadiye Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s. 179; Düzgün, 17.

¹⁰⁴⁸ Râzî, XXVIII/28; Şiblî, s. 41; Esed, s. 1033; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 348. Kanaatimize göre cinlerin bu ifadeleri, sözü edilen dinin mensubu olduklarını göstermekten çok o bölgede Yahudiliğin daha çok tanınıyor ve biliniyor olduğunun göstergesidir.

¹⁰⁴⁹ Ünsal, *Tefsirde Heterodoksi*, s. 179.

bazen peygamberleri¹⁰⁵⁰ belirtmek için kullanılan “racül/ricâl” kelimesinin, neden görünmeyen varlıklara bir ad olarak konulduğudur.

5.3.1. Cin Kavim/Kabilelerinin ve Mekânlarının Tespiti

Dilbilimcilere göre genellikle tekili olmayan topluluk ismi olarak değerlendirilen “kavm” kelimesi, nadiren erkekleri ve kadınları birlikte kastetse de umumiyetle kadınlar olmaksızın erkek topluluğunu ifade etmektedir. Zira sözcükte baskın unsur, erkeklerdir.¹⁰⁵¹ Kur’an’da da “kavm” sözcüğü, genellikle “topluluk” manasında yüzlerce yerde ve tekil olarak geçmektedir.

Ahkâf sûresinde “Ya kavmenâ/Ey Kavmimiz/Halkımız! ... bir kitap/vahiy işittik.”¹⁰⁵² ve Rahman ve En‘âm sûrelerinde “Yâ me‘şera’l-cinni ve’l-ins/Ey cin ve ins topluluğu ...”¹⁰⁵³ şeklinde geçen ibarelerden mülhem ve Arap edebiyatındaki -hadis ve diğer kaynaklar da dahil- bazı anlatı ve haberlerden hareketle literal bir bakışla cinlerin de tümüyle dini ve etnik yapıya sahip oldukları, kabile sistemi üzerine kurulu bir yaşam sürdürdükleri iddia edilmektedir. Burada İslamî literatürde konuyla ilgili haberler, özetle aktarıldıktan sonra bu bakış açısının anlatı-tarih/siyer-vakıa ilişkisi bakımından uygun olup olmadığı kritik edilecektir.

5.3.1.1. Bedevi Arap Kabilelerinin Cin Kabilesi Olarak Temessülü

Arap sosyal hayatında her kabilenin yaşadığı, konakladığı veya mülk edindiği bir toprağı olduğu gerçektir.¹⁰⁵⁴ Klasik literatürde cinler de genellikle kabile teşkilatlı/örgütlü veya kabile esasına dayalı bir yapıya sahip varlıklar olarak anlatılmaktadır. Bu anlatılara göre cinler, Benî Adem gibi özel bir nevi teşkil etmekte, insanlar gibi yeryüzünde ikamet etmektedir.¹⁰⁵⁵ Hatta insanlar ile cinler, aynı yerleşim yerlerini müşterek olarak kullanmaktadır.¹⁰⁵⁶

Cinlere yükledikleri değişik fonksiyonlara göre onları farklı isimlerle isimlendiren cahiliye Arapları, insanlarla aynı mekânı paylaşan cinlere “âmîr”, çocuklara musallat olup

¹⁰⁵⁰ A‘râf, 7/63, 69; Yûnus, 10/2.

¹⁰⁵¹ Ferâhîdî, V/231; Cevherî, V/2016; İsfahânî, *Müfredât*, s. 693; İbn Manzûr, XII/496; Zebîdî, s. 7867; Recep Şentürk, “Kavim”, *DİA*, XXV/68-69.

¹⁰⁵² Ahkâf, 46/30-31.

¹⁰⁵³ Rahman, 55/33; En‘âm, 6/128, 130.

¹⁰⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Avcı-Şentürk, “Kabile”, *DİA*, XXIV/30.

¹⁰⁵⁵ Çağatay, s. 91; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 44.

¹⁰⁵⁶ Şiblî, s. 62-84; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 44. Cinlerin oturduğu yerler hakkında detaylı bilgi için bkz. Çağatay, s. 91; Ernst Zbinden, s. 62-66.

zarar verenlere “ervâh”, insana musallat olan habis cinlere “şeytân”, bunların kötülüğü fazla olanlarına “mârid”, aşırı derecede şerir olanlarına ise “ifrît” diyorlardı. Her türlü kötülüklerden arınmış, saf ve temiz hayırlı cinlere ise “melek” adını veriyorlardı.¹⁰⁵⁷

Onlar, cinlerin Benî Mâlik, Benî Şeysabân ve Benî Gazvân¹⁰⁵⁸ isimleriyle kabileler ve gruplar halinde yaşadıklarına, Arap yarımadasındaki diğer kabileler gibi onlar arasında da akrabalık bağı, hükümet ve idare sistemi, kabile başkanlığı gibi hususların olduğuna ve zaman zaman savaştıklarına, rüzgâr ve fırtına gibi bazı tabii olayların, şiddetli kum fırtınaların cinlerin işi ve birbirleriyle savaşı olduğuna inanıyorlardı.¹⁰⁵⁹

Ayrıca cinlerin, bölge olarak da hiçbir insanın gitmediği “Vebâr”, “Yebrîn”, “Abkar”, “Hûş”, “Dehna çölü” gibi yörelerde yaşadıklarını düşünüyorlardı.¹⁰⁶⁰ Eğer bir insan hataen veya kasıtlı olarak ağaçları, suları, hurmaları, güzel ve hoş meyveleri, yabani develeri bol olan “Vebâr” bölgesine girerse cinler, hemen onun gözüne toprak saçar; eğer dönmek istemezse onu delirtir veya öldürürlerdi. Artık o kişiden bir daha haber alınamazdı.¹⁰⁶¹

Bedevi muhayyilesi cin yahut şeytan adını verdiği yırtıcı ve vahşi canlılarla çölü doldurmuştur.¹⁰⁶² İnsan ayağının ulaştığı bölgeler tanrılara, bilinmeyen ve insan ayağı değmemiş vahşi, ıssız kısımlar ise cinlere ait görülmüştür.¹⁰⁶³ Bir diğer ifadeyle İslam’dan evvelki Arabistan’da cinler, çölün kır tanrıları (satyr) ve perileri (nymph) idi; tabiat hayatının insanların hükmü altına girmemiş ve düşman kalmış tarafını temsil

¹⁰⁵⁷ Câhız, *el-Hayavân*, I/291, VI/190; Se‘âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed, *Fıkhu’l-Luga ve Esrâru’l-Arabiyye*, Tahk. Yasin el-Eyyûbî, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2000, s. 179; Bağdâdî, VI/166; Cevâd Ali, XII/285; Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011, s. 321; Düzenli, s. 139.

¹⁰⁵⁸ Câhız, *el-Hayavân*, I/308-309; Cevherî, I/155; Râzî, XXX/135; İbn Manzûr, I/495; Zebîdî, s. 622-623, 3385; Cevâd Ali, XII/210, 287. Literatürde bu üç kabile isminden başka bir kabile adına da rastlayamamaktayız.

¹⁰⁵⁹ İbn Habîb, *Münemmak*, s. 111; Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz b. Muhammed el-Endelûsî, *Mu‘cem Mesta‘em min Esmâi’l-Bilâdi ve’l-Mevâdi’ I-IV*, Tahk. Mustafa es-Sekkâ, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1982, III/872-873; Hamevî, III/460-461; İbn Manzûr, XV/52; Cevâd Ali, XII/287; Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII/8.

¹⁰⁶⁰ Ferâhidî, III/261, VIII/286; Mes‘ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, I/226; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 19; Hamevî, IV/79, 319, V/356-358; Kazvînî, s. 23; İbn Manzûr, VI/290; Himyerî, s. 206, 407; Cevâd Ali, XII/294.

¹⁰⁶¹ Se‘âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 104-105; Hamevî, V/356-358; Kazvînî, s. 23; Himyerî, s. 206; Cevâd Ali, XII/294, 301.

¹⁰⁶² Câhız, *el-Hayavân*, I/297; Hitti, s. 146; Ernst Zbinden, s. 94.

¹⁰⁶³ Cevâd Ali, I/341; Hitti, s. 146.

ediyorlardı.¹⁰⁶⁴ Bu durum Arap şiirine de yansımıştır. Arap şairleri, çöl tasvirlerinde çölün, kalkan sırtı misali kurak, bitki ve canlılardan yoksun olduğunu, cinlerden başka sakini olmadığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁶⁵

Cahiliye hayatındaki düzen ve yaşam biçimi neyse cinlerinki de öyle telakki edilirdi. Araplarda olduğu gibi cin kabilelerine de asabiyet ve intikam duygusu hâkimdi. Bunların yanı sıra cinler; komşuluk ilişkilerini gözetir, akit ve antlaşmalara bağlı kalır, hem kendi aralarında hem de Arap kabileleriyle dokunulmazlık antlaşması yaparlardı.¹⁰⁶⁶ Buna göre tam bir görünmeyen cahiliye hayatı sözkonusuydu.¹⁰⁶⁷

Tarih, siyer ve coğrafya kitapları iyice tetkik edildiğinde aslında yukarıda görünmeyen cahiliye hayatı diye adlandırılan ve cinlere nispet edilen Benî Mâlik ve Benî Şeysabân,¹⁰⁶⁸ Benî Gazvân¹⁰⁶⁹ gibi kabilelerin fizikötesi varlıkların oluşturduğu topluluklar olmadığı, genel olarak Tâif ve Kays Aylanlıların cin edebiyatına yansımaları yani cinlerin Tâif bölgesinde yaşadıkları bildirilen bazı düşman Arap kabilelerinin ad/sıfatıyla ilişkili olduğu görülür. Çünkü cin kabileleri diye addedilen Benî Mâlik ve Benî Şeysabân, kaynaklara göre coğrafi yapısı hakkında çok geniş malumatın olduğu ve Doğu Necd'in yüksek kesimlerinde Kays Aylan'a bağlı Ganî b. A'sur¹⁰⁷⁰ beldesinde ikamet eden birbirine sınır iki Arap kabilesidir.¹⁰⁷¹ Necd'in ortasında veya Necd

¹⁰⁶⁴ D. B. Macdonald, "Cin", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1993, III/192.

¹⁰⁶⁵ Nevzat H. Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir*, Fenomen Yay., Erzurum 2010, s. 32-33.

¹⁰⁶⁶ Cevâd Ali, XII/287. Araplardan bazı kabileler ile cin kabileleri arasında yapılmış anlaşmalara delil gösterilen rivayetler için bkz. İbn Hişâm, I/422; Taberî, *Tarih*, I/556; İbn Asâkir, LXVII/167; Süheylî, II/236; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/272; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/224.

¹⁰⁶⁷ Cevâd Ali, XII/287; H. Çelik, s. 326-327. İslam öncesi Arap toplumunun cin telakkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. H. Çelik, s. 319-327; Korkut Dindi, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 81-84.

¹⁰⁶⁸ Cevherî, I/155; Râzî, XXX/135; İbn Manzûr, I/495; Zebîdî, s. 622-623, 5407; Cevâd Ali, XII/210, XVII/120.

¹⁰⁶⁹ Zebîdî, s. 3385; Cevâd Ali, XII/287.

¹⁰⁷⁰ Münebbih olarak da isimlendirilen A'sur kabileleri ve yaşadıkları mahaller hakkında bkz. Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dibâc*, s. 130-131; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 18; Belâzürî, *Ensâb*, IV/268; İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 269; İbn Abdirabbih, I/392; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, I/244-245; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkarim b. Muhammed el-Mervezî, *el-Ensâb I-V*, Tahk. Abdullah Ömer Bârûdî, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1988, I/189-190; Nüveyrî, II/353-354; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sa*, I/397; Zebîdî, s. 8528; J. Shleifer, "Ganî b. A'sur" *İA*, IV/715. Aynı zamanda Ganî b. A'sur ile Âmir b. Sa'saoğulları da halîf/müttefik iki kabiledir. Belâzürî, *Ensâb*, IV/232-233; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/193; Cevâd Ali, V/213.

¹⁰⁷¹ Belâzürî, *Ensâb*, IV/268; Bekrî, III/872-873; Hamevî, III/460-461; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb fî Tarihi Haleb*, Tahk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, X/4698; Zebîdî, s. 3589; Mevlânâ Şibli, I/88; Cade'l-Mevlâ ve dğr., s. 416-417. Tarih kayıtlarına göre cahiliyede sürekli olarak birbirleriyle çatışma halinde olan ve bu sebeple de Arap savaşlarında (Eyyâmu'l-Arab) kendilerinden bahsedilen bu iki kabileden Benî Mâlik müslüman, Benî Şeysabân ise kâfirdir. Hamevî, III/460; Semhûdî, IV/367. Bu durum yani "teslim olan/müslimün ve zalim, haddi aşan/kâsîdün" cin ayrımı, cinlerin dilinden Kur'an'a

beldelerinden biri sayılan Şeref ve Şüreyf¹⁰⁷² arasında yer alan Tesrîr vadisiyle ayrılan bu iki kabile arasında yaklaşık bir günlük mesafe vardır.¹⁰⁷³ Benî Mâlik ve Benî Şeysabân, otu/otlağı bol olan Himâ Dariyye sıra dağları içinde iki dağın eteklerinde veya üst kısımlarında meskûn olduğu¹⁰⁷⁴ gibi Gazvân da Tâif şehrinin üzerine kurulduğu yüksek bir dağın ismidir.¹⁰⁷⁵ Benî Gazvân ise bizi, yerleşim yerinden kinaye olarak bu dağın sırt bölgesinde yaşayan Tâif/Sakîflilere verilen bir ad olduğu düşüncesine sevketmektedir. Zira Araplarda kabilelerin adlandırılmasında da genellikle ya ortak atanın adı ya kabilenin bağlı bulunduğu ana gövdeye veya alt kollarına nispetle kan bağıını belirten bir ifade, bazen annenin adı ve bazen de sakinlerinin nispet edildiği yer adları kullanılmaktaydı.¹⁰⁷⁶

Özellikle kötü bir vasıf olarak cin ve şeytan isimlendirmesi açısından bakıldığında Yemâme çevresinde ve Yemâme'nin güney taraflarındaki meralarda yaşayan cin kabilelerinden A'suroğulları'ndan¹⁰⁷⁷ Ganî'nin kardeşi Bâhile'nin Araplar arasında kötü bir şöhreti vardı. Diyeti ve kan bedeli olmayan, ganimetlerde binit veya üzenğiyle eş değer tutulan bir kabileydi. Cahiliye döneminde Araplar, Bâhile kabilesini son derece hakir görürler, onların çöplüklerden yemek artıklarını¹⁰⁷⁸ toplayıp yiyen, hatta mezardan ölü kemiklerini çıkartıp kaynatarak iliklerini ve yağını alan¹⁰⁷⁹ ve ölü kemiklerini katık olarak kullanan aşâğılık, adi kimseler olduklarını kabul ederlerdi. Aralarında eşraftan birinin olmaması sebebiyle de Bâhile'ye intisap ve nispetten uzak dururlardı. "Bâhilî"

da yansımıştır. Cin, 72/14-15.

¹⁰⁷² O dönemde Araplar Şüreyf dağının Arap beldelerinin hatta yeryüzünün en yüksek dağı olduğunu iddia ederlerdi. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VIII/46; İbn Manzûr, IX/169.

¹⁰⁷³ Bekrî, III/872-873; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 14; Hamevî, II/31, III/460; Semhûdî, IV/82.

¹⁰⁷⁴ Hamevî, III/460; Bağdâdî, VII/233; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sa*, I/393.

¹⁰⁷⁵ İstahrî, s. 8; İdrîsî, s. 44; Hamevî, IV/9, 202; Himyerî, s. 379; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâilî'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse I-III*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1968, III/1221; Cevâd Ali, VII/142.

¹⁰⁷⁶ Cevâd Ali, II/179; Avcı-Şentürk, "Kabile", *DİA*, XXIV/30.

¹⁰⁷⁷ İslâmî literatürde cin kabilelerinin savaşlarında ateş, duman, toz ve fırtına tasvirlerinin kullanılması, tamamen sözkonusu kabilenin isim ve sıfatlarıyla, ateşin ve dumanın gücünden yararlanmalarıyla ilgili bir husustur. A'sur, "duhan, duman, toz bulutu, şiddetli kum fırtınası" demektir. A'sur'un çocuklarına Ganî ve Bâhile'ye de Benî Duhân/Dumanoğulları denilmekteydi. A'suroğulları saldırı anında düşman kabileye karşı ateş tutuşturuyor, havayı bulandırıyor, tabir caizse tozu dumana katıyor, dumanı ve ateşi hem haberleşme aracı hem de öldürücü bir unsur olarak kullanıyorlardı. Ebû Ubeyde, *Kitâbu'd-Dîbâc*, s. 130-131; İbn Kuteybe, *Meâni'l-Kebîr*, s. 136; Belâzürî, *Ensâb*, IV/227; Ebu'l-Ferec İsfahânî, VIII/241; İbn Manzûr, XIII/149; Zebidî, 3200-3205, 8029.

¹⁰⁷⁸ Bâhile kabilesinin yenilip içildikten sonra geriye kalanlarla idare ettiğine, artıklarla beslendiğine, ölü kemiklerini yediklerine dair bkz. İbn Müberred, III/9; Bürrî, I/351; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut tsz., VII/479; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXVI/166. Kan yediklerini belirten rivayet hakkında bkz. Şâmî, XI/374.

¹⁰⁷⁹ Mezardaki ölülerin kemiklerini yemenin dışında Bâhile'nin I'fâk/İbn Muleyk'i öldürüp cıdağına varıncaya kadar kemiklerini kaynatıp yediklerine dair şiir ve anlatılar da mevcuttur. Ferâhîdî, I/175; Câhîz, *el-Hayavân*, I/269; Belâzürî, *Ensâb*, IV/268; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, I/245; İbn Manzûr, X/253; Bağdâdî, VII/120; Zebidî, 6487.

ismi/kelimesini de örflerine göre hakaret anlam ve makamında kullanırlardı.¹⁰⁸⁰ İşte rivayetlerde cinlerin Kur'an dinlemesi olayında, cinlerin yiyeceği olarak "kemik, her türlü artık ve hayvan dışkısı"ndan bahsedilmesi de bu yüzdendir.¹⁰⁸¹

Cinlerin "Vebâr", "Yebrîn", "Abkar", "Hûş", "Dehna çölü", "Belûk" gibi yerleşim yerlerinde yaşadığıyla ilgili malumatlara gelince bunlar da insanı ve ikamet ettiği mekânı tanımlamaya yöneliktir. Ad ve Vebâr kavminin yaşadığı yer olan Yemen ve Yebrîn dağları/kumulları arasında kalan bölgeye Vebâr,¹⁰⁸² Yemen/Yemame'nin doğusunda Umman'dan Mekke'ye giden yol üzerinde bulunan etrafı dağlarla çevrili coğrafyaya da Yebrîn denilmektedir.¹⁰⁸³ Cinlerin çok yoğun yaşadığı Abkar ise kadim Yemen'de Yemâme taraflarında meskûn ve meşhur beldelerden birisidir.¹⁰⁸⁴ Araplar tarafından cinlerin beldesi olarak tanımlanan Abkar, cinlerin oturduğu ve yaşadığı, her türlü nadir, güzel ve ince işin kendisine izafe edildiği, süsleme ve dokumacılığıyla ünlü bir belde/kasabadır. Hatta bu özelliğiyle Kur'an'ın cennet tasvirlerine de yansımıştır.¹⁰⁸⁵ Lugatlarda "Abkar" kelimesi, "çöl, kumullarla kaplı susuz ve kurak arazi, bedevîlerin, ehli vebarın yaşadığı mekân" anlamına gelmekte olup "kesîru'l-cinn/cinleri çok olan yer" diye tarif edilmektedir. Muhtemelen tutum ve davranışlarından dolayı da "cinnu'l-

¹⁰⁸⁰ İbn Kuteybe, *Meâni'l-Kebîr*, s. 136; Ebû Sa'd es-Sem'ânî, I/275; İbn Meymûn, s. 235; Bağdadî, IX/85; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXVI/166; J. Hell, "Bâhile", *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1979, II/227; Ahmet Önkâl, "Bâhile", *DİA*, IV/483. Bâhile Araplar nezdinde o kadar değersizdi ki o kültürde bunlarla ilgili darbı meseller dahi oluşmuştur: Bir Araba "Bâhili olarak cennete girmeye razı olur musun?" dediklerinde Arap, "Tek bir şartla, cennet ehli Bâhili olduğumu bilmesin." derdi. Köpeğe, "Ya Bâhili" denilse köpek bu nesebin çirkinliği ve şerefsizliğinden, şeameti ve adiliğinden dolayı ulurdu. İbn Müberred, III/8-9; Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, s. 119; Ebû Sa'd es-Sem'ânî, I/34; Bürri, I/351-353; Nüveyrî, III/260; Zehebî, *Tarih*, VI/455; Safedî, VII/226; Bursevî, VII/479; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXVI/166.

¹⁰⁸¹ Tayâlisî, I/225; İbn Ebî Şeybe, I/209, 223; Ahmed b. Hanbel, I/436; Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr 32; Müslim, Salât 33; Fesevî, I/116; Tirmizî, Tefsir Ahkâf 46; Süheylî, II/235; Şâmî, II/445; VI/434.

¹⁰⁸² Ferâhîdî, VIII/286; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 28; Kazvînî, s. 23. Literatürde arabu'l-ârîbe olarak kabul edilen Ad, Semûd, Tasm, Cedîs, Amâlik gibi helak olan eski kavimlerle birlikte zikredilen Benû Vebâr'ın sınırları; genellikle Şîhr/Şehar, San'â, Necran, Hadramevt ve Yemen topraklarını da içine almaktadır. Bu alanlarda pek çok ceberut kabilenin yaşadığı, kabile üyelerinin de oldukça azgın, şerli, zorba bir kişiliğe sahip oldukları belirtilmektedir. Hemdânî, *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*, s. 112; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, II/462; Suhârî, s. 27; Hamevî, V/356, 358; Kazvînî, s. 23; Kalkaşandî, *Nihâyetü'l-Erab*, s. 29; Himyerî, s. 606; Zebîdî, s. 740, 3593; Kehhâle, III/1244; Cevâd Ali, I/341. Aynı kökten gelen ve toplumun ictimai yapısını belirtmek için kullanılan veber (ehli veber) ise "ehli meder" in karşılığı olarak "bedeviliği ve bedevileri, cadır ehlini ve dağlarda yaşayanları" ifade etmektedir. İbn Manzûr, V/271; Nâsiruddîn Esed, s. 6-10.

¹⁰⁸³ Hemdânî, s. 83; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 29; Hamevî, V/427. Yemen'de Yebrîn kumulları ardında yer alan ve cin beldesi olarak bilinen Hûş ise güçlü erkek develeriyle ve çetin bir coğrafi yapısıyla ünlü bir beldedir. Ferâhîdî, III/261; Meydânî, I/352; Hamevî, II/319; İbn Manzûr, VI/290.

¹⁰⁸⁴ Hemdânî, s. 78; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 19; Hamevî, IV/79; Himyerî, s. 407-408.

¹⁰⁸⁵ Rahmân, 55/76; Ferâhîdî, II/298; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, II/133-134; İsfahânî, *Müfredât*, s. 544; Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, s. 234; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/452; İbn Manzûr, IV/534; Hâzin, VII/13-14; İbn Âdil, XVIII/364-365; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXVII/124; Cevâd Ali, XII/295, XIV/306.

abkar/Abkar cini, cinnu'l-bediyy/bedî veya bâdiye cini”; dahi, güçlü ve kuvvetli olmalarından dolayı da “zulmün abkariyyün, racülün abkariyyün” gibi ifadeler, darb-ı mesel haline gelmiştir. Öyle ki Kays Aylan’ın Âmiroğulları boyundan Lebîd b. Rabîa, muallakasında kendi kabilesini “ayakları sağlam yere basan bedî/bâdiye cinleri gibi” bir benzetmeyle övmüştür.¹⁰⁸⁶ Hatta bu övgü akıllı ve kahraman “ins” için de kullanılır olmuştur. İnsanların dâhileri ve kahramanlarının da cân/cin/cinnî diye isimlendirildiği görülür. Nitekim cahiliye şairi Hâris b. Hillize muallakasında İrem’in soyundan gelen Amr b. Hind’in süvari birliğinin cinlerden (kahraman ve zeki insanlardan) oluştuğunu, düşmanlara karşı sert ve katı olduklarını, galip geldiklerini ve onları yurtlarından uzaklaştırdıklarını dile getirmiştir.¹⁰⁸⁷ Aynı şekilde Arapların cin beldelerinden birisi saydıkları Belûk da Bahreyn taraflarında hiçbir bitkinin bitmediği çorak bir coğrafya olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁸⁸

Yukarıda açıkça görüldüğü gibi cin coğrafyası genel manada münhasıran güney Arapları ve topraklarını kapsamaktadır. Zaten Ahkâf¹⁰⁸⁹ sûresinde sûre içerik ilişkisine istinaden, tertipte cinlerin kıssasına, kum tepeleri anlamına gelen Ahkâf’ta yaşayan eski Araplardan Âd kavminin (köklü bir milletin) kıssasının ardından yer verilmesi de gözden ırak tutulmamalıdır.

İslamî literatürde Sebe’ melikesi Belkıs (Yelkame) da cinnî diye nitelendirilmektedir.¹⁰⁹⁰ İslam tarihi eserlerinde Hz. Süleyman ile çağdaş gösterilen ve Kur’an’da Neml, 27/16-44’de adı zikredilmeksizin bahsedilen olayın kahramanı olarak bilinen Belkıs’ın annesinin, cinlerden Benî Şeysaban’dan olduğu veya Tebâbia’nın tanınmış hükümdarlarından babası Hedad/Hedhâd b. Şurabhîl’in cinlerden bir kadınla

¹⁰⁸⁶ Ferâhidî, II/298, III/397; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, II/133; Hemdânî, s. 64, 112; Cevherî, II/734-735; İbn Sîde, *el-Muhkem*, II/410-411; İbn Manzûr, IV/534; Zebîdî, s. 2532, 3150, 8288; Cevâd Ali, XII/295; A. Özdemir, s. 218, 269.

¹⁰⁸⁷ Câhîz, *el-Hayavân*, VI/174; İbn Kuteybe, *Meâni'l-Kebîr*, II/826; İbn Meymûn, s. 50; Suhârî, s. 6; Cevâd Ali, I/304; *Dîvânü Hâris b. Hillize*, s. 26.

¹⁰⁸⁸ İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Luga*, I/174, II/189; Bekrî, I/277.

¹⁰⁸⁹ Kaynaklarda bu yerle ilgili farklı bilgiler verilmektedir. Buranın Yemen’in Şihr mıntıkasında denize bakan yüksek kumluk bölge, Arabistan’ın güneyinde Uman ile Mehre arasında bir vadi veya Uman ile Hadramut arasında yahut Mehre ile Aden arasında kalan geniş kum çölü olduğu ileri sürülmüştür. Biladü Âd ve İrem olarak şöhret bulmakla birlikte Araplar, umumiyetle yarımada’nın güneyindeki kendilerince fazla bilinmeyen kum çölüne veya eski Yemen’in tümüne, kumullarına veya meçhul mıntıkalarına bu adı verirlerdi. Mukâtil, III/225; Taberî, *Tefsir*, XII/507, XXII/123; Zemaşşerî, *el-Cibâl*, s. 8; Hamevî, I/115-116, V/442; İbn Manzûr, IX/52; Kazvînî, s. 24; Heyet, “Ahkâf”, *İA*, İstanbul 1978, I/157; Emin Işık, “Ahkâf Sûresi”, *DİA*, I/549-550.

¹⁰⁹⁰ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 367; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 141; Makdisî, s. 158; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/76; Cevâd Ali, XII/291.

evlendiği ve Belkıs'ın böyle bir evlilikten dünyaya geldiği nakledilmektedir.¹⁰⁹¹ Rivayetlerde bildirilen şekliyle Belkıs'ın, folklorik anlamda metafizik varlıklar olarak inanılan cinlerin kızı olması ve bunun, tarihi gerçekliği olan bir olay olarak kabul edilmesi oldukça zordur. Zira De'bul el-Huzâî'nin nakline göre buradaki cinler, açıkça eski Yemen kökenli bir kabileye/boya mensubiyet bildirmekte, Me'rib/Arim şehri sakinlerini, Sebe vadisindeki Arimlileri ifade etmektedir. Vasâya'l-Mülûk'te detaylı bir şekilde anlatılıp tasvir edilen "Belkıs'ın babasının cinlerle akraba oluş hikâyesi"ni özetle sunmak istiyoruz:

"Himyer meliki Hedhâd b. Şurahbîl, bir gün ileri gelenler ve hizmetçilerinden oluşan bir grupla birlikte ava çıktı. Av takibi sırasında arkadaşlarıyla irtibatı kesildi. Daha sonra önünde büyük bir şehir belirdi. Gördüğü güzel manzara karşısında şaşkına döndü. Orada bağ ve bostanlar, ekinler hurmalıklar, her türlü meyve ve sebze bahçeleri, verimli araziler vardı. O esnada şehirden bir adamın kendisine doğru geldiğini gördü. Onunla selamlaşıp tanıştı. Hedhâd, kendisini cinlerin meliki olarak tanıtan Yeleb b. Sa'b el-Arimî'ye hayretler içerisinde, "Burası neresi, bu şehrin ismi nedir, burada kimler oturuyor." diye sordu. İbn Sa'b cevaben, "Bu şehir Me'rib'dir. Kavmin yaşadığı beldeye nispetle de Arim denilir. Burada cinlerden bir kabile oturuyor."¹⁰⁹² dedi. Himyer meliki Hedhâd ile cinlerin meliki İbn Sa'b sohbet ederlerken yanlarına güzel bir kız uğradı. Kızın güzelliği, sabahati, ahlakının mükemmelliği ve endamı Hedhâd'ı çok büyüledi. Hadhâd, kıza meftun oldu. Bu durumu fark eden İbn Sa'b, kızın kendi kızı olduğunu ve ikisini evlendirebileceğini söyledi. Nikâh ve düğün için yakın bir zaman belirleyip ayrıldılar. Böylece Hedhâd, cinlerin meliki İbn Sa'b el-Arimî'nin kızı Harûrî ile evlendi. Harûrî ile beraber uzun bir ömür sürdü. Bu evlilikten Belkıs doğdu ve büyüdü. Babası Hedhâd öldü ve annesi de ondan sonra fazla yaşamadı. Belkıs da cinlerden kardeşleri Arimîlerle yaşamaya devam etti."¹⁰⁹³

¹⁰⁹¹ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 141; Makdisî, s. 158; Bekrî, III/873; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/76; Kurtubî, XIII/211; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sa*, V/21; İbn Âdil, XV/139; Cevâd Ali, XII/290-291. Belkıs'ın kimliği ve Hz. Süleyman'la çağdaş olup olmadığı yönündeki tartışmalar hakkında bkz. Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, s. 123-133; Orhan Seyfî Yücetürk, "Belkıs", *DİA*, V/420-421. Ebrehe'ye Yemâme Müşellel'de oturan cinlerden bir kadının ona aşık olduğu, Ebrehe'nin onunla evlendiği ve ondan Zü'l-eş'âr ve Zü'l-ez'âr adında iki oğlunun olduğu rivayet edilmektedir. İbn Sa'id el-Endelûsî, s. 120.

¹⁰⁹² Konuşmanın ilgili kısmının transkripsiyonu ise şöyledir: Hadhâd, "mâ hâzihi'l-medine ve men sâkinuhâ?" diye sormuş, İbn Sa'b da "hâzihi Me'rib, bi ismi beledi kavmike ve hiye medinetü Arim, hayyun mine'l-cin..." şeklinde cevap vermiştir.

¹⁰⁹³ De'bul el-Huzâî, *Vasâya'l-Mulûk*, Tahk. Nizâr Abâza, Dâru Sadır, Beyrut 1997, s. 84-87. Ayrıca bkz. Neşvân el-Himyerî, *Mulûkü Himyer ve Akyâlû'l-Yemen*, Tahk. es-Seyyid Ali b. İsmail el-Müeyyed-İsmail b. Ahmed el-Cerâfî, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1975, s. 73-77.

Her ne kadar Arapça kaynaklarda farklı isimler zikredilse de İbn Habîb'in Muhabber'inde de Belkıs'ın annesinin, cinlerin melikinin kızı ve kadınların da en akıllısı Ravâha/Reyhâne binti es-Sekîn olduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁹⁴

Yukarıdaki kayıtların yanı sıra cinlerin insanları kaçırıp esir ettiklerine,¹⁰⁹⁵ öldürdüklerine,¹⁰⁹⁶ insanlarla evlendiklerine ve zina ettiklerine¹⁰⁹⁷ dair anlatıların detayları da onların herhangi bir kabileye mensup olduklarına dair önemli ipuçları vermektedir. Özellikle “gûl”, “ifrît”, “si'lât”, “kutrub” gibi cin türlerine ilişkin anlatımlar, esasında sonsuz ve ıssız çölün, ormanların korkunçluklarının ve bunların vahşi hayvanlarına has hayatın veya yağmacılığı ve çapulculuğu kendine meslek edinmiş¹⁰⁹⁸ bazı kabile üyelerinin ani baskınlarının, hâsıl ettiği hayali ve acayip mefhumların müşahhas/mücessem hale gelmesi¹⁰⁹⁹ olarak düşünmekteyiz. Zira ormanın bilinmeyen köşelerinde, çöl ve dağlarda yaşayan Benî Âmir b. Ukayl¹¹⁰⁰ gibi bazı kabilelerin talan için yolculara saldırıp onları esir etmeleri, cin kaçırmaları olarak adlandırılmaktadır.¹¹⁰¹

Kur'an'da ve İslamî literatürde genellikle “istehvethu's-şeyâtîn”,¹¹⁰²

¹⁰⁹⁴ İbn Habîb, *Muhabber*, s. 367. Ayrıca bkz. Suhârî, s. 76; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/76; Kurtubî, XIII/211; Hâzin, V/142; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/26; Suyûtî, *ed-Dürr*, VI/352. Gerçek anlamda gaybi varlıklarla, cinlerle evliliğin mümkün olup olmayacağı hakkında detaylı bilgi için bkz. Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XIX/188-189; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 135-154.

¹⁰⁹⁵ Câhız, *el-Hayavân*, VI/210; Taberî, *Tarih*, I/363; İbn Abdîrabbih, I/278; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XIII/6, XV/304; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/205; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/116; İbn Kesîr, *Bidâye*, VI/53; Cevâd Ali, V/179.

¹⁰⁹⁶ İbn Sa'd, III/617, VII/390; Câhız, *el-Hayavân*, I/302; Ebu'l-Ferec İsfahânî, VI/357-358, XXIV/65; İbn Abdilberr, s. 180, 246; Süheylî, I/132, 197; Safedî, V/336; Zebîdî, s. 3958.

¹⁰⁹⁷ İbn İshâk, s. 34; Câhız, *el-Hayavân*, I/188, VI/196-197; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XIII/314-315; Süheylî, I/360; Cevâd Ali, XII/290-291; Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII/8; H. Çelik, s. 325-326; Ernst Zbinden, s. 97. Anlatılara göre Manzûr denilen cinlerden/cinnî bir adam, Habbe adındaki bir kadına aşık oldu ve onunla evlendi. Kadın ondan öğrendiği şekilde hekimlik yapıyordu. İbn Sîde, *el-Muhkem*, X/16; İbn Manzûr, I/293.

¹⁰⁹⁸ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 9-13; Hitti, s. 57-58.

¹⁰⁹⁹ Hitti, s. 146.

¹¹⁰⁰ Hevâzin/Âmir b. Sa'saa boyundan olan Âmir b. Ukayl, Yemâme ve Necd'in güneyinde Mehra kumullarını bugünkü adıyla Rub'u'l-Hali/Büyük Dehna çölünü de içine alan geniş bir sahaya yayılmış bir kabiledir. Bunların bazı kolları soygun ve yağmayı, hırsızlığı şecaat/kahramanlık sayıyor ve bununla iftihar ediyorlardı. Bununla beraber sözü edilen kabile, şehirli “ins”; kendilerini yani bedevileri/sahralıları ise “veledi iblis/iblisin çocukları” olarak isimlendiriyorlardı. Hamevî, III/455; Abdulaziz b. Muhammed el-Faysal, *Şu'arâu Benî Ukayl ve Şi'ruhum I-II*, yy., tsz. I/43, 80.

¹¹⁰¹ Ebu'l-Ferec İsfahânî, XIII/5-6; Cevâd Ali, XV/203. Rivayetlere göre Kinde Benî Sekûn kabilesinden olan ve muhadramûn arasında zikredilen Kaysebe b. Külsûm es-Sekûnî, cahiliye döneminde hac ayarının dokunulmazlığından faydalanarak hac için yola çıktı. Benî Âmir b. Ukayl yurdundan geçerken Ukaylılar üzerine saldırıp onu esir ettiler ve elindeki bütün malları aldılar. Orada üç yıl esir olarak kaldı. Bu süre zarfında Yemen'de cinlerin Kaysebe'yi kaçırdığı haberi yayıldı...” Ebu'l-Ferec İsfahânî, XIII/5-7; Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin, *el-Ferec ba'de's-Şidde*, Tahk. Abbûd eş-Şâlecî, Dâru Sâdır, Beyrut 1978, II/168-171; Cevâd Ali, XV/203.

¹¹⁰² En'âm, 6/71. İns şeytanları arasına yol gösterme amaçlı kullanılan ateşi yakarak yolcuları saptırdığı/aldattığı gibi burada “istehvâ” fiili de inkâr edenlerin eyleminden kinaye ve hidayetini karşıtı olarak “edalle (saptırmak, yolunu kaybettirmek)” kelimesi ile tefsir edilmiştir. Mukatil, I/353; Buhârî,

“istehvethu’l-cinn”,¹¹⁰³ “istedârathü’l-cinn”, “yetehaddaf/yütehaddaf” veya ihtidâf’l-cinn”¹¹⁰⁴ ifadeleriyle kullanılan “cin/şeytan uçurması/kaçırması/saptırması” olaylarının tamamen çapul ve yağmayla¹¹⁰⁵ bağlantılı olduğu görülür. Hatta bunun bir tezahürü olarak Araplarda çocuk/adam kaçırma geleneğine, Hz. Peygamber de temas etmiş, cin ve şeytanların çocuk ve mal kaçırmalarına, hırsızlıklarına karşı toplumu şu sözleriyle daha dikkatli olmaya çağırmıştır: “Karanlık çöktüğünde çocuklarınızı ve hayvanlarınızı dışarı salmayınız. Eşyalarınızı da dışarda bırakmayınız. Çünkü geceleyin şeytanlar/cinler gönderilir/etrafa yayılır ve onları kaçırlar.”¹¹⁰⁶ A. Osman Ateş’in de belirttiği gibi Hz. Peygamber, şeytan kelimesi ile cin cinsinden olanların yanı sıra müslümanlar için zararlı olabilecek insan cinsinden şeytanları da kastetmiştir. Çünkü o dönem Medine’inde mal ve can emniyeti yeterince olmadığı için hayvan, eşya ve çocukların müslüman olmamış diğer kabilelere mensup insan şeytanları tarafından alınıp götürülmesi sözkonusuydu.¹¹⁰⁷

Görüldüğü gibi cin/cinnî sözcüğü, başlangıçta “batnün/fahzün/fasîletün”¹¹⁰⁸ min

Tefsir En’âm; Taberî, *Tefsir*, XI/450-453.

¹¹⁰³ Kaçırılanlar arasında Arapların en cömerti ve hâkimlerin hâkimi olarak bilinen, literatüre “Gatafân’ın kayıbrı” olarak geçen Sinan b. Ebî Hârise el-Mürri, bir daha izine rastlanmayan Tâlib b. Ebî Tâlib ve Amr b. Adiyy el-Lahmî, Umâra b. Velid b. Muğîre ve Hurâfe gibi şahıslar yer almaktadır. Câhîz, *el-Hayavân*, III/490; İsfahânî, *Muhâdarât*, II/104, II/64; Ziriklî, III/141; Cevâd Ali, XII/289.

¹¹⁰⁴ Ankebût, 29/67; Enfâl, 8/26.

¹¹⁰⁵ İstîtâru’l-cinn (cin kaçırması) durumunda kaçırılan kişiler ya köle olarak satılır ya da üzerindeki elbise ve değerli takılar alındıktan sonra öldürülür veya serbest bırakılırdı. Irak’ta hüküm süren Tenûhî devletinin en güçlü ve en erdemli hükümdarlarından biri kabul edilen Cezîme el-Ebraş’ın yeğeni Amr b. Adiyy vakası buna güzel bir örnek teşkil eder. Mufaddal ed-Dabbî, *Emsâli’l-Arab*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut 1983, s. 149; Taberî, *Tarih*, I/363-364; Makdisî, s. 184; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/115-116. Ganî b. A’sur yurdunda vuku bulan benzer bir hadise için bkz. Belâzürî, *Ensâb*, IV/232-233. Cahiliye çağında toplumlar, köle ticareti amacıyla düşman kabilelere ya korsan saldırılar düzenliyorlar ya da adam ve çocukları kaçııyorlardı. Dikkate değer olanı ise ya esir karşılığında fidye almak ya da köle pazarlarında satmak için böyle yaparlardı. Hiç şüphesiz o çağda köle temini için savaş ve yağmanın yanında en önemli vasıta adam kaçırmaydı. Çocukları ve gençleri ele geçirmek maksadıyla çoğunlukla otlar ve ağaçlar arasında saklanır, üzerlerine atlar ve onları kısıkırak yakalarlardı. Daha sonra da kendi memleket ve kabilelerine götürür ve köle pazarlarında satarlardı. Geniş bilgi için bkz. Ali Hatalmış, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yay., Ankara 2012; Abdülhalik Bakır, “Erken İslâm Döneminde Endüstri Köleleri ve Iraklı Tarihçi Ahmed Salih el-Ali’nin Konu ile İlgili Tespitleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi* XXVIII/1, 2013, ss. 51- 75; Edib Selâme, s. 64.

¹¹⁰⁶ Hadislerin metinleri şöyledir: “... fe inne li’l-cinni/li’ş-şeyâdîni intişâren ve hadfeten ...”, “... fe inne’ş-şeyâdîne tenbe’isü/tenteşiru ...” Ahmed b. Hanbel, III/395; Buhârî, Bedu’l-Halk 11, 15, Eşribe 22; Müslim, Eşribe 12.

¹¹⁰⁷ Ali Osman Ateş, *Kur’an ve Hadislere Göre Şeytan*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 283-287.

¹¹⁰⁸ Bu grupların büyüklükleri, sıralamaları ve örnekleri konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte sosyal yapının muhtelif alt kümeleri cizm/cezm, cumhûr, şa’b, kabile, imâre/amâre, batn, fahiz/fahz, aşîre, fasîle, raht şeklinde sıralanır. Bazan cummâ’, hay, beyt, üsre, itre ve zürriyye de çeşitli kümeleri tanımlamak üzere kullanılır. İbn Kuteybe, *Edebu’l-Kâtib*, s. 149; İbn Abdîrabbih, I/386; İbn Reşîk, s. 176; Nüveyrî, II/302-303; Kalkaşandî, *Nihâyetü’l-Erab*, s. 5; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/188-191; Cevâd Ali, II/160-164; Hitti, s. 59; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 30-31, 109-110; Avcı-Şentürk, “Kabile”, *DİA*, XXIV/30.

el-cin” biçiminde bir dönem kadim Yemen’e hâkim ve mensup bir kabileye¹¹⁰⁹ veya belirli vasıfları haiz bir topluluğa aidiyeti belirtmek için kullanılırken çok geçmeden görünmeyen, tuhaf bir varlık türünü ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.

5.3.1.2. Ahlâf’tan Benî Mâlik b. Ukayş Kabilesinin “Cin Kabilesi” Olarak İsimlendirilmesi

Kur’an dinleyen cinlerin gaybi varlıklar/görünmez güçler değil de insan topluluğu veya kabile üyeleri anlamında kullanıldığını gösteren birtakım rivayetlerle karşılaşmaktayız. Tarih ve siyer kaynaklarında Hz. Peygamber’in kendisini Benî Kelb, Benî Hanîfe, Benî Âmir b. Sa’saa gibi güçlü ve büyük çevre kabile liderlerine arzı bağlamında uzun bir rivayet metninde şöyle bir ifadeye yer verilir: “... inne hâzâ innema yed’ûküm en teslûhu’l-lâta ve’l-uzzâ min e’nâkıküm ve hulefâeküm mine’l-cinni min Benî Mâlik b. Ukayş, ...” (O, sizi Lât ve Uzzâ’yı boyunlarınızdan çıkarmaya, atalarınızın dinini terketmeye, bid’at ve dalâlete davet ediyor. Ve o, sizi anlaşmalı/müttefik bulduğunuz cinlerden Mâlik b. Ukayş oğullarından ayırmak, ahlâf ile aranızı açmak istiyor, ...)¹¹¹⁰

Hz. Peygamber’in, Tâif dönüşü ve sonrasında Mekke’ye gelen Arap kabileleri ve heyetleri ile görüşmelerini hızlandırdığını görüyoruz. O, özellikle Mekke’ye gelenlerle

¹¹⁰⁹ Kahtanilere mensup aşırı sivri dilli bir şair olan İbn Di’bil Ali, halifeden kaçıp Nisâbûr’da bir yerde gecelediğinde yanına gelip onunla sohbet eden bir kişi, kendisini İbn Di’bil’e şöyle tanıtmaktadır: “Korkma, Allah seni affetsin. Ben cinlerden kardeşimim, Yemen sakinlerindenim, bu Irak’ta başımızdan çok olaylar geçti, Irak ehlinde bize çok zarar geldi, biz de senin şu kasidelerini okuyarak teselli buluyoruz...” Ebu’l-Ferec İsfahânî, XX/155; Ahmed el-Abbâsî, *Me’âhidü’t-Tensîs I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddin, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1947, II/199. Aynı şekilde Kays Aylan kabilelerinin de Yemen kökenli oluşu, Yemen’den gelip Tâif’e yerleştikleri hususunda geniş bilgi için bkz. Aycan, “Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrîne İslam Tarihi Açısından Bir Bakış”, s. 209-235; Hatice Umurbek, *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Taif*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.

¹¹¹⁰ İbn Hişâm, I/422; Taberî, *Tarih*, I/556; İbn Asâkir, LXVII/167; Süheylî, II/236; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/272; Kelâî, I/232; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; Şâmî, II/451-452; Muhammed Ebû Şehbe, I/429. Bazı kaynaklarda ise “...ve hulefâeküm mine’l-hayyi min Benî Mâlik b. Ukayş” şeklinde cin yerine “hayy/kabile” lafzı kullanılmaktadır. Ahmed b. Hanbel, III/492; Taberânî, V/63; Zehebî, *Tarih*, I/285.

her yıl Mekke yakınlarında kurulan Ukâz,¹¹¹¹ Mecenne ve Zülmecâz gibi panayır¹¹¹² görüşüyordu. Hac mevsimlerinde gerçekleşen bu görüşmelerde hem muhataplarını İslam'a davet ediyor hem de Kureyş'e karşı onlardan himaye/siyasi destek talebinde bulunuyordu.¹¹¹³ Buna karşılık Kureyş, Mekke'ye gelen ziyaretçilere elçiler göndererek çeşitli ithamlarla ve çirkin sözlerle onların Hz. Peygamber'le tanışmasını önlemeye çalışıyordu. Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in hemen arkasından gidip kabile reislerine, "O, sizi Lât¹¹¹⁴ ve Uzzâ'yı¹¹¹⁵ boyunlarınızdan çıkarmaya, atalarınızın dinini terketmeye, bid'at ve dalâlete davet ediyor. Ayrıca o sizi anlaşmalı/müttefik bulunduğunuz öteki kabilelerden, cinlerden Mâlik b. Ukayş oğullarından ayırmak, ahlâf¹¹¹⁶ ile aranızı açmak

¹¹¹¹ İslam'dan önce hac mevsiminde Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde kurulan, Araplar'ın sosyal ve ekonomik hayatında önemli rol oynayan panayırların en tanınmış, Kays Aylan kabileleri diyarında Tâif ile Nahle arasındaki Ukâz'da kurulurdu. Ukâz Mekke'ye üç gecelik mesafede, Tâif'e yaklaşık 22 mil uzaklıktadır. Hicaz'da kurulan panayırların en önemlisi ve aynı zamanda milletler arası nitelikte olan Ukâz fuarı, rutin ticari faaliyetlerin ve kabileler arası münâfere ve müfâharanın yanı sıra edebi bir kongre vazifesi de yerine getirmiştir. Nitekim şairler en güzel şiirlerini burada okur, şiir yarışmaları düzenlenir ve beğenilen eserler Kâbe duvarına asılırdı. Burası adeta sözlü edebiyatın en güzel örneklerinin dile getirildiği bir sanat merkeziydi. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 269; Yakûbî, s. 105; İbn Abdirabbih, II/299; Hamevî, IV/142; Cevâd Ali, X/324-326, XIV/66; Râfî, I/80-81; İ. Muhammed Hammûr, s. 15-50; Apak, *İslâm Tarihi*, I/71, 89; Elnure Azizova, "Ukâz", *DİA*, XLII/61-62. Ukâz'ın mevkii ile ilgili tartışmalar ve bu panayırın fonksiyonu hakkında detaylı bilgi için bkz. İrfan Muhammed Hammûr, *Sûku Ukâz ve Mevâsimu'l-Hacc*, Müessesetü'r-Rihâbi'l-Hadîse, Beyrut 2000.

¹¹¹² Arap yarımadasında panayırlar ve onların işlevi, ekonomik ve sosyo-kültürel hayattaki tesirleri hakkında bkz. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 263-267; Yüksel, *İslam'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 17-29.

¹¹¹³ İbn İshâk, s. 82-83; İbn Hişâm, I/422; Taberî, *Tarih*, I/556; Süheylî, II/236; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/272; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; Mübârekfûrî, s. 104; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/224; Apak, *İslâm Tarihi*, I/216.

¹¹¹⁴ İslam öncesi Arap toplumunda en çok saygı gören putlardan biri olan ve Kureyş'le birlikte bütün Arapların tazim ettiği Lât, Semûd kavminin soyundan gelen Sakîfliler'in putu idi. Tapınağı Tâif'te bulunuyordu. Tıpkı Kâbe gibi bir beyt/ev idi. Mukâtil, III/404; İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 46; İbn Hişâm, I/47; Ezrakî, I/95, 110; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 315; Hamevî, V/4; Tefîk Fehd, "Lât", *DİA*, XXVII/107-108.

¹¹¹⁵ Eski Arap ilahesi Uzzâ (Gatafân'ın Kâbesi), Tâif'ten Mekke'ye giden yol üzerinde veya Mekke'den Irak'a giderken sağda kalan Nahle-i Şâmiye bölgesindeki Hurâd vadisinde bulunuyordu. Uzzâ'ya Kureyş kabilesi dışında ve çoğu zaman başka tanrı ve tanrıçalarla beraber Gatafân, Kinâne, Huzâa, Ganî, Bâhile vb. kabileler de tapınmaktaydı. Hz. Peygamber'in asıl adı Abduluzâ olan amcası Ebû Leheb de bu puta bağlılığıyla tanınmaktaydı. İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 48; Ezrakî, I/95; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 315; Hamevî, IV/116-118; İbn Manzûr, V/374; Zebîdî, s. 3860; Fr. Buhl, "Uzzâ", *İA*, İstanbul 1986, XIII/96-97; Şevket Yavuz, "Uzzâ", *DİA*, XLII/268-269.

¹¹¹⁶ İslamî literatürde Ahlâf, genellikle Sakîf'ten bir kavim olarak gösteriliyor. Kureyşlilerle aralarında antlaşma bulunan Tâif/Sakîf, Benû Mâlik ve Ahlâf adında iki fırkaya ayrılıyordu. Birbirine düşman bu iki kabile arasında rekabet yüzünden sürekli harpler cereyan etmişti. Ahlâf, Benî Mâlik'e nazaran soy, şeref, servet ve arazi bakımından daha aşağı bir derecede bulunmakla beraber bu noksanlıklarını mahirane bir siyaset ve askeri güçle telafi etmesini bilmiş, Benî Mâlik'i şehir dışına çıkarmış, Lât putu mabedinin bakımını ele geçirmişti. Benî Mâlik, civar beldelere hâkim olan Hevâzin kabilesiyle çok yakın bir bağlantı içindeydi. Ahlâf da onların bu üstünlüğünü dengelemek için Kureyş'in desteğini elde etmeye çalışmıştı. Tâif'in en iyi şairleri ve en maruf reisleri de Ahlâf'tan çıkmıştır. İbn Sa'd, V/510; İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 20; Makdisî, s. 222; Bekrî, IV/1302; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, I/238-239; Zebîdî, s. 5780; H. Lammens, "Tâif", *İA*, XI/672; Watt, s. 175; Cevâd Ali, II/57; Mehdi Rizkullah, s. 66; Küçükaşçı, "Sakîf", *DİA*, XXXVI/10-11. Kureyş'te ahlâf ise "Abduddâr ve müttefikleri Mahzum,

istiyor, sakın ona itaat etmeyin, Hâşim'in çocuğunun/Muhammed'in yalanlarına kulak asmayın."¹¹¹⁷ şeklinde tembihlerde bulunuyordu.

Rivayetlerde geçen Mâlik b. Ukayş oğullarının kimliğini belirlemeye yönelik ufak bir çabanın aynı zamanda Kur'an dinleyen cinlerin ruhanî varlıklar olmadıklarına yani gerçek kimliklerine dair ipucu vereceği kanaatindeyiz. Zira gayb varlıklarından kabul edilen cinlerin de insanoğlu gibi bir kabileye mensup oldukları, mümin, kâfir, münafık, fasık gibi sınıflara ayrıldıkları iddia edilmekte¹¹¹⁸ ve çoğu zaman bu, bir iman esası olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla Mâlik b. Ukayş'ın tespiti önem arz etmektedir. Esasında bu tespit, kabile ve kişileri mutlak anlamda belirlemeye yönelik değil, aksine bu kabile üzerinden cin sözcüğünün kimi kabileleri tanımlamaya yönelik kullanıldığını göstermeye matuftur. Sözkonusu kabileyi detaylı bir şekilde tahlile girişmek konunun sınırlarını aşacağından kısaca temas ettikten sonra siyer kaynaklarında kullanımıyla ilgili çeşitli mülahazalarda bulunacağız.

Benî Ukayş,¹¹¹⁹ Ukayş oğullarının en azgını olan Benî Sehm'in de içine dahil edildiği Teym, Adî, Ukl ve Müzeyne gibi kabileler topluluğunun genel bir adıdır.¹¹²⁰ Benî Mâlik b. Ukayş ise Benî Sehm kabilesinin bir alt koludur. Önceleri şehir dışında çadırlarda dağınık bir biçimde yaşayan daha sonraları Mekke'ye yerleştikten sonra Kureyş içerisinde karışıklık çıkararak huzurun bozulmasına yol açan ilk topluluğun Benî

Cumah, Sehm ve Adî kabilelerinin bir araya gelerek hilfû'l-mutayyebîne karşı oluşturdukları ittifak" şeklinde tanımlanmaktadır. İbn Hişâm, I/132; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 166-167; İbn Reşîk, s. 177; Süheylî, I/238; İbn Manzûr, IX/53; Fîrûzâbâdî, s. 1035; Kalkaşandî, *Nihâyetü'l-Erab*, s. 59; Zebîdî, s. 5780.

¹¹¹⁷ İbn Hişâm, I/422; Taberî, *Tarih*, I/556; İbn Asâkir, LXVII/167; Süheylî, II/236; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/272; Kelâî, I/232; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/170; Şâmî, II/451-452; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/224; Ebû İbrahim el-Fâlûze, s. 390.

¹¹¹⁸ Şiblî, s. 53; Cevâd Ali, XII/287; Kılavuz, "Cin (Kelâm)", *DİA*, VIII/10; S. Ateş, IV/409; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 42.

¹¹¹⁹ Kaynaklarda Benî Ukayş'ın "hayyün mine'l-cin" ve "kavmun/kabiletün mine'l-Arab" şeklinde tanımlanarak bir Arap kabilesi olduğu açıkça zikredilmektedir. İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI/466; İbn Manzûr, VI/264, 372; Zebîdî, s. 4205, 4387. "el-Uklî el-Câhilî" olarak bilinen Benî Ukayş'ın böyle isimlendirilmeleri kelimenin kök anlamlarından da anlaşıldığı gibi "anlayışı kıt, kaba, vahşi, alçak, kısa boylu, uğursuz" olmalarından dolayıdır. Bunların develeri de zayıf ve cılız olmakla, her şeyden ürküp kaçmakla meşhurdurlar. Hamevî, IV/143; İbn Manzûr, VI/264, XI/466; Bağdadî, V/67; *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire 1985, s. 126. Bazı rivayetlerde Benî Ukayş'ın Yemen bölgesinde cinlerin bir boyu olduğu, yabani ve kindar develeriyle tanındığı; bazılarında ise Yemen'de Beni Eşca'dan bir kabile/fahz olduğu veya kaçma vb çeşitli olumsuz huylarıyla darb-ı mesel olmuş develeriyle meşhur bir kabilenin kolu olduğu ifade edilmektedir. Taberî, *Tarih*, I/179; Taberî, *Tefsir*, XIV/662; Bağdadî, V/67; Fîrûzâbâdî, s. 753; Zebîdî, s. 4205; *Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, s. 126.

¹¹²⁰ Cevâd Ali, XII/7. Hz. Peygamber'in davet mektubu gönderdiği kabile reislerinden birisinin de Ukl kabilesi soyundan Benî Züheyr b. Ukayş olduğu kaydedilmektedir. İbn Sa'd, VII/39; İbn Abdilberr, s. 485; Zirikî, VIII/48; Cevâd Ali, VII/254.

Sehm'in Benî Ukayş kolu olduğu ve isyanlarında ileri gidince bazı felaketlerle karşılaştığı ifade edilir.¹¹²¹

Dolayısıyla yukarıdaki rivayette Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'i ithamla kabile reislerine, “Sizin, mütteliklerinizle (hulefâeküm) aranızı açmak istiyor.” şeklindeki ifadesinin şöyle bir tarihsel zemininin olduğu görülüyor. Kureyş içinde Abdudaroğulları ile Abdümenâfoğulları arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkta Benî Sehm, Abdudaroğulları yanında yer alarak Hilfu'l-Ahlâf'a (hilfu leakadeti'd-dem/kan yalayıcılar/yalayanlar ittifakına) katılmış ve Abdümenâfoğulları ile çatışmayı göze almıştır. Ancak Kâbe ve Mekke idaresiyle ilgili birtakım görev paylaşımı sonucu taraflar arasında meydana gelen uzlaşma, Kureyş kabilesinin kolları arasındaki büyük bir çatışmayı da önlemiştir. Sehmoğulları, Hilfu'l-Mutayyebîn'e katılmayarak Hilfu'l-Ahlâf'ın yanında yer almayı sürdürmüştür.¹¹²²

Daha önce de bahsedildiği gibi özellikle risaletin 9 ve 10. yıllarında Hz. Peygamber'in hem müminlere sığınılacak bir merkez hem de kendisini himaye edecek güçlü bir kabile arayışı içerisinde olması, sözkonusu ifadeyle ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır. Maalesef İslamî literatürde bu anlaşma, genellikle “gözle görünmeyen, duyulardan uzak ruhani varlıkları, cin ve şeytanları kabileler halinde yaşayan varlıklar olarak algılayan Arap kabileleriyle, cinler arasında yapılmış anlaşma”¹¹²³ olarak gösterilmektedir.

Son olarak şunu da ilave edelim ki siyer kaynaklarında kaydedilen sözkonusu rivayet içerisinde, aynı bağlamda Nâbiğa'nın Benî Ukayş'in develeriyle ilgili bir beyti¹¹²⁴ de gözden kaçırılmıştır. Ebû Leheb'in Hz. Peygamber'i takibinin “Benî Ukayş'in erkek develerinin arkasındaki su tulumuna benzetilmiş olmasını” cinlerin tarım ve hayvancılıkla uğraştığına yormayacaksak bunun da rasyonel bir gerçekliği olan mevzubahis kabilenin deve sürülerinden bahsettiğini söyleyebiliriz.

5.3.2. Siyer Literatüründe “Neferun mine'l-Cin” Terkibinin Delâleti

¹¹²¹ Süheylî, I/77, 179; Kalkaşandî, *Nihâyetü'l-Erab*, I/16; Cevâd Ali, XII/7; M. Sabri Küçükaşçı, “Benî Sehm”, *DİA*, XXXVI/323-324. Anlatılara göre azgın bir kavim olmaları hasebiyle Allah'ın gönderdiği bir farenin fitili kemirmesi/düşürmesi sonucu evleri barkları yangında kül olmuştur. Süheylî, I/77; Cevâd Ali, XII/7.

¹¹²² İbn Hişâm, I/232; Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 127; İbn Habîb, *Muhabber*, 166-167; Süheylî, I/238; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I/246; Hüseyin Algül, “Hilfû'l-Mutayyebîn”, *DİA*, XVIII/32-33; Küçükaşçı, “Benî Sehm”, *DİA*, XXXVI/324; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 61-65.

¹¹²³ Cevâd Ali, XII/287.

¹¹²⁴ İbn Hişâm, I/422; Süheylî, II/236.

Hız. Peygamber'in cinlerle iletişimini anlamaya katkısı bakımından bu başlık altında, tarih ve siyer kaynaklarında "racülün/neferun mine'l-cin" şeklinde geçen onlarca terkinin -o günkü tarihsel bağlam ve koşullarda- ne anlama geldiği ve karşılığının ne olduğu incelenenektir.

Sözlükte racül, "erkeklik ve kişiliği tam olan" anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle "insanların erkeğine" racül denilir.¹¹²⁵ Çoğul manasını tazammun eden "nefer" ise "insan grubu" demektir. Sadece erkekler için kullanılan "nefer" terimi, Arapça'da 3'ten 10'a kadar veya ondan az olan kişi sayısını bildirmektedir.¹¹²⁶ Kur'an'da üç yerde "neferun mine'l-cin, neferun min külli fırka/tâife" şeklinde "topluluktan bir cüz" anlamında; bir yerde de "kişinin sahip olduğu erkek evlat" manasında kullanılmaktadır.¹¹²⁷ "Nefer" sözcüğü sahip olduğu bu tür anlamlarıyla İslamî literatürde de çok yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur.

Cinlerin evsafından bahseden meşhur bir rivayette İbn Zübeyr ile çölde, çorak bir arazide binitine semer vurmaya çalışan ve daha sonra güçlkle binitine binen boyu çok kısa cinnî bir adam arasında şöyle bir diyalog gerçekleşir: "Çölde geceleyen İbn Zübeyr, binitini eğrlemekle meşgul olan bir adam gördü, adama yaklaştı ve sordu, "sen kim/kimlerdensin?" Adam, "ene ezeb (Ben ezebim)"¹¹²⁸ dedi. İbn Zübeyr'in "ve mâ ezeb? (Ezeb nedir?)" sorusuna adam, "racülün mine'l-cin (Cinlerden bir adam)" şeklinde cevap verdi."¹¹²⁹ Bu rivayette görüldüğü gibi bu konuyla alakalı "racülün mine'l-cin/cinlerden bir adam" terkinbi ile toplumsal bir tanımlama ifadesi olan "ezeb/izbu'l-akabe/ibn ezyeb"¹¹³⁰ kavramlarının bir arada zikredildiği pek çok rivayet, çeşitli

¹¹²⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 344.

¹¹²⁶ Ferâhidî, VIII/267; Cevherî, II/833; İbn Manzûr, V/224; Zebîdî, s. 3559.

¹¹²⁷ Kehf, 18/34; Cin, 72/1; Ahkâf, 46/29; Tevbe, 9/122; Mukâtil, II/289; Sa'lebi, *el-Keşf*, VI/170; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/674.

¹¹²⁸ Ezebe/izb sözcüğü "vücudu çok kıllı, kısa boylu, tipi bozuk, kaba, alçak, adi, dağlı, angarya işlerinde kullanılan kişi/zümre" gibi anlamlara gelmektedir. Cevherî, I/88; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I/193; Süheylî, III/262; İbn Manzûr, I/212; İbn Âdil, XVIII/329; Zebîdî, s. 283, 551. Aynı şekilde "ezyeb" kelimesi de "alçak, adi, felaket, şiddet, düşmanlık" gibi manalarda kullanılmaktadır. Cevherî, I/144; İbn Manzûr, I/454; Zebîdî, s. 567. Ezeb ve Ezyeb ismi/sıfatı hakkında bkz. Süheylî, II/272; Şibli, s. 217.

¹¹²⁹ İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, s. 180; İbn Asâkir, XXVIII/184-185; Süheylî, III/262, 272; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I/93; Halebî, II/178, 503; Şâmî, IV/269. Cahiliye Arapları meleklerin suret ve özellik yönünden son derece mükemmel olduklarına; şeytanların da suret ve özellik yönünden son derece çirkin ve kötü olduklarına inanıyorlardı. Çirkinlik ve kötü karakter konusunda daima şeytana benzetme yapıyorlardı. Yûsuf, 12/31; Sâffât, 37/65; Râzî, XVIII/103, XXVI/124; Reşid Rızâ, XII/242; M. Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 90.

¹¹³⁰ Literatürde "racülün ezeb" tamlaması vücudu, kolları ve bacakları çok kıllı ve boyu çok kısa (iki zira', iki karış) adam demektir. İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 205; İbn Sîde, *el-Muhassas*, I/78; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâga*, I/193; Neşvân el-Himyerî, s. 173. Hız. Peygamber'i öldürme teşebbüsünde bulunan Sürâka da "racülün ezeb" olarak nitelenmektedir. İbn Abdilberr, s. 174; Süheylî, II/321; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*,

kaynaklarda hemen hemen aynı mihverde dönen bu rivayetlere benzer daha birçok nakil bulmak mümkündür. Bu nakiller bize, cinlerin “göçebe, dağlık bölge insanını, genel olarak Araplar nezdinde pek fazla tanınmayan, sosyal yönü gelişmemiş, yaratılışı bozuk, çok çirkin, kısa boylu, şeytan ruhlu, “izb/ezbü’l/ezebbü’l-akabe” diye bilinen kişileri tavsif için kullanıldığını göstermektedir.

Aşağıda da daha detaylı örneklerini göreceğimiz gibi cinlerin “yabani/bedevi” olduklarına işaret eden ve onların karakteristik özelliklerini yansıtan referansların sayısı çoktur. Sözkonusu referans ve pasajların çoğu, cinleri “dağlı/ilkel/primitif” olarak karakterize etmektedir. Mesela Uhud savaşında sancakdar Mus‘ab b. Umeyr’i şehit edip Resûlullah’ı öldürdüğünü iddia ederek savaş meydanında bağırarak İbn Kamie’nin¹¹³¹ “ezbü’l/ezebbü’l-akabe” ve “racülü’n mine’l-cin”den olduğu dikkatimizi çekmektedir.¹¹³² Uhud gününde Hz. Peygamber’i öldürmek için sürekli saldırıda bulunacaklarına dair akt ve antlaşma yapan dört kişiden birisi olan¹¹³³ Abdullah b. Kamie el-Leysî el-Harisî’nin darbeleriyle Hz. Peygamber’in elmacık kemiği kırılmış, dudakları yarılmış, yanakları kan içinde kalmıştı. Hatta aldığı darbeler sonucu Hz. Peygamber, yorgun ve bitkin düşüp bayılmış, bu sebeple ashab da liderlerinin öldüğünü sanarak bir süre savaşı bırakmış ve dağılmışlardı.¹¹³⁴ Her ne kadar olayı aktaran rivayet malzemesi içinde “şeytan/iblis bağırdı” dense de aynı rivayetlerde “Muhammed’i

s. 422; Kelâî, I/270, IV/250; İbn Hacer, III/41.

¹¹³¹ İbn Hişâm, II/73; Belâzürî, *Ensâb*, I/139-140; Taberî, *Tarih*, II/66; Süheylî, III/280; İbn Seyyidinnâs, I/415; Halebî, II/503, 510. Araplar ekseriyetle kabileleri yaşadıkları yere, karakterlerine, ırksal ve fiziksel özelliklerine göre sınıflandırıyorlardı. el-Leysî el-Edremî (dişleri dökük, küçük yapılı) olarak isimlendirilen İbn Kamie/Abdullah/Amr, Benî Teym b. Galib’denir. Uhud’da Kureys’in sadık müttefiki olan “Ehâbiş” kabilelerden biri olarak Kureys’in yanında savaşmıştır. Zübeyrî, s. 3; Belâzürî, *Ensâb*, I/17,139; III/495; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*, I/188; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/295; İbn Manzûr, XII/197; Makrîzî, I/146, 171; Zebîdî, s. 7708. Ehâbiş kabileleri hakkında geniş bilgi için bkz. Cevâd Ali, VII/30-37; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 236-240; M. Ali Kapar, “Ehâbiş”, *DİA*, X/496-497; Çelikkol, s. 134-136.

¹¹³² Süheylî, III/262; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, s. 820, 1016; Ziriklî, I/148; Cafer Acar, “Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016/2, Cilt: 15, Sayı: 30, ss. 311-338, s. 327-332. Farklı rivayetlere göre de iblis/şeytan; Uhud günü fakir, hilkatı bozuk, çirkin bir müslüman olan Cü’âl b. Sürâka ed-Damrî kılığında görünerek Hz. Peygamber’in öldürüldüğünü haykırmıştır. Şeytanın onun suretinde tecessüm etmesi, bu sahabe’nin savaş öncesinde bazı rivayetlerde savaş esnasında Hz. Peygamber’in öldürüleceğini/öldürüldüğünü söylemesi ve bu durumun müslümanların saflarının bozulmasına yol açması sebebiyledir. Ayrıca çok çirkin bir görünüme sahip olduğu için şeytanla özdeşleştirilmiş olması da muhtemeldir. Rivayetlerin detayı için bkz. Vâkidî, I/232, I/321; İbn Sa’d, IV/245; İbn Abdilberr, s. 82; Makrîzî, I/145; Şâmî, IV/196.

¹¹³³ Bürî, I/72.

¹¹³⁴ İbn İshâk, s. 115-118; Vâkidî, I/243-246, 297, 336; İbn Sa’d, II/41-42, III/120-121; Taberî, *Tarih*, II/67, *Tefsir*, VII/308-310; Süheylî, III/263; Râzî, IX/18; Hâzin, I/428; Semhûdî, I/488, 490, 494. Sözü edilen olaylar Âl-i İmrân sûresi 144 vd. ayetlerin nüzûlüne sebep olmuştur. Vâhidî, s. 130-131; Abdulfettah el-Kâdî, s. 88; Çetiner, I/171-172.

öldürdüm/Muhammed öldü” şeklinde bağırmanın “aduvvullah” nitelemesiyle İbn Kamie olduğu açıkça ifade edilir. Öyle ki savaş sonrası Ebû Süfyân ve Hz. Ömer diyalogunda¹¹³⁵ da sözün ve eylemin sahibi olarak bu isimden bahsedilir.

Cin kavramının folklorik anlamda olmadığını gösteren başka örnekler de vardır. İkinci Akabe biatının yapılıp tamamlandığı sırada Hz. Peygamber ile bazı Medinelî müslümanların “Hz. Peygamber”i himaye etmek ve Kureyşle savaşmak üzere toplanıp sözleşmiş olduklarını¹¹³⁶ Mina halkına ve Kureyş ulularına duyurmaya çalışan şeytan olduğu söylene de aslında bu şahsın “ezebbü’l-akabe” ve ibn ezyeb/üzeyb olarak nitelenen bir kişi olduğunu görüyoruz.¹¹³⁷ O, bu gizli toplantıyı deşifre etmiş, Mekkelileri Hz. Peygamber ve diğer kabilelerle bağlarını koparmayı göze alıp Hz. Peygamber’i korumayı taahhüt eden Medineliler üzerine kışkırtmıştır. Nitekim çadırlar arasında dolaşarak ikinci Akabe biatını gözlemleyip Mekkelilere casusluk eden/haber veren bu kişinin, Kureyş/Benî Sehm müşriklerinden Münebbih b. Haccâc¹¹³⁸ veya bizzat Hz. Peygamber’in ifadesiyle Ebû Lübeyna olduğu da belirtilmektedir.¹¹³⁹ Ne var ki literatürde “saraha’s-şeytanü/şeytan bağırıldı”¹¹⁴⁰ ifadesinin metin içi bağlamdan bağımsız olarak değerlendirilmesi ve konunun bazı kaynaklarda “Şeytan ve Akabe Biatı”¹¹⁴¹ şeklinde bir

¹¹³⁵ Savaş meydanında “Ey Hubel yücel, bugün senin dinin güçlendi.” şeklinde müslümanlara karşı haykıran Ebû Süfyân, “Biz, Muhammed’i öldürmedik mi? dedi. Ömer dedi ki: “Vallahi hayır, öyle bir şey yok, o şu anda seni duyuyor.” Bunun üzerine Ebû Süfyân, “Sen benim yanımda İbn Kamie’den daha doğru sözlüsün.” dedi. İbn İshâk, s. 118; İbn Hişâm, II/93; Taberî, *Tefsir*, VII/310; Taberî, *Tarih*, II/71; Süheylî, III/280; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/297; İbn Kesîr, *Bidâye*, IV/43; Kelâî, II/70; Semhûdî, I/494.

¹¹³⁶ Başından sonuna kadar biatı takip eden casus, biatta yer alan “Kanınız kanım, hürmetiniz hürmetimdir; harp ettiklerinizle harp eder, sulh yaptıklarınızla sulh yaparım; siz benden, ben de sizdenim.” gibi taraflarının ifadelerinden hareketle “Ey Kureyşliler! Muhammed ve beraberindekiler (sâbî/subât) sizinle savaşmak üzere bir araya geldiler.” şeklinde bir uyarıda bulunmuştur. Bey’atın detayı ve içeriği için bkz. İbn Hişâm, I/440-448; İbn Sa’d, I/221-223; Makrîzî, I/53-54; Semhûdî, I/407; Heykel, I/303; Hamidullah, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, s. 51-56.

¹¹³⁷ İbn Hişâm, I/447; Taberî, *Tarih*, I/563; Süheylî, II/272; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/274; İbn Seyyidinnâs, I/176; İbn Kayyim, III/38; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/200; Semhûdî, I/407; Halebî, II/178; Mübârefürî, I/120; Acar, s. 318-321. Söz konusu rivayetlerde Mekkelî müşriklere bey’atı duyuran casus/shahıs için “şeytanü’l-akabe/akabe şeytanı”, “ezebbü’l-akabe/akabe alçağı, yılanı” ve “aduvvullah/Allah düşmanı” gibi niteleyici sözcükler kullanılmıştır. İbn Hişâm, I/447; Taberî, *Tarih*, I/563; Kurtubî, XVII/168; İbn Manzûr, I/212; Hâzin, I/398; İbn Âdil, XVIII/329.

¹¹³⁸ Halebî, II/179; Azimli, s. 196; Acar, s. 321. Benî Sehm kabilesine mensup olan, “ezebbü’l-izbu’l-akabe” veya “şeytan”, “cin” diye tavsif edilen ve Hz. Peygamber’in Mekke’de amansız düşmanlarından biri olan Münebbih b. Haccâc, Bedir savaşında müşriklerin safında müslümanlara karşı savaşmış ve öldürülmüştür. İbn İshâk, s. 107; İbnü’l-Kelbî, *Cemheretü’n-Neseb*, s. 102; İbn Hişâm, I/641, 712; Zübeyrî, s. 134-135; Belâzürî, *Ensâb*, I/130; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*, I/165; Ziriklî, VII/289; Halebî, II/178-179; Mevlânâ Şibli, I/187.

¹¹³⁹ İbn Sîde, *el-Muhassas*, IV/115; Süheylî, II/272; Acar, s. 321.

¹¹⁴⁰ İbn Hişâm, I/447; Taberî, *Tarih*, I/563; Süheylî, II/272; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/274; Zehebî, *Tarih*, I/304.

¹¹⁴¹ Süheylî, II/272. İkinci Akabe biatı sırasında şeytanın rolüyle ilgili rivayetleri değerlendiren Azimli’ye göre, söz konusu olayı, ‘şeytanın Hz. Peygamber’in müşrikler açısından kötü ve tehlikeli olan

başlığın altında işlenmesi, ciddi bir algılama problemi doğurmuş, yanlış anlama ve yaklaşımlara neden olmuştur.

İkinci Akabe biatıyla ilgili aktarılan rivayetlerin içeriği ve detayı, sözkonusu bu algı ve anlamının gerçekte böyle olmadığını ortaya koyar. Şöyle ki Hz. Peygamber Mekkelilerin casusları/gözcüleri vasıtasıyla bu görüşmelerden haberdar olmalarını önlemek için ciddi tedbirler almıştır. İlk önce Medinelî müslümanlar, konakladıkları yerlerde diğer Medinelîlerin dikkatini çekmemek için gecenin üçte biri geçtikten sonra birer ikişer tıpkı kaya kuşu gibi sıyrılarak gizlice Akabe’de Hz. Peygamber’le buluşmuşlardı. Bu esnada müşrikler tarafından takip edileceği endişesiyle Hz. Peygamber, Yesribli müslümanlara, “Konuşun; fakat sözü uzatmayınız, zira müşriklerin gözleri/gözcüleri üzerimizde, durumu sezerlerse sizi ifşa/deşifre ederler.”¹¹⁴² şeklinde bir uyarı da yapmıştı. Akabe’de müşriklerden birisi (ayn/gözcü/casus) onları izlemiş ve Hz. Peygamber’le olan toplantılarını yakından takip edip bu buluşmayı/sözleşmeyi ifşa etmiştir.¹¹⁴³ Bu olay üzerine Hz. Peygamber, bey’at eden müslümanların “Ey Allah’ın Resûlü! Bizler savaşın oğullarıyız (ebnâu’l-harb/ebnâu’s-silâh), istersen Mina ahalisine karşı savaşalım.” görüşüne karşı çıkarak henüz savaşla emrolunmadığını, acele konak yerlerine dönmelerini ve kervanlarına yetişmelerini emretmiştir.¹¹⁴⁴

İslam tarihindeki yeri ve öneminden dolayı bazıları, Cin sûresinde konu edilen cinlerin Akabe görüşmesine bizzat katılan Yesribliler/Medineliler olduğunu söylese de¹¹⁴⁵ Medineliler içerisinde müslümanlığı kabul edenlerin yukarıda sayılan sıfatlara fizyolojik ve sosyolojik yönden uymamaları ayrıca onlar arasında dayıları Neccaroğulları’ndan bazı kimselerin bu buluşmada hazır olması cin olma ihtimallerini düşürmektedir.

Klasik kaynaklarda sık sık geçen fakat her geçtiği yerde görünmez/ruhani varlıklar

faaliyetlerini müşriklere haber vermesi’ şeklinde gerçek anlamda anlamak rivayetin en belirgin açmazıdır. Tarihte anlatılan kimi efsane ve hurafeler dışında, insan-şeytan arası böyle bir ilişki görülmemektedir. Hz. Peygamber’in yirmi üç yıllık peygamberlik hayatının hiçbir döneminde şeytanın konuşması ve bu konuşmayı hem müşriklerin hem de müslümanların duyduğuna dair bir olay da mevcut değildir. Muhtemelen olayı gözlemleyip Kureyşlilere haber veren kişinin bu tavrı şeytanca bir tavır olduğu için Hz. Peygamber bu şahıs hakkında şeytan sözcüğünü kullanmış olabilir. Geniş bilgi için bkz. Azimli, s. 195-196.

¹¹⁴² İbn Sa’d, IV/9; Ahmed b. Hanbel, IV/119; Zehebî, *Tarih*, I/299; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/199; Mehdi Rizkullah, s. 249; Muhammed Ebû Şehbe, I/450-451.

¹¹⁴³ Mahmud Şit Hattab, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Pınar Yay. İstanbul 1983, s. 15.

¹¹⁴⁴ İbn Hişâm, I/447; Taberî, *Tarih*, I/563; Süheylî, II/272; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/274; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/200; Şâmî, III/206; Mehdi Rizkullah, s. 249-253; Muhammed Ebû Şehbe, I/450-455.

¹¹⁴⁵ Muhammed el-Behiy, s. 116; Yılmaz, s. 618.

olarak tefsir ve tercüme edilen “racülü’n-mine’l-cin/cinlerden bir adam” terkininin bir diğcr örneğini de Hz. Peygamber’in hicretinden bahseden bir olaydan vermek istiyoruz.

Malum olduğu üzere Hz. Peygamber’in hicret ettiğı haberi duyulur duyulmaz Mekkeliler araştırmaya koyulmuş; fakat birkaç gün geçmesine rağmen hangi yöne gittiğı tespit edilememişti. İşte tam bu sırada hicret esnasında Hz. Peygamber’in Hz. Ebubekir ile birlikte Ümmü Ma’bed’in çadırında konakladığını gören ve bunu Mekke sokaklarında şiirsel bir dille haykıran/haber veren kişinin de cin kavramıyla/sıfatıyla kayıt altına alındığı görölmektedir. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber’in Mekke’den ayrılışının üçüncü günü, cinlerden (kim olduğı bilinmeyen)¹¹⁴⁶ biri, Arap tarzı beyitler söyleyerek uzun bir şiir inşad ederek hicret yolcularının Ümmü Ma’bed’in çadırına uğradıkları haberini getirdi. Böylece Mekke’deki Müslümanlar, Resûlullah’ın Medine’ye doğru yol aldığını öğrenip rahatlamış, müşrikler ise tekrar kovuşturmaya başlamışlardı.¹¹⁴⁷

Bu tarz rivayetlerde geçen “racülü’n-mine’l-cin” terkinibi, İslam düşüncesinde genel olarak görünmeyen bir varlık olarak anlaşılmış ve cinlerle insanlar arasında bir haberleşme türüne örnek gösterilmiştir.¹¹⁴⁸ Ancak sözkonusu rivayetlerdeki ifadelerden ve detaylardan cinlerden bu adamın yüzü örtülü, Mekke ahalisi tarafından tanınmayan peçeli/lisamlı bir bedevi münâdi/hâtif olduğı anlaşılmaktadır. Rivayette bu hususa mesned teşkil eden en belirgin yön de hemen hemen bütün kaynaklarda yer alan Esmâ binti Ebubekir’in sözleridir. Hz. Peygamber’in Hz. Ebubekir ile Mekke’den çıkışını mütakiben Ebû Cehil’in de aralarında bulunduğı Kureyşli bir grup Hz. Ebubekir’in evine gelmiş ve kızı Esmâ’ya babasının nerede bulunduğunu sormuşlardır. Bilmiyorum cevabını alınca da Ebû Cehil, Esmâ’yı dövmüştür. Akabinde Esmâ olayı şöyle anlatmaktadır:

“Kureyşliler çekip gitti. Aradan üçgün geçmişti. Resûlullah’ın nerede ve nereye doğru gittiğini bilmiyorduk, ta ki Mekke’nin aşağı kısmında cinlerden bir adamla karşılaşınca kadar. Adam, şehrin alt başında Arap nağmesiyle birtakım beyitler terennüm ediyor, insanlar onun sesini duyuyor, ona kulak veriyor ve kadınlar, çocuklar, köleler sesin geldiğı yöne yöneliyorlardı. Fakat Mekke semalarını inleyen bu çağrıyla

¹¹⁴⁶ Bürri, I/325; *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, s. 59.

¹¹⁴⁷ İbn Hişâm, I/487; Taberî, *Tarih*, I/570; Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, I/233; Süheylî, II/320; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, I/277; Bürri, I/324-325; İbn Seyyidinnâs, I/249; İbn Kayyim, III/50; İbn Kesir, *Bidâye*, III/236; *Dîvânu Hassân b. Sâbit*, s. 56-59.

¹¹⁴⁸ Mekke ve Medine döneminde cinlerle insanlar arasında böyle bir haberleşme türü ve iletişim olayının görülüp görülmediğı ve konuya ilişkin rivayetlerin tutarsızlıklarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Azimli, s. 213-214.

duyanlar, Mekke’de yüksek bir yere/tepeye, Mekke’nin üst tarafına çıkıncaya kadar o adamı görememişlerdi. Onun söylediklerini işitince Resûlullah’ın yönünün nereye (Medine) doğru olduğunu anlamıştık.”¹¹⁴⁹ İşte Mekke-Medine arasında Mekke’den yaklaşık 120-130 km. uzaklıktaki Kudeyd/Müşellel’de¹¹⁵⁰ daha sonraları “Haymetü Ümmü Ma’bed” diye tanınacak olan bu gözetleme noktasından, geçiş yerinden gelen bu haber üzerine, günlerdir Hz. Peygamber’in peşine düşen Kureyşliler, Ümmü Ma’bed’i sorguya çekmiş ve Hz. Peygamber’in yönü hakkında bilgi almak istemişlerdir.¹¹⁵¹

Görüldüğü gibi sözü edilen münâdi adamın şehrin yapısı itibariyle yüksek bir yerde, şehrin üst tarafında tezahür edinceye dek ilk başta görülememesi ve olayı aktaranlar tarafından kim olduğunun bilinmemesi, meçhul bir kişi olması,¹¹⁵² rivayetlerde “racülün mine’l-cin” olarak tavsifine sebep olmuştur. Genellikle siyer literatüründe “hâtifu’n mine’l-cinn” ibaresinin geçtiği rivayetlerde de hadiseler aynı üslupla tahkiye edilmiştir. Şöyle ki bu anlatılarda dinleyenler/olayı nakledenler, kendilerine uzak veya yakın bir yerden bir ses işitiyorlar; fakat konuşanı/söyleyeni göremiyorlar, hâtif o günkü önemli olaylarla ilgili sesini yükselterek şarkı veya şiir söylüyor. Daha sonra olayın hakikati ve detayı ortaya çıkıyor.¹¹⁵³

Bunlara ek olarak bazı rivayetlerin üslubu ve içeriği de her cinin, Allah’ın gizli ve görünmez yaratıkları olmadığını izhar etmektedir. Siyer ve tarih kaynaklarında Abbas b. Mirdas’ın putperest babası Mirdas b. Âmir es-Sülemî ve Ümeyyeoğulları’nın komutanı Harb b. Ümeyye’nin cinlerle savaştığı, bu savaşa dair bilgilerin hemen herkes tarafından bilindiği, daha sonra da intikam duygusuyla yanıp tutuşan cinler tarafından öldürüldükleri

¹¹⁴⁹ İbn Hişâm, I/487; İbn Sa’d, I/229-231, VIII/288; Taberî, *Tarih*, I/570; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/277; Kelâî, I/262-263; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/231.

¹¹⁵⁰ Hamevî, II/414; Mehmet Eren, “Ümmü Ma’bed”, *DİA*, XLII/325; Mübârekfûrî, s. 132.

¹¹⁵¹ Süheylî, II/324; Şiblî, s. 130-132; Eren, “Ümmü Ma’bed”, *DİA*, XLII/325-326.

¹¹⁵² Bazı rivayetlerde kişinin tanınmasına imkân vermeyen durum ve kıyafet tarzından dolayı kişiden cinnî diye bahsedilmektedir. İbn Sa’d, III/333-334; İbn Şebbe, II/53-54; Belâzürî, *Ensâb*, III/429. Bazı kaynakların nakline göre bir toplumdan olmayan yabancıya da cinnî denilmektedir. Kıptilere gönderilen Yûsuf peygamber için “resûlün mine’l-cinn/cinlerden gönderilen bir elçi” tanımlaması yapılmaktadır. Kurtubî, XV/313.

¹¹⁵³ Böyle bir tarzla anlatılan örnek rivayete göre müşrikler, Bedir’e yöneldiklerinde Mekke’de kalan Kureyşlilerin savaşın seyrini, serencamını konuştuğu ve soruşturduğu bir sırada Zîtuvâ’da cinlerden bir hâtif/haberci; Bedir savaşının seyrine, hangi tarafın galibiyetiyle sonuçlanacağına, gazvenin müşrikler ve müslümanlar, çevre devletler üzerindeki tesirine dair bir şiir inşad etmiştir. Şiiri dinleyen Kureyşli gençler, Mekkelileri tedirgin eden şiiri teğanni edeni aramaya koyulsalar da bulamamışlardır. İki veya üç gün sonra Bedir ehlinin ve orada öldürülenlerin haberini el-Haysümân b. Hâbis el-Huzâî getirmiştir. Rivayetin detayı ve şiirin içeriği hakkında geniş bilgi için bkz. Vâkidî, I/119-120; Süheylî, III/113; Kelâî, II/31; İbn Seyyidinnâs, I/348; Makrîzî, I/91-92; Şâmî, IV/66.

veya boğuldukları, suikasta kurban gittikleri kaydedilmektedir.¹¹⁵⁴ Aynı rivayetlerin devamında cinlerin dili üzere nakledilen bir şiirde cinler, kabile önderini öldürmekle övünerek Harb'ın kabrinin ıssız çorak bir arazide, çölde bulunduğunu, mezarının herhangi bir kabristana yakın olmadığını söylemektedirler. Malumdur ki Harb b. Ümeyye, Kureyş-Hevâzin çekişmesinde Kureyş'in reisi ve ulusu, başkomutanı olarak büyük rol oynamış, şöhretini de Hevâzin Sakîf kabilelerine karşı giriştiği mücadelede yani Ficâr¹¹⁵⁵ savaşlarında kazanmıştır.¹¹⁵⁶

Yine Ensardan sahabenin meşhurlarından, Hazrec'in lideri Sa'd b. Ubâde'nin Şam Hûran/Havrân'da bir cin tarafından öldürüldüğü de rivayet edilmektedir. Cinin, şiir diliyle onu nasıl/ne şekilde öldürdüğünü¹¹⁵⁷ itiraf etmesi de herhangi bir kabilenin üyesine işaret ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.¹¹⁵⁸ Kaldı ki rivayetlerin üslup ve muhtevası da bunu desteklemektedir. Aksi takdirde aynı metinlerden hareketle her iki olayı faili meçhul cinayetler kategorisinde değerlendirmekten başka bir yol da görünmemektedir. Nitekim Sa'd b. Ubâde'nin biyografisi hakkında bilgi veren Belâzürî aynı zamanda onun suikast ile öldürüldüğünü de not düşmektedir. Rivayetlere göre Sa'd b. Ubâde, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e biat etmekten kaçındı ve Havrân/Şam'a gitti. Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında Hz. Ömer'e bey'at almaya giden iki kişi, onu biat etmeye çağırdı. Kureyş'e asla biat etmeyeceğini söyleyen Sa'd, boş araziye bevletmeye çıktığında bu kişiler tarafından atılan okla öldürüldü.¹¹⁵⁹

Bu konuda Ezrakî'nin naklettiği şu rivayet de bizi, cinlerin Benî Sehm'e yakın bir yerde ikamet eden bir Arap kabilesinin kolu olduğu kanaatine vardırılmaktadır:

¹¹⁵⁴ Ebu'l-Ferec İsfahânî, V/43, VI/357-358, XXIV/65; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 343; İbn Abdilberr, s. 246; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 577; Safedî, V/336; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/286; Zebidî, s. 3958; Cevâd Ali, XII/289.

¹¹⁵⁵ Kureyş ve müttefîği Kinâne ile Hevâzin-Kays Aylan kabileleri arasında vuku bulan Ficâr harpleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Habîb, *Münemmak*, 160-181; Süheylî, I/317; İbn Seyyidinnâs, I/67-68; Cevâd Ali, VII/83-85; Cade'l-Mevlâ ve dğr. s. 322-341; Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, s. 82-83; Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII/52.

¹¹⁵⁶ İbn Abdirabbih, I/466, II/298-301; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XXII/57-77; Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII/52; İbrahim Sarıçam, "Harb b. Ümeyye", *DİA*, XVI/112.

¹¹⁵⁷ Kafilde görevli hizmetçiler gün ortasında şiddetli sıcaklıkta Münebbih veya Seken kuyusundan su çekerken kuyu başında, kuyudaki cin(ler)in şöyle dediğini işitirler: "Hazrec'in seyyidi Sa'd b. Ubâde'yi biz öldürdük. Ona iki ok attık kalbini şaşırmadı/kalbine isabet etti." Deniliyor ki bu haber öncesi kimse Sa'd'ın öldüğünü bilmiyordu. Böylece onun ölümünden Medineliler haberdar oldu. Cesedi de simsiyah olmuş bir şekilde bulundu. İbn Sa'd, III/617; İbn Asâkir, XX/268; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 434; Zehebî, *Tarih*, III/148-149.

¹¹⁵⁸ İbn Sa'd, III/617, VII/390; Belâzürî, *Ensâb*, I/254; İbn Abdirabbih, II/74; İbn Abdilberr, s. 180; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 434; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I/277-278.

¹¹⁵⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I/108, 254.

“Cahiliyede cinlerden bir kadın (imraetün mine’l-cinn) Zîtuvâ’da¹¹⁶⁰ oturuyordu. Onun tek bir erkek çocuğu vardı. Onu çok seviyordu. O, kavmi içinde saygın bir konuma sahipti. Evlendi ve evliliğinin yedinci gününde annesine Kâbe’yi tavaf etmek istediğini söyledi. Fakat annesi, “Ey oğulcuğum! Kureyş’in ayak takımının sana bir şey yapmasından korkuyorum.” dedi. Sonra annesine, “selametle kal” deyip yola koyuldu. Cinnî genç Kâbe’ye gelip beyti yedi kere tavaf ettikten sonra makamın arkasında namaz kıldı ve daha sonra Mekke’den ayrıldı. Zîtuvâ’ya dönerken Benî Sehm yurdunda Benî Sehm kabilesinden gök gözlü yağmacı bir genç ona sataştı ve onu öldürdü. Mekke’de bir toz bulutu yükseldi. Cân/cinlerin karşılık vermesiyle Benî Sehm’den pek çok kişi öldürüldü. Bunun üzerine Benî Sehm de müttetikleriyle, mevâli ve kölelerle hep birlikte saldırıya geçti. Savaşın üçüncü günü Cinniler Kureyş’e, “Ey Kureyşliler! Sizler akıllı ve anlayışlı bir topluluksunuz. Onlar bizim zayıflarımızı öldürdü, biz de onlardan öldürdük. Bizimle onlar arasında sulh için arabuluculuk yapın. Bir daha kötülüğe dönmek üzere birbirimize ahd ve misak verelim.” dediler. Böylece Kureyş’in aracılığı ile iki kabile arasında saldırmazlık antlaşması düzenlendi.”¹¹⁶¹

Bu noktada olayı iyi tetkik edersek cinlere dair bu kayıt da soyut cin kavramının, tüm bu olaylar hakkında uydurma/yakıştırma olduğunu ve “duyu organlarımızdan uzak gizli varlıklar” şekline sonradan sokulduğunu gösteren bir haber/belge niteliğindedir. Nitekim hemen herkes tarafından azgınlık, taşkınlık ve düşmanlıklarıyla tanınan Benî Sehm-Benî Ğaydala’nın cân/yılan/cinlerle savaştığı, Eyyâmu’l-Arab içerisinde önemli bir yeri olan Eyyâmu’l-Hayyât’ta her iki taraftan da çok sayıda kişinin öldüğü; hatta iki kabilenin, kendi ölülerini/öldürdüklerini saymaya kalkıştıkları, bu sebeple de İslam öncesi bu Arap âdetini yeren Tekâsür sûresinin nazil olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁶² Yine aynı rivayetlerde tarafların diyalogu, sataşma/tartışmaları ve birbirlerini suçlamaları gibi hususlar -hayye’nin/yılanın Benî Sehm ile konuşması edebi bir üslup sayılmayacaksa- cinlerin o civarda yaşayan bir kabile olduğunu tercihe şayan kılmaktadır.

Bunların yanı sıra cin taifesine daha geniş bir perspektiften bakacak olursak kullanıldığı bağlama göre farklı anlam kazanmakla birlikte, asıl Araplar diye adlandırılan

¹¹⁶⁰ Mekke vadilerinden ve geçitlerinden/giriş kapılarından biri olan Zîtuvâ, Medine yönünde şehirden üç mil uzaklıkta, Mekke’nin aşağı kesimlerinde yer almaktaydı. Mekke haremının sınırları da buraya kadar uzanmaktaydı. Bekrî, III/896; Hamevî, IV/44-45; Himyerî, s. 190, 397; Şâmî, I/211. Tuvâ kelimesinin okunuşu ve bu vadinin nerde olduğuyula ilgili ihtilaflar hakkında bkz. Hamevî, IV/44-45.

¹¹⁶¹ Ezrakî, II/15-16. Ayrıca bkz. İbnü’z-Ziyâ, s. 174; Suyûtî, *ed-Dürr*, I/294; Cevâd Ali, XII/288.

¹¹⁶² İbn Habîb, *Münemmak*, s. 111-112; Fâkihî, IV/222; Süheylî, II/25.

Ad ve Semûd¹¹⁶³ kavminin helak olmasından sonra onların yerlerini alan, meskenlerini yurt edinenler,¹¹⁶⁴ cinlere mensup bir millet olarak ifade edilmektedir. Yine bununla alakalı olarak Araplar, insanlar içine karışmayan, çöl ve ormanlarda vahşi/ilkel bir hayat süren kabileleri, cin olarak telakki ettiği gibi güçlü, vahşi ve kindar olan develeri de cin beldelerine nispet etmiş ve bunları Ad ve Semûd'un kalıntısı olarak görmüşlerdir.¹¹⁶⁵

Buraya kadar olan bilgilerden şu neticelere ulaşılmış bulunmaktayız:

Kur'an'da birkaç yerde geçen ve genellikle gizli güçler olarak çevrilen bu terkipler, siyer ve tarih kaynaklarında da pek çok kez kullanılmış; ancak bazı rivayetler, Kur'an naslarının önüne geçirilirken; bu konuda varid olan diğer bir kısım rivayetler ise görmezden gelinmiştir. Yani kimi zaman nüzûl dönemi kültürü gözardı edilerek Kur'an'a yaklaşılmış; kimi zaman da Kur'an, daha sonraları varid olan rivayetler ışığında yorumlanmıştır.

İnsanı/adamı tanımlayıcı olarak kullanılmasından da anlaşılacağı gibi cin terimi, nüzûl döneminde “şer güçleri, dağ adamını, bedeviyi,¹¹⁶⁶ çeşitli konularda sır mahiyetindeki şeyleri öğrenip başkalarına haber veren kimseleri, yılanlara ait özellikleri kendinde taşıyan ve aynı zamanda totemi/kabile sembolü yılan/cân/cin” diye bilinen ve tanınan kabile ve üyelerini göstermek için kullanılmaktadır.¹¹⁶⁷ Çünkü o dönemde kabile ve şahısları bitki ve hayvanlara dayalı dinsel, sosyal, siyasi, psikolojik isim ve tanımlama,

¹¹⁶³ Araplar, bâide ve bakiye Arapları olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İlk çağlarda yaşayan ve sonra yok olan Araplara “el-arabu'l-bâide” denilmektedir. Ad ve Semûd kavmi de İslam'ın zuhurundan çok önce helak olan bâide Araplarındandır. H. Dursun Yıldız, “Arap”, *DİA*, III/273; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 35-36; Cevâd Alî, I/295, 299; Hitti, s. 64; S. Ateş, III/143, XVIII/330.

¹¹⁶⁴ Taberî, *Tarih*, I/128; İsfahânî, *Muhâdarât*, II/105; Hamevî, V/357; Firûzâbâdî, s. 630; Zebîdî, s. 3593. Sakîflilerin Semûd'un bakiyesi olarak görülmesi hususunda bkz. Belâzûrî, *Ensâb*, I/10; Ebu'l-Ferec İsfahânî, IV/299-303; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sa*, I/397; Mübârekfûrî, s. 238; Cevâd Ali, XII/59-60.

¹¹⁶⁵ Câhîz, *el-Hayavân*, I/152, 154; Cevherî, III/1003; İsfahânî, *Muhâdarât*, II/105; İbn Sîde, *el-Muhkem*, VI/466; Meydânî, I/352; Cevâd Ali, X/10-11.

¹¹⁶⁶ Araplar kim oldukları bilinmeyen ve tam olarak tavsif edilemeyen uzak bedevilerin cin olduklarına inanırlardı. Bu bedevilerin çadırları, yapıları (kubbeleri) ve insanlarından da bahsederlerdi. Câhîz, *el-Hayavân*, VI/200; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr I-V*, Tahk. Abdülemîr Mehannâ, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1992, I/314-315; Şiblî, s. 26.

¹¹⁶⁷ Hz. Peygamber'den Kur'an dinlemeye gelen cinlerin, hayye/yılan olduğuna dair serdedilen rivayetlerde geçen -şayet burada edebi bir niyet gözetilmemiş ve bunlar sanatsal/edebi bir gayeye mebni üretilmemiş ise- “ızdırıp içinde ölmek üzere olan bir yılanı bir kadehle su verilmesi, daha sonra ölen yılanın yıkanması, kefenlenmesi ve defnedilmesi, öldürülen yılanın müslüman olduğunun tespiti, akabinde bir grup cin tarafından teşhiz ve tekfin işini yapanların bulunup onlara teşekkür edilmesi” gibi eylemler ve “kabeyi tavaf ve namaz” gibi ritüeller de bir kabile üyesi olduklarına işaret etmektedir. Ezrakî, II/15-17; Fâkihî, I/322-323; Süheyfî, I/354; Kurtubî, XVI/214; Şiblî, s. 42-44; İbn Hacer, IV/611-612. Bu durumda çeşitli hayvan isimlerinin cahiliye Arap kültüründe kabilelerin kimliği olduğu gerçeği göz önünde bulundurularak Benî Cân veya Benî Hayye gibi yılan isimli kabileler hakkında özel bir çalışma yapılması gerekmektedir. Böyle bir çalışma, aynı zamanda yaratılışı dumanla karışık ateşe ve nar-ı semum'a hamledilen varlık cânn'ın da gaybi varlık türünden olup olmadıklarını açığa çıkaracaktır.

karakterlendirme sözkonusuydu. Cahiliye Arapları düşmanlarına karşı oğullarını ve kabilelerini, özellikle hayvanlardan yırtıcı ve vahşi, tehlikeli, kötü ve şerli isimlerle adlandıırırlardı. Onlar, ad koyma geleneklerine bağlı olarak oğullarına ve kabilelerine, kelb/köpek (sahibini ve sürüyü koruyan, vefadar); zi'b/kurt, züeyb/küçük kurt, serhan/kurt (yırtıcı ve saldırgan, düşmanı dağıtan); esed/aslan (düşmana karşı sert ve acımasız); sa'leb/tilki, husayn/tilki (yağmacı ve kurnaz), Kureys (köpek balığı) gibi vahşi hayvanların veyahut da hayye/yılan, cân/yılan, sü'bân/yılan, haneş/yılan gibi tehlikeli sürüngenlerin adlarını veriyorlardı.¹¹⁶⁸ Bu isimlerde, sonraki süreçte oluşan geleneksel tasavvurun etkisiyle anlam kayması olmuş, bunlar asıl orijinal anlamını yitirmiş, sadece gözle görülmeyen varlıklara hasredilen bir inanca dönüşmüştür.

5.4. HZ. PEYGAMBER'İN SIĞINMA TALEBİNİN CİNLERE SIĞINMA/TAPMA OLGUSUYLA İLGİSİ

Kur'an'da farklı yerlerde görünmeyen varlıklara cin/şeytan ve meleklerle tapınıldığından, onların tazim ve teşrif edildiğinden; Cin sûresi 6. ayette ise “insanlardan bazılarının cinlerden bazı erkeklere iltica etmesi”nden bahsedilmektedir.¹¹⁶⁹ Buradaki asıl mesele, bu sığınmanın insan-cin/şeytan ilişkisi mi yoksa tarihsel bir vakıa mı olduğunun tespit edilmesidir. İşte burada bu ilişkinin taraflarını tespitin yanı sıra İslamî literatürde bu ayetten mülhem olarak tefsiri mahiyetinde serdedilen, “euzü bi seyyidi/azîzi hâze'l-vâdî min şerri süfehâi kavmihi/Kavmin sefihlerinin şerrinden bu vadinin efendisine/azizine sığınırım”¹¹⁷⁰ ifadesinin soyut cinlere teavvüz, tapınma veya özellikle hac ve ticaret için yola koyulanların herhangi bir saldırıya maruz kalmaması için itikadları gereği cinlerden eman dileme, görünmeyen varlıklardan himaye talebi olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı üzerinde duracağız.

¹¹⁶⁸ İbn Düreyd, *İştikâk*, s. 5-7; Se'âlibî, *Fıkhu'l-Luga*, s. 408-409; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, III/193-195; Cevâd Ali, II/176-179; Sarıcık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, s. 181-182; Kadri Yıldırım, “Dûri Esmâi'l-Hayavân fî Tekevvünü'n-Nahvi'l-Arabi: el-Âlemü Numûzecen”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII/2008, ss. 107-131. Totem ve totemik adlandırmaların değişik arka planları hakkında bkz. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, Çev. Cenap Karakaya, Kabalcı Yay., İstanbul 2015, 113, 149-177; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 63-66; Kadri Yıldırım, s. 107-131.

¹¹⁶⁹ Detaylı bilgi için bkz. K. Dindi, s. 88-90.

¹¹⁷⁰ Mukâtil, I/370, III/406; Taberî, *Tefsir*, XXIII/654-656; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/626; İbnü'l-Cevzî, VIII/378; Râzî, XXX/138; Kurtubî, XIX/10; Halebî, I/333; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/325-326. Bu tür rivayetlerin farklı versiyonlarında da “...min şerri ehlihi/ehlinin, ahalinin şerrinden” şeklinde geçmektedir. Belâzürî, *Ensâb*, IV/189; İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd, *el-Hevâtif*, Tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1992, s. 72; İbnü'l-Cevzî, III/123; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/299.

Klasik anlayışa göre eski Arap putperestliğinde en çok ilahlara ve cinlere tapma ve saygı göze çarpmaktadır.¹¹⁷¹ Cahiliye Araplarının inancına göre cinler, sıradan yaratıklar olmayıp çok defa Tanrı yerine konularak kendisine sığınılan/tapınılan ve Tanrı'ya ait geniş yetkilerle donatılmış üstün varlıklardır.¹¹⁷²

Cahiliye Araplarının korku ve sığınma psikolojisi içerisinde, cinlerin insanlara düşman olan ve kötülük eden, vadilerde yaşayan tabiat üstü varlıklar olduklarına inandıklarından dolayı cinlere tapınmaya başladıklarından söz edilmektedir.¹¹⁷³ Anlatılara göre İslam öncesi bedevi Araplardan bir kısmı, cinlere ibadet eder, putlar gibi onları da Allah'ın ortakları olarak görürlerdi. Ayrıca onlar, Allah ile cinler arasında bir nesep/soy bağının bulunduğunu söyler, cinlere adaklar nezreder, kurbanlar keser ve onlardan yardım dilerlerdi.¹¹⁷⁴

İbn Kelbi'de geçen bir rivayete göre Huzâ'a'dan Müleyhoğulları cinlere taparlardı.¹¹⁷⁵ Arapları cinlere tapınmaya ilk davet eden kişinin ise cinlerden Ebû Sümâme¹¹⁷⁶ isimli bir dostunun¹¹⁷⁷ teklif ve teşvikiyle Huzâ'a'nın lideri Amr b. Luhayy olduğu söylenmektedir.¹¹⁷⁸

Cahiliye dönemiyle ilgili bazı rivayetlere göre Araplar, yolculuğa çıktıklarında cinlerin saldırılarından korktuklarından cinlere sığınır, cinlerden himaye ve koruma (isticâre) talep ederlerdi. Cahiliye Arapları, yolculuk esnasında ıssız bir vadiye veya ormanlık alana ulaşıncı, buralarda geceleme istediklerinde, çöllerin ve ağaçlarla kaplı

¹¹⁷¹ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 24; Tevfik Berrû, s. 288-291.

¹¹⁷² Emin Işık, "Cin Süresi", *DİA*, VIII/10; Ernst Zbinden, s. 98; A. Çelik, IV/26-27.

¹¹⁷³ Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, I/346; Çelikkol, s. 181.

¹¹⁷⁴ Makdisî, s. 50; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/232; O. Ateş, *Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, s. 215; D. B. Macdonald, "Cin", *İA*, III/192; Ernst Zbinden, s. 98-99; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, I/345; Apak, *İslâm Tarihi*, I/105; M. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 115; Şahin, "Cin", *DİA*, VIII/8; S. Ateş, IV/430-433. İslam öncesi Arapların bu kültleriyle ilişkilendirilen ayetler için bkz. Sâffât, 37/158; En'âm, 6/100; Sebe', 34/41.

¹¹⁷⁵ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 58; Ferrâ, III/73; Bağdâdî, VII/213-214; Cevâd Ali, XII/286. Bazı rivayetlerde Hristiyanların İsa'ya (as), Yahudilerin Uzeyr'e taptığı gibi Müleyhoğulları'nın da meleklerle (meliklere) taptığı rivayet edilmektedir. Sa'lebî, *el-Keşf*, VI/310; Zemahşerî, III/136; İbn Asâkir, XI/329; Kurtubî, XIV/309; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXV/94; İbn Aşûr, VII/405.

¹¹⁷⁶ Sümâme, Arap literatüründe ister müslüman ister gayri müslim olsun çok yaygın kullanılan isimlerden biridir. Hatta Yemâme'de Benû Hanîfe kabilesine mensup yalancı peygamberlerden Müseylimetu'l-Kezzab'ın da künyesi/lakabı Ebû Sümâme'dir. Sümâme bu rivayette Arapları putlara tapmaya çağıran ilk kişi Amr b. Luhayy'ın cini; diğer bazı rivayetlerde de Araplarda "nesi'" uygulamasını en son gerçekleştiren kişinin lakabı olarak kullanılmaktadır. Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, I/105; Zirikli, VII/226; Cevâd Ali, XI/84-85; Fr. Buhl, "Müseylime", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, VIII/820.

¹¹⁷⁷ Burada kâhin olarak Amr b. Luhayy; tâbi, arkadaş, dost ve maiyyet diye tanımlanabilen bir cin veya şeytanla uyarılıyor. İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, Dipnot 392, s. 129. Ayrıca bkz. En'âm, 6/112; Zuhurf, 43/36-37.

¹¹⁷⁸ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, s. 71; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 327; Fâkihî, V/161; Cevâd Ali, XI/78-79.

geniş vadilerin cinlerle dolu olduklarına dair itikatları sebebiyle yüksek sesle “Buradaki gece cinlerinin şerrinden bu vadinin azizine/rabbine/efendisine sığınırım. Ey cinlerin hayırlıları! Şerlilerinizi bizden uzak tutunuz.” der ve böylece bazen onların himayesinde güven içerisinde gecelerler, bazen de bu sığınma ve himaye talebi fayda vermeyip onların azgınlığını daha da artırır. ¹¹⁷⁹

İslam âlimleri İslam öncesi dönem Arap örfüne ait bu tür haberleri Cin sûresi 6. ayet çerçevesinde aktarmış, ilgili ayetin bu teâmüle işaret ettiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Müfessirlerin büyük bir kısmı da ayetin sebab-i nüzûlü olarak şu olayı da naklederler: “Kerem b. Ebi’s-Sâib el-Ensârî dedi ki, peygamberden ilk söz edildiği sıralarda bir ihtiyacımız için babamla birlikte Medine’ye doğru yola çıktık. Gecelemek için bir koyun çobanına sığındık. Gece yarısında bir kurt gelerek koyunlardan birini kapıp gitti. Bunun üzerine çoban kalktı ve “Ey vadinin amiri, ben senin yurdunda himayendeyim.” dedi. Bu sefer kendisini göremediğimiz birisi, “Ey kurt! Onu serbest bırak.” diye seslendi. Kurt da kuzuyu bıraktı ve kuzu koyunların içine dahil oldu. İşte Allah da resûlüne Mekke’de bu ayeti indirdi.” ¹¹⁸⁰

Aşağıda asıl tapınma nesnesi ve görünmeyen bir varlık türü olarak cin/melek konusuna kısaca değindikten sonra ayet-rivayet/siyer ilişkisinin sağlıklı değerlendirilip değerlendirilmediğini tetkik edeceğiz.

İslamî literatürde cinlere tapınmanın yanında cahiliye Araplarının meleklerle taptığı da güçlü bir şekilde dile getirilmektedir. İslam öncesi müşrik Araplar, melekleri kainatın idarecileri ¹¹⁸¹ ve benâtullah/Allah’ın kızları ¹¹⁸² olarak görüyor, onlara kutsiyet

¹¹⁷⁹ Mukatil, I/370, III/406; İbn İshâk, s. 34; İbn Hişâm, I/204; İbn Sa’d, VII/139; Taberî, *Tefsir*, XXIII/654-656; İsfahânî, *Muhâdarât*, II/104; İbn Manzûr, III/498; İbn Seyyidinnâs, I/80; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/301; İbn Âşûr, VIII/68; Cevâd Ali, XII/297,383; Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 167-168; Çelikkol, s. 180; Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, s. 180-181. Mukatil’in kaydına göre cinlere ilk teavvüz, Yemen’de ortaya çıkmış, sonra Benî Hanîfe ve daha sonra da tüm Araplar arasında yaygınlaşmıştır. Mukâtil, III/405. Ayrıca bkz. Sa’lebî, *el-Keşf*, X/50; Kurtubî, XIX/10.

¹¹⁸⁰ Se’lebî, *el-Keşf*, X/51; Kurtubî, XIX/10; İbn Kayyim, VIII/379; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/298-299; Abdulfettah el-Kâdî, s. 375. Aslında rivayetteki zi’b/kurt, “zü’bânü’l-arab/arap kurtları” veya “saâliku’l-arab/Arıp hırsızları” olarak bilinen yağmacı bedevilere, ayak takımı ve eşkıyalara, haydutlara işaret etmektedir. Literatürde haram ayların ve haram beldelerin hürmetini kabul etmeyenlerden, yol kesen ve hırsız Araplardan kinaye olarak kullanılmaktadır. Süheylî, III/44; Cevâd Ali, XVIII/171. Zi’b’in cahiliye kültüründe ad olduğunu gösteren başka olaylar hakkında bkz. Bağdadî, VIII/332; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/194-195.

¹¹⁸¹ Macit, s. 91; Çelikkol, s. 180; A. Çelik, IV/26-27. Kur’an’da da varlıklarına inanılması gereken gaybi varlıklar olarak yer alan melekler, Allah’ın varlığı yaratması ve kainattaki düzeni sürdürmesinde görev yapan memur varlıklar olarak takdim edilmektedir. Antakî, s. 93; Özsoy-Güler, s. 47-48.

¹¹⁸² Meryem, 19/87-92; Sâffât, 37/149-158; Kehf, 18/4; İsra, 17/40; Nahl, 16/57; Enbiyâ, 21/26; Zuhuruf, 43/16 vb. Ayrıca bkz. Mukâtil, III/109; Taberî, *Tefsir*, XXI/121; İbnü’l-Cevzî, VII/90-91; Cevâd Ali, XI/120.

atfediyorlardı.¹¹⁸³ Aynı şekilde Kureyşliler dişi telakki ettikleri meleklerle tapıyor ve onların Allah katında kendilerine şefaati¹¹⁸⁴ olacaklarına inanıyorlardı.¹¹⁸⁵ Kur'an'da da Necm sûresinde müşrik Arapların Allah'ın üç kızı olarak telakki ettikleri Lât, Menât, Uzzâ gibi tanrıçalara taptıkları gerçeğine açıkça işaret edilmekte, meşhur üç putun ismi de Kur'an'da dişi sığısıyla geçmekte ve üçünden de ilahe/tanrıça olarak bahsedilmektedir. Araplar, bu putların meleklerin sembolleri olduklarına inanmaktaydılar.¹¹⁸⁶

Kaynaklarda bu konuya dair malumatın çok karmaşık olduğunu, melek ile cin kavramlarının zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığını belirtmek gerekir. İslamî literatürde genel olarak “cahiliye dönemi Araplarının cinlere taptıkları,¹¹⁸⁷ putlar gibi onları da Allah'a ortak koştukları,¹¹⁸⁸ hatta Allah ile cinler arasında nesep/soy bağı kurdukları”¹¹⁸⁹ bilgisi aktarılmaktadır. Kur'an'ın konusal ve yapısal bütünlüğünün ihlali ve onun bir bütün olarak siyerle eş zamanlı okunmamasının sonucu olarak¹¹⁹⁰ bu konunun yanlış anlaşıldığını düşünmekteyiz.

Zira Sebe' sûresinde inkâr eden grupların birbirlerini suçlamalarından sonra ortaya konan kıyamet sahnesinde perestiş edilen varlıkların, melekler oldukları ve

¹¹⁸³ Cevâd Ali, XI/44-45; Çelikkol, s. 180; Apak, *İslâm Tarihi*, I/105. Genel olarak Araplar, meleklerle tapmakla birlikte bunlar arasında Huzâa, Benî Müleyh, Benî Selma ve Cüheyne gibi kabilelerin isimleri özellikle zikredilmektedir. Mukâtil, III/109, 126-127; Sa'lebî, *el-Keşf*, VIII/171-172; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/136; İbn Âşûr, XXII/221-222; A. Çelik, IV/29.

¹¹⁸⁴ Necm, 53/19-27; İsrâ, 17/57; Enbiyâ, 21/26-28; Zuhurf, 43/81-86.

¹¹⁸⁵ İbn İshâk, s. 69; İbn Hişâm, I/296, 322; Makdisî, s. 284; İbn Kesîr, *Bidâye*, I/85; Cevâd Ali, XI/123-125, XII/286; Mevdûdî, VI/24-25.

¹¹⁸⁶ Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, I/219, 261-262; Hitti, s. 146-148; Tevfik Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX/121; Mevdûdî, VI/24-25; Çelikkol, s. 180.

¹¹⁸⁷ Sebe', 34/41; Zemahşerî, *Keşşâf*, III/597; Kurtubî, XIV/309; İbn Âdil, I/541, XVI/79; Cevâd Ali, XII/286.

¹¹⁸⁸ En'âm, 6/100; Taberî, *Tefsir*, XI/7-10.

¹¹⁸⁹ Sâffât, 37/158; Derveze, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, I/345; Apak, *İslâm Tarihi*, I/105; M. Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 115; Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII/8; S. Ateş, IV/430-433; A. Çelik, IV/26. Bazı Arap ve Yahudilerin inançlarına göre Allah, cinlerle ilişki kurmuş ve melekler bu ilişkiden doğmuştur. Taberî, *Tefsir*, XVIII/428; Kurtubî, XI/281.

¹¹⁹⁰ Zira Kur'an'da Allah ile nesep bağı kurulan varlıklar cinler değil, hep melekler olarak gösterilir. Konuya referans gösterilen Sâffât, 37/158. ayet, içinde bulunduğu 149-166 ayet grubuyla, siyak-sibakiyla birlikte mütalaa edildiğinde bu gerçek açığa çıkar. Kur'an'da Allah'a “çocuk/kızlar ve oğullar isnadı” yani “soy bağı kurma” tamamen Mekkeli müşriklerin ve Ehl-i kitab'ın inancıdır. Biri meleklerle/meliklerle diğeri ise Hz. İsa ve Meryem, Uzeyr ile bu ilişkiyi kurmuştur. Allah'a oğul/kız isnadı hakkında bkz. İhlas, 112/1-4; Meryem, 19/87-92; Kehf, 18/4; Enbiyâ, 21/26; Nisâ, 4/171. Arap toplumu meleklerle/meliklere tapmakla, meleklerin Allah'a yakınlığından, Allah'ın memurları ve evlatları olmalarından faydalanmak istiyorlardı. Bu hayatta Allah'a yaklaştıracığına, ahirette ise kendilerine şefaati olacağına inanıyorlardı. Onlar kendi asabiyet ve himaye anlayışlarını olduğu gibi inançlarına da uyarlamışlardır. Meleklerin/tanrıların şefaatine temas eden ayetler hakkında bkz. Necm, 53/19-27; Zümer, 39/3; Enbiyâ, 21/26-28; Zuhurf, 43/81-86.

meleklerin gerçekte tanrısal bir kimliğe sahip olmadıkları zihinde canlandırma yoluyla şöyle anlatılmaktadır:

“[Hakikati inkara şartlanmış olanlara gelince,] Allah bir gün onların hepsini toplayacak ve meleklere soracaktır: “Bunların ibadet ettikleri siz miydiniz?”

Melekler: “Sen, kudret ve egemenliğinde eksiksiz ve kusursuzsun!” derler, “Bize yakın olan [yalnız] Sensin, onlar değil! Hayır, onlar [bize ibadet ettiklerini zannettikleri zaman, aslında] duyuları ile kavrayamadıkları güçlere [körcesine] tapıyorlardı; çoğu onlara inanmıştı.”

Ve [o gün Allah şöyle seslenecektir]: “Siz [yaratılmışlar]dan hiç biri bugün bir başkasına fayda veya zarar verecek güce sahip değildir!”¹¹⁹¹

Bu tasvir, nüzûl ortamı insanının görünmeyen ve bilinmeyen konusunda kafasının hayli karışık ve evhamının esiri olduğunu göstermektedir.¹¹⁹² Nitekim kıyamet gününü hayalde canlandıran tablolar da tanrılık yakıştırılan varlıkların bu durumlarını gösterir niteliktedir. Allah’tan başka şeylere ilahlık yakıştıranlara, “Allah’ın uluhiyetine ortak olduklarını tahayyül ettiğiniz o varlıklar neredeler şimdi?” sorusuna; “Uydurdıkları şeyler, güvendikleri tanrılar yok olup gittiler.” diye cevap veriliyor. Ve akabinde “O tanrılar kendilerine tapınıldığını inkâr edecekler, onların bütün boş ve mesnedsiz hayalleri, yıkılıp kendilerini yüzüstü bırakacak.” deniliyor.¹¹⁹³

Dikkat çekici bir başka nokta da sorunun meleklere soruluyor olmasıdır. Aslında sorunun muhatabının melekler olması, tapınma nesnesinin/varlığının melekler/melikler olduğuna¹¹⁹⁴ açıkça delalet eder. Zira benzeri bir soru tarihsel gerçekliğinden dolayı Hz. İsa’ya da yöneltilmiştir.¹¹⁹⁵ Melekler “benâtullah/Allah’ın kızları” olarak takdis edildiği gibi Hz. İsa da “ibnüllah/Allah’ın oğlu” telakki edildiğinden kutsallaştırılmıştır. Dolayısıyla bu temsili anlatımda hem İslam öncesi Arapların inançlarına hem de Hz. İsa’yı “Allah’ın oğlu” olarak gören Hıristiyanlık doktrinine¹¹⁹⁶ bir reddiye vardır.

Şu halde parçacı bir yaklaşımla, Arapların görünmez cinlere taptıklarını, bunları

¹¹⁹¹ Sebe’, 34/40-42. Bu ayetler öncesiyle birlikte okunursa verilmek istenen mesaj daha net anlaşılacaktır. Sebe’, 34/22-39.

¹¹⁹² Esed, s. 882; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, s. 543.

¹¹⁹³ İbrahim, 14/21-22; Kehf, 18/52; Kasas, 28/74-75; A’râf, 7/53; En’âm, 6/22-24; Ahkâf, 46/28; Rûm, 30/13. Cın sûresi 2 ve 3. ayetlerde bahsedilen şirk ve Allah’a çocuk isnadı da müşriklerin bu inançlarının bir parçasıdır. Yoksa görünmez güçlerin değil, Tâif-Necd civarında yaşayan müşrik kabilelere mensup bazılarının bu inançlarından vazgeçtiklerini göstermektedir.

¹¹⁹⁴ Kurtubî, XIV/309; İbn Âdil, XVI/79; İbn Âşûr, VII/405, XXII/222, XXV/184.

¹¹⁹⁵ Mâide, 5/116-118; İbn Âdil, X/411.

¹¹⁹⁶ Mukâtil, I/363; Esed, s. 621.

aracı tanrılar ve şefaatchiler olarak gördüklerini ileri sürmek isabetli olmasa gerektir. Yoksa Arapların ilah anlamında envai çeşit heykellerinden ve mabutlarından soyut cinlerin sembolü ve adını taşıyan birşey edindiklerini gösteren ne Kur'anî ne de tarihi bir işaret vardır. Hâlbuki meleklerin/meliklerin timsallerini yaptıklarını gösteren pek çok delil mevcuttur. Cinlerle ilgili ayetlerde Arapların meleklerden umdukları şefaet dileme anlamı ve teması da yoktur. Melekler aracılığıyla onların Allah'a daha yakın olmayı elde etmek istedikleri bilinen bir husustur. Fakat cinler aracılığıyla Allah'ın hayır ve bereketini dilemeleri söz konusu olmamıştır.¹¹⁹⁷

Dolayısıyla nüzûl ortamı ve sûrenin iç bütünlüğü Cin sûresi 6. ayetteki "insanların¹¹⁹⁸ cinlere/görünmez güçlere sığındığı" şeklindeki anlayışı nefyetmektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi biz bu sığınmayı doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in Mekkelilerin eza ve cefasından kurtulmak için himaye ve siyasi destek arayışları neticesinde Tâiflilere sığınması olarak yorumlamaktayız. Zira bu sığınma, daha önce de bahsedildiği gibi hem Tâiflilerin hem de bu sığınmayı hazmedemeyen Mekkelilerin düşmanlığını ziyadesiyle artırmıştır. Zaten Cin sûresi 7. ayet de buna açıkça ışık tutmaktadır. Gidiş ve dönüşüyle birlikte orada yaklaşık bir ay¹¹⁹⁹ kalan Hz. Peygamber'e hayatının en zor günlerini yaşatan Tâifliler de Mekkeliler gibi Allah'ın hiç kimseyi peygamber olarak göndermeyeceğini,¹²⁰⁰ gönderse bile kendilerinden olması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Yukarıda geçtiği veçhile ayet eksenli serdedilen rivayetlerdeki "Kavminin sersem/ayak takımının veya gece cinlerinin şerrinden (min şerri süfehâi kavmihi veya min cinni'l-leyle) bu vadinin/mekânın azizine sığınırım."¹²⁰¹ ifadesi, iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi manevi anlamda tanrıya/tanrılara sığınma, ikincisi ise soylu ve şerefli olarak bilinen o beldenin/kabilenin azizine/ulusuna sığınma. Her ne kadar "cinlerden korktukları

¹¹⁹⁷ Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, II/198; Cevâd Ali, XII/286; Derveze, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, I/346-347; A. Çelik, IV/26; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 543. Müşrik Araplar gibi yarımada'daki Ehl-i kitab'ın da peygamberleri ve melekleri rabb edindiği hakkında bkz. Âl-i İmrân, 3/80; Ebu'l-Muzaffar Sem'ânî, I/336.

¹¹⁹⁸ Buradaki "racûl/ricâl" kelimesi Hz. Peygamber'e (s) işaret etmektedir. İnsanların erkek türünü ifade eden veya insanın sıfatı olarak kullanılan "racûl" kelimesinin peygamberleri belirtmeye yönelik kullanımı hakkında bkz. A'râf, 7/63, 69; Yûnus, 10/2 vb.

¹¹⁹⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I/102; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, s. 12; Bürî, II/55; İbn seyyidinnâs, I/175.

¹²⁰⁰ Önceki nesillerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in çağdaşı bazı arap kabilelerinde de bir daha peygamber gönderilmeyeceği veya ruhlen ölmüş bir toplumun yeniden diriltilemeyeceği fikri hâkimdi. İbn Saîd el-Endelüsî, s. 77. Bu duruma işaret eden ayetler hakkında bkz. Cin, 72/7; Ğâfir, 40/34.

¹²⁰¹ Taberî, *Tefsir*, XXIII/654; Sa'lebî, *el-Kesf*, X/50; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/301.

için meleklerle sığınırldı”¹²⁰² denilse de ikinci olgunun tarihsel bağlama¹²⁰³ daha uygun düştüğü görülür. Zira bir bölgede herhangi bir haksızlığa ve zarara uğramaktan endişe eden kişi veya zümreler, muhtemel haksızlığı önleyebilecek güçte olanlardan kendilerini himaye etmelerini isterlerdi. Gerek himaye isteği gerekse bunun kabulü, insanların bir araya geldiği hac ve benzeri toplantılarda taraflarca açıkça ifade edilir, himayenin kalkması da aynı şekilde aleni olurdu.¹²⁰⁴ Merkezi bir otoritenin bulunmadığı cahiliye dönemi Arabistan’ında,¹²⁰⁵ kabileler arasında karşılıklı bir güvensizlik vardı. Özellikle ticari ilişkilerde ve panayırarda mal ve kervanların korunması büyük önem taşıyordu. Arapların hayatı bir bakıma bu ticari ilişkilerin sürmesine bağlı olduğundan himaye müessesesine çok önem verilmiştir.¹²⁰⁶ Çeşitli şehirlerde kurulan panayırlara katılmak isteyen tacirler, yolları üzerindeki kabilelerin reis veya eşrafından birinin himayesine girip “hakku’l-murur” denilen belli bir ücret ödedikten sonra o kabilelerin topraklarından geçebilirlerdi. Kervanların dışında münferit yabancı kişilerin geçişinde de güvenlik için eman şarttı. Kabile ve kişilerin geçişleri, bir izne tabiydi. Öyle ki bir kişi sefere çıktığında bütün kabile liderlerinden ahd/dokunulmazlık sözü alırdı.¹²⁰⁷ Kabileler, topraklarından yabancıların izinsiz geçişine müsamaha göstermezdi. Ancak aralarında bir antlaşma bulunan kabile mensupları, diğer kabile topraklarından rahatça gidebilirdi. Mekkeli tüccarlar ve hadariler, ticaret yapabilmek için kabile reisleriyle ve bedevilerle anlaşmak ve onlardan geçiş izni almak zorundaydılar. Can ve mal güvenliği için hükümdarlar, kabile reisleri ve fertleri eman akdi yaparlardı. Eman akdinin mutlaka yazılı olması gerekmiyordu. Emana delâlet eden bir eşya, bir söz veya hareket bunu ifade edebiliyordu.¹²⁰⁸

Bu sebeple yolcu veya kabile kendilerine zarar gelmesin diye kabile reisiyle antlaşmalı olduğunu, “Ene câruk, ene müstecîr bi seyyidi hâze’l-vadi/Ben bu vadinin

¹²⁰² Çelikkol, s. 180.

¹²⁰³ Cahiliye Arap şiirlerinde de cinlerden teavvüz ve vadinin ulu’suna/sahibine sığınma” ifadeleri ve şiirlerdeki eman ve civâr, doğrudan doğruya insanlardan mahrum alanlarda, çöllerde ve ormanlarda kontrolsüz bedevi kabilelerin saldırısına karşın kabile reislerinden (melik/meleklerden) eman dileme temasıyla ilgilidir. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, II/326; Cevâd Ali, XII/296-297.

¹²⁰⁴ Eski Araplarda civâr ve himaye müessesesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Cevâd Ali, VII/360-365; Zenâtî, s. 113-123; Ahmet Önkâl, “Civâr”, *DİA*, VIII/34-35; Nebi Bozkurt, “Himaye”, *DİA*, XVIII/56.

¹²⁰⁵ Sâid el-Endelûsî, s. 132-133; Bozkurt, “Himaye”, *DİA*, XVIII/56.

¹²⁰⁶ Tevfik Berrû, s. 248-250. Cahiliye döneminde civâr ve himaye sistemi; emniyet ve düzeni sağlayacak merkezi bir otoritenin yokluğundan kaynaklanmaktaydı. Zenâtî, s. 113; E. Dindi, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, s. 382.

¹²⁰⁷ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, I/878; İbn Manzûr, XI/137; Cevâd Ali, VII/387, XIV/13; Bozkurt, “Himaye”, *DİA*, XVIII/56.

¹²⁰⁸ Nebi Bozkurt, “Eman”, *DİA*, XI/75-77; Dizîra Sekâl, s. 81; Duman, s. 212-219, 227-236.

efendisiyle antlaşmalıyım” şeklinde haykırarak yağmalanmaktan¹²⁰⁹ kurtulmayı ümit etmekteydi. Kur’an’da da vurgulandığı üzere çevre kabileler ve insanlar, Arap kurtları ve su‘lukları olarak bilinen eşkiya saldırılarına maruz kalırken Kureyş de eman ahidleri ve ilâfin lütfuyla, ticaret yolları üzerinde bulunan kabilelerden Mekke’nin ticaret kervanları için sağlanan geçiş güvenliği ve koruma sayesinde yaz ve kış kuzeye ve güneye yolculuk yapardı. Buna rağmen kendilerine bir zarar dokunduğunda, bir tehlikeyle başbaşa kaldıklarında ise Kâbe’nin kutsallığından yararlanarak “Biz Allah’ın harem ehliyiz, Allah’ın komşularıyız” derlerdi. O vakit insanlar onlara dokunmazdı.¹²¹⁰

Cahiliye Arapları, mukim kabilenin sahip olduğu sınırların, mülk ve arazilerin ilahların veya ilahların yetki verdiği/devrettiği efendilerin himaye ve gözetiminde olduğuna inanmaktaydı. Bundan dolayı Ebû Cehil de Hz. Peygamber’e karşı “Bu vadinin (Mekke) en kerimi, en azizi/ulusu benim.” şeklinde meydan okumuştur.¹²¹¹ Vadi halkının azizlerinin her türlü tasarruf hakkı vardı. Nitekim Yemen’den gelen bir adam, Mekke sokaklarının birinde devesini çöktürdüğünde “Deveme kimse dokunamaz, onu ancak bu

¹²⁰⁹ Bu sığınma cümleciklerinin Vebâr/Alic kumullarında yolcunun/insin kendisini ve devesini cinnin yağmasından korumayı amaç edindiğini gösteren bir rivayet hakkında bkz. İbn Ebi’d-Dünyâ, s. 72; İbn Hacer, V/751; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/299. Rivayetin farklı varyantları hakkında bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, II/419-420; Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII/300; Halebî, I/331-332; Cevâd Ali, XVII/388. Alic cinlerinden isticâre/sığınma hakkında bkz. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, II/326; Cevâd Ali, XII/297.

¹²¹⁰ Kureyş, 106/1-4; Ankebût, 29/67; İbn Sa’d, I/78; Taberî, *Tefsir*, XXIV/624; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/806-807; İbnü’l-Cevzî, IX/239; Kurtubî, XX/204; Zebîdî, s. 5721; Elmalılı, IX/494-497; Yüksel, *İslam’ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 34-39; Sarıçam, “Hz. Muhammed (sav)’ın Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam”, s. 23-24. Rivayetlere göre ilk sahibi’l-ilâf Abdümenâf’ın oğlu Hâşim idi. O dönemde Kureyş’in lideri olarak Hâşim, harem hudutları dışında ticaret emniyeti için Şam’a gidip Kayser’den ve Şam yolu üzerindeki bütün Arap kabile reislerinden yazılı bir ilâf (kitâb, eman) temin etmiştir. Aynı maksatla Hâşim’in kardeşleri Muttalib, Abdüşşems ve Nevfel de Yemen, Habeşistan, Irak, Fars ve Güney Arabistan’a giderek Şam, Rum, Gassân, Himyer, Kisrâ, Habeş hükümdar ve meliklerinden, yol güzergâhındaki kabilelerden Kureyşli tacirler için yazılı veya sözlü bir eman ve ilâf almışlardır. Hz. Peygamber’in risaletine dek Arap yarımadasındaki kabile liderleriyle “zü’banü’l-arab”, se’âlikü’l-arab”, “ashabü’l-ğârat” ve haram ayların hürmetini kabul etmeyenlere karşı bu akit ve ahitler yenilenerek devam etmiştir. İbn Sa’d, I/75-81; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 41-45; Taberî, *Tarih*, I/504; Se’âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 115-116; Nüveyrî, XVI/25-28; Şâmî, I/268-269; Cevâd Ali, VII/65-72; Hamidullah, “İlâf” *DİA*, XXII/63-64; Yüksel, *İslam’ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 34-39; Edîb Selâme, s. 230-232; Halil Abdulkerim, s. 52-58. Hatta yılda birkaç ay huzur arayan Araplar içinde Haram ayların kudsiyetini kabul etmeyip saldırganlığını bu aylarda da devam ettiren kabileler hakkında bkz. Yakûbî, s. 105; İbn Müberred, III/272; Cevâd Ali, XIV/57-58, XVI/110; Mahmud İbrahim, “İslam’dan Önceki Mekke’de Sosyal ve İktisadî Şartlar”, *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, Çev. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1993, s. 251.

¹²¹¹ Duhân, 44/47-49; Ferrâ, IV/161; Taberî, *Tefsir*, XXII/49; Hâzin, VI/149; Suyûtî, *ed-Dürr*, VII/419. Ümeyye b. Halef de Medineli dostu Sa’d b. Muaz’a, Ebû Cehil’i, “vadi ehlinin/vadide yaşayanların efendisi (seyyidü ehl-i’l-vâdi, eşrâfu’l-vâdi)” olarak takdim etmektedir. Vâkidî, I/35; Halebî, II/378. Hz. Peygamber’in dedeleri Hâşim ve Abdumuttalib’in “seyyidü’l-bathâ/vâdî” şeklinde isimlendirilmesi hakkında bkz. Belâzürî, *Ensâb*, I/28; Taberî, *Tarih*, I/501; Halebî, I/9-10.

vadinin azizi kesebilir.”¹²¹² diyerek sadece vadinin efendisinin tasarruf yetkisine¹²¹³ işaret etmiştir. Bununla beraber bu rivayet, şayet hilf ve civâr yoksa, yabancı tüccar ve yolcuların mallarının ve develerinin, zaman zaman yöre halkı tarafından yağmalandığını veya vadi azizleri tarafından el konulduğunu gözler önüne sermektedir.

Peygamber asrında sadece ticari hayatta değil, Arap yarımadasının her tarafına dağılmış olan kabileler arasındaki her türlü ilişkide belli bazı teâmüller, hilf,¹²¹⁴ civâr, ahd, akd, eman, istiaze vb. çeşitli uygulamalar ve himaye müesseseleri sözkonusuydu.¹²¹⁵ Hz. Peygamber’in Tâif’e gidişinin de bu gayeye mebni olduğu anlaşılır. Cin sûresindeki “İnsanlardan bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere sığınırldı da onların taşkınlıklarını arttırırlardı.” mealindeki ayet de bu hususu ifade etmektedir. Nitekim himaye isteyen (müstecîr) Hz. Peygamber’in Tâif dönüşü günlerce Mekke’ye girememesi¹²¹⁶ de eman ve civârın yokluğuna, onu himaye edenin (mücîr) bulunmamasına bağlıdır. Tâif ve çevre kabile liderlerinin Mekkelilere karşı Hz. Peygamber’i himaye etmek istememeleri üzerine bu “teavvüz/istiaz”,¹²¹⁷ “civâr” ve “nusret” işini aynı sûrede Allah’ın üstlendiği ifade edilir.¹²¹⁸ Burada açıkça hilf/civâr teâmülünün Kur’an’a yansıdığına tanıklık ediyoruz. Klasik literatürde ise nüzûl dönemindeki reis ve eşrafın civârı, gaybi varlıklar olarak algılanan cinlerin civârına dönüşmüştür.

Kısaca Cin sûresinde bahsedilen sığınma; dua ve ibadette cinlerden, soyut

¹²¹² Belâzürî, *Ensâb*, V/16.

¹²¹³ İslam öncesi toplumlarda kabilenin azizi/ulusu olmanın diğer alanlarda olduğu gibi toplumun iman veya inkâr etmesinde de önemli bir etkisi vardı. Salih ve Şuayb peygamber örneği için bkz. Hûd, 11/62, 91-92; İbn Abdîrabbih, I/208.

¹²¹⁴ Hz. Peygamber’in Hilfu’l-Fudûl’a iştirak etmesi ve gerekçeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, I/133; İbn Habîb, *Münemmak*, s. 52-56, 186-191; Belâzürî, *Ensâb*, I/256-257; Halebî, I/185, 211-215; Ahmed İbrahim, s. 110-112; Hamidullah, “Hilfu’l-Fudûl”, *DİA*, XVIII/31-32.

¹²¹⁵ İslam’dan önce Araplar arasında çok yaygın olan bu müesseseler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmud İbrahim, s. 254-259; Nadir Özkuyumcu, “Hilf”, *DİA*, XVIII/29-30; Önkâl, “Civâr”, *DİA*, VIII/34-35; Bozkurt, “Himaye”, *DİA*, XVIII/56; Bozkurt, “Eman”, *DİA*, XI/75-77; Hamidullah, “İlâf” *DİA*, XXII/63-64; Memduh Çelmeli, *Hz. Muhammed Döneminde “Emân”*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013, s. 3-19.

¹²¹⁶ İbn Hişâm, I/381; İbn Sa’d, I/212; Süheylî, II/166; İbn Kayyim, III/28; Zenâtî, s. 118.

¹²¹⁷ Arap şiirinde de âze/yeüzü fiili, koruması veya yardım etmesi için ister kabile isterse fert olsun “zelil/aciz olanın aziz/güçlü olana ilcâsını/sığınması”nı ifade etmektedir. Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaddaliyât*, s. 8; Belâzürî, *Ensâb*, IV/244; Meydânî, I/279; İbn Meymûn, s. 53, 182; İbn Manzûr, XI/555.

¹²¹⁸ Cin, 72/22, 24. Aynı şekilde Velid b. Muğîre’nin himayesinden çıkıp daha izzetli/aziz ve daha güvenli Allah’ın civârına/himayesine geçen Osman b. Maz’ûn örneği için bkz. İbn İshâk, s. 61; İbn Hişâm, I/369; Süheylî, II/155; İbnü’l-Esir, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 756; Kelâî, I/203; Şâmî, II/367; Zenâtî, s. 118. Yine Hz. Ebubekir’in de İbn Duğunne’nin emanını kaldırmasının ardından Allah’ın civârına/himayesine geçtiği ve müşrik korumasına karşı civârullahı razı olduğu rivayet edilmektedir. İbn İshâk, s. 84; Abdurrezzâk, V/384; İbn Hişâm, I/373; Buhârî, Menâkibu’l-Ensar 45; Belâzürî, *Ensâb*, I/88; İbn Seyyidinnâs, I/241-242; Halebî, I/484-485.

varlıklardan eman dileme değil, nüzûl döneminin şartları gereği Hz. Peygamber'in Sakîflilerden himaye talebidir. Bu sığınma ve himaye arayışı, bir yandan Tâiflilerin azgınlığını tetiklemiş; diğer yandan da bu sığınmanın duyulmasından sonra Mekkelileri ihtiyati tedbirler almaya sevketmiştir.¹²¹⁹ Ayrıca ayetlerdeki üslup ve bağlama dikkat edilecek olursa, burada Araplarda var olan yerleşik bir inancın aktarılması ve Kur'an'ın bu inanç üzerinden mesaj vermesi gibi bir gayenin gözetilmediği de hemen anlaşılacaktır.

5.5. CİNLERİN HZ. PEYGAMBER'İN RİSALETİNE DEK GÖKTEN HABER ÇALMASI OLAYI

İslam öncesi Araplar, cinlerin/şeytanların kâhin ve şairlere ilham verdiğine, gökte oturma ve dinleme yerlerinin olduğuna, cinlerin de burada meleklerden kaptıkları bilgileri yeryüzündeki dostları şair ve kâhinlere aktardıklarına, gökten haber çalıp onlara ilettiklerine inanırlardı. Bu sebeple de “cinlerin kulak hırsızlığı yapmak veya haber çalmak için göğe (atmosfere/bulutlara) çıktıkları fakat üzerlerine yıldız veya yakıcı, delici parlak bir alev/manevi ışın gönderilmesi suretiyle kovalandıkları ve meleklerin konuşmalarını dinlemekten men olundukları” şeklindeki anlatıları¹²²⁰ pek çok kaynaktan görmek mümkündür. Hatta bazı klasik kaynaklarda, yıldızların dünya semasını/en yakın göğü süslemek ve insanlara yol göstermek için yaratılma amacının yanında şeytanları kovma gayesine mebni olarak yaratıldığı da nakledilmektedir.¹²²¹

Yaygın anlayışa göre o zamana kadar şeytanların gökleri gizlice dinlemeleri, göklere çıkıp bilgi hırsızlığı yapmaları (istereka's-sem'/istirâku's-sem')¹²²² engellenmemişti. Hz. Muhammed (s), peygamber olarak gönderilince sema tamamen muhafaza altına alındı ve şeytanlar/cinler gözetilmeye başlandı. İslam'dan önce göklerden haber alabildiğine ve şairlere, kâhinlere bilgi kaynaklığı yaptığına inanılan soyut cinlerin, İslam'dan sonra göklere yaklaşamadıkları, böyle bir işe teşebbüs etmeleri durumunda bir alev topu (şihâb) tarafından uzaklaştırıldıkları ve yakıldıkları rivayet

¹²¹⁹ Cin, 72/6.

¹²²⁰ İbn Hişâm, I/204-207; İbn Sa'd, I/167-168; Makdisî, s. 70; Süheylî, I/354; İbn Seyyidinnâs, I/117; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/25-26; I/121; S. Ateş, IV/410-411; Tuncer, s. 89-96; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 48-49. Hatta rivayetlere göre, risalet döneminde bile cinlerin vahyi çalmalarına engel olmak için her semada melekler ordusu Cebrail'e sürekli eşlik etmekteydi. Ferrâ, V/148; Kurtubî, XIX/29-30. Cin-gök münasebeti hakkında bkz. K. Dindi, s. 90-92.

¹²²¹ Taberî, *Tefsîr*, XXIII/508; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/582, 627.

¹²²² Bu ibare siyer literatüründe İsrâ, 17/110. ayetle bağlantılı rivayetlerde “gizlice dinlemek, ne söylendiğini, ne konuşulduğunu anlamak ve sözden faydalanmak için kulak kabartmak” anlamında kullanılmaktadır. İbn İshâk, s. 71; İbn Hişâm, I/314; Kelâî, I/177; Şâmî, II/351; Muhammed Ebû Şehbe, I/313-314.

edilmektedir.¹²²³

Şeytanların kulak kabartarak meleklerden aldıkları haberleri kâhinlere ve sihirbazlara sızdırdıklarıyla ilgili rivayetler, farklı varyantlarla kaynaklarda şöyle yer almaktadır:

“Allah gökte bir emrin yerine getirilmesine hükmettiği zaman melekler, Allah’ın emirlerine boyun eğdiklerini göstererek düz kayalar üzerinde hareket eden zincirlerin çıkardığı ses gibi kanatlarını çırpırlar. Kalplerinden korku gidince melekler, mertebeleri daha yüce olan diğer meleklerle derler ki: “Rabbimiz ne emretti?” Onlar da cevaben derler ki: “Hakkı emretti. O, yücedir, büyüktür.” Bu sırada kulak hırsız şeytanlar, yerden göğe kadar birbirlerinin üstünde zincirleme dizilmiş bir halde kulak hırsızlığına hazırlanmış bulunurlar. Melekler arasındaki konuşmaları en üst sırada bulunan şeytan işitir. Şeytanlar bu vaziyette iken bazı kere, meleklerin konuşmasını işiten en üstteki şeytana bir ateş parçası yetişip altındaki şeytana o haberi ulaştıramadan o şeytanı yakar. Bazen de ateş o şeytanı yakalamadan haberi bir sonraki şeytana; o da altındakine ulaştırır. Böylece haber yeryüzüne ulaşır, sihirbazların ve kâhinlerin ağzına düşer. Onlar da bu haberin yanına yüz yalan katarak insanlara aktarırlar. Nihayet o ilahi emir yeryüzünde meydana gelir ve böylece de sihirbaz veya kâhinin söylediği doğru çıkmış olur. Onlardan bu haberi işiten taraftarları da şöyle derler: “Nasıl, bunlar vaktiyle şöyle şöyle olacak diye bize haber vermemişler miydi? Gördünüz ya, kâhinin/sihirbazın gökten işitildiğini söylediği sözün gerçek olduğu ortaya çıktı.”¹²²⁴

Cinlerin semanın/Allah’ın sırlarına nasıl vakıf olduklarını gösteren başka bir rivayet ise şöyledir:

“Bir gece Resûlullah ile birlikte bir grup sahabe oturuyordu. O sırada bir yıldız kaydı ve ışığı görüldü. Resûlullah: “Cahiliye döneminde şu akan yıldızı (şihâb, ağma, şahap) gördüğünüz zaman ne diyordunuz?” diye sordu. Sahabe, “Ey Allah’ın elçisi! ya büyük bir şahsiyet/bir âlim doğuyor ya da büyük bir şahsiyet ölüyor yahut da birisi kral

¹²²³ İbn İshâk, s. 34-35; İbn Hişâm, I/204-207; İbn Sa’d, I/167-168; Taberî, *Tefsir*, XVIII/483-484; Süheylî, I/354; Kurtubî, X/10; İbn Seyyidinnâs, I/79-80; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/25-26; İbn Atıyye, V/92; Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, s. 92; Düzgün, s. 13-14; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 50-52; Düzenli, s. 137. Kehânetin risalet döneminde inkıtaya uğraması meselesinin sahih olup olmadığının kritiği hakkında bkz. İbn Haldun, I/293-294.

¹²²⁴ Buhârî, *Tefsîr Hicr* 1, *Tefsîr Sebe*’ 1; Müslim, *Selam* 35. Ayrıca bkz. Fesevî, III/385; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, s. 1280; İbn Seyyidinnâs, I/81; İbn Kesîr, *Bidâye*, I/72, III/25-26; Şâmî, II/201-204; Halebî, I/339. Bazı hadislerde meleklerin bulutlara indiği ve olayın bulutlarda cereyan ettiği rivayet edilir. Buhârî, *Bed’ü’l-halk* 6.

oluyor.” diye cevaplayınca Resûlullah, “Öyle değil. Yıldızlar, kimsenin ölümü veya doğumu üzerine akıtılmaz. Allah Teala bir şeyin olmasına hükmettiği zaman arşı sırtında taşıyan melekler (hameletü'l-arş), onu tesbih ve tenzih ederler. Sonra onların altında bulunan gök sakinleri tesbihe başlarlar. Sonra onlardan daha aşağıda bulunan varlıklar da tesbih ederler. Bu böyle devam eder. Tesbih etme işi nihayet en yakın semada bulunanlara kadar ulaşır. Dünya semasında/altıncı semada bulunan melekler kendilerinden önceki/yedinci semada bulunan meleklerle, “Rabbimiz ne dedi/hükmetti?” diye sorarlar. Yedinci semada bulunanlar onlara rablerinin ne dediğini haber verirler. Ondan sonra her semadakiler bir üstte bulunandan haber alır. Böylece o haber dünya semasındakilere kadar ulaşmış olur. Şeytanlar da kulak hırsızlığı yaparak bu haberlerden bir kısmını kaparlar. Bu yolla öğrendiklerini insanlar arasındaki dostlarına ulaştırırlar. O getirdikleri haber aslında doğrudur. Fakat dostları o haberi değiştirir ve ona başka şeyler katarlar. Halka anlatılanların bir kısmı doğru, bir kısmı yalandır. Bu iş böyle devam ederken cinler bu meteorlarla taşlanırlar.”¹²²⁵

Cinlerin kulak hırsızlığı olarak nitelenen tavırlarına Kur'an'dan delil getirilen ayetler de hemen hemen aynı lafız ve ifade biçimleriyle dört ayrı sûrede zikredilmektedir. Ayetlerin işaret ettiği gerçeklerin bariz bir şekilde ortaya çıkmasını sağlamak maksadıyla ilgili ayetlerin tümünü burada serdetmek istiyoruz.

“Biz, yeryüzüne en yakın olan gökleri ışıklarla/lambalarla süsledik ve onları [insanlar arasında bulunan] şeytan-ruhluların boş ve anlamsız spekülasyonlarına konu yaptık: ve onlar için yakıcı alevden bir azap hazırladık; çünkü, [bu şekilde] Rablerine karşı isyankar davranan herkesi cehennem azabı beklemektedir: orası, ne kötü bir varış yeridir!”¹²²⁶

“Ve [zaman oldu] biz göğe uzandık: ama onu güçlü muhafızlar ve alevlerle dolu bulduk, hâlbuki onu[n gizlediği her sırrı] dinleyebileceğimiz [uygun] yerlere kurulmuştuk: ve şimdi [veya başka zaman] onu dinlemeye çalışan herkes [aynı şekilde] kendisini bekleyen bir alev ile karşılaşacaktır!”¹²²⁷

“Biz yeryüzüne en yakın gökleri yıldızların güzelliğiyle süsledik ve onları her

¹²²⁵ Ahmed b. Hanbel, I/218; Tirmizî, Tefsîr Sebe' 35; Müslim, Selam 35. Ayrıca bkz. İbn İshâk, s. 35; İbn Hişâm, I/207; Taberî, *Tefsir*, XXI/13; Süheyli, I/358; İbn Seyyidinnâs, I/81; Şâmî, II/199; Halebî, I/339. Nakledilen hadislerin ciddi problemler taşıdığı yönünde ayrıntılı bilgi için bkz. O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 59-63.

¹²²⁶ Mülk, 67/5-6.

¹²²⁷ Cin, 72/8-9.

türlü bozguncu, şeytanî güce karşı emin kıldık, [ki] onlar, [o bilinmeyi bilmek isteyenler,] yüce sakinler topluluğuna kulak veremesinler ve her taraftan kovulup sürülsünler, [rahmetten] yoksun kalsınlar ve [öteki dünyada] kendilerini bekleyen ebedî azaba dûçâr olsunlar; ama eğer birisi [bu bilgidен] bir kırıntı koparmayı başarır, [bundan dolayı] yakıcı bir alevin pençesine düşsün.”¹²²⁸

“Gerçekten de Biz gökyüzüne büyük takım yıldızları serpiştirdik ve onları, seyredenler için süsleyip bezedik: Ve onları kovulmuş her türlü şeytanî güce karşı koruma altına aldık; öyle ki, [göğün sırlarını] çalmaya kalkışacak olan(lar)ın ardına hemen parlak bir alev takılır.”¹²²⁹

Burada dikkat çeken husus, haber formatında takdim edilen ilgili ayetlerde geçen kavramlarla tarihsel verilerin kullandığı terimlerin farklılık arzemesidir. Şöyle ki Kur'an, “şeytânî'r-racîm”, “şeytânin mârîdin” vb. terkiplerden anlaşılacağı gibi şeytan ismini kullanmakta ve özellikle vahyin kaynağını şeytana dayandırma çabalarını¹²³⁰ izale etme amacıyla şeytana karşı bir koruma ve korunmadan bahsetmektedir. Düzenli'nin de ifade ettiği gibi kulak hırsızlığını yapanlar, tarihsel arka planda cinler olmakla beraber, Kur'an'da vahyin korunması için gönderilen ateş toplarının şeytanlara yönelik olması dikkat çekicidir. Bilindiği gibi şeytan bir isim olduğu kadar bir niteliktir de. Buradan anlaşılabilir temelde esprilerden biri de kulak hırsızlığı meselesinin şeytanî bir algı ve anlayış olduğudur.¹²³¹ Kur'an'da olayın anlatıldığı ayetlerde geçen şeytan kavramı, İslamî literatürde -Kur'an'ın aksine- folklorik anlamda kullanılan cin kavramına dönüşmekte ve cinlerin semadan bilgi koparma/çalma teşebbüslerine karşılık onları engellemek için yıldızlardan/gezegenlerden ateş parçaları atıldığından yani bildik anlamda yıldız kaymalarından bahsedilmektedir.

Ayetlerde geçen şihâb, şühûb, hares/bekçi gibi bazı kavramların, birçok müfessir tarafından tamamen maddi bir silah şeklinde yorumlandığını belirten Hasan Elik, vahyin korunmuşluğu açısından olayı inceleyerek şu tespitlerde bulunur:

“Bu tür izahlar gerçek olduğu kadar aynı zamanda bir sır olduğu da muhakkak olan vahiy hadisesini, tamamen fizikî ve mekanik bir olaymış gibi sunmaktadır. Hâlbuki vahiy hadisesi, tamamen gaybi ve manevi bir olaydır. O, gerçek olduğu kadar, aynı

¹²²⁸ Sâffât, 37/6-10.

¹²²⁹ Hicr, 15/16-18.

¹²³⁰ Tekvîr, 81/22-25; Şu'arâ, 26/210-212 vb.

¹²³¹ Düzenli, s. 143.

zamanda niteliği çözülemeyen bir sırdır. Onu yaşıyandan başkası bilemez. ... Vahiyle ilgili ayetleri cin ve şeytanların gökyüzüne oturması, vahyi çalmaları, kulak hırsızlığı yapmaları gibi sözlük anlamlarıyla izah etmek tevhit inancına da aykırıdır. Çünkü böyle bir izah tarzı, Allah'a karşı alternatif güçlerin varlığını, gökyüzünün de ilahî güçle, bu alternatif şeytanî güçlerin bir savaş alanı olduğunu çağrıştırmaktadır.”¹²³²

Halefullah da yukarıdaki rivayetlerin vâkiî olarak ele alınmasının müfessirleri pek çok açıdan sıkıntıya soktuğunu,¹²³³ fakat şu bakış açısının bu tür sorunları izale edebileceğini söyler:

“Kur'an, cinlerden ve müşriklerin cinlerle ilgili inançlarından bahsederken ne rasyonel gerçekliğe ne de gerçekleşmiş pratik olaya göre değil, Arapların kabul edip kurguladığına göre bir tarz takip etmiştir.”¹²³⁴ Dolayısıyla Kur'an, “göklerden haber çalma/istirâku's-sem” denen şeyin gerçekliğinden ziyade, İslam öncesi Arap toplumunda kâhinlerin cinler ve şeytanlarla irtibat kurduğu ve bu sayede metafizik âlemle ilgili bilgiler edindiği, böylece gelecekle ilgili kehânetlerde bulunduğu yönündeki inancın asılsızlığından söz etmektedir.¹²³⁵

Esed'in bu konuya yaklaşımını önemsiyor ve sözkonusu ayetlerle ilgili görüşünü paylaşmak istiyoruz. “Bu anlam örgüsü içinde ‘kovulmuş (racîm) her türlü şeytanî güç’ ifadesi, -tıpkı Sâffât, 37/7'deki ‘her türlü bozguncu, şeytanî güç (mârîd)’ ifadesi gibi- açıkça, İslam öğretisinin şiddetle mahkum ettiği astrolojik spekülasyonlar (müneccimlik) yoluyla gelecekte haber verme çabalarını ima etmektedir. Ayetin başındaki göğe ve yıldızlara ilişkin atıf da bunun içindir. Allah'ın gökleri her türlü kötücül güce karşı ‘koruma’ altına aldığını dile getiren ifade, O'nun, bu güçler ya da böyle güçleri elinde tuttuğunu vehmeden kimseler için astroloji (ilm-i nücûm) ya da “gizli ilimler” denen spekülatif disiplinler yoluyla “insanın algı ve tasavvur gücünü aşan konular (gayb)” hakkında gerçek bir bilgi elde etmelerini imkânsız kıldığı gerçeğini vurgulamaktadır.”¹²³⁶

Kısaca Araplar cahiliye dönemlerinde de yıldız kaymasını biliyor, aynı zamanda önemli bir olay olarak da görüyorlardı. Ancak bu durumun ne anlama geldiği ve neye

¹²³² Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İFAV Yay., İstanbul 2009, s. 70-77.

¹²³³ Râzî'nin tarihsel gerçekliğe dayalı olarak yaptığı yorumlar ve sorunlar için bkz. Râzî, XXX/52-53; Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 92-93.

¹²³⁴ Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 90, 93.

¹²³⁵ M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 360.

¹²³⁶ Esed, s. 516-517. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV/582; M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 785; Elik, s. 79-81; O. Ateş, *Cinler ve Büyü*, s. 64.

tekabül ettiği yönünde çeşitli spekülasyonlar olmakla beraber, sadra şifa bir açılım sağlayamamışlardı. İşte Kur'an bu noktada, onlara kendilerinin de bildiği ve önemsedikleri düşen yıldızlarla, yine eskiden beri sosyal hayatlarında dikkate değer sonuçlar doğuran bir inanç unsuru olarak var olan cinlerin gökten haber çaldıkları düşüncesini ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bir başka ifadeyle Allah'a ait olan gaybi bilginin onun dilemesi olmaksızın hiçbir varlık tarafından hiçbir şekilde elde edilemeyeceği gerçeği, ilk muhatapların zihinlerinde var olan somut birtakım bilgiler üzerinden verilmiştir. Buna göre eğer sembolik bir perspektifle bakacak olursak, yıldızların kaymasıyla meydana gelen ışıma, gerek insan ve gerekse tüm çeşitleriyle cinlerin hiç bir şekilde gaybi bir kısım bilgileri elde edemeyeceklerinin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.¹²³⁷

Bu yüzden olacak ki bazı müfessirler, Mülk, 69/5. ayette geçen “şeyâtîn” tabirini bu bağlamda “insanlar arasındaki şeytanlar yani astrologlar/medyumlar/müneccimler” olarak tefsir etmişlerdir.¹²³⁸

Aslında bu tür Kur'anî ifadeler, genelde kâhin ve müneccimlerin astroloji veya gizemli (esoteric) hesaplamalar yoluyla geleceği tahmin etmeleri ile ilgili¹²³⁹ görünse de özel de biz bunun doğrudan vahyin kaynağı¹²⁴⁰ ve fonksiyonuyla, beklenen yeni bir

¹²³⁷ İbn Âşûr, XIV/30-31; Düzenli, s. 141.

¹²³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/582; Alûsî, *Rûhu'l-Maânî*, XXIX/10; Esed, s. 1169; S. Ateş, IV/411. “Ve-cealnâhâ rucûmen li'ş-şeyâtîn” ifadesi, “Biz yıldızları şeytan tabiatlı insanlar (kâhinler, müneccimler) için aslı esaslı olmayan tahminlerde bulunma konusu yaptık.” şeklinde de çevrilebilir. M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 785. “Bir şeyi taş gibi yani rastgele fırlatmayı ifade eden ‘recm’ (çoğulu rucûm) terimi, çoğu zaman mecazî olarak “zanna dayanarak konuşma” yahut “bir şeyi zan/tahmin konusu yapma” anlamlarına gelmektedir. Kehf sûresi 22. ayetteki “racmen bi'l-ğayb” terkibi de bu anlamda kullanılmaktadır. Aynı şekilde şeytanların kulak hırsızlıklarından söz eden ayetlerde recm kavramının kullanılması da kadîm bir Arap geleneğidir. Araplar eskiden beri, herhangi bir kişiyi ve bir şeyi aşağılamak istedikleri zaman taşla kovalamak, taşlamak anlamında bu kelimeyi irat etmişlerdir. Ferâhîdî, VI/119-120; Taberî, *Tefsir*, XVII/102; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/109; İbn Manzûr, XII/226; İbn Âşûr, XIV/30; Esed, s. 1169; Düzenli, s. 144.

¹²³⁹ Esed, s. 1196.

¹²⁴⁰ Nitekim muhatap kitlenin kaynağına ilişkin algı yetersizlikleri sebebiyle, olağanüstü bilgi kaynağı olarak gördükleri cinler/şeytanlar ve Kur'an ilişkisi; nüzûl açısından Hicr, Şu'arâ ve Sâffât sûrelerinde de konu edinilmekte ve konu, Kur'an'ın korunmuşluğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Mekke müşriklerinin vahyin kaynağının cinlerin gök ehlinde duydukları sözlerle dayandığına ilişkin anlayışlarına rağmen Kur'an'ın cinler yerine özellikle şeytanlar ifadesini kullanmış olması dikkat çekicidir. Çünkü mesele, vahyin kaynağından uzaklaştırılanların cinler veya şeytanlardan hangisinin ortaya konulması değil, hiçbir beşeri varlığın bu kaynağa herhangi bir şekilde müdahale edemediğinin ortaya konulmasıdır. Sâffât, 37/4-10; Hicr, 15/6-18; Şu'arâ, 26/192-227; İbn Âşûr, XIX/199; Düzenli, s. 147-148; Elik, s. 69-82. Ateş'e göre de şeytanların gökten haber çalmayacaklarının, atılan ışınlarla kovulacaklarının yinelenmesindeki asıl gaye, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın cin telkini değil, melek vahyi olduğunu vurgulamaktır. S. Ateş, IV/412.

peygamber tasavvuruyla¹²⁴¹ ilgili bir şey olduğunu düşünüyoruz. Nitekim sözde göğü dinlemek suretiyle haber çalmaya çalışan ve ışınlarla kovulan şeytanlara ilişkin tüm ayetlerin, evrenin işleyiş ve düzeninden, insanın hizmetine sunulmasından, Allah'ın güç ve kudretinden, vahyin kaynağından söz eden ayetler grubu içerisinde yer alması da bu görüşümüzü teyit etmektedir. Kur'an'da "sem" (ışıtme)," ve "şihâb (ateş/alev/şule)" vahye ve vahyin işlevine ilişkin sık kullanılan iki terimdir. Nur/nar-vahiy/haber ve ateş-rehberlik/yol bulma arasındaki ilişki risaletin ilk yıllarından itibaren çok yoğun bir şekilde işlenen Hz. Musa'nın kıssasında en bariz bir şekilde görülmektedir.¹²⁴²

Şeytanların kulak hırsızlıklarından söz eden ayetlerde bahis konusu edilen recmin taşla veya yıldızla yapılan bir kovalama olmadığı, ilgili kelimelerden sonra gelen, belirgin bir şihâbın takip ettiğinden söz edilmesinden anlaşılmaktadır. Kur'an'da "mübîn",¹²⁴³ "sâkib",¹²⁴⁴ "rasat"¹²⁴⁵ gibi sıfatlarla birlikte terkip oluşturan "şihâb" kavramı, "parlak bir alev, dumanla karışık, beyazı siyaha galip gelen ateş, karanlığı delip geçen parlak ışıklı yıldız, meteor (gök taşı) gibi manalara gelmektedir."¹²⁴⁶

Sözkonusu kavramın vahyin işlevi ve gücüyle ilgili olduğunun bir diğer göstergesi de kelimenin Kur'an'ın dilinde İslam öncesi kültüre ait bütün yerel ve tarihi izleri bünyesinde taşıyor olmasıdır. Şöyle ki, İslam öncesi Arapların oğullarını mana itibarıyla iyi ve kötü/şerli isimlerle isimlendirdiği bilinen bir gerçektir. Cahiliye devri insanları, değişik türevleriyle (örneğin şehbâ, eşhüb) her şeyi yok eden kıtlık yılı, kıtlıktan kırılmak, tesirli/şiddetli fırtına(lı), sıcak ve/veya soğuk (gün), karanlığı delip geçmek ve silahlı bölük, güçlü kuvvetli asker/ordu manaları¹²⁴⁷ ile alakalı olan "şihâb" adını oğullarına veriyorlardı. Bu adda, düşmanlarını kahretme vardı. Bu adı alan, kıtlığın hayvanları kırması, şiddetli sıcaklığın canlılara hükmedip kavurması, soğukun dondurması ve öldürmesi gibi düşmanları kırıp geçirecekti. Karanlıkları delip geçen ve berrak çöl

¹²⁴¹ Cin, 72/7. Cahiliyede peygamberliğin kendisine layık görüldüğü Sakîf kabilesi şair ve kâhinlerinin cinlere yıldız atılmasından yola çıkarak yeni bir peygamberin gönderilmesinden duydukları endişelerini dile getiren rivayetler hakkında bkz. İbn Hişâm, I/206; Taberî, *Tarih*, VII/179-180; Sa'lebî, *el-Keşf*, V/333; Süheylî, I/357-360; İbn Hallikân, VI/347; İbn Seyyidinnâs, I/80; Şiblî, s. 121-123.

¹²⁴² Tâhâ, 20/9-13; Neml, 27/7; Kasas, 28/29.

¹²⁴³ Hicr, 15/18.

¹²⁴⁴ Sâffât, 37/10.

¹²⁴⁵ Cin, 72/9.

¹²⁴⁶ Ferâhîdî, III/403; İsfahânî, *Müfredât*, s. 465; İbn Manzûr, I/508; Sarıcık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, s. 188; Elik, s. 70; Düzenli, s. 142.

¹²⁴⁷ Araplar bu tür manaları "leyletün şehbâ", "yevmün eşheb", "senetü şehbâ", "ketîbetün şehbâ", "ceyşün eşheb" gibi terkiplerle ifade ederlerdi. Ferâhîdî, III/403; İsfahânî, *Müfredât*, s. 465; İbn Manzûr, I/508; Fîrûzâbâdî, s. 132; Zebîdî, s. 643-644.

gecelelerinde gökyüzünde hızla yerinden ayrılan şihâb gibi ansızın düşmanın başında patlayacaktı. Rüzgârlı bir günün ve fırtınanın herşeyi kırıp döktüğü gibi düşmanı perişan edecekti. Ayrıca şihâb adı, iyi silahlanmış bir bölüğü hatıra getirmesi açısından da onların nazarında düşmanlar için korku ve tedirginliğe sebep olan bir isimdi.¹²⁴⁸

Dolayısıyla şihâb, Allah'ın sırlarını/konuşmalarını meleklerden öğrenmeye çalışan şeytanları kovmak için kullanılan yıldız/meteorlar değil, nüzûl sürecinde peyderpey indirilen ve bütün itham, itiraz ve inkârlarına karşı düşmanları kahreden vahyi hakikatleri temsil etmekteydi. Bu manada Kur'an'da ins ve cin şeytanları öldürücü bir silah haline dönüşmüştü. Ne var ki Hasan Elik'in de önemle dikkat çektiği gibi şihâb kavramı, birçok müfessir tarafından tamamen hakikat olarak maddi çerçevede algılanarak vahyin Hz. Peygamber'e indiriliş sırasında, vahyin cinler ve şeytanlar tarafından çalınma girişimine karşılık, delip geçen bu alevli ve parlak ışıklı yıldızlar vasıtasıyla korunduğu tarzında değerlendirilmiştir. Hatta yıldız kayması olayını bir gerçeklik olarak çok ciddiye alan ve buradan mucizeler çıkarmaya çalışan müfessirlerimiz ilk dönemlerden itibaren var olmuş, eski Mısır inançlarında olduğu gibi yıldız kaymasını "istenilmeyen cinlere karşı Tanrı'nın fırlattığı güller" olarak yorumlamışlardır.¹²⁴⁹

Ayrıca şihâb ve ateşle ilgili Arap kültüründe değişik uygulama ve inançların da var olduğunu görmekteyiz. Arapların âdetlerinden biri de yolunu kaybeden yolculara işaret vermek, yol göstermek ve onları misafir olarak ağırlamak için yüksek tepelere ateş yakmalarıydı.¹²⁵⁰ Özellikle soğuk ve karanlık gecelerde cömertlik ve yol göstermek adına yaktıkları ve Arapların en çok itibar ve iftihar ettiği bu ateşe "nâru'l-kırâ" denilirdi.¹²⁵¹ O dönemde yaygın uygulamanın bir tezahürü olarak geceleyin yolunu şaşırانlara,

¹²⁴⁸ Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaddaliyât*, s. 19; İbn Meymûn, s. 11; Sarıcık, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, s. 188. Hatta bu sebeple Kattal (öldürücü) el-Beceli olarak isimlendirilen Kays b. Hâris'in atının adı da "şehbâ" konulmuştu. Gundicânî, Ebî Muhammed el-Arabî, *Esmâu Hayli'l-Arab ve Ensâbihâ*, Tahk. Muhammed Ali Sultânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1981, s. 138; Firûzâbâdî, s. 132.

¹²⁴⁹ Düzenli, s. 140, 142. Kadim Mısır'ın cin itikatları hakkında bkz. Ernst Zbinden, s. 6-22.

¹²⁵⁰ Ebu'l-Ferec İsfahânî, XII/321; İbn Meymûn, s. 125; H. Dursun Yıldız (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I/168; Şevki Dayf, I/68; Apak, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, s. 168.

¹²⁵¹ Mufaddal ed-Dabbî, *Mufaddaliyât*, s. 30; Câhız, *el-Hayavân*, V/134; Se'âlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, I/166; Nüveyrî, I/105; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, I/467; Bağdâdî, VII/135; Cevâd Ali, IX/68; Arap geleneğinde ateşin sembolik olarak farklı alanlarda kullanılması hakkında geniş bilgi için bkz. Dîneverî, *Meâni'l-Kebîr*, s. 103-105; Ebû Hilâl Askerî, *Evâil*, s. 6-7; Se'âlibî, *Simâru'l-Kulûb*, s. 570-588; İsfahânî, *Muhadarât*, II/100-102; Zemahşerî, *Rabû'l-Ebrâr*, I/145-165; Nüveyrî, I/102-107; Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ*, I/466-467; Bağdâdî, VII/135. Ayrıca nüzûl asrında Arap ahlakıyla ahlaklanan, âdetleri Arap âdetleriyle imtizaç eden ve pek çok yönden Araplaşan Yahudiler de geceleri ateş yakarak yolcuları ziyafete davet etmek ve kervanlara yol göstermek suretiyle bu Arap âdetini icra etmekteydiler. M. Kürd Ali, I/125.

yarımadaanın dört bir köşesinden gelen hacılara klavuzluk etmesi için Hira dağında da ateş yakılıyordu.¹²⁵² ‘İnsanlar veya ordular geceleyin yollarını bulsun, askerler kaybolmasın’ diye dağ başlarında ateş yakmakla temayüz edenler veya ateşin sahipleri ise “zü’l-menâr” veya “hâdi” olarak isimlendirilirdi.¹²⁵³ Bu yüzden Kur’an’ın bu konudaki ifadeleri, vahiy ve peygamberin ateşle alakalı kavramlarla anlatılması, cahiliye Arap teâmüllerinin bir uzantısı durumundadır ve Kur’an’ın indiği ortamda cahiliye Araplarının ateşe atfettikleri önemle ilişkili olarak anlaşılmalıdır.

Burada şu hususu da belirtelim ki Arap geleneğinde ateş yakma, hidayet ve yol gösterici olarak kullanılmasının yanında aynı zamanda ihaneti sabit olanların, ahde vefa göstermeyenlerin teşhirinde ve düşmana karşı ittifak çağrısında¹²⁵⁴ ve aynı zamanda bu ittifakı bozanlara karşı tehdit olarak kullanılan en önemli unsurlardan birisiydi.¹²⁵⁵ Kur’an’daki “...[Göğün sırlarını] çalmaya kalkışacak olan(lar)ın ardına hemen parlak bir alev takılır.”¹²⁵⁶ ve “... Onu dinlemeye çalışan herkes [aynı şekilde] kendisini bekleyen bir alev ile karşılaşacaktır.”¹²⁵⁷ ifadeleri, cahiliye Arap örfündeki antlaşmalı bulunduğu kişiye ihanet edenlerin ihanetlerinin duyurularak insanların uyarılması (nâru’l-ğadr) ve düşmana karşı birlik ve saldırı çağrısında yakılan tehdit ateşi (nâru’t-tehâlûf) ile ilgili olduğunu ihsas etmektedir. Nitekim Kur’an’da bu teâmüle, Medine döneminde Yahudiler hakkında nazil olan “... Onlar her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa Allah onu

¹²⁵² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 76. İbn Habîb, hac mevsiminde hacılar yollarını bulsunlar diye Müzdelife ve Arafat dağında ateş yakma âdetini ihdas edenin Kusay olduğu bilgisini aktarır. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 236, 319. Ayrıca bkz. Mevlânâ Şibli, I/122; Duman, s. 119; E. Dindi, “Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur’an’daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi”, s. 600.

¹²⁵³ İbn Kuteybe, *Maârif*, s. 141; Süheylî, I/68; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/55; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, s. 624; İbn Saîd el-Endelüsî, s. 119-120; Zebîdî, s. 3583.

¹²⁵⁴ Hücum günlerinde geceleyin ve sabahın en erken saatlerinde narıyla kabile ordularına rehberlik etsin diye ateşin tutuşturulduğu dağlardan birisi de Ganî b. A’sur yurdunda Himâ Dariyye hizasında Men’ic ve Akıl arasında yer alan Hazâz veya Hazâzâ dağıydı. Yevmü-Hazâz ile “Eyyamu’l-Arab”a da konu olan bu dağ, körük dağı olarak da bilinirdi. Hemdânî, s. 110; Zemahşerî, *el-Cibâl*, s. 9; Hamevî, II/364-366; İbn Manzûr, V/345; Fîrûzâbâdî, s. 656; Zebîdî, s. 3721; Cevâd Ali, VI/44-45; Câde’l-Mevlâ ve dğr., s. 109-110; *Dîvânü Hâris b. Hillize*, s. 21.

¹²⁵⁵ Dîneverî, *Meâni’l-Kebîr*, s. 104; Ebû Hilâl Askerî, *Evâil*, s. 6-7; İsfahânî, *Muhadarât*, I/132; Zemahşerî, *Rabû’l-Ebrâr*, I/155-156; İbn Saîd Endelüsî, s. 799-800; Nüveyrî, I/103; Kalkaşandî, *Subhu’l-A’şâ*, I/466-467; Bağdâdî, VII/135; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, II/161-162; Tefvik Berrû, s. 201.

¹²⁵⁶ Hicr, 14/18.

¹²⁵⁷ Cin, 72/9.

söndürmüştür ...”¹²⁵⁸ ayetiyle de atıfta bulunulmuştur.¹²⁵⁹ Dolayısıyla biz, ilgili ayetlerin Hz. Peygamber asrında “peygamberlik rolünü çalanlara, kendisine vahyedilmediği halde bana da vahyediliyor”¹²⁶⁰ diyenlere yani yalancı peygamberlere ve düşmanlara, Mekkeli müşriklere karşı alternatif bir söylem olduğunu da düşünmekteyiz. Yoksa Kur’an’da şeytanların bizzat Allah katından vahiy indirmeye güçlerinin yetmeyeceğinden,¹²⁶¹ vahyin korunmasından¹²⁶² ve onların sadece kâhin ve şairlere değil, gerçekleri tersyüz eden kimselere, bütün günahkârlara ve hakkı inkâr edenlere gönderildiğinden¹²⁶³ zaten pek çok ayette bahsedilmektedir.

Nüzûl dönemi muhatap kitlenin Allah/melek/cin algısının doğal uzantısı olarak kulak hırsızlığı/istirâku’s-sem‘ eyleminin gerçekleştiği yer bağlamında sema kavramı da, konumuz açısından son derece önem arz etmektedir.¹²⁶⁴ Bilhassa yıldızlardan bahseden ayetlerde yıldızların hidayet/klavuzluk, karanın ve denizin zifiri karanlığında yol göstericilik özelliğine vurgu yapılmış olması,¹²⁶⁵ dikkate şayan bir husustur. Buna ilaveten dünyanın semaya sıfat olarak kullanılması ve “Bakanlar için semayı süsledik.” ibaresinin yer alması, gezegenlerin ve yıldızların “mesâbih/kandiller” olarak nitelenmesi,

¹²⁵⁸ Mâide, 5/64. Cahiliye hayatında Arapların düşmana karşı ateş yakmaları ve ateş etrafında gerçekleştirdikleri antlaşma vb. nedenlerden dolayı Kur’an’da da Allah’ın onların harp ateşini söndürdüğünden söz edildiği gibi mecazen inkâr edenlerin Allah’ın nurunu/ateşini/ışığını ağızlarıyla, boş laflar/söylentiler ile söndürmek istemelerinden de bahsedilmektedir. Saf, 61/8; Tevbe, 9/32. Türkçemizde de ateşle/ocakla ilgili deyimlerde de benzer bir kullanımı görmekteyiz: Ocağı sönmek, ocağı tütmek, ocağı batmak gibi.

¹²⁵⁹ Bu gelenek üzere hareket eden Hz. Peygamber de fetih öncesinde Mekke yakınlarında Merruzzahran’da düşmanı tehdit etmek ve korkutmak için her bir askerin ayrı ayrı ateş yakmasını emretmiştir. Bu emir üzere on bin ateşin tutuşturulduğu rivayet edilmektedir. Vâkidî, II/814; İbn Hişâm, II/399-401; İbn Sa’d, II/135; İbn Seyyidinnâs, II/186; İbn Kayyim, III/347; Makrîzî, I/358-359; Halebî, III/15; Mübârekfûrî, s. 377. Düşmanın kalbine korku salmak için ordunun yaktığı ateş, “naru’l-istiksâr” olarak ifade edilir. Se’âlibî, *Simâru’l-Kulûb*, s. 570.

¹²⁶⁰ En’âm, 6/91-93; Abdulfettah el-Kâdî, s. 162-163.

¹²⁶¹ Şu’arâ, 26/210-213.

¹²⁶² Vâkıa, 56/77-81; Hicr, 15/9.

¹²⁶³ Şeytanların “kâfir, affâk (müfteri, yalancı) ve esîm (günahkâr) olanlara indiğinden söz eden ayetler hakkında bkz. Meryem, 19/83; Şu’arâ, 26/221-22; En’âm, 6/112, 121. Bu ayetlerde de görüleceği üzere şeytanlar için de aynı şekilde “vahy, inzal, irsal” vb. kelimeler kullanılmaktadır.

¹²⁶⁴ Düzenli’nin de ifadesiyle sema/gökyüzü, üzerinde dikkatle durulması gereken ve böylece diğer tüm kavramların kendisi vasıtasıyla yerli yerine oturması sağlanabilecek önemli kavramlardan birisidir. Kur’an’ın beşerin dikkatini semaya çekmesi, acaba hangi maksat ve hedefe yöneliktir? Diğer bir kısım bahislerde olduğu gibi Kur’an, semadan bahsettiği zaman, muhatapın algısından hareketle mi, yoksa lafızların kullanıldığı ilk anda akla gelen anlam çerçevesinde mi bahsetmektedir? Mesajın nasıl ifade edildiği hususundaki cevaba mesnet teşkil edecek sorunun cevabı burada yatmaktadır. Dikkatli bir bakış, Kur’an’ın sema kavramını konu ediniş tarzının ilk muhatap kitlenin muhayyilesiyle örtüştüğünü görecektir. İşte bu noktada Kur’an’ın ilgili konuyu sunuş tarzını bilgi vermeyi amaçlayan bir haber formunda okumanın, göz ardı edilemeyecek ciddi teolojik handikapları oluşacaktır. Düzenli, s. 144.

¹²⁶⁵ En’âm, 6/97; Nahl, 16/15-16. Ayrıca bkz. İbn İshâk, s. 34; İbn Hişâm, I/206; Taberî, *Tarih*, II/179-180; Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, III/344-345; Cevâd Ali, VII/153-154.

gerek verilmek istenen mesaj açısından gerekse ayetin tarihi bağlamını ve anlamını tespit açısından manidardır.

Kısaca bu konuda ‘yolculuk esnasında gece karanlığında yolunu şaşırıp gelişigüzel yürüyen bir Arabin/kafilenin hayatında yol gösterici ve aydınlatıcı vasfını haiz ateşin veya yıldızların önemi ne ise vahyin insan yaşamı üzerindeki yeri ve önemi de odur’ mesajı verilmektedir. Özellikle Arapların, yaşadıkları coğrafya ve iklim şartları gereği geceleri yolculuk yapmayı tercih ettikleri de göz önünde bulundurulursa¹²⁶⁶ şeytanların semadan bilgi ve haber çalmalarının, hakiki manada anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Zaten gerçek anlamda göklere çıkıp bilgi çalan, şair, kâhin ve sahir ile sürekli irtibat halinde olan cinlerin/şeytanların, risaletin onuncu yılına veya hicret öncesine kadar hem de hayret ederek “Bugüne dek -Musa’dan sonra- böyle bir şey dinlemedik, duymadık.” demelerini anlamak da mümkün değildir.

5.6. ŞEYÂTÎN/ŞEYTANLAR KAVRAMININ DÜŞMAN KAVİMLERE VE İNSANLARA TEKABÜLÜ

Kur’an-ı Kerim’in muhtevası içinde önemli yer tutan konulardan biri de şüphesiz geçmiş milletler, peygamberler ve bazı önemli tarihi olayları anlatan kıssalardır. Hacim itibariyle kıssalar, bazı müfessirlere göre Kur’an’ın üçte birini, bazılarına göre ise üçte ikisini teşkil ederler. Bu tür tespitler, tamamen kesin olmamakla birlikte nisbî bir gerçeği ifade etmektedir.¹²⁶⁷

Mekkî Kur’an’da Arap kökenli ya da Arapların gelenekleriyle¹²⁶⁸ ilgili kıssaların yanı sıra diğer peygamber kıssaları da önemli bir yer kaplamaktadır. Bunlar içerisinde sadece kral peygamber Hz. Süleyman ile Hz. Peygamber’in cinler/şeytanlar ile iletişiminden söz edilmektedir. Dolayısıyla biz de burada örneklik teşkil etmesi bakımından iki başlık altında hem Hz. Süleyman’a hizmet eden şeytanların hem de Hz. Peygamber’e düşman olan şeytanların mahiyetini ve kimliğini saptamaya çalışacağız.

5.6.1. Hz. Süleyman ve Şeytanlar

Bilindiği gibi Kur’an’da ve İslamî literatürde Hz. Süleyman ile alakalı haberlerin, literal/lafzî okunup okunamayacağı, konuya ilişkin mevcut rivayet malzemesinin

¹²⁶⁶ İbn al-Kalbî, *Putlar Kitabı*, Dipnot 77, s. 92.

¹²⁶⁷ İdris Şengül, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, s. 26.

¹²⁶⁸ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/268-272; Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, s. 266; Cevâd Ali, I/306-307, 322-323; Margoliouth, s. 105-106.

metafizik/müteâl varlık cin/şeytan telakkisine gerçekte referans olup olmayacağı ihtilaf konusudur. Özellikle de kıssadaki şeytan isimlendirmesinin, cahiliye Arap düşünce dünyasındaki insan şeytanlarıyla herhangi bir münasebetinin bulunup bulunmadığı hususu tartışmalıdır.

Kur'an'da Hz. Süleyman'ın nübüvvetinden ve tevhit mücadelesinden, karınca ve kuşlar (Hüdhüd) ile konuştuğundan, cinlerin ve rüzgârlı gemilerin onun emrine verildiğinden bahsedilmektedir. Bunlara ek olarak bu cinlerin/şeytanların onun isteğine göre mabetler, heykeller, havuzlar, çanaklar ve kazanlar yaptığı da ifade edilmektedir.¹²⁶⁹ Hz. Süleyman'ı konu edinen İslam öncesi Arap şiirinde de cinlere ait tablolara rastlanılmaktadır.¹²⁷⁰

Hz. Süleyman'ın cinlerle iletişimi genel olarak iki yöntemle açıklanmış ve tefsir edilmiştir:

Birincisi; her peygamberin mucizesi olduğu gibi bunlar da Hz. Süleyman'a verilmiş eşsiz mucizelerdir. Allah Teala mucize olarak bazı şeytanları ve cinleri, Hz. Süleyman'ın emrine verdiği gibi onları nerede ve nasıl istihdam edeceği bilgisini de ona vermişti. Süleyman (as) onları dalgıçlık, inşaatçılık, heykeltıraşlık, bakırcılık vb. sanat alanlarında istihdam etmiştir.¹²⁷¹ Sanatın sırlarını çok iyi bilen bu cinler, hızlı hareket etme kabiliyetlerinin dışında; zekâ, maharet ve kuvvete ihtiyaç duyulan bazı zor ve meşakkatli işleri yapmaya da muktedir idiler.¹²⁷² Her ne kadar cinlerin istihdam edilmesi özgün bir mucize olarak Hz. Süleyman'a verilse de bazı rivayetler, Hz. Peygamber'in de cinleri çalıştırma kudretine sahip olduğunu ihsas etmektedir.¹²⁷³

İkinci olarak da Hz. Süleyman'a ilişkin bu tür anlatılar, birer Arap halk

¹²⁶⁹ Sâd, 38/30-40; Neml, 27/15-44; Sebe', 34/10-14; Enbiyâ, 21/78-82. Geniş bilgi için bkz. Harman, "Süleyman", *DİA*, XXXVIII/56-60.

¹²⁷⁰ *Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, s. 20; Ferâhîdî, IV/288, VIII/40; Câhîz, *el-Hayavân*, VI/186; İsfahânî, *Muhadarât*, II/105; Ebu'l-Ferec İsfahânî, XI/6; Alûsî, *Bülûğu'l-Erab*, I/209-210; Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 304.

¹²⁷¹ Detaylı bilgi için bkz. Taberî, *Tarih*, I/295; Makdisî, s. 157; Sa'lebî, *Kasasu'l-Enbiyâ*, s. 304; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/75-79; İbn Kesîr, *Bidâye*, II/23, *Kasasu'l-Enbiyâ*, s. 539-540; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yay., İstanbul 1999, s. 213. İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 2012, s. 523-525; Hüseyin K. Ece, *Hz. Süleyman*, Beyan Yay., İstanbul 2012, s. 77-79.

¹²⁷² Tuncer, s. 65; Kılavuz, "Cin (Kelâm)", *DİA*, VIII/8.

¹²⁷³ Hadislerde haber verildiğine göre, bir gün cinlerden bir ifrit, Hz. Peygamber'in namazını bozmak ve bir ateş parçasını yüzüne çarpmak üzere gelmiş; Hz. Peygamber, üzerine hücum eden cini yakalayıp direğe bağlamış; fakat o sırada cinleri çalıştırma veya hizmetinde kullanma işinin sadece Hz. Süleyman'a özgü bir mucize olduğunu ve böyle yapmakla Süleyman Peygamberi geçeceğini düşündüğü için onu serbest bırakmıştır. Buhârî, Salat 75, Enbiyâ 40; Müslim, Mesâcid 9.

efsanesidir. Aslında Kur'an bunları gerçek olup olmadıklarına bakmaksızın veri olarak kullanmakta ve onlar üzerinden mesajlar vermektedir. Hz. Süleyman'la ilgili anlatılarda Kur'an, onun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hıristiyan kültürünün, gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası halinde yaşayan muhtelif şiirsel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu bahislerin "rasyonel" bir tarzda yorumlanması, kuşkusuz mümkündür; ama böyle bir çaba pek de gerekli değildir. Çünkü bu menkıbeler, Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştur ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikayeler zaman içinde başlıbaşına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslup özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlaki gerçeklerin temsili olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri haline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme yapmadan, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihai kaynağının Allah olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için onları bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanmıştır.¹²⁷⁴

Araplar, cinlerin Süleyman'ın emrine girişinden ve ona yaptıkları büyük işlerden, olağanüstü güçlerden habersiz değillerdi. Bundan, ağızdan gelen rivayetler vasıtasıyla haberdar olmaları ve bu rivayetlerin gerçek olduğuna inanmaları, zihinlerinde iyice yerleşmiş olması muhtemeldir. Bu sebeple Süleyman'ın cinlerinin "Tedmur'un (Palmyra) büyük binalarını yaptıkları" şeklindeki anlayışı içeren cahiliye dönemine ait birtakım şiirler rivayet edilmiştir.¹²⁷⁵ Şiirin sağlıklı olup olmadığı bir tarafa, önemli olan Arapların

¹²⁷⁴ Esed, s. 660-661. Halefullah'a göre Kur'an cinlerden ve müşriklerin cinlerle ilgili inançlarından bahsederken Arapların kabul edip kurguladığına, halk arasında meşhur ve yaygın olana göre bir tarz takip etmiştir. Öyle olaylar vardır ki, mazinin derinliklerinde kaybolmuş ve kulaktan kulağa rivayetlerle bize ulaşmış, bazılarına ilave, bazılarına eksiltme yapılmış, nihayet bunlar masallara ve mitolojilere benzer hale dönüştürülmüş, sonra olayların anlatımı bu noktada durmuş olabilir. İşte cahiliye dönemi Arapların Hz. Süleyman'ın cinleri hakkında rivayet ettikleri hikâyeler de bu türdendir. Daha sonraları toplum bunları hakikat ve tarihsel olaylar olarak nakletmişlerdir. Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, s. 82, 90.

¹²⁷⁵ Hz. Süleyman döneminde cinlerin sadece Tedmur'u değil, İstahar, Kudüs, Ba'lebek vb. pek çok şehri inşa ettikleri, Belkıs ve Hemdân melikleri için Yemen'de Gumdân, Sarvâh, Mervâh, Beynîn ve Selhîn gibi saraylar yaptıkları bu rivayetler arasında yer almaktadır. Câhız, *el-Hayavân*, VI/186; İbn Hurdazbih, s. 34; İstahri, s. 57; Sa'lebi, *Kasasu'l-Enbiyâ*, s. 302; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I/78; Himyerî, s. 109, 510, 619; Nüveyrî, I/356; İbn Kesîr, *Kasasu'l-Enbiyâ*, s. 526, 539. Aslında İbn Hurdazbih, sözü edilen sarayların kitabeleri, ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı hususunda ayrıntılı bilgi vermektedir. İbn Hurdazbih, s. 34. Badiyâtü's-Şam'da, Suriye çölünün tam ortasındaki vahada kurulan ve eski çağlardan beri yerleşim merkezi olduğu anlaşılan Tedmur'un tarihi gelişimi hakkında I. Tiglath-Pleser'e (MÖ takriben 1100) ait bir kitabeye dayalı olarak detaylı bilgi veren müellifler, bu şehrin Süleyman'ın cinleri

cinler hakkındaki ‘onların büyük binalar yapabilecek olağanüstü güçlere sahip olduğu’ şeklindeki inançlarıdır.¹²⁷⁶ Eski Arapların öykücüleri, kadim yerleşim mahalli olan Tedmur’un o derece tesiri altında kalmışlar ki, bu şehrin Hz. Süleyman için cinler tarafından yapıldığı zehabına kapılmışlardır.¹²⁷⁷

Biz, Kur’an’da yer alan bu kıssanın ne mucizevi bir anlatım sergilediğini ne de Arapların sözlerini, düşünce ve kültürlerini tasvir ettiğini düşünüyoruz. Zira cinlere/şeytanlara ilişkin bütün tarihi ve Kur’anî veriler, kıssada geçen “şeyâtîn”in tarihsel kişiliğe sahip insanlar yani “ins şeytanlar”¹²⁷⁸ olduğunu göstermektedir.

Kur’an’da Enbiya, 21/82, Sebe’, 34/12 ve Sâd, 38/37. ayetlerde cin/cinler ve “şeyâtîn/şeytanlar” kelimesi, bildik anlamda şeytan ve görünmez cin anlamına da gelmemektedir. “Şeyâtîn” diye anılan cinler ve şeytanlardan maksat, insanoğlunu yoldan çıkarmak için ant içen gaybi varlıklar değil, Hz. Süleyman’ın boyunduruk altına alıp muhtelif işlerde çalıştırdığı müşrik yabancı kavimlere mensup insanlardır. Nitekim gerek Kur’an’da, gerek hadislerde ve gerekse Arap dilinde şeytan kelimesinin şerli insanlar ve kin, nefret, haset gibi kötü duygular için kullanıldığı inkâr edilemez bir gerçektir.¹²⁷⁹ Bu yoruma itiraz edildiği takdirde, şeytanların en azından Hz. Süleyman devrinde insanları yoldan çıkarmakla ilgili ahdini unutarak insanı saptırma amacından vazgeçip üstelik Allah’ın izin ve isteğiyle mühendislik ve müteahhitlik gibi işlerle meşgul olduklarını, Hz. Süleyman’ın emrinde çalışmaya, dalgıçlık, inşaatçılık, heykeltıraşlık gibi masumane işler yapmaya başladığını kabul etmek gerekecektir.¹²⁸⁰

Aynı şekilde Muhammed el-Behiy de cinlerin dünyamızda birtakım maddi eylemlerde bulunma güçlerinin olmadığı düşüncesinden hareketle, bazı ayetlerde işaret edilen bu tür eylemlerin, cinler tarafından değil, cin diye adlandırılmış tanınmamış insan grupları tarafından gerçekleştiğini öne sürmektedir. Ona göre Sebe’ sûresinde anlatılan Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan cinlerin, vasıfsız işçiler topluluğu olduğunu; bu nedenle

tarafından yapıldığı şeklindeki rivayetlerin efsane ve ilmi dayanaktan yoksun olduğunu, Kitab-ı Mukaddes yorumcularının Tamar ile Tedmur’u birbirine karıştırdıklarını, herhâlükârda her iki şehrin de Süleyman döneminden yüzlerce hatta birlerce yıl önce kurulduğunu belirtmektedirler. Tedmur’un adı ve kuruluşu, eski Arap kalıntısı olup olmadığı ve Hz. Süleyman döneminde İsrâil sınırının Tedmur’a ulaşip ulaşmadığıyla ilgili tartışmalar için bkz. Alûsî, *Bülûğu’l-Erab*, I/209-210; Cevâd Ali, V/78-79; Ahmet Susa, s. 121-125; Mahmut Nânâ, *Yahudi Tarihi*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2008, s. 184-186; Hitti, s. 114-115; Salih Ahmed el-Ali, s. 53; Ahmet Ağırakça, “Tedmür”, *DİA*, XL/264-265.

¹²⁷⁶ Derveze, *Hz. Muhammed’in Hayatı*, I/349.

¹²⁷⁷ Hitti, s. 115.

¹²⁷⁸ Şeytanların ins ve cin şeklinde tasnifi hakkında bkz. En’âm, 6/112; Tayâlisî, I/384; İbn Kayyim, II/420.

¹²⁷⁹ M. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 588; S. Ateş, IV/430; Düzgün, s. 19.

¹²⁸⁰ M. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 452, 588.

tanınmayan tecrübesiz kişiler olduklarını ve ilgili ayetteki “yanında iş görenler” ifadesinin, cinlerin kendi başlarına becerilerinin olmadığına delalet ettiğini ve sonuç olarak bilinmeyen/tanınmayan bu insanların sanki görülmeyen ve gözlenmeyen kişiler gibi algılandıklarını iddia etmektedir.¹²⁸¹ Şirak Ali de Hz. Süleyman’ın mabedini inşa eden cinlerin, Ürdün tepelerinde yaşayan iptidâi bir semitik kabile olduğunu söylemektedir.¹²⁸²

Verilmek istenen mesaj ve vurgulanan şey bakımından yukarıdaki görüşlere katılmakla birlikte bunlara ilaveten İhsan Eliaçık’ın konuyla ilgili yorumunu daha somut olması hasebiyle özetleyerek aktarıyoruz:

“Hiç şüphesiz geçmiş dönemlerdeki yazıt ve anıtlarda kullanılan hayvan figürleri o günkü çağda kimi ülkelerin sembolleriydi. O günün dünyasında uluslararası dil, bu resim ve figürler üzerinden işlemekteydi. Anıtlar üzerindeki hayvan figürleri, bugünkü Birleşmiş Milletler (BM) binası önündeki ülke bayraklarını çağrıştırıyor. Çünkü çoğu hayvan figürü, zaptedilen ilgili ülkeyi veya tanrı-krallığı ifade etmekteydi. Örneğin, eski çağlarda “Kurt” ile “Pars/Arslan”ın savaşı demek, “Turan” ile “İran”ın savaşı demektir. Bugün bile hala bu kültürün izlerini görmek mümkündür.¹²⁸³ Aynı şekilde, önceki peygamberlerin yaşadığı çağlarda ve özellikle onların mücadele içine girdikleri devletlerin de böylesi hayvan figürlü arma ve sembolleri olduğunu görüyoruz. Babillilerin cin ve peri, Hititlerin kuş/kartal, Mısırlıların boğa, Sebelilerin karınca, Fenikelilerin rüzgârlı gemi, Asurluların balık figürleri ile tüm bayrak, sancak ve flamalarını süslediklerini öğreniyoruz. Kralların taçlarında, sarayların aslanlı yollarında bu figürler, resimler ve heykeller bulunmaktaydı. Hepsinin dini, siyasi anlamları bulunuyordu. Şu halde eski çağlarda yaşayan kimi peygamberler ile ilgili Kur’an’da geçen “kuşların, karıncaların, cinlerin ve rüzgârlı gemilerin emrine verilmesinin ve balığın yutmasının” vs. ne demek olduğu anlaşılabilir. Bu okumaya göre Hz. Süleyman merkezi Kudüs olan bir devlet kurmuştu. Doğuda Babil (cin ve peri), kuzeyde Hitit (kuş, kartal), güneyde Sebe’ krallığı (karınca) ve Akdeniz’de Fenikeliler (rüzgârlı gemi) onun hakimiyeti altına girmişti.¹²⁸⁴ Nitekim hayvan isimleri günümüzde de bazı kişiler ve bazı takımlar için sembol ve lakap olarak

¹²⁸¹ Muhammed el-Behiy, s. 121; Tuncer, s. 66.

¹²⁸² Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990, s. 75; Tuncer, s. 66.

¹²⁸³ İhsan Eliaçık, *Bana Dinden Bahset*, İnşa Yay., İstanbul 2011, s. 204-205.

¹²⁸⁴ Eliaçık, s. 205-206.

kullanılmaktadır.¹²⁸⁵ Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın kuşlarla, karıncalarla konuşması, karıncaların üzerine yürümesi, yelkenli gemileri emrine alması ve cinleri mabet yapımında çalıştırması olaylarının da böyle olduğu anlaşıyor.”¹²⁸⁶

Yukarıda görüldüğü gibi kıssada “şeyâtîn/şeytanlar ve cin” kelimelerinin kullanılmış olması, herşeyden önce bu konuda birbirinden farklı ve çeşitli yorumlara kapı aralamıştır. Aynı zamanda ilk bakışta ruhani dünyaya ait bir kavrammış gibi algılanması hasebiyle de pek çok müellifi, ne Kur'an'ın ne de sahih hiçbir Hadis'in doğrulamadığı birtakım mucizevi ve mitolojik rivayetler aktarmaya sevk etmiştir.

Dolayısıyla bu da bizi, Hz. Süleyman kıssasında çeşitli işlerde çalıştırılan şeytanların insanlara tekabül ettiği, mana açısından “putperestler, yabancı/yabani insanlar, asi/düşman kavimler, angaryacılar, şeytan tabiatlı insanlar” olduğu¹²⁸⁷ düşüncesine götürmektedir. Kitab-ı Mukaddes ve bazı tarihi verilere göre de Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştırdığı kimselerin, Fenikeli putperestler veya her türlü bakır ve inşaat işinde usta olan Hz. Süleyman'a muhalif İsrâil halkı olduğu ortaya çıkmakta ve inanmayan mahir sanatkar kimseler oldukları için de bunlara, “şeytanlar” dendiği anlaşılmaktadır.¹²⁸⁸

Nitekim antikitenin en büyük denizcileri olan Fenikelilerin/Kenanlıların Tir Kralı I. Hiram (MÖ 969-936), Kral Davut ile Süleyman'ın¹²⁸⁹ dostuydu.¹²⁹⁰ Hiram ve muasırı Süleyman arasında yakın ve kişisel düzeyde sağlam ilişkiler kurulmuştu.¹²⁹¹ Bu nedenle denizcilik teknolojisinde dönemin süper gücü olan ve denizcilikte arkalarında derin izler bırakan Fenikelilerin¹²⁹² liman kenti olan Tsor, MÖ onuncu yüzyılın ortalarında, antik İsrâil krallarından hem Davut hem de Süleyman'la sıkı ticari

¹²⁸⁵ Eliaçık, s. 206.

¹²⁸⁶ Eliaçık, s. 207.

¹²⁸⁷ II. Tarihler, 2/1-18; I. Krallar, 5/1-18, 6/1-38, 7/1-12; Aziz Ahmed, s. 59; Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Yay., İstanbul 2000, s. 185-188; M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, s. 452; Düzgün, s. 19.

¹²⁸⁸ Örs, s. 185-190, 196; O. Ateş, *Şeytan*, s. 128-131.

¹²⁸⁹ Bir yoruma göre Hz. Süleyman, milattan önce 967-965 yılları arasında babasıyla birlikte, 965-928 arasında da tek başına hüküm sürmüştür. Diğer bir görüşe göre ise babasının vefatından kısa bir süre önce (971 veya 970'te) kral olmuş ve 931 yılına kadar hükümdarlık yapmıştır. Harman, “Süleyman”, *DİA*, XXXVIII/56.

¹²⁹⁰ I. Krallar, 5/1; Cezâirî, Mübârek b. Muhammed, *Tarihu'l-Cezâir fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Tash. Muhammed el-Meylî, Müessesetü'l-Vataniyye, Cezâir 1986, I/132; Ivar Lissner, *Uygurluk Tarihi*, Çev. Adli Moran, Nokta Kitap Yay., İstanbul 2006, s. 68.

¹²⁹¹ I. Krallar, 5/1-12; W. MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma*, I/410-411; Warwick Ball, s. 41.

¹²⁹² Warwick Ball, s. 39; Predrag Matvejevic, *Akdeniz'in Kitabı*, Çev. Tolga Esmer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004, s. 92-93.

ilişkiler geliştiren Kral I. Ahiram'ın (Hiram) yönetiminde Asya ana karasındaki ticari büyüme hızını bir kez daha artırabilmişti.¹²⁹³ Bu dönemde Hiram, kendinden önce Fenike sitelerini kasıp kavuran Zakallar ve Filistinlilerin akınlarından Davut ve Süleyman sayesinde kurtulmuştu.¹²⁹⁴ Aynı zamanda Süleyman da Tir/Tyros/Sur Kralı Hiram'ın (deniz seferlerine) gönderdiği gemiciler ve Fenikeli uzmanlar yardımıyla ülkede büyük maden ve gemi endüstrisi geliştirmişti.¹²⁹⁵

Bu sırada Süleyman'ın Yehova adına ünlü projesi Kudüs tapınağı inşaatında Sidon ve Tsor'dan gelen malzemeler kullanılmasının yanı sıra bu şehir devletlerinin ustaları ve mimarları da çalışmıştı.¹²⁹⁶ Nitekim tapınak, Fenike dininin Yehova'ya dair hasmane tutumuna rağmen büyük ölçüde Tsor'daki Melkart tapınağı örnek alınarak inşa edilmişti.¹²⁹⁷

İşçilerin başında ise Kral Hiram'ın gönderdiği, tunç, demir, taş ve tahta işlemede bilgili ve tecrübeli, her türlü oymacılıkta usta olduğu gibi her tasarımı uygulayacak yetenekte bir usta/mimar olan Hiram/Huram-Avi bulunmaktadır. Babası da Surlu bir tunç işçisi olan, Lübnan'dan getirilen bu Fenikeli putperest usta, Kral Süleyman'ın sarayı ve tapınağıyla ilgili bütün işlerini yapmıştır.¹²⁹⁸ Hatta I. Hiram'ın Süleyman'a gönderdiği mektubunda "Sana öyle mahir bir Âdem/adam gönderdim ki altın, gümüş, bakır vs. her türlü kalemkârlığı ve kendisine teklif edilen her şeyi resmetmeye muktedirdir." şeklindeki ifadeleri, sanayi inşası ve sanat icrası hususunda Fenikelilerin gelişmişliğini ispata kâfidir.¹²⁹⁹ Ayrıca bu ifadeler ve tarihi kanıtlar, kıssada geçen "Bina ustası olan her tür şeytanları Süleyman'ın emrine verdik."¹³⁰⁰,

¹²⁹³ Warwick Ball, s. 41.

¹²⁹⁴ Günaltay, *Yakın Şark III*, s. 181.

¹²⁹⁵ Örs, s. 190; Günaltay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, s. 163; Günaltay, *Yakın Şark III*, s. 180-182.

¹²⁹⁶ Vanderberg, *Fenike Tarihi*, Çev. Mehmed Cemal, Âlem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şurakâsı, İstanbul 1893, s. 15; Warwick Ball, s. 41; Günaltay, *Yakın Şark III*, s. 180-181. Eski Ahit'e göre Hiram, Süleyman'a sedir ve çam ağaçları, Erez kütükleri, dülgerler ve taş yontucuları göndermiştir. I. Krallar, 5/8-10; II. Samuel, 5/11; Ivar Lissner, s. 68; Muhammed Güngör, *Süleyman Mabedi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 16-18. Aynı şekilde risalet öncesinde Kâbe'yi de Rum ustaların yaptıkları rivayet edilmektedir. İbn Sa'd, I/145; Ezrakî, I/124-133; İbn Hacer, I/265; Halebi, I/233-235.

¹²⁹⁷ Warwick Ball, s. 41. Günümüzde Süleyman mabediyle ilgilenen pek çok uzman, Süleyman mabediyle Fenike kültürü arasında önemli benzerliklerin olduğunu belirtmektedirler. Güngör, s. 19.

¹²⁹⁸ I. Krallar, 7/13-14; II. Tarihler, 2/13-14, 4/11-16; Örs, s. 188, 192-197; Mahmut Nânâ, s. 182-183.

¹²⁹⁹ Vanderberg, s. 15.

¹³⁰⁰ Sâd, 38/37. Eski Ahit'teki şu bilgi de sadece tapınağın yapımında insan gücünü göstermesi açısından önemlidir: "Kral Süleyman angaryasına (zorunlu hizmette) çalıştırmak üzere bütün İsrâil'den otuz bin adam topladı. Sırayla her ay on binini Lübnan'a gönderiyordu. Bir ay Lübnan'da, iki ay evlerinde kalıyorlardı. Angaryasına çalışan adamların başında Adoniram vardı. Süleyman'ın yük taşıyan 70 000, dağlarda taş kesen 80 000 adamı vardı. Ayrıca, işin yürümesini sağlayan ve işçileri yöneten 3 300

“Cinlerden bir kısmı da Rablerinin izniyle onun için çalış[maya mecbur kılın]dılar ... Onun için isteğine göre mâbedler, heykeller, büyük tekneler kadar [geniş] havuzlar ve sağlamca tespit edilmiş kazanlar yaptılar.”¹³⁰¹ ayetlerinin tarihsel arka planını da açıklamaktadır. Dolayısıyla sözkonusu sanat eserlerini Hz. Süleyman’ın talimat ve yönlendirmeleriyle baş mimar Hiram ve Fenikeli diğer ustaların yaptıkları görülmektedir.

Ayrıca antik çağ denizciliği denince akla gelen ilk isim çoğu zaman Fenikeliler olmuştur. Gemi yapma ve donatmakta maharetli ustalar, gemileri idare edecek cesaretli ve tecrübeli kaptan ve tayfalar yetiştirmiş olan Fenikeliler, bu çağlarda donanma inşa etmek isteyen komşu ülkelere de destek vermişlerdir.¹³⁰²

Akdeniz’de yoğunlaşan Fenikeliler, özellikle kralları Hiram zamanında güneydeki deniz ticaretinin cazibesi sebebiyle Kızıldeniz’e de yönelmişlerdir. Bu arada Hz. Davud ve Süleyman zamanında Kızıldeniz ve Fenikelilerin ülkesini birbirinden ayıran toprakların hâkimi İbranilerle dostluklarını geliştirmeye önem vermişlerdir. Hz. Süleyman’ın yeni kurulmuş filosu için Ezion Geber’den denizci tedarik ederek bölgeye gönderen Hiram, bunun karşılığında Kızıldeniz’in güney sahillerindeki ülkelerle ticaret yapma hakkını elde etmiş ve bu sayede Uman/Umman ve Hindistan’a kadar ilerleme imkânı bulmuştur.¹³⁰³ İşte Kur’an’da zikredilen “Baş eğmeyen güçlerden [de o’nun buyruğuna verdiklerimiz vardı ki] bunlar o’nun için dalgıçlık ve bu türden başka işler yaparlardı. Bu güçleri de gözetim altında tutan yine Bizdik.”¹³⁰⁴ ve “Bütün bozguncu güçleri de [o’nun hizmetine verdik], her tür yapı ustasını ve dalgıcı.”¹³⁰⁵ şeklindeki ayetlerden Süleyman’ın buyruğu altındaki şeytan dalgıçların korsan faaliyetleriyle de ünlü olan Fenikeli denizciler olduğunu tespit etmekteyiz.

Kur’an’da zikredilen tüm kıssaların Hz. Peygamber’in hayatında karşılığının olduğu şüphesizdir. Ancak Hz. Süleyman’a nispet edilen bu tür mucizevi hadiselerin

görevlisi vardı. İşçiler, kralın buyruğu uyarınca, tapınağın temelini yontma taşlarla atmak üzere ocaktan büyük ve kaliteli taşlar kesip çıkardılar. Süleyman’ın ve Hiram’ın yapıcılarıyla Gevallılar (Kenanlı Köleler), tapınağın yapımı için taşlarla keresteleri kesip hazırladılar.” I. Krallar, 5/13-18; W. MacDonald, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma*, 1/410.

¹³⁰¹ Sebe’, 34/12.

¹³⁰² Utku, s. 104.

¹³⁰³ Utku, s. 105. Eski Ahit’in kaydına göre Kral Süleyman, Kızıldeniz kıyılarında Ezion/Esyon Geber/Gever’de çok sayıda gemi yaptırmış ve deniz filosu kurdurmuştu. Hiram, Süleyman’ın adamlarına teknik yardım ve destek sağlamak için bu gemilere kendi adamlarını ve denizi yakından tanıyan tayfalar göndermişti. I. Krallar, 9/26; Cevâd Ali, II/288-291; Predrag Matvejevic, s. 173; Mahmut Nânâ, s. 183.

¹³⁰⁴ Enbiyâ, 21/82.

¹³⁰⁵ Sâd, 38/37.

Hız. Peygamber'in sosyal ve dini hayatında karşılığını bulmak mümkün değildir. Özellikle de Kur'an'da açıkça sürekli olarak insan şeytanlardan (şeyâtînu'l-ins) bahsedilmiş olması ve bunların da her peygamber için düşman olduğunun bildirilmesi¹³⁰⁶ bizi, Hız. Süleyman kıssasında zikredilen şeytanların metafizik varlıklar olmadığı sonucuna götürmektedir.

5.6.2. Hız. Peygamber ve Şeytanlar

Şeyâtîn kavramı hiç şüphesiz soyut anlamı dışında Kur'an'da iblisle aynı rolü paylaşan insanlar için de kullanılmakta, birtakım telkin ve propagandalarla insanları hakikatten saptıran önderlere, özellikle peygamber karşıtları ve düşmanları¹³⁰⁷ olarak beliren ileri gelenlere "şeyâtîn" kelimesiyle atıf yapılmaktadır. Bu durum En'âm, 6/112. ayette açıkça ifade edilmektedir.¹³⁰⁸ Kur'an'da insanları Allah'ın yolundan saptırıp onlara yanlış bilgi ve haberleri telkin eden kimselerin, Yahudi, münafık ve müşrik liderlerinin de "şeyâtîn/şeytanlar" olarak tavsif edildiğini pek çok ayette¹³⁰⁹ müşahade etmekteyiz. Mesela Mülk, 69/5. ayetteki eş-şeyâtîn ibaresi, müfessirlere göre gökten bilgi çalan şeytanlar/cinlere işaret ettiği gibi Yahudi din adamlarına, hakim, müneccim ve kâhinlere de işaret etmektedir.¹³¹⁰ Yine Bedir savaşından bahseden bağlamda Enfal, 8/48. ayette düşman bazı kabile mensuplarının, müşrikleri müslümanlara karşı yüreklendirmeleri, onlara güzel bir iş yaptıkları fikrini telkin etmeleri, şeytanın fiili¹³¹¹ olarak anlatılmaktadır. Ancak Bedir'de müşrikler mağlup olunca "Hayır, ben sizden sorumlu değilim; çünkü bakın ben, sizin görmediğiniz bir şeyi görüyorum ve doğrusu Allah'tan korkuyorum. Allah, gerçekten azabında çok

¹³⁰⁶ En'âm, 6/112.

¹³⁰⁷ Şeytan/satan kelimesi Ahd-i Atîk'in erken dönemlere ait bölümlerinde cins ismi olarak "düşman, muhalif, engel olan" anlamında kullanılır. Askeri, siyasi veya hukuki manada muhalefet durumunda olan ya da zorluk çıkaran kişiler anlamında şeytan nitelemesine yer verilmiştir. Nitekim Yahudiler, Babil sürgünü esnasında, mahkemede kendilerini suçlayan savcuyu yani düşmanı isimlendirmek üzere bu kelimeyi kullanmışlardır. Salime Leyla Gürkan, "Şeytan (Diğer Dinlerde)", *DİA*, XXXIX/101-103; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, I/296.

¹³⁰⁸ Müfessirlerin bu tür ayetlerle (En'âm, 6/112, 121; Nisâ, 4/83) ilgili yorumlarına bakıldığında şeytandan maksadın sadece iblisin soyundan gelen şeytanlar olmadıkları anlaşılır. Onlar şeytanı, "insanların her türlü azgınları, onları saptıranlar, nifak ehli, kâhinler, Yahudi din adamları, Farıslılar" vb. olarak tefsir etmişlerdir. Taberî, *Tefsir*, XII/51-53, 77-82; Sa'lebî, *el-Keşf*, IV/182; İbnü'l-Cevzî, II/405; Kurtubî, VII/68; Reşid Rızâ, VIII/6, 20.

¹³⁰⁹ A'râf, 7/201; En'âm, 6/71, 112; Bakara, 2/14, 102. Ayrıca bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 454; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, I/50; S. Ateş, IV/430.

¹³¹⁰ Taberî, *Tarih*, II/405; Râzî, XXX/53; Reşid Rızâ, I/329; Esed, s. 1169.

¹³¹¹ İnsanda yerilen her türlü huy ve davranışın şeytan olarak adlandırılması konusunda bkz. İsfehânî, *Müfredât*, s. 455.

çetin, çok şiddetlidir.”¹³¹² diyen münafık ve müşrik tipler de şeytan olarak tasvir edilmektedir.

Nitekim müfessirler, Enfâl, 8/48’de geçen “şeytan” kelimesinin Kureyşle antlaşmalı Kinâne/Müdlîcoğulları’nın eşrafından Sürâka b. Mâlik el-Cü’şum isimli müşrike işaret ettiği, hatta iblisin/şeytanın Sürâka b. Mâlik’in suretinde görüldüğü yönünde ittifak halindedirler.¹³¹³ Ayetlere yansıyan hususun arka planını aydınlatan hadise rivayetlerde şu şekilde yer almaktadır: Ebû Süfyân b. Harb’in başkanlık ettiği Kureyş’in büyük bir kervanına Hz. Peygamber’in saldırı düzenleyeceği haberi Mekke’ye ulaşınca Kureyş, savaş için hazırlandı. Ancak Kureyşliler yola çıkmaya karar verdiklerinde kendileriyle Bekr b. Abd Menât b. Kinâne b. el-Hâris arasında olan husumet ve düşmanlık sebebiyle onların kendilerini arkadan vurmalarından korktular ve geride kalanlar için endişe duymaya başladılar. Kureyş’in bu zor durumunda Kinâne kabilesinin en soylularından olan Sürâka b. Mâlik el-Cü’şum el-Müdlîcî ortaya çıktı ve himaye/komşuluk hukukuna istinaden onlara “Ey Kureyş topluluğu! Kavmim içindeki şeref ve konumumu/itibarımı biliyorsunuz. Ben bugün sizin müttefikinizim, size saldırmazlık garantisi/sözü veriyorum (innî/enâ cârun leküm). Kinâne’nin hoşlanmadığınız/korktuğunuz şeyi sizin başınıza getirmesinden sizi koruyacağım. Siz gönül rahatlığıyla vakit kaybetmeden çıkın ve savaşın.”¹³¹⁴ diye güvence verdi. İşte Sürâka’nın müşrik liderleri rahatlatıcı ve savaşmaya teşvik edici bu tavrı, İslâmî edebiyata “iblis/şeytan Sürâka kılığında görüldü” şeklinde yansımakta,¹³¹⁵ Kur’an’da ise bu olay, Bedir gazvesine teşvik eden, müslümanlarla savaşı tezyin eden şeytanın yardım vaadi olarak anlatılmaktadır.¹³¹⁶

¹³¹² Enfâl, 8/48. Ayrıca şeytanın “Şirk koşmanızdan uzaktım.” gibi temsili ve tasviri ifadeleri hakkında bkz. İbrahim, 14/22. Medenî Kur’an’da da münafıkların, Yahudileri müminlerle savaşmaya teşvik etmeleri, ardından geri çekilmeleri şeytanın durumuna benzetilmektedir. Haşr, 59/11-17.

¹³¹³ Taberî, *Tefsîr*, XIII/7; Sa’lebî, *el-Keşf*, IV/365; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/216; Râzî, XV/140; M. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, s. 249. Rivayetlerin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Acar, s. 324-327.

¹³¹⁴ Vâkidî, I/37-38; İbn Hişâm, I/611, 663; Belâzürî, *Ensâb*, I/128; Taberî, *Tarih*, II/25; Süheylî, III/54; İbnü’l-Esîr, *el-Kamil*, I/281; Zehebî, *Tarih*, II/94; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/346,382; Şâmî, IV/22; Heykel, II/63.

¹³¹⁵ Taberî, *Tefsîr*, XIII/7; Sa’lebî, *el-Keşf*, IV/365; Zemahşerî, *Keşşâf*, II/216; Râzî, XV/140; Reşîd Rızâ, X/26-27.

¹³¹⁶ Kur’an’da sadece Bedir savaşıyla ilintili anlatılan meleklerin yardımı ve savaşması meselesi de ancak o dönemde Bizans-Sâsânî arasında vuku bulan harplerde müşriklerin ve müslümanların siyaseten taraf olmalarıyla ve Bedir savaşında müşriklere yardım vaadinde bulunan şeytanlarla mukayeseli olarak anlaşılabilir. Konuyla alakalı bazı rivayetler, Bedir’de Allah’ın yardımını vaadettiği meleklerin Hz. Peygamber’e yardım taahhüdünde bulunan ve müşriklere karşı onu destekleyen bazı Arap kabileleri olduğunu ima etmektedir.

Ayrıca tefsir bilginlerinin ifadesine göre Âl-i İmrân, 3/175. ayette şeytan olarak işaret edilen adam, Mekkeli müşrikler tarafından Medineli müslümanlar arasında propaganda yapmak üzere gönderilen ve müslüman olmadan önce ve sonra pek çok hadisede casusluk görevini üstlenen Nuaym b. Mesûd'dur. Kureyş lideri Ebû Süfyân'ın ücretli casusu Nuaym b. Mesûd el-Eşcaî, Uhud gününde müşrik ordusunun geri dönüp Medine'ye baskın yapacağı ve müslümanların kökünü kazıyacağı haberini, tüm Araplar ve müslümanlar arasında yayarak onları korkutmaya çalışmaktaydı. Dolayısıyla vakıa-nüzûl ilişkisinden hareketle de müfessir ve müverrihler,¹³¹⁷ bu ayetteki şeytandan maksadın insan şeytanı Nuaym b. Mesûd el-Eşcaî olduğunu, bu olaya istinaden Kur'an'ın bu şahsı ve onu göndereni şeytan olarak tavsif ettiğini belirtmektedirler.

Aynı şekilde Medine'deki münafıkları konu edinen ayetlerdeki şeytanlar (şeyâtîn) da toplumsal etkinlikleri nedeniyle ön palana çıkan münafık reisler olarak anlaşılmıştır.¹³¹⁸

Dolayısıyla “şeytan” ve “şeyâtîn” kelimeleri birçok ayette nüzûl döneminde hakikati inkâr edenler için kullanıldığı gibi siyer kaynaklarında da benzer bir üslubu görmek mümkündür. Nadr b. Hâris hakkında bilgi veren siyer müellifleri, onun Kureyş'in şeytanlarından olduğunu söylemektedirler. Hem kabilesi gereği hem de Kur'an'a alternatif getirme çabasına girişmesi ve Hz. Peygamber'e düşmanlık beslemesi nedeniyle “min şeyâtîni Kureyş/Kureyş'in şeytanlarından biri” olarak vasıflandırılmaktadır.¹³¹⁹ Buna ilaveten azgınlıkları ve Hz. Peygamber'e düşmanlıklarıyla bilinen Ukbe b. Ebî Muayt, Ebû Cehil ve bilahare müslüman olan Umeyr b. Vehb gibi kişiler de risalet asrında şeyâtîn sınıfından sayılmaktaydılar.¹³²⁰

Hicretin 10. yılında Medine'ye gelen Benî Âmir b. Sa'saaogulları heyetinin başında yer alan Âmir b. Tufeyl, Erbed b. Kays ve Cebbâr b. Sülmâ gibi kişiler de

¹³¹⁷ Mukâtil, I/204-205; Vâkıdî, I/327; İbn Hişâm, II/120; İbn Sa'd, II/59-60; Taberî, *Tarih*, II/87-88; Sa'lebî, *el-Keşf*, III/209; Zemahşerî, *Keşşâf*, I/470; İbn Âşûr, IV/168-172; Reşîd Rızâ, IV/132.

¹³¹⁸ Bakara, 2/14. Bu ayetteki şeyâtînden kasdın “şirkin ve şerrin elebaşları, müşriklere ve münafıklara kanaat önderliği yapan ve onları birtakım telkinlerle yönlendiren kişiler veya yahudiler” olduğu belirtilir. İbn Hişâm, I/531; İbn Habîb, *Muhabber*, s. 390; Buhârî, Tefsir Bakara 2; Süheylî, II/390; İbnü'l-Cevzî, I/22; Suyûtî, *ed-Dürr*, I/79.

¹³¹⁹ İbn İshâk, s. 70; Süheylî, II/52; Mübârekfûrî, s. 64; Muhammed Ebû Şehbe, I/335. Arap geleneğinde şerre yönlendiren, tahrik eden, bozguncu, kötü eylemli insanlardan kinaye olarak “şeyâtînu'l-Arab” şeklinde daha şümüllü bir terkip de kullanılmaktadır. İbn Âşûr, I/290, VIII/9.

¹³²⁰ Taberî, *Tarih*, II/44; İbn Abdilberr, s. 379; İbn Asâkir, LXIII/224; İbn Kesîr, *Bidâye*, III/381; Cevâd Ali, XVI/11, 19; Acar, s. 313-314.

rivayetlerde “kavminin ileri gelenleri ve şeytanları” olarak takdim edilmektedirler.¹³²¹

Yine birtakım rivayetlerde, Medine’nin önde gelen münafık ve casuslarından biri kabul edilen Levzanoğulları’ndan Nebtel b. Hâris’in de şeytan olduğuna dikkat çekilmektedir. Uzun çeneli, kızıl gözlü, kırmızı yanaklı, saç baş dağınık, çirkin yaratılışlı/kılıklı biri olan Nebtel b. Hâris hakkında Hz. Peygamber’in, “Kim şeytanı görmek isterse Nebtel b. Hâris’e baksın.” sözü de o toplumun şeytan algısını ve aynı zamanda bu ifadenin kimler için kullanıldığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹³²²

Bir totem/sembol/özel isim/sıfat olarak şeytan ismine, Arap ad koyma geleneğinde hem kuzey hem güney Arapları arasında sık rastlanmaktadır. Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde kabileler arasında şeytan isminin çok yaygın kullanıldığını, bireylere ad olarak konduğunu görüyoruz.¹³²³ Aynı şekilde kaynaklarımız, Basra ile Yemâme arasındaki geniş bir arazide yaşayan Benî Hanzale’nin¹³²⁴ kolu “Benî Şeytan” adında oldukça tanınan bir kabilede bahsetmektedir.¹³²⁵ Bu durum, Arapların geleneğinde, hem bireyleri hem de bazı kabileleri, bazen de mekânları belirtmek için şeytan ve şeyâtın isimlerinin¹³²⁶ ictimai-

¹³²¹ İbn Hişâm, II/567; Taberî, *Tarih*, II/202; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/349; İbn Seyyidinnâs, II/277; İbn Kayyim, III/525; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/68; Cevâd Ali, VII/256, XVIII/118; *Dîvânü Âmir b. et-Tufeyl*, Tahk. Ebî Bekr Muhammed b. Kasım el-Enbârî, Dâru Sadır, Beyrut 1979, s. 7-8. Aynı haberlerde Arapların en güçlü kabilelerinden biri sayılan Hevâzin/Âmir b. Sa’saa kolundan Âmir b. Tufeyl’in Hz. Peygamber’i küçümsediği, müslümanlığı kabul etmesi halinde iktidara ortak olmayı, ehli vebarı yönetmeyi ve ondan sonra da yönetimin kendisine intikalini istediği ve aksi takdirde mârid/şeytan/asi adamlarını peygamberin üzerine salmakla tehdit ettiği nakledilmektedir. Taberî, *Tarih*, II/202; Ebu’l-Ferec İsfahânî, XVII/66; Tenûhî, III/135-138; Süheylî, IV/346; Zehebî, *Tarih*, II/679; İbn Kesîr, *Bidâye*, V/69; Ziriklî, III/252; Cevâd Ali, XVIII/66-67; Mevlânâ Şibli, I/438; Ahmet Önkâl, “Âmir b. Tufeyl”, *DİA*, III/68.

¹³²² İbn Hişâm, I/520; Belâzürî, *Ensâb*, I/119; Kurtubî, VIII/192; Şâmî, III/417. Aynı şekilde Hz. Peygamber, şiir inşad eden muhalif bir şairle karşılaştığında “şeytanı yakalayın” şeklinde talimat vermiştir. Ahmed b. Hanbel, III/8, 41; Buhârî, *Tarihu’l-Kebîr*, VIII/427; Müslim, Şiir 1; Cevâd Ali, XVII/243.

¹³²³ Örnekler için bkz. İbnü’l-Kelbî, *Cemheretü’n-Neseb*, s. 118, 467; İbn Sa’d, III/541, VIII/261; Belâzürî, *Ensâb*, III/195, 346, 364-365; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi’l-Arab*, I/175, 210, 228, 252; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Ğâbe*, s. 811, 920, 1033; İbn Hacer, I/592, IV/579; Bağdâdî, XI/427.

¹³²⁴ Ahmet Önkâl, “Hanzale b. Mâlik”, *DİA*, XVI/51.

¹³²⁵ İbnü’l-Kelbî, *Cemheretü’n-Neseb*, s. 210; İbn Sa’d, VI/409; İbn Şebbe, I/161; Belâzürî, *Ensâb*, IV/116; İbn Abdırabbih, I/391; Kalkaşandî, *Nihâyetü’l-Erab*, s. 104, 109; Kehhâle, II/624. Bazı rivayetlerde Benî Temîm’in bazılarında ise Yemen kökenli Mezhic kabilesinin bir kolu olarak gösterilen Benî Şeytan’ın Kûfe’de kendi adıyla anılan bir mahallesi bulunmaktaydı. Belâzürî, *Fütûhu’l-Buldan*, II/348; Hamevî, III/384-385; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 122. Eğâni’de geçen bir diyalogda ise Benî Şeytan Yemen’de Kinde’nin kolları arasında gösterilmektedir. Ebu’l-Ferec İsfahânî, XXIII/233.

¹³²⁶ Belâzürî, *Ensâb*, IV/72; İbn Sîde, *el-Muhassas*, V/36; Zemaşşerî, *el-Cibâl*, s. 12; Hamevî, V/344; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, I/228; İbn Manzûr, VII/337; Kalkaşandî, *Nihâyetü’l-Erab*, s. 148; Semhûdî, III/99.

siyasi tanımlama maksadıyla kullanıldığını açıkça gözler önüne sermektedir.

Dolayısıyla Mekke döneminde vahyin/sözün kaynağı meselesiyle ilgili sürekli gündeme gelen şeytan, Medine’de Hz. Peygamber ve müminlerin karşısında konumlanmış ve sürekli onlarla mücadelede eden, sınıf olarak onlara düşmanlıkta aşırı giden muhalif/müşrik/kâfir insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Bir diğer deyişle çoğunlukla Hz. Peygamber’in yabancılarla iletişimi ve onlardan etkilenmesi, siyasi ve dini güç devşirmesi anlamında Mekkî Kur’an’da sık sık zikredilen cin/cân/cinnet/mecnûn sözcükleri/kavramları, Medenî Kur’an’da tamamen şeytana dönüşmüştür. Medine siyasal yapının oluşumu sürecinde Hz. Peygamber’in otoritesinin kısmen tanınması/tescili sonrasında Medenî sûrelerde artık cin/cinlenme türü mevzulardan bahsedilmemiştir.

SONUÇ

Kur'an-sîret/siyer irtibatını temele alan bir anlayışla ele aldığımız çalışmamızda çeşitli başlıklar halinde incelediğimiz beş konuda vardığımız sonuçlar şöyledir:

Kur'an'da gerçekçi bir gözle Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatının değişik yönlerine dikkat çekildiği, dalâlet, vizr, küfr gibi müşrikleri tavsif etmek için kullanılan birtakım kavramların peygamberlik öncesi durumunu betimlemek için kullanıldığı, risalet sonrasında bile bazı süreğen yanlış uygulamaların vahiyle düzeltildiği, Peygamber'in kusursuz olmadığını gösteren örneklerle yer verildiği görülür. Siyer ve İslam tarihi kaynakları ve araştırmalarında ise çoğunlukla Hz. Peygamber'in İslam öncesi hayatı, tenzihçi bir yaklaşımla ele alınmış, ismet sıfatı ve masumiyet doktrini kapsamında değerlendirilmiş, mucizevi ve mitolojik anlatılarla tezyin edilmiştir.

Çalışmamızın muhtevasında genişçe izah edildiği gibi Kur'an'da risalet öncesi ayetlerin temel mesajında, Hz. Peygamber'in dini ve ahlaki durumunu açık bir şekilde yansıtan yönün bulunmadığı tespit edilmiştir. Zira Hz. Peygamber, zaten İslam öncesi dönemde Hicaz Araplarında olduğu gibi Allah, mabet ve ibadet merkezli bir yaşam sürmekteydi. Dolayısıyla konuya ilişkin pasajlarda, tanrının yeryüzünde kendisine oğullar ve kızlar edindiği inancı veya seçilmişlik anlayışının hâkim olduğu cahiliye sırasında Allah tarafından seçilen Hz. Peygamber'in, peygamberlik öncesi-sonrası durumu arasındaki farka işaret edilerek kendisine verilen nübüvvet ve peygamberlik vazifesinin ilahi bir lütuf olduğu anımsatılmıştır.

Kur'an'da Hz. Peygamber'in geçmişinin yani nübüvvet öncesi 40 yıllık hayatının peygamberliğinin delili olarak gösterilmesi, siyer ve İslam tarihi kaynaklarında belirtildiği üzere önceden risalet konusunda herhangi bir iddiaya kalkışmaması ve dahası müşrik inancın ona yönelik bir itiraz geliştirmemesi, zahiren cahiliye geleneğine/hayatına mutabık kaldığı kanaatini uyandırmaktadır. Nübüvvet öncesine atıfta bulunan ayetler de kavminin gidişatı, kültürü, örf ve âdetleri üzere bir yaşam sürdüğünü destekler mahiyette serdedilmiştir. Kur'an öncesi dönemde gerek hanîflerde gerekse de Hz. Peygamber'de dini uyanış ve arayışın emareleri yani büyük öz ataları İbrahim ve İsmail'in (as) yolunu bulma çabaları görülse de, Kur'an'ın yeni bir hayatın/dönemin inşasında, Peygamber'in hayatı dahil, cahiliye geçmişini bütün faziletlerine rağmen tamamen yok saydığı ve dalâlet (kayıp yıllar) olarak tasvir ettiği görülür. Böylece Kur'an, dinlerine aşırı bağlı

(hums ehli) Kureyş'in içinde yetişen Hz. Peygamber'in dini geçmişine rağmen "Müslümanların veya müminlerin ilkiyim." gibi bir kavramlaştırmayla, Peygamber'in dilinden asıl değişim ve dönüşümün kendisiyle başladığını ifade ederek öteden beri "yeninin eskiye bakış açısı"nı da göstermiş bulunuyor.

Hz. Peygamber'in Mekke döneminde tebliğinin ilk safhalarında sözün kaynağı meselesiyle alakalı birtakım ithamlara maruz kalması, kendisine şair ve kâhin gibi sıfatlar yakıştırılması, genellikle İslamî literatürde "Peygamber'i değersizleştirme" çabası, "tahkir ve tezlil (aşağılama, horgörme)" olarak görülmüştür. Araştırmamızda da farklı boyutlarıyla kritik ettiğimiz bu görüş, aynı literatürde cahiliye dönemi şair ve kâhinlere atfedilen değer ve önemle çelişmektedir. Bilhassa şairlerin İslam öncesi Arap toplumunda önemli bir mevkiye sahip olmaları, umumiyetle kabilelerine sözcülük, liderlik ve komutanlık yapmaları, hatta şairlerin nebîlik hevesine kapılmaları veya peygamberlik ummaları yahut nebîlik iddiasında bulunmaları, haliyle sözkonusu tezi çürütmektedir. Dolayısıyla İslam öncesi Arap yarımadasında şairle peygamberin özdeş tutulması veya peygamberin şaire benzetilmesi, kanaatimize göre bazı farklılıklarına rağmen çoğunlukla gerek konum/statü ve gerekse de bilgi kaynağı, dil ve üslup itibarıyla aynı olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Şiir ve nübüvvet arasında sadece kaynak eksenli bir ayırım sözkonusudur. Kur'an, hadis ve siyer literatüründe şairin ve şiirin reddi veya kınanması yahut şair ve kâhinlik nitelemelerinin peygamberden nefyi görecelidir; şiir ve kehânetin mahiyetine, şairin pozisyonuna, Hz. Peygamber'e muhalif olup olmamasına göre değişmektedir. Nübüvvet döneminde Hz. Peygamber ve müslümanları savunan bir şairin, *meleklerle*; müşrik bir şairin ise düşmanları temsilen daima *şeytanlarla*, *cin*, *rai* (*dâhi*, *ileri görüşlü*), *karîn/halîl* (*yakın dost*), *necî* (*sırdaş*) gibi tâbîlerle iletişim halinde olduğu kabul edilmektedir. Bu da şairlerin cin ve şeytanlarla ilişkisinin dikey/tenzil/indirme olarak değil, yatay bir düzlemde, beşeri ilişkiler çerçevesinde gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Mekkeli müşriklerin eski dini-siyasi inançlarına dayanan hâkimiyet sembolleri/telakkileri ile Hz. Peygamber'in elçiliği arasında münasebet kurdukları gözlemlenmektedir. Kureyş'in -yaygın anlayışın aksine- peygamber(ler)in doğasını, güç ve özellikler bakımından insan doğasından farklı gördükleri için değil, güç ve otorite bakımından zayıf bir beşere tabi olmayı kendilerine yakıştıramadıkları için itaat etmedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim Arap yarımadasında İslam öncesi Arapların ve

Yahudilerin, Peygamber'in zuhurundan önce kurtarıcı bir peygamber/kral beklentisi içinde oldukları, bu beklenen varlığın da beşerüstü bir varlık olmadığı tarihen bilinen bir husustur.

Hiz. Peygamber'in risaleti, müşrikler nezdinde nübüvvetin, dini olduğu kadar siyasi bir tarafının da olması hasebiyle Mekke'de iktidarı ele geçirme düşüncesiyle bağlantılı siyasal kabilevi erki kullanmaya teşebbüs olarak yorumlanmıştır. Hiz. Peygamber'e yöneltilen taleplere Kur'an, tarih ve siyer üçgeninde bakıldığında bunların elçilik müessesesiyle alakadar olmadığı, sorun ve soruların, elçinin şahsıyla, mal, evlat, servet, makam ve nüfuz bakımından güçlü bir melik/melek resûl beklentileriyle doğrudan ilgili olduğu belirlenmiştir. Hicaz'da hâkimiyet sembollerine, krallık/meliklik güç nişanelerine, elçilik kriterlerine sahip bir melikin yahut da imparatorluklar çağında sık görülen melikin refakat ettiği, desteklediği bir kabile reisinin peygamber olmasına itirazları sözkonusu olmamıştır. Kureş'in "Allah senden başka gönderecek kimseyi bulamadı mı?" şeklindeki sözleri de onların inkâr gerekçelerini gösterir niteliktedir.

Ayrıca bu araştırma sonucunda Mekkeli müşriklerin insanüstü peygamber tasavvuruna sahip oldukları, bu tasavvurdan hareketle Allah'tan/Hiz. Peygamber'den beşerüstü bir varlık talep ettikleri iddiasının, cahiliye Araplarının Allah ve melek inancıyla büyük ölçüde örtüşmediği görülmüştür. Şeytan, cin vb. diğer Kur'anî kavramlarda olduğu gibi melek kelimesinin literatür incelemesi ve melik/melekiyye/mülk/malik kelimeleriyle anlam bağintısı göstermektedir ki melek/melâike sözcüğü, her geçtiği yerde soyut varlıklar anlamına gelmemektedir. Bilakis kimi ayetlerde hâs kullar, kimi ayetlerde ise İsa, Üzeyr, Meryem (as) gibi kutsal ve karizmatik vasıflarıyla öne çıkan, Allah'ın oğulları ve kızları (ibnüllah ve benâtüllah) olarak telakki olunan, rab/rabbe mesabesinde görülen, kendilerine tapınılan melik/melikeler anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla "müşriklerin, beşerüstü bir varlık/melek talep ettikleri" şeklinde İslamî literatürdeki hâkim söylemin, müfessirlerin, siyer ve tarih müelliflerinin, ayetlerin veya rivayetlerin dilinden yola çıkarak genellemeci bir metodu kullanmalarından ileri geldiğini söylemek mümkündür.

Kur'an'da Mekke döneminde Ademoğulları'na yapılan bir hitap, genellikle Hiz. Peygamber'in elçiliğinin evrenselliğiyle ilgili görülmüş; soy sop, ırk ve muhit farkı gözetilmeksizin bütün insanlığa teşmil edilmiştir. Ancak çalışmamızda da geniş perspektiften değerlendirmeye tabi tuttuğumuz gibi sözkonusu hitap, vahyin nüzûl

sürecinde kavmi/milli kimliği açığa çıkarmaya yönelik mesajlar içermektedir. Bu mesajlar, gerek hitabın nüzûl sebebi ve ortamından gerekse de ahit teması ve Benî İsrâil ile Benî Adem arasındaki karşıtlık ilişkisinden çok açık bir şekilde çıkarılabilir. Özellikle Kâbe'deki çıplak tavaf ritüeline ilişkin kendilerine hitap edilen bedevi Arapların, “atalarını bu yolda bulduklarını” söyleyerek bir savunma içerisine girmeleri, Adem'i ata olarak kabul ettiklerinin bir tezahürü olsa gerektir. Aynı şekilde ahit/misak konusu yani İsrâiloğulları ile Ademoğulları'ndan ayrı ayrı söz alınması, Arap yarımadasında iktidar mücadelesi veren, birbirlerine karşı övünen iki etnik/kavmi/kabilevi/siyasi unsurun hem özdeş/denk hem de Ademoğulları ile İsrâiloğulları'nın tarihi kök ve kimliklerinin farklı olduklarına işaret etmektedir. Bu nedenle Kur'an'da bahsedilen Ademoğulları'nın; Ehl-i kitap olmayan, İsrâiloğulları dışında kalan, din ve nübüvvet/peygamber sayesinde değer kazandırılmak istenen Araplar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Adem ise Araplar için hem bir vasıf hem de büyük bir ata olarak onları temsil eden bir isimdir.

Kadim kültürlerde ve cahiliye Araplarında folklorik ve mitolojik de olsa cin itikadının mevcut olduğu, bunun üzerine bir cin edebiyatının oluştuğu muhakkaktır. Ancak ilmi çevrelerde tartışılacak bir mevzu olsa da Cin ve Ahkâf sûreleri özelinde incelediğimiz Kur'an dinleyen cinlerin, bu efsanevi ve soyut varlıklarla ilişkisinin olmadığı sonucuna varılmıştır. Nasıl ki İslamî literatürde insan, kimi zaman “şeytanî güçler veya düşmanlar” ile sembolik olarak kişiselleştiriliyorsa, çok anlamlı bir kavram olan cin sözcüğü de sözkonusu sûrelerde Peygamber için yabancı, tanınmayan ve bilinmeyen anlamında insana tekabül etmektedir. Hz. Peygamber'in cahiliye âdeti üzere çevre kabile ve şehirlerden sığınma/himaye talep ettiği sıralarda vuku bulan dinleme olayının tarihi arka planını teşhis ve tetkik sonucunda cinlerin, geleneğimizde ileri sürüldüğü gibi mugayyeb varlıkları değil, Tâif civarında yaşayan Ahlâf, Benî Mâlik, A'suroğulları ve Ukaysoğulları gibi bilinen dağlı ve bedevi kabileleri ifade ettiği tayin ve tespit edilmiştir.

Son olarak ifade etmeliyiz ki, İslamî literatürde Kur'an'ın siyerden bağımsız bir biçimde kimi sözcüklerine tümevarım yöntemiyle genel anlamların yüklenmesi ve çoğu zaman sadece ayetlerin lafız-mana ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmesi, Kur'an'da zikredilen resûl/risalet, nebî/nübüvvet, melek, cin, şeytan gibi bazı temel kavramların ve bu kavramlarla tahkiye edilen bazı hadiselerin yanlış algılanıp anlaşılmasına neden olmuştur. Bu yanlış algı ve anlayışların düzelmesinin, ancak siyeri

Kur'an, Kur'an'ı da siyer rehberliğinde okuyup tetkik etmekle mümkün olabileceği kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- Abdulazîz Dûrî, *İslâm İktisat Tarihine Giriş*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yay., İstanbul 2014.
- Abdulbâkî, M. Fuâd, *Mu‘cemu’l-Müfrehes li-Elfâzi’l Kur‘ani’l-Kerîm*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1994.
- Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Salih Akdemir, Fecr Yay., Ankara 2013.
- Abdurrezzâk Hamîde, *Şeyâtînu’ş-Şu‘arâ*, Mektebetü’l-Enclû el-Mısıryye, yy., tsz.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî (v. 211/826), *el-Musannef I-XI*, Tahk. Habîburrahman A‘zamî, el-Mektebetü’l-İslamî, Beyrut 1983. (Şâmile 3.23)
- Acar, Cafer, “Siyer Rivayetlerinde Bir Aktör Olarak İblis/Şeytan”, *HÜİF Dergisi*, 2016/2, Cilt: 15, Sayı: 30, 311-338.
- Adam, Hüdaverdi, “Nübüvvet’e Dair İki Mesele Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, *SÜİF Dergisi*, Yıl: 1996, Sayı: 1, 57-105.
- Adıgüzel, Şükran, *İlk Vahiy*, Endülüs Yay., İstanbul 2016.
- Ağırakça, Ahmet, “Gassâniler”, *DİA*, 1996, XIII/397-398.
- Ağırakça, Ahmet, “Tedmür”, *DİA*, 2011, XL/264-265.
- Ahatlı, Erdinç, “Hasâisü’n-Nebî”, *DİA*, 1997, VI/277-281.
- Ahmed el-Abbâsî, *Me‘âhidü’t-Tensîs I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddin, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1947. (Şâmile 3.23)
- Ahmed el-Ahmedîn, *el-Vukûf ale’l-Ümmiyye inde Arabi’l-Cahiliyye*, Merkezü’l-Hadâratî’l-Arabiyye, Mısır 1999.
- Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve’l-Medine fi’l-Cahiliyye ve Ahdi’r-Resûl*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire tsz. (Şâmile 3.23)
- Ahmed Osman, *fi’ş-Şi‘ri’l-Cahili ve’l-Lügâtî’l-Arabiyye*, Mektebetü’ş-Şurûk, Kahire 1996.
- Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü Hutabî’l-Arab I-III*, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-*

Müsned I-VI, Tahk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü Kurtuba, Kahire tsz. (Şâmile 3.23)

Ahmet Susa, *Tarihte Araplar ve Yahudiler*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2005.

Aişe Abdurrahman bint eş-Şâtî, *Maa 'l-Mustafâ*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1992.

Akçay, Mustafa, *Hiz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dinî Konumu*, Araştırma Yay., Ankara 2012.

Akdemir, Hikmet, "Hz. Peygamber'in Beşer Olduğunu Vurgulayan Ayetler Üzerine Bir Değerlendirme", *I. Kutlu Doğum Sempozyumu Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi*, Şanlıurfa 2007, 29-39.

Akdemir, Salih, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İsa*, KURAMER Yay., İstanbul 2016.

Akgündüz, Ahmet, "Hakem", *DİA*, 1997, XV/171-173.

Albayrak, Halis, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", *II. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu 02-04 Şubat 1996*, Fecr Yay., Ankara 1996.

Aldemir, Halil, *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsiri*, Kitâbî Yay., İstanbul 2013.

Algül, Hüseyin, "Asr-ı Saadet'te İdarî Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Algül, Hüseyin, "Emîn", *DİA*, 1995, XI/111.

Algül, Hüseyin, "Ficâr", *DİA*, 1996, XIII/52.

Algül, Hüseyin, "Hilfû'l-Mutayyebîn", *DİA*, 1998, XVIII/32-33.

Algül, Hüseyin, "Mescid-i Dırâr", *DİA*, 2004, XXIX/272-273.

Alıcı, Mehmet, *Kadîm İran'da Din*, Ayışığıkitapları Yay., İstanbul 2012.

Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2014.

Alioğlu, Muhammet Ali (Ed.), *Siyer Öğretimi Akademik Çalışmalar*, Siyer Yay., İstanbul 2017.

Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, Pınar Yay., İstanbul 2003.

- Altungök, Ahmet, *Eski İran'da Din ve Toplum*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2015.
- Alûsî, Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd (v. 1270/1854), *Rûhu'l-Maânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve '-Seb'i'l-Mesânî I-XXX*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Alûsî, Mahmûd Şükrî (v. 1342/1924), *Bülûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-Arab I-III*, Tahk. Muhammed Behçet el-Eserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Antakî, Muhammed Kambur, *Melek ve Cin Risalesi*, Çev. Durmuş Özbek, *SÜİF Dergisi*, Sayı: 8, Konya 1998, 87-110.
- Apak, Adem, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kâhinlerin Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Apak, Adem, "Siyere Kaynaklığı Açısından Kur'an'ın Değeri ve Önemi", *Bir Bilim Olarak Siyer ve Kaynakları*, Der. Adnan Demircan, Siyer Yay., İstanbul 2014.
- Apak, Adem, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi I-IV*, Ensar Yay., İstanbul 2009.
- Apak, Adem, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyyet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Apak, Adem, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., İstanbul 2012.
- Arı, Mehmet Salih, "Tuleyha b. Huveylid", *DİA*, 2012, XLI/362-363.
- Arslantaş, Nuh, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Askerî, Ebû Hilâl (v. 400/1009), *Evâil*, (Şâmile 3.23)
- Askerî, Ebû Hilâl (v. 400/1009), *Kitâbu's-Sînâateyn el-Kitâbe ve '-Şi'r*, (Şâmile 3.23).
- Aslan, Abdülgaftar, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, Araştırma Yay., Ankara 2009.
- Atçeken, İsmail Hakkı, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, Marifet Yay., İstanbul 1996.
- Ateş, Ali Osman, "Hz. Peygamber'in ve Çocuklarının İsimleri Hakkında Bazı İddiaların Değerlendirilmesi", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: V, 385-397.
- Ateş, Ali Osman, "Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: IV, 363-402.

- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996.
- Ateş, Ali Osman, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, Beyan Yay., İstanbul 2011.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an Ansiklopedisi I-XXX*, Kuba Yay., İstanbul 1997.
- Avcı, Casim, "Kudâa", *DİA*, 2002, XXVI/308-309.
- Avcı, Casim, "Rûm", *DİA*, 2008, XXXV/222.
- Avcı, Casim, *İslâm-Bizans İlişkileri*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Avcı, Casim, *Muhammedü'l-Emin Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, Hayykitap Yay., İstanbul 2008.
- Avcı, Casim-Recep Şentürk, "Kabile", *DİA*, 2001, XXIV/30-32.
- Ay, Mahmut, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak Hz. Musa Kıssası Örneği*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Ayar, Kenan, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Aycan, İrfan, "Nadr b. Hâris", *DİA*, 2006, XXXII/280-281.
- Aycan, İrfan, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslam Tarihi Açısından Bir Bakış", *AÜİF Dergisi*, Cilt: XXXIV, 209-235.
- Aydın, Ali Arslan, "Görünmeyen Yaratıklardan Cin ve Şeytan", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*; Cilt: 7, Sayı: 75-76, Ağustos-Eylül 1968, 190-196.
- Aydın, Ömer, "Kâlû Belâ (A'râf,7/172) Âyetinin Farklı Bir Yorumu", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 32, 2007, 37-46.
- Ayhan, Bayram, *Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Vahyin İlk Yılının Tahlili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.
- Ayhan, Bayram, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberlerin İsmeti*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Azimli, Mehmet, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam*, Çev. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

- Azizova, Elnure, “Ukâz”, *DİA*, 2012, XLII/61-62.
- Azizova, Elnure, *H. Peygamber Döneminde Çalışma Hayatı ve Meslekler*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Bağcı, Musa, *Beşer Olarak H. Peygamber*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer (v. 1093/1682), *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbu Lübbâbi Lisâni'l-Arab I-XIII*, Tahk. Muhammed Nebîl Tarîfî-Emîl Bedî' el-Ya'kûb, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998. (Şâmile 3.23)
- Bakır, Abdülhalik, “Erken İslâm Döneminde Endüstri Köleleri ve Iraklı Tarihçi Ahmed Salih el-Ali'nin Konu ile İlgili Tespitleri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXVIII/1, 2013, 51- 75.
- Balcı, İsrail, “Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Sûresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2010, Cilt: VIII, Sayı: 16, 35-60.
- Balcı, İsrail, *H. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Balcı, İsrail, *H. Peygamber ve Mucize*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- Balcı, İsrail, *Peygamberlik Öncesi H. Muhammed*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Ball, Warwick, *Arabistan'dan Öteye I*, Çev. Ahmet Aybars Çağlayan, Ayrıntı Yay., İstanbul 2014.
- Baş, Mustafa, “Dinlerde ve Geleneksel Türk Dini Tarihinde Dağlarla İlgili İnanışlar Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, Cilt: IX, Sayı: 46, 924-930.
- Bâzergan, Mehdi, *Adım Adım Vahiy*, Çev. Yasin Demirkıran, Fecr Yay., Ankara 1999.
- Bâzergan, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Çev. Yasin Demirkıran-Muhammed Feyzullah, Fecr Yay., Ankara 1998.
- Bebek, Adil, “Günah (Kelam)”, *DİA*, 1996, XIV/282-285.
- Bedreddin eş-Şiblî, *Akâmu'l-Mercân fî Ahkâmi'l-Cân*, Tahk. Ahmed Abdüsselam, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulazîz b. Muhammed el-Endelüsî (v. 487/1094), *Mu'cem Mesta'cem min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi' I-IV*, Tahk. Mustafa es-

- Sekkâ, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1982. (Şâmile 3.23)
- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (v. 279/892), *Ensâbu'l-Eşraf I-IV*, (Şâmile 3.23).
- Belâzürî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (v. 279/892), *Fütûhu'l-Buldân I-III*, (Şâmile 3.23).
- Berrû, Tevfik, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 1996.
- Biçer, Ramazan, "İğvâ", *DİA*, 2000, XXI/525.
- Björkman, W., "Tâc", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, XI/613.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Âdem", *DİA*, 1988, I/358-363.
- Bozkurt, Nebi, "Eman", *DİA*, 1995, XI/75-77.
- Bozkurt, Nebi, "Himaye", *DİA*, 1998, XVIII/56.
- Bozkurt, Nebi, "Mektup", *DİA*, 2004, XXIX/13-14.
- Bozkurt, Nebi-A. Turan Yüksel, "Kervan", *DİA*, 2002, XXV/298-299.
- Brâu, H. H., "Semûd", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1993, X/474-475.
- Brockelmann, Carl, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî I-VI*, Çev. Abdulhalim Neccâr, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *et-Tarihu'l-Kebîr I-IX*, Tahk. Hâşim en-Nedvî ve dğr., Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarâbâd tsz. (Şâmile 3.23)
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *et-Tarihu's-Sağîr I-II*, Tahk. Mahmûd İbrahim Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986. (Şâmile 3.23)
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî I-XXIV*, (Şâmile 3.23).
- Buhl, Fr., "Medine", *İA*, MEB. Yay., İstanbul tsz., VII/459-471.
- Buhl, Fr., "Müseylime", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, VIII/820-821.
- Buhl, Fr., "Uzzâ", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1986, XIII/96-97.
- Bulut, H. İbrahim, *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şîr-Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Bulut, Mehmet, *Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, Risale Yay., İstanbul 1991.
- Bursevî, İsmail Hakkı (v. 1137/1725), *Tefsiru Rûhi'l-Beyân I-X*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-

Arabî, Beyrut tsz.

Bürri, Muhammed b. Ebîbekr et-Tilmisânî, *el-Cevheretü fî Nesebi'n-Nebî ve Ashâbi'l-Aşara*, Tahk. Muhammed Altuncî, Dâru'r-Rüfâî, Riyâd 1983.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmü'l-Kur'an I-III*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2013.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an'a Giriş*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2010.

Câde'l-Mevlâ, M. Ahmed ve dğr., *Eyyâmu'l-Arab fî'l-Cahiliyye*, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrut 2001.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (v. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Tahk. Muhâmî Fevzî Atvî, Dâru Sa'b, Beyrut 1968. (Şâmile 3.23)

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr (v. 255/869), *el-Hayavân I-VIII*, Tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996. (Şâmile 3.23)

Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam I-XX*, Dâru's-Sâkî, yy. 2001. (Şâmile 3.23)

Cevherî, İsmail b. Hammâd (v. 398/1007), *es-Sihâh Tâcu'l-Luga I-VI*, Tahk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1987. (Şâmile 3.23)

Cezâirî, Mübârek b. Muhammed, *Tarihu'l-Cezâir fî'l-Kadîm ve'l-Hadîs I-II*, Tash. Muhammed el-Meylî, Müessesetü'l-Vataniyye, Cezâir 1986.

Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İstanbul 2002.

Coşkun, Muhammed, *Kur'an Yorumunda Sîret Nüzûl İlişkisi*, Fikir Yay., İstanbul 2014.

Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh (v. 231/846), *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ I-II*, Tahk. Muhammed Mahmûd Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde 1980. (Şâmile 3.23)

Cübeylî, Seci' Cemil, *Dîvânu Ümeyye b. Ebi's-Salt*, Dâru Sadır, Beyrut 1998.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahman (v. 471/1078), *Esrâru'l-Belâga*, (Şâmile 3.23).

Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yay., Ankara 1957.

- Çağrııcı, Mustafa, “Ahlâk”, *DİA*, 1989, II/1-9.
- Çağrııcı, Mustafa, “Arap (İslâm’dan Önce Araplar’da Din)”, *DİA*, 1991, III/316-321.
- Çağrııcı, Mustafa, “Asr-ı Saadet’te Oluşan İslâm Ahlâkı”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Çalışkan, İsmail, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Çelebi, İlyas, “Kâhin (Kelam)”, *DİA*, 2001, XXIV/171-172.
- Çelebi, İlyas, “Karîn”, *DİA*, 2001, XXIV/490.
- Çelik, Ali, “Asr-ı Saadet’te Halk İnançları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Çelik, Ali, “Kur’an ve Sünnet’in Doğru Anlaşılmasında Sîret’in Önemi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III (2003)*, Sayı: 3, 5-16.
- Çelik, Hüseyin, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011.
- Çelik, İbrahim, “Mele’”, *DİA*, 2004, XXIX/36-37.
- Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- Çelmeli, Memduh, *H. Muhammed Döneminde “Emân”*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2013.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, Kapı Yay., İstanbul 2011.
- Çetiner, Bedrettin, *Fâtîha’dan Nâs’a Esbâb-ı Nüzûl I-II*, Çağrı Yay., İstanbul 2010.
- Çiftçi, Faruk, “Arap Geleneğinde Şair-Cin İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 6, Sayı: 13 (Güz- 2002), 315-324.
- Çubukçu, Asri, “Halime”, *DİA*, 1997, XV/338.
- Dakûdî, Hüseyin Ali, “Hîre”, *DİA*, 1998, XVIII/122-124.
- De‘bul el-Huzâî (v. 246/860), *Vasâya’l-Mulûk*, Tahk. Nizâr Abâza, Dâru Sadır, Beyrut 1997.
- Demil, Emine, *H. Peygamber’in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Ankara 2016.

Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yay., Erzurum 2012.

Demircan, Adnan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Fecr Yay., Ankara 2007.

Demirci, Mustafa, “Hz. Peygamber’in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sîret Sempozyumu-I Türkiye’de Sîret Yazıcılığı*, TDV Yay., Ankara 2012.

Demirci, Mustafa, “İktâ”, *DİA*, 2000, XXII/43-47.

Demirci, Mustafa, *İslam’ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.

Dermenghem, Emile, *Hz. Muhammed ve Risâleti*, Çev. Ahmet Ağırakça, İnsan Yay., İstanbul 1997.

Derveze, M. İzzet, *et-Tefsirü’l-Hadîs I-VII*, Çev. Şaban Karataş ve dğr., Ekin Yay., İstanbul 1997.

Derveze, M. İzzet, *Kur’an’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı I-III*, Çev. Mehmet Yolcu, Ekin Yay., İstanbul 1998.

Derveze, M. İzzet, *Tarihu Benî İsrâîl min Esfârihim*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1968.

Dikici, Radi, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

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

Dindi, Emrah, *Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2014.

Dindi, Korkut, “İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında CİN ve Şeytanın Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.

Dîvânu Âmir b. et-Tufeyl, Tahk. Ebî Bekr Muhammed b. Kasım el-Enbârî, Dâru Sadır, Beyrut 1979.

- Dîvânu Beşşâr b. Bürd I-II*, Tahk. M. Tahir b. Âşûr, el-Cezâiru Asimetü's-Sekâfeti'l-Arab, Cezâir 2007.
- Dîvânu Hâris b. Hillize*, Tahk. Imîl Bedî' Yakub, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991.
- Dîvânu Hassân b. Sâbit*, Tahk. Abda Ali Mehannâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Dîvânu'n-Nâbiğa ez-Zübyânî*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire 1985.
- Dizîra Sekâl, *el-Arab fî'l-Asri'l-Cahili*, Dâru's-Sadâkati'l-Arabiyye, Beyrut 1995.
- Duman, M. Fatih, *Kureys Kabilesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.
- Durmuş, İsmail, "İrticâl", *DİA*, 2000, XXII/459-460.
- Durmuş, İsmail, "Seci", *DİA*, 2009, XXXVI/273-275.
- Durmuş, İsmail, "Şiir", *DİA*, 2010, XXXIX/144-154.
- Düzenli, Yaşar, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İÜİF Dergisi*, Sayı: 22, İstanbul 2010, 125-154.
- Düzgün, Şaban Ali, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2012, 11-30.
- Ebû Amr eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Cîm I-III*, Tahk. İbrahim el-Ebyârî-Muhammed Halefullah Ahmed, e-Hey'etü'l-Âmmetü li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye, Kahire 1974.
- Ebû İbrahim el-Fâlûze, *el-Mevsûatü fî Sahîhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Metâbiu's-Safâ, Mekke 2003.
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Tahk. Muhammed Amara, Dâru's-Şurûk, Beyrut 1989.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824), *Kitâbu'd-Dîbâc*, Tahk. Abdullah b. Süleyman Cerbû'-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1991.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ (v. 209/824), *Mecâzu'l-Kur'an*, (Şâmile 3.23).
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ (v. 307/919), *Müsned I-XIII*, Tahk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dîmeşk 1984. (Şâmile 3.23)

- Ebû Zeyd el-Kureşî, İbn Ebu'l-Hattâb (v. IV/X. yüzyıl?), *Cemheretü Eş'âri'l-Arab*, (Şâmile 3.23).
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Ebu'l-Bekâ, Muhammed b. Nemâ el-Hillî, *el-Menâkibu'l-Mezyediyye fî Ahbâri'l-Mulûki'l-Esediyye*, (Şâmile 3.23).
- Ece, Hüseyin K., *Hiz. Süleyman*, Beyan Yay., İstanbul 2012.
- Eliaçık, İhsan, *Bana Dinden Bahset*, İnşa Yay., İstanbul 2011.
- Elik, Hasan, "Kur'an Nüzûlünün Hz. Peygamber'in Siretiyle İlişkisi", *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yay., Çorum 2013.
- Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İFAV Yay., İstanbul 2009.
- Elmalı, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, 1997, XVI/399-402.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili I-X*, Çev. İsmail Karaçam ve dğr., Azim Yay., İstanbul 1992.
- Enver Abdulalîm, *el-Milâha ve Ulûmu'l-Bihâr inde'l-Arab*, Kuveyt 1979.
- Erdem, Mustafa, *Hiz. Adem*, TDV Yay., Ankara 2005.
- Eren, Mehmet, "Ümmü Ma'bed", *DİA*, 2012, XLII/325-326.
- Erkal, Metin, *İslâm'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İSAM Yay., İstanbul 2009.
- Erul, Bünyamin, *Siret Tedkikleri*, Otto Yay., Ankara 2013.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1999.
- Esen, Muammer, *Kur'an'da Peygamberlik*, Araştırma Yay., Ankara 2012.
- Eskin, Şerif (Haz.), *Siyer-Edebiyat İlişkisi, Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh (v. 222/837 veya 250/864), *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-Âsâr I-II*, Tahk. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire tsz. (Şâmile 3.23)
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk (v. 272/885), *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr*

ve *Hadîsihi I-VI*, Tahk. Abdulmelik b. Abdullah Dehîş, Dâru Hadr, Beyrut 1993.
(Şâmile 3.23)

Fayda, Mustafa, “Adnân”, *DİA*, 1988, I/391-392.

Fayda, Mustafa, “Ahidnâme”, *DİA*, 1988, I/535-536.

Fayda, Mustafa, “Bâzân”, *DİA*, 1992, V/283-284.

Fayda, Mustafa, “Cebele b. Eyhem”, *DİA*, 1993, VII/184-185.

Fayda, Mustafa, “Ebnâ”, *DİA*, 1994, X/78-79.

Fayda, Mustafa, “Fil Vak‘ası”, *DİA*, 1996, XIII/70-71.

Fayda, Mustafa, “Ömer”, *DİA*, 2007, XXXIV/44-51.

Fayda, Mustafa, “Senetü’l-Vüfûd”, *DİA*, 2009, XXXVI/520-521.

Fayda, Mustafa, “Seyf b. Zûyezen”, *DİA*, 2009, XXXVII/29-30.

Fayda, Mustafa, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, 2009, XXXVII/319.

Fayda, Mustafa, “Velîd b. Mugîre”, *DİA*, 2013, XLIII/33-34.

Fayda, Mustafa, *İslâmiyet’in Güney Arabistan’a Yayılışı*, AÜİF Yay., Ankara 1982.

Faysal, Abdulaziz b. Muhammed, *Şu‘arâu Benî Ukayl ve Şi‘ruhum I-II*, yy., tsz.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1996.

Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme: Makaleler IV*, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay.,
Ankara 2003.

Fehd, Tevfik, “Lât”, *DİA*, 2003, XXVII/107-108.

Fehd, Tevfik, “Menât”, *DİA*, 2004, XXIX/121-122.

Fehd, Tevfik, *el-Kehânetü’l-Arabiyyetü kable’l-İslam*, Çev. Hasan Avde-Rende Ba’s,
Şeriketü Kadmus, Beyrut 2007.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed (v. 175/791), *Kitâbu’l-Ayn I-VIII*, Tahk. Mehdi el-Mahzûmî-
İbrahim es-Semarrâî, Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)

Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyâd (v. 207/822), *Meâni’l-Kur’an I-V*, (Şâmile 3.23).

Fesevî, Ebû Yusuf Yakûb b. Süfyân (v. 277/890), *el-Ma‘rife ve’t-Tarih I-III*, Tahk. Halil
Mansûr, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)

Feyyûmî, Muhammed İbrahim, *Tarihu’l-Fikri’d-Dini’l-Cahili*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, yy.

1994.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya‘kub (v. 817/1415), *el-Kâmûsu’l-Muhît*, (Şâmile 3.23).

Fischer, A., “Kâhin”, *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1977, VI/71-73.

Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, Çev. Cenap Karakaya, Kabalcı Yay., İstanbul 2015.

Garthwaite, Gene R., *İran Tarihi*, Çev. Fethi Aytuna, İnkılâp Yay., İstanbul 2016.

Goeje, M. J., “Arabistan (Etnografya)”, *İA*, İstanbul 1978, I/481-486.

Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Vadi Yay., Ankara 2012.

Gottheil, R. James, *Bir Hristiyan Bahîrâ Efsanesi*, Çev. Fatımatüz Zehra Kamacı, İnkılab Yay., İstanbul 2008.

Gökkır, Necmettin, *Kur’an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İFAV Yay., İstanbul 2014.

Gölcük, Şerafeddin, *Kur’an ve Mekke*, İz Yay., İstanbul 2011.

Gözeler, Esra, *Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, KURAMER Yay., İstanbul 2016.

Gregory, Timothy E., *Bizans Tarihi*, Çev. Esra Ermert, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2008.

Gundicânî, Ebî Muhammed el-Arabî (v. 430/1039), *Esmâu Hayli’l-Arab ve Ensâbihâ*, Tahk. Muhammed Ali Sultânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1981.

Günaltay, M. Şemsettin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Sad. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.

Günaltay, M. Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.

Günaltay, M. Şemsettin, *Yakın Şark III Suriye ve Filistin*, TTK Yay., Ankara 1987.

Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İSAM Yay., İstanbul 2017.

Güner, Osman, *Resûlullah’ın Ehl-i Kitap’la Münasebetleri*, Fecr Yay., Ankara 1997.

Güngör, Muhammed, *Süleyman Mabedi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

Gürkan, Nejdet, “Muhadram Şairlere Göre Hz. Muhammed”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2003, Cilt: 6, Sayı: 16, 5-23.

Gürkan, Salime Leyla, “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrâiloğulları’nın

- Seçilmişliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, 2005, 25-61.
- Gürkan, Salime Leyla, “Şeytan (Diğer Dinlerde)”, *DİA*, 2010, XXXIX/101-103.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Ğaydâ Hazne Kâtibî, “el-Himâ beyne’l-Cahiliyye ve Sadru’l-İslam”, *Mecelletü Dirâsât Tarihiyye Câmiatü Dımeşk*, Sayı: 87-88, Yıl: 2004, 133-168.
- Hacımuftuoğlu, Halil, *Kral Tanrı Allah’ın Krallığı*, İletişim Yay., İstanbul 2011.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah, *Kur’ân’ın Belâgatı ve İ’cazı Üzerine*, EKEV Yay., Erzurum 2001.
- Haffner, A., “A‘şâ”, *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1978, I/694-695.
- Halebî, Ali b. Burhaniddîn İbrahim (v. 1044/1635), *es-Sîretü’l-Halebiyye fî Sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn I-III*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1980. (Şâmile 3.23)
- Halefullah, M. Ahmed, *Hz. Muhammed ve Karşıt Güçler*, Çev. İbrahim Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1992.
- Halefullah, M. Ahmed, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (v. 240/854), *Tarihu Halife b. Hayyât*, Tahk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Dâru’l-Kalem, Dımeşk 1975. (Şâmile 3.23)
- Halil Abdulkerim, *Kureyş mine’l-Kabileti ile’l-Devleti’l-Merkeziyye*, Müessesetü’l-İntişârî’l-Arabî, Beyrut 1997.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh (v. 626/1229), *Mu’cemu’l-Buldân I-V*, Dâru’l-Fikr, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Hamidullah, Muhammed, “Hilfû’l-Fudûl”, *DİA*, 1998, XVIII/31-32.
- Hamidullah, Muhammed, “Îlâf”, *DİA*, 2000, XXII/63-64.
- Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku’s-Siyâsiyye*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Hamidullah, Muhammed, *Hz. Peygamber’in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2016.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2004.

- Hammûr, İrfan Muhammed, *Sûku Ukâz ve Mevâsimu'l-Hacc*, Müessesetü'r-Rihâbi'l-Hadîse, Beyrut 2000.
- Harman, Ö. Faruk, "İbrâhim", *DİA*, 2000, XXI/266-272.
- Harman, Ö. Faruk, "İsrâil (Benî İsrâil)", *DİA*, 2001, XXIII/193-195.
- Harman, Ö. Faruk, "Kâhin", *DİA*, 2001, XXIV/170-171.
- Harman, Ö. Faruk, "Süleyman", *DİA*, 2010, XXXVIII/56-60.
- Harputlî, Ali Hasenî, *el-Kâ'be alâ Merri'l-Usûr*, Dâru'l-Maârif, Kahire tsz.
- Hasanov, Eldar, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, 2014, 676-695.
- Hasanov, Eldar, *Nûh Kanunları ve Nûhilik*, İSAM Yay., İstanbul 2015.
- Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yay., Ankara 2012.
- Hazer, Dursun, *H. Peygamber'in (sav) Şairleri*, Hititkitap Yay., Ankara 2008.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed (v. 741/1341), *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl I-VII*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979. (Şâmile 3.23)
- Hell, J., "Bâhile", *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1979, II/227.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Lisânü'l-Yemen el-Hasen (v. 360/971), *Sıfatı Cezîreti'l-Arab*, (Şâmile 3.23).
- Heyet, "Ahkâf", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1978, I/157.
- Heykel, M. Hüseyin, *H. Muhammed'in Hayatı I-II*, Çev. Vahdettin İnce, Yöneliş Yay., İstanbul 2000.
- Himyerî, Muhammed b. Abdulmun'im (v. 727/1327), *er-Ravdu'l-Mi'târ fî Haberi'l-Aktâr*, Tahk. İhsan Abbas, Müessesetü Nâsır, Beyrut 1980. (Şâmile 3.23)
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul 2011.
- Işık, Emin, "Ahkâf Sûresi", *DİA*, 1988, I/549-550.
- Işık, Emin, "Cin Sûresi", *DİA*, 1993, VIII/10-11.
- Işık, Şemsettin, *Kur'an'da Kalu Bela Olayı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2011.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemerî (v. 463/1071), *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, (Şâmile 3.23).
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî (v. 327/939), *el-İkdu'l-Ferîd I-III*, (Şâmile 3.23).
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Hanbelî (v. 775/1373), *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb I-XX*, Tahk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998. (Şâmile 3.23)
- İbn al-Kalbî, Hişâm b. Muhammed, *Putlar Kitabı-Kitâb al-Asnâm*, Çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh (v. 571/1175), *Tarihu Medîneti Dimeşk I-LXX*, Tahk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Ğarâme, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995. (Şâmile 3.23)
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir (v. 1973), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr I-XXX*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997. (Şâmile 3.23)
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib (v. 541/1147), *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz I-V*, Tahk. Abdüsselâm Abdu's-Şâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1993. (Şâmile 3.23)
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (v. 321/933), *Cemheretü'l-Luga I-II*, (Şâmile 3.23).
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen (v. 321/933), *el-İştikâk*, Tahk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire tsz. (Şâmile 3.23)
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî (v. 327/938), *Tefsiru İbn Ebî Hâtim I-X*, Tahk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü'l-Asriyye, Saydâ tsz. (Şâmile 3.23)
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (v. 235/849), *el-Musannef I-XV*, Tahk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Dâru's-Selefiyye, Bombay 1979.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd (v. 281/894), *el-Hevâtif*, Tahk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992. (Şâmile

3.23)

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (v. 245/860), *el-Münemmak fî Ahbâri Kureys*, Tahk. Hurşid Ahmed Fâruk, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985. (Şâmile 3.23)

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed (v. 245/860), *Kitâbu'l-Muhabber*, Tahk. Ilse Lichtenstadter, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (v. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe I-VIII*, Tahk. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992. (Şâmile 3.23)

İbn Haldun, *Mukaddime I-II*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî (v. 456/1063), *Cemheretü Ensâbi'l-Arab I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003. (Şâmile 3.23)

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî (v. 456/1063), *Cevâmi'u's-Sîre*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru'l-Maârif, Mısır 1900. (Şâmile 3.23)

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (v. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân I-XVI*, Tahk. Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993. (Şâmile 3.23)

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik el-Basrî el-Himyerî (v. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye I-II*, (Şâmile 3.23).

İbn Hurdâzbih, Ebu'l-Kâsım Ubeydullah (v. 300/912), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Şâmile 3.23).

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr (v. 151/768), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Şâmile 3.23).

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn (v. 751/1350), *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd I-V*, (Şâmile 3.23).

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (v. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV*, (Şâmile 3.23).

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (v. 774/1372), *Kasasu'l-Enbiyâ*, Tahk. Y. Ali Bedîvî, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2004.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *el-Maârif*, (Şâmile 3.23).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *Uyûnu'l-*

Ahbâr, (Şâmile 3.23).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *el-Meâni'l-Kebîr*, (Şâmile 3.23).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *eş-Şi'r ve 'ş-Şu'arâ*, (Şâmile 3.23).

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (v. 276/889), *Edebu'l-Kâtib*, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır 1963.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el-Efrîkî (v. 711/1311), *Lisânu'l-Arab I-XV*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)

İbn Meymûn, Ebû Gâlib Muhammed b. Mübârek (v. 589/1193), *Muntehe't-Taleb min Eş'âri'l-Arab*, (Şâmile 3.23).

İbn Müberred, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezîd (v. 285/898), *el-Kâmil fi'l-Luga I-IV*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1997.

İbn Nedîm, Muhammed b. Ebî Yakub İshak (v. 386/996), *el-Fihrist*, Tahk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2010.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî (v. 456/1063), *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi*, (Şâmile 3.23).

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Basrî (v. 230/845), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ I-VIII*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968. (Şâmile 3.23)

İbn Saîd Endelüsî (v. 685/1286), *Neşvetü't-Tarab fi Tarihi Cahiliyyeti'l-Arab*, Tahk. Nusret Abdurrahman, Mektebetü'l-Aksâ, Ammân tsz.

İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muhammed el-Ya'murî (v. 734/1334), *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer I-II*, Müessesetü İzzeddîn, Beyrut 1986. (Şâmile 3.23)

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî (v. 458/1066), *el-Muhassas I-V*, Tahk. Halil İbrahim Ceffâl, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1996. (Şâmile 3.23)

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Mürsî (v. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam I-XI*, Tahk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000. (Şâmile 3.23)

- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî (v. 262/876), *Tarihu'l-Medîneti'l-Münevvere I-II*, Tahk. Ali Muhammed Dandal-Yasin Sa'düddin Beyân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996. (Şâmile 3.23)
- İbnü'l-Adîm, Kemalüddîn Ömer b. Ahmed (v. 660/1262), *Buğyetü't-Taleb fî Tarihi Haleb I-XII*, Tahk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (v. 597/1201), *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir I-IX*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut 1984. (Şâmile 3.23)
- İbnü'l-Esîr, *Ebu'l-Feth Ziyâuddîn* (v. 637/1239), *el-Meseli's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995. (Şâmile 3.23)
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed (v. 630/1232), *el-Kâmil fî't-Tarih I-VII*, (Şâmile 3.23).
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed (v. 630/1232), *Üsdü'l-Ğâbe*, (Şâmile 3.23).
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saâdât Mecdüddîn el-Mübârek el-Cezerî (v. 606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser I-V*, Tahk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979. (Şâmile 3.23)
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *Cemheretü'n-Neseb*, Tahk. Nâci Hasan, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1986.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer (v. 749/1348), *Tarihu İbnü'l-Verdî I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996. (Şâmile 3.23)
- İbnü'z-Ziyâ, Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (v. 854/1450), *Tarihu Mekketi'l-Müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Harâm ve'l-Medîneti's-Şerîfe ve'l-Kabri's-Şerîf*, Tahk. Alâ' İbrahim-Eymen Nasr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- İbşîhî, Ebu'l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed (v. 854/1450?), *el-Müstedrafî Külli Fennin Müstezraf I-II*, Tahk. Müfid Muhammed Kumeýha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986. (Şâmile 3.23)
- İnalcık, Halil, *Şair ve Patron*, Doğubay Yay., Ankara 2016.
- İnan, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, TTK Yay., Ankara 1987.
- İpşirli, Mehmet, "Elçi", *DİA*, 1995, XI/3-15.

- İsfehânî, Ebu'l-Ferec (v. 356/967), *el-Ağânî I-XXIV*, Tahk. Semîr Câbir, Dâru'l-Fikr, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- İslamoğlu, Mustafa, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yay., İstanbul 2009.
- İslamoğlu, Mustafa, *Üç Muhammed*, Denge Yay., İstanbul 2003.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed (v. 340/951), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, (Şâmile 3.23).
- Kaegi, Walter E., *Bizans ve İlk İslam Fetihleri*, Çev. Mehmet Özey, Kaknüs Yay., İstanbul 2000.
- Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, Dâru'l-Furkân, Ürdün 2002.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Alî (v. 821/1418), *Meâsiru'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe I-III*, Tahk. Ahmed Ferrâc, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut tsz.
- Kalkaşandî, Ahmed b. Alî (v. 821/1418), *Nihâyetü'l-Erab fî Ma'rifeti'l-Ensâbi'l-Arab*, (Şâmile 3.23).
- Kalkaşandî, Ahmed b. Alî (v. 821/1418), *Subhu'l-A'sâ fî Sınâati'l-Înşâ I-XIV*, Tahk. Yusuf Ali Tavîl, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1987. (Şâmile 3.23)
- Kallek, Cengiz, "Harâç", *DİA*, 1997, XIX/71-88.
- Kandemir, M . Yaşar, "Ebû Süfyân el-Hâşimî", *DİA*, 1994, X/232.
- Kapar, M. Ali, "Ehâbîş", *DİA*, 1994, X/496-497.
- Kapar, M. Ali, "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, 2003, 41-50.
- Kapar, M. Ali, "Kus b. Sâide", *DİA*, 2002, XXVI/460.
- Kapar, M. Ali, "Lahmîler", *DİA*, 2003, XXVII/54-55.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Şair", *DİA*, 2010, XXXVIII/298-301.
- Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, Çağ Yay., İstanbul 1990.
- Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yay., İstanbul 1999.
- Karlı, İbrahim H., *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*, TDV Yay., Ankara 2010.
- Kaya, Eyyüp Said (Ed.), *Cumhuriyet Devri Akademik Siyer Literatürü*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2010.

- Kayacan, Murat, *Peygamberlere Karşı Tavrılar ve Sonuçları*, Ekin Yay., İstanbul 2004.
- Kazancı, Ahmet Lütfi, “Ebrehe”, *DİA*, 1994, X/79-80.
- Kazvîni, Zekerîyya b. Muhammed (v. 682/1283), *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*, (Şâmile 3.23).
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu Kabâili'l-Arab el-Kadîme ve'l-Hadîse I-III*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1968. (Şâmile 3.23)
- Kelâî, Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Musa (v. 634/1237), *el-İktifâ bimâ tedammenehu min Meğâzî Resûlillah ve's-Selâseti'l-Hulefâ I-IV*, Tahk. Muhammed Kemâlüddîn İzzüddîn Ali, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1997. (Şâmile 3.23)
- Keleş, Ahmet, “Hadis Literatüründe Nusaybin”, *Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu 27-28 Mayıs 2004*, Ed. Kenan Ziya Taş, Nobel Yay., Ankara 2009.
- Kelpetin, Mahmut, “Zûkâr Savaşı”, *DİA*, 2013, XLIV/506-507.
- Kettânî, M. Abdülhay, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi I-II*, Çev. Ahmet Özel, İz Yay., İstanbul 2012.
- Khalil Athamina, “İslam Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları”, Çev. İsrail Balcı-Celal Emanet, *OMÜİF Dergisi*, Sayı: 18-19, Samsun 2005, 193-212.
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Cin (Kelâm)”, *DİA*, 1993, VIII/8-10.
- Kılıç, Ünal, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, Yediveren Yay., Konya 2004.
- Kindermann, H., “Sefine”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1993, X/312.
- Kister, M. J., *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine Makaleler*, Der. Ali Aksu, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Koca, Suat, “Aydınlıkta Saklanan Bir Ayet: Ve-inneke le-alâ huluğun 'azîm (68/el-Kalem:4) Ayeti Çerçevesinde Kur'an'da Huluk Kavramını Yeniden Düşünmek”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), 27-58.
- Koçyiğit, Tahsin (Haz.), *Sîret Sempozyumu-I Türkiye'de Sîret Yazıcılığı*, TDV Yay., Ankara 2012.
- Koçyiğit, Talat, “Abdullah b. Übey b. Selûl”, *DİA*, 1988, I/139-140.
- Kotan, M. Şevket, “Cahiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına*

Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyumu, Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, İstanbul 2011.

Köten, Akif, “Abdullah b. Ebû Ümeyye”, *DİA*, 1988, I/97.

Krenkow, F., “Şâir”, *İA*, MEB. Yay., İstanbul 1979, XI/291-293.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (v. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an I-XX*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985. (Şâmile 3.23)

Kutrub, Ebû Ali Muhammed b. el-Müstenîr b. Ahmed (v. 210/825), *el-Ezmine ve Telbiyetü'l-Cahiliyye*, Tahk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985. (Şâmile 3.23)

Kutsal Kitap, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2011.

Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, 1997, XVI/33-39.

Kuzgun, Şaban, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2015.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Benî Sehm”, *DİA*, 2009, XXXVI/323-324.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Hicaz” *DİA*, 1998, XVII/432-437.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Sakîf”, *DİA*, 2009, XXXVI/10-11.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Sikâye”, *DİA*, 2009, XXXVII/177-178.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Tâif”, *DİA*, 2010, XXXIX/443-447.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Yüzük”, *DİA*, 2013, XLIV/55-57.

Küçükaşçı, M. Sabri, “Zemzem”, *DİA*, 2013, XLIV/242-246.

Lammens, H., “Tâif”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1979, XI/672-674.

Leylâ Tefvîk el-Umerî, “Telbiyâtü'l-Arab fi'l-Cahiliyye”, *Mecelletü Câmiatü Dimeşk*, Cilt: 21, Sayı: 3-4, 2005, 137-217.

Lissner, Ivar, *Uygarlık Tarihi*, Çev. Adli Moran, Nokta Kitap Yay., İstanbul 2006.

Macdonald, D. B., “Cin”, *İA*, MEB Yay., İstanbul 1993, III/192-193.

MacDonald, William, *Kutsal Kitap Yorumu Eski Antlaşma I-II*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2004.

Macit, Nadim, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Yay., Konya 1992.

- Mahmud Es'ad, *İslâm Tarihi*, Çev. Ahmed Lütü Kazancı-Osman Kazancı, Marifet Yay., İstanbul 1983.
- Mahmud İbrahim, "İslam'dan Önceki Mekke'de Sosyal ve İktisadî Şartlar", *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, Çev. Mustafa Özel, İz Yay., İstanbul 1993.
- Mahmud Şit Hattab, *Peygamber Ordusunun Tarihi*, Çev. İ. Süreyya Sırma, Pınar Yay. İstanbul 1983.
- Mahmud Şit Hattâb, *Süferâu'n-Nebî I-II*, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1996.
- Mahmut Nânâ, *Yahudi Tarihi*, Çev. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul 2008.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (v. 387/997), *el-Bed' ve't-Tarih*, (Şâmile 3.23).
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali (v. 845/1442), *İmtâu'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ' I-XV*, Tahk. Muhammed Abdulhamîd en-Nümeysî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Mâlik Muhammed Benî Atâ, *es-Sec' u fi'l-Asri'l-Cahili*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Câmiatü Mute, Ürdün 2011.
- Margoliouth, D. S., *İslamiyet Öncesi Arap-İsrailoğulları İlişkileri*, Çev. Suat Ertüzün, Kaknüs Yay., İstanbul 2003.
- Maria el Cheikh, Nadia, *Arapların Gözüyle Bizans*, Çev. Mehmet Morali, Alfa Yay., İstanbul 2012.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan, *A'lâmu'n-Nübüvve*, Tahk. Muhammed Şerîf Sükker, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1992.
- Mehdî Rizkullah Ahmed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fi Dav'i'l-Masâdiri'l-Asliyye*, Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyâd 1992.
- Memiş, Ekrem, *Eskiçağda Mezopotamya*, Ekin Yay., Bursa 2012.
- Merçil, Erdoğan, *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, TTK Yay., Ankara 2007.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (v. 345/956), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, (Şâmile 3.23).
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (v. 345/956), *Murûcu'z-Zeheb I-II*, (Şâmile 3.23).
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhimu'l Kur'an I-VII*, Çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr., İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Mevlânâ Şibli, *Asr-ı Saadet I-V*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Yay., İstanbul 1973.

- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (v. 518/1124), *Mecmeu'l-Emsâl I-II*, Tahk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz. (Şâmile 3. 23)
- Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I-III*, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebu'l-Abbas (v. 178/794), *el-Mufaddaliyât*, (Şâmile 3.23).
- Mufaddal ed-Dabbî, Ebu'l-Abbas (v. 178/794), *Emsâlü'l-Arab*, Tahk. İhsan Abbas, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1983. (Şâmile 3.23)
- Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Dav'i'l-Kur'an ve's-Sünne I-II*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992.
- Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kurani Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay., İstanbul 2003.
- Muhammed Kürd Ali, *el-İslam ve'l-Hadâratü'l-Arabiyye I-II*, Lecnetü't-Te'lif, Kahire 1968.
- Muhammed Nu'mân el-Cârim, *Edyânü'l-Arab fî'l-Cahiliyye*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1923.
- Muhibbuddin et-Taberî, Ahmed b. Abdillâh (v. 694/1295), *Zehâiru'l-Ukbâ fî Menâkıbi zevi'l-Kurbâ*, Mektebetü'l-Kadesî, Kahire 1937. (Şâmile 3.23)
- Muhtar, Cemal, "Beşşâr b. Bürd", *DİA*, 1992, VI/8-9.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen el-Ezdî (v. 150/767), *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman I-III*, Tahk. Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003. (Şâmile 3.23)
- Mustafa el-A'zamî, "Asr-ı Saadet'te Yazı ve Vahiy Kâtipleri", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Mübârekfûrî, Safiyyurrahman, *er-Rahîku'l-Mahtûm*, (Şâmile 3.23).
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh I-VIII*, Dâru'l-Cîl, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Nâsiruddîn Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Cahili*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1988.
- Nazlıgül, Hâbil, "Urve b. Mes'ûd", *DİA*, 2012, XLII/183.
- Nebhânî, İsmail b. Yûsuf, *Peygamber Efendimizin Mûcizeleri I-II*, Çev. Abdülhâlık

- Duran, Milli Gazete Yay., İstanbul 1997.
- Neşvân el-Himyerî, *Mulûkü Himyer ve Akyâlû 'l-Yemen*, Tahk. es-Seyyid Ali b. İsmail el-Müeyyed-İsmail b. Ahmed el-Cerâfî, el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire 1975.
- Norwich, J. Julius, *Bizans I*, Çev. Hamide Koyukan, Kabalcı Yay., İstanbul 2013.
- Nüveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb (v. 732/1332), *Nihâyetü 'l-Erab fî Funûni 'l-Edeb XXXIII*, Tahk. Müfid Kumeyha ve dğr., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004. (Şâmile 3.23)
- Öge, Sinan, "Fıtratın Misakı", *AÜİF Dergisi*, Sayı: 22, Erzurum 2004, 240-260.
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı*, Ötüken Yay., İstanbul 2016.
- Öğüt, Salim, "Hacerülesved", *DİA*, 1996, XIV/433-435.
- Önkal, Ahmet, "Âmir b. Tufeyl", *DİA*, 1991, III/68.
- Önkal, Ahmet, "Bâhile", *DİA*, 1991, IV/483.
- Önkal, Ahmet, "Civâr", *DİA*, 1993, VIII/34-35.
- Önkal, Ahmet, "Hanzale b. Mâlik", *DİA*, 1997, XVI/51-52.
- Önkal, Ahmet, "Hevze el-Hanefî", *DİA*, 1998, XVII/285.
- Önkal, Ahmet, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VI, Sayı: 3, 189-197.
- Önkal, Ahmet, "Müseylimetülkezzâb", *DİA*, 2006, XXXII/90-91.
- Öz, Şaban, *Farklı Siyeri Okumak*, Araştırma Yay., Ankara 2014.
- Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İSAR Vakfı Yay., İstanbul 2008.
- Öz, Şaban, *Kur'an'ın Peygamberi*, Endülüs Yay., İstanbul 2017.
- Özaktan, Fatih, *Kur'an Tefsirinde Siyerin Rolü*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.
- Özarslan, Selim, "Kâlû Belâ Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *FÜİF Dergisi*, Sayı: 5, Elazığ 2000, 527-535.
- Özdemir, Abdurrahman, *Lebîd b. Rabîa el-Âmirî ve Divanı*, Araştırma Yay., Ankara 2007.
- Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan Olarak Muhammed b. Abdillâh",

- Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Fecr Yay., Ankara 2007.
- Özdemir, Mehmet, “Siyer Yazıcılığı Üzerine”, *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 2007, Cilt: IV, Sayı: 3, 129-162.
- Özel, Mustafa, “Bir Tefsir Kaynağı Olarak İbn Hişâm’ın es-Sîresi”, *DEÜİF Dergisi*, Sayı: XIII-XIV, İzmir 2001, 205-215.
- Özer, Ekrem, *Kur’an-ı Kerim’de Ahid*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1995.
- Özkan, Halit, “Zeyd b. Amr”, *DİA*, 2013, XLIV/316-317.
- Özkan, Mustafa, *Hz. Muhammed Fakir miydi?*, Liberte Yay., Ankara 2016.
- Özkuyumcu, Nadir, “Asr-ı Saadet’te Hristiyanlarla İlişkiler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Özkuyumcu, Nadir, “Asr-ı Saadet’te Yahudilerle İlişkiler”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Özkuyumcu, Nadir, “Hilf”, *DİA*, 1998, XVIII/29-30.
- Özsoy, Ömer-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an*, Fecr Yay., Ankara 2003.
- Öztürk, Levent, *Etiyopya’da İslâmiyet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.
- Öztürk, Mustafa, “‘‘Uzeyr Allah’ın Oğludur’ İddiasına Dair Bir İnceleme”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2003, Cilt: IV, Sayı: 16, 157-174.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, 59-77.
- Öztürk, Mustafa, *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002.
- Öztürk, Mustafa, *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, Düşün Yay., İstanbul 2011.
- Paksoy, Kadir, “Hz. Peygamber’in Yüzüğü ve Mührü”, *Bilimname*, 2005/1, 105-115.
- Palabıyık, M. Hanefi, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Palabıyık, M. Hanefi, “Klasik İslam Coğrafyacılarına Göre Ağrı ve Cûdî Dağları”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2007, Sayı: 19, 155-

175.

Palabıyık, M. Hanefi, “Sözlü Gelenekten İslam Tarihçiliğine”, *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu*, Elif Matbaası, Şanlıurfa 2008.

Palabıyık, M. Hanefi, *Hız. Peygamber ve Mekke Yılları Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, Araştırma Yay., Ankara 2009.

Palabıyık, M. Hanefi, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, Araştırma Yay., Ankara 2002.

Pınarbaşı, Simge Özer, *Çağlar Boyu Tahtın Simgesel Anlamları Işığında Türk Tahtları*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 2004.

Polat, İbrahim Ethem, “Hanif Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2001, Cilt: I, Sayı: 1, 124-133.

Predrag Matvejevic, *Akdeniz'in Kitabı*, Çev. Tolga Esmer, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2004.

Râfiî, M. Sâdık, *Tarihu'l-Âdâbi'l-Arab I-II*, Mektebetü'l-İman, Mansura tsz.

Râğıb İsfahânî (v. 425/1034), *Muhâdarâtu'l-Üdebâ I-II*, (Şâmile 3.23).

Râğıb İsfahânî (v. 425/1034), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Tahk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1997.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (v. 605/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb I-XXXII*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000. (Şâmile 3.23)

Reda, Nevin, “Kur'an'ın Tâlût'u ve Antik Yahûdî Krallığının Yükselişi: Metinlerarası Bir Okuma”, Çev. Mustafa Şentürk, *HÜİF Dergisi*, 2010/1, Cilt: 9, Sayı: 17, 201-222.

Reşîd b. Zübeyr, *Kitâbu'z-Zehâir ve't-Tuhaf*, Tahk. Muhammed Hamidullah, Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1959.

Reşîd Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr I-XII*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1990. (Şâmile 3.23)

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (v. 426/1035), *el-Keşf ve'l-Beyan I-X*, Tahk. Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002. (Şâmile 3.23)

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (v. 426/1035), *Kasasu'l-Enbiyâ el-*

- Müsemma Arâisu 'l-Mecâlis*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Sâbır Tuayme, *Benû İsrâîl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salahuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg (v. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât I-VII*, (Şâmile 3.23).
- Sâid el-Efgânî, *Esvâku 'l-Arab fi 'l-Cahiliyye ve 'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1974.
- Sâid el-Endelüsî (v. 462/1070), *Tabakâtü 'l-Ümem*, Çev. Ramazan Şeşen, TYEKB Yay., İstanbul 2014.
- Said Havva, *Hadislerle Hz. Peygamber'in Hayatı I-III*, Çev. Abdurrahim Ali Ural ve dğr., Hikmet Neşriyat, İstanbul 1989.
- Salih Ahmed el-Alî, *Tarihu 'l-Arabi 'l-Kadîm ve 'l-Bi'setü'n-Nebeviyye*, Şirketu'l-Matbûâtî li't-Tevzî' ve'n-Neşr, Beyrut 2000.
- Sâmî Mekkî el-Anî, *el-İslam ve 'ş-Şi'r*, Âlemü'l-Ma'rife, Kuveyt 1996.
- Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yay., Erzurum 1999.
- Sarıcık, Murat, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, Nesil Yay., İstanbul 2004.
- Sarıcık, Murat, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi Yay., Isparta 2002.
- Sarıçam, İbrahim, "Hz. Muhammed (sav)'in Peygamber Olarak Gönderildiği Ortam", *Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)-Özel Sayı-*, Diyanet İlmi Dergi, Ankara 2003.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri*, TDV Yay., Ankara 2008.
- Sarmış, İbrahim, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, Düşün Yay., İstanbul 2013.
- Savaş, Rıza, "İslâm'dan Önce Hicaz Bölgesindeki Araplarda Tarih", *DEÜİF Dergisi*, Sayı: 7, İzmir 1992, s. 257-268.
- Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr", *DİA*, 2000, XXII/237-238.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Fıkhu'l-Luga ve Esrâru 'l-Arabiyye*, Tahk. Yasin el-Eyyûbî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Resâilü's-Se'âlibî*,

(Şâmile 3.23).

Se‘âlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Simâru’l-Kulûb fi’l-Muzâf ve’l-Mensûb*, Tahk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim, Dâru’l-Maârif, Kahire 1965. (Şâmile 3.23)

Se‘âlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed (v. 429/1038), *Yetîmetü’l-Dehr I-II*, (Şâmile 3.23).

Selâme en-Nuaymât, “Alâkatü İmâreti’l-Gassâsene bi’d-Devleti’l-Bîzantiyye hilâle’l-Karneyni’s-Sâdis ve’s-Sâbi’ el-Mîlâdiyyîn”, *el-Mecelletü’l-Ürdüniyye li’t-Târih ve’l-Asâr*, Cilt: 6, Sayı: 4, 2012, 36-66.

Selîm Hasan, *Mısru’l-Kadîme I-XVIII*, Matbaatü Câmiati Fuâdi’l-Evvel, Kahire 1952.

Sem‘ânî, Ebû Sa‘d Abdulkerim b. Muhammed el-Mervezî (v. 562/1166), *el-Ensâb I-V*, Tahk. Abdullah Ömer Bârûdî, Dâru’l-Cinân, Beyrut 1988. (Şâmile 3.23)

Sem‘ânî, Ebu’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (v. 489/1096), *Tefsîru’l-Kur’an I-VI*, Tahk. Yâsir b. İbrahim-Ğanîm b. Abbas, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1997. (Şâmile 3.23)

Semhûdî, Nureddin Ali b. Abdullah (v. 911/1506), *Vefâu’l-Vefâ biahbâri Dari’l-Mustafâ I-V*, Tahk. Kâsım es-Sâmarrâî, Müessesetü’l-Furkân li’t-Türâsi’l-İslâm, London 2001.

Shleifer, J., “Ganî b. A‘sur” *İA*, MEB Yay., İstanbul 1977, IV/715.

Siyer Atölyesi, *Türkiye’de Popüler Siyer Çalışmaları, Türkiye’de Çocuklara Yönelik Siyer Çalışmaları, Siyer Atölyesi Tebliğler Kitabı*, Meridyen Kitaplığı, İstanbul 2013.

Siyer Atölyesi, *Türkiye’de Tüm Yönleri ile Siyer Çalışmaları Sempozyumu Tebliğler Kitabı I-II*, Meridyen Destek Derneği Yay., İstanbul 2016.

Sönmez, Abidin, *Rasûlullah’ın Diplomatik Münasebetleri*, İnkılâb Yay., İstanbul 2007.

Sönmez, Zekiye, *İslâm’ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası’nda Hristiyanlık*, TDV Yay., Ankara 2012.

Söylemez, M. Mahfuz (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

Söylemez, M. Mahfuz (Ed.), *Cahiliye Araplarının İlahları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016.

- Söylemez, M. Mahfuz (Ed.), *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Söylemez, M. Mahfuz (Ed.), *Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2013.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bedevîlikten Hadârîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.
- Suhârî, Seleme b. Müslim el-Avtebî, *el-Ensâb*, (Şâmile 3.23).
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. el-Kemal (v. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr I-VIII*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993. (Şâmile 3.23)
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. el-Kemal (v. 911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an I-II*, (Şâmile 3.23).
- Süheylî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah (v. 581/1186), *er-Ravdu'l-Unuf I-IV*, (Şâmile 3.23).
- Şahin, M. Süreyya, "Cin", *DİA*, 1993, VIII/5-8.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî (v. 942/1536), *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd I-XII*, Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993. (Şâmile 3.23)
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.
- Şentürk, Recep, "Kavim", *DİA*, 2002, XXV/68-69.
- Şevkî Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahili*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1960.
- Şulul, Kasım, *H. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- T. H., "Yahudiler", *İA*, İstanbul 1986, XIII/340.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (v. 360/971), *Mu'cemu'l-Kebîr I-XX*, Tahk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü'l-Ulûm ve Hikem, Musul 1983. (Şâmile 3.23)
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Tarihu't-Taberî-Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk I-V*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987. (Şâmile 3.23)
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Tefsiru't-Taberî-Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an I-XXIV*, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, yy. 2000. (Şâmile 3.23)

- Tantâvî, Muhammed Seyyid, *Benû İsrâîl fî'l-Kur'an ve's-Sünne*, ez-Zehrâu li-i'lâmi'l-Arabî, Kahire 1987.
- Tanyu, Hikmet, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, AÜİF Yay., Ankara 1973.
- Taş, N. Fahri-Nebi Bozkurt, "Mühür", *DİA*, 2006, XXXI/528-530.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd (v. 204/820), *el-Müsned I-IV*, Tahk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır 1999. (Şâmile 3.23)
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin (v. 384/994), *el-Ferec ba'de's-Şidde I-V*, Tahk. Abbûd eş-Şâlecî, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (v. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî-el-Câmi'u's-Sahîh I-V*, Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Tuncer, Mustafa, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999.
- Tüccar, Zülfıkar, "Ümeyye b. Ebû's-Salt", *DİA*, 2012, XLII/303-305.
- Tülücü, Süleyman, "A'sâ", *DİA*, 1991, III/544-545.
- Tülücü, Süleyman, "Hâtım et-Tâî", *DİA*, 1997, XVI/472-473.
- Tülücü, Süleyman, "Nâbiga ez-Zübyânî", *DİA*, 2006, XXXII/262-263.
- Umurbek, Hatice, *Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemlerinde Taif*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.
- Uraler, Aynur, "Zeyneb", *DİA*, 2013, XLIV/555-556.
- Uslu, Recep, "Hums", *DİA*, 1998, XVIII/364-365.
- Utku, Nihal Şahin, *Kızıldeniz*, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- Uyar, Gülgün, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivâyet Farklarının Tespiti*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1993.
- Uzun, Mustafa, "Câize", *DİA*, 1993, VII/28-29.
- Ünalın, Sıddık, "Risalet Öncesinde Arap Yarımadasında Dinler ve Bir Peygamber Beklentisi", *FÜİF Dergisi*, 6 (2001), 87-102.

- Ünsal, Hadiye, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015.
- Ünsal, Hadiye, *Tefsirde Heterodoksi Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûl*, Çev. Necati Tetik-Necdet Çağl, İhtar Yay., Erzurum tsz.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (v. 207/822), *Kitâbu'l-Meğâzî I-III*, Tahk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984. (Şâmile 3.23)
- Vanderberg, *Fenike Tarihi*, Çev. Mehmed Cemal, Âlem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şurakâsı, İstanbul 1893.
- Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed Mekke'de*, Çev. Süleyman Kalkan, KURAMER Yay., İstanbul 2016.
- Wensinck, A. J., "Resûl", *İA*, MEB Yay., İstanbul 1964, IX/692-693.
- Yakûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Cafer (v. 292/905), *Tarihu'l-Ya'kûbî*, (Şâmile 3.23).
- Yalar, Mehmet, "Câhiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirinin Sosyal Arka Planı", *UÜİF Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2 (2005), 75-95.
- Yanık, Nevzat H., *Arap Şiirinde Tasvir*, Fenomen Yay., Erzurum 2010.
- Yavuz, Şevket, "Uzzâ", *DİA*, 2012, XLII/268-269.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, 1994, IX/115-117.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, 2000, XXI/403-406.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, 2007, XXXIV/257-262.
- Yedi Aski*, Çev. Nurettin Ceviz ve dğr., Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Yeniçeri, Celal, "Asr-ı Saadet'te Hz. Peygamber'in ve Ailesinin Geçimi", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm I-IV*, Ed. Vecdi Akyüz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.
- Yıldırım, Kadri, "Dûri Esmâi'l-Hayavân fî Tekevvünü'n-Nahvi'l-Arabi: el-Âlemü Numûzecen", *DEÜİF Dergisi*, XXVII/2008, 107-131.
- Yıldırım, M. Emin, *Asr-ı Saâdet'te Ticaret ve Tüccar Sahâbiler*, Siyer Yay., İstanbul 2015.
- Yıldırım, Nimet, *İran Edebiyatı*, Pinhan Yay., İstanbul 2012.

- Yıldız, H. Dursun (Ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi I-XIV*, Çağ Yay., İstanbul 1986.
- Yıldız, H. Dursun, “Arap”, *DİA*, 1991, III/272-276.
- Yılmaz, Ali, “Arap Edebiyatında Şeytanlı (Cinli) Şairler”, *CÜİF Dergisi*, VI/II, Sivas 2002, 261-268.
- Yılmaz, Ayten, *İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehânet*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.
- Yiğit, İsmail, “Kur’an ve Sîretü’n-Nebî”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları II*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2001.
- Yiğit, İsmail, *Peygamberler Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 2012.
- Yücetürk, Orhan Seyfî, “Belkıs”, *DİA*, 1992, V/420-421.
- Yüksel, A. Turan, *İslam’ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, Beyan Yay., İstanbul 1999.
- Zbinden, Ernst. *İslam’da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, Çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, Yeni Ufuklar Neşriyat, yy. tsz.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ (v. 1205/1790), *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, (Şâmile 3.23).
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ I-XXIII*, Tahk. Şuayb el-Arnaûd-Hüseyin Esed, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993. (Şâmile 3.23)
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman (v. 748/1347), *Tarihu’l-İslam ve Vefayâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm I-LII*, Tahk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1987. (Şâmile 3.23)
- Zemahşerî, Cârullah Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144), *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl I-IV*, Tahk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut tsz. (Şâmile 3.23)
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144), *el-Cibâl ve’l-Emkine ve’l-Miyâh*, (Şâmile 3.23).
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144), *Esâsü’l-Belâga I-II*, (Şâmile 3.23).

- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer (v. 538/1144), *Rabû'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr I-V*, Tahk. Abdülemîr Mehannâ, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1992.
- Zenâtî, Mahmud Selam, *Nüzumu'l-Arab kable'l-İslam*, yy., Kahire 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır et-Türkî (v. 794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an I-IV*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1957.
- Zerrînkûb, Abdülhüseyn, *İslam Şafağı*, Çev. Hasan Almaz, Anka Yay., İstanbul 2002.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed (v. 1976), *el-A'lâm I-VIII*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yy. 2002. (Şâmile 3.23)
- Zûbeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab (v. 236/850), *Nesebu Kureyş*, (Şâmile 3.23).
- Zûbeyr b. Bekkâr (v. 256/870), *Cemheretü Nesebi Kureyş ve Ahbâruhâ I-II*, Tahk. Abbas Hânî el-Cerrah, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Korkut DİNDİ
Doğum Yeri ve Tarihi	Aşkale 06.07.1977
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	1. Palabıyık, M. Hanefi-Korkut Dindi, “Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı’nın Peygamber Algısı”, <i>Prof. Dr. Zekeriya Kitapçı Armağanı (Bozkır İslam Medeniyeti ve Türkler)</i>, Ed. H. Mustafa Eravcı, Konya 2012. 2. Berkli, Yunus-Korkut Dindi, “Encümen-i Daniş”, <i>İslam Kurumları Tarihi El Kitabı</i>, Ed. Eyüp Baş, Grafiker Yay., Ankara 2013. 3. Palabıyık, M. Hanefi-Korkut Dindi, “Aşağı Türkistanlı Hadis Âlimi Buhârî’nin Sahîh’inde Hz. Peygamber’in (s) Mucizeleri”, <i>Kafkasya Üniversiteler Birliği Uluslararası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi 25-27 Eylül 2013</i>, Ağrı 2014. 4. Dindi, Korkut, “İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytan’ın Yeri”, <i>Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı</i>, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015. 5. Palabıyık, M. Hanefi-Korkut Dindi, “Deve ile İlgili Bir Kült’ün Mucizeye Dönüştürülmesi: Hz. Salih’in Devesi Örneği”, <i>İslâmî Araştırmalar Dergisi</i>, Cilt: 25, Sayı: 3, ss. 160-175. 6. Palabıyık, M. Hanefi-Korkut Dindi, “Geleneksel Türk Aile Hayatına Örnek Olarak Hz. Peygamber’in Aile Prensipleri”, <i>Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu</i>, Edirne 2016. (Tebliğ, Yayımlanacak)

	7. Dindi, Korkut, “Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Sûvâ’, Yeğûs, Yeûk ve Nesr”, <i>Cahiliye Araplarının İlahları</i>, Ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016. 8. Dindi, Korkut, “Cahiliye Araplarında Mükâ ve Tasdiye (Islık Çalma ve El Çırpma) Ritüeli”, <i>Cahiliye Araplarının İbadet Hayatı Çalıştayı</i>, Bingöl 2016. (Tebliğ, Yayınlanacak) 9. Dindi, Korkut, “Hz. Ömer’in İslam Öncesi Hayatı”, <i>Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu</i>, Sivas 2017. (Tebliğ, Yayınlanacak)
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	2003-2011 Diyanet İşleri Başkanlığı (İmam Hatip, Erzurum) 2011-2012 Milli Eğitim Bakanlığı (Öğretmen, Erzurum) 2012- ... Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
İletişim	
E-Posta Adresi	korkutdindi@hotmail.com kdindi@agri.edu.tr
Tarih	