

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

VAHYİN BAŞLANGICIYLA İLGİLİ SİYER KAYNAKLARINDAKİ
RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şükran ADIGÜZEL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2015

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI

VAHYİN BAŞLANGICIYLA İLGİLİ SİYER KAYNAKLARINDAKİ
RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şükran ADIGÜZEL

Danışman: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Muhammet YILMAZ
Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2015

ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu alışma, jürimiz tarafından İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ
(Danışman)

ye: Prof. Dr. Muhammet YILMAZ

ye: Yrd. Doç. Dr. Saim YILMAZ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen ğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

27/07/2015

Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt NAL
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, izelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 27 /07 / 2015

Şükran ADIGÜZEL

ÖZET

VAHYİN BAŞLANGICIYLA İLGİLİ SİYER KAYNAKLARINDAKİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Şükran ADIGÜZEL

Yüksek Lisans Tezi, İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ

Temmuz 2015, 141 sayfa

Hız. Peygamber'e ilk inen vahyin ne olduğu meselesi Siyer, Hadis ve Tefsir alanlarının ortak çalışma alanlarına girmektedir. İlk vahyin ilk dönem kaynaklarında nasıl ele alındığı konusunu İslâm tarihi açısından ele aldığımız bu çalışmamız esas itibariyle giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Girişte konunun amacı, önemi ve kapsamı hakkında bilgi verilmiş, ayrıca özet bir şekilde hicrî ilk üç asırda Siyer yazıcılığının tarihî seyrinden, vahiy ve nübüvvet kavramlarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde Mekke toplumunun dinî yapısı, mevcut dinler ve müntesipleri, dinî uygulamalar ile Hız. Peygamber'in risâlet öncesi dinî hayatı hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise Hız. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden önce tehannüs gibi hazırlık safhası olarak nitelenen konular ve nübüvvet alâmetleri meselesi ele alınmıştır. Daha sonra ilk vahiyle ilgili hicrî ilk üç asra ait siyer kaynaklarındaki rivayet malzemeleri belirli bir tasnif içerisinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Son olarak Câhiliye'den başlayarak İslâmî dönemde de devam eden Arap kıssacılık geleneğinin bahsi geçen rivayetlere etkilerinin bulunup bulunmadığına dair değerlendirmelerin yer aldığı bir kısım eklenmiştir.

Anahtar kelimeler: İlk vahiy, peygamber, kıssa, tehannüs, cahiliye.

ABSTRACT**EVALUATION OF ACCOUNTS IN THE SIYAR SOURCES ON THE
BEGINNING OF REVELATION****Şükran ADIGÜZEL****Post Graduate Thesis, Department of Islamic History and Arts****Advisor: Prof. Dr. Fatih Yahya AYAZ****July 2015, 141 pages**

The problem of identifying the first revelation descended upon the Prophet Muhammad is a problem that is dealt with by Siyar, Hadith and Tafsir fields. This study in which we studied the ways how the first revelation was dealt with in the early sources in terms of Islamic history basically consists of an introduction and two chapters. In the introduction we first gave information about the aim, importance and scope of the subject and then talked briefly about the historical development of Siyar literature in the first three centuries of hegira, and about the concepts of revelation and prophethood. In the first chapter, the religious situation of Meccan society, the then religions and their adherents, religious practices and the life of the Prophet Muhammad before his prophethood are given information. In the second chapter, matters of preparatory period described as tahannus before the prophethood of the Prophet Muhammad and the signs of prophethood are dealt with. After that, accounts about the first revelation in the siyar works composed in the first three centuries are examined in a certain classification in detail. Finally, a chapter is added to the study in which we discussed whether the Arab tradition of narration (qissa) beginning from the Jahiliyya and going on in the Islamic period had an influence on the accounts in question.

Keywords: First revelation, prophet, qissa, tahannus, jahiliyya.

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in müslümanlara örnek olarak gösterilmesi, ona uymanın Allah'a itaatle eş değer olduğunun belirtilmesi sahabe döneminden itibaren onun hayatını bilme, araştırma ve bunları örnek edinme gayretini de beraberinde getirmiş ve bu durum zamanla Siyer yazıcılığının gelişimine tesir etmiştir. Tâbiûn döneminden itibaren bu çaba ve gayretlerin yanı sıra Hz. Peygamber'i görmemiş insanların onu tanıma-bilme şevk ve arzuları, onun hayatının bilinmesinin idarî ve hukukî tasarruflar için elzem görülmesi Siyer yazıcılığının daha da gelişip ilerlemesine sebep olmuş ve neticede eldeki hacimli rivayet malzemesi kitap hâline getirilmeye başlamıştır.

Bahsi geçen rivayet malzemesi öncelikle İslâm tarihinin konusudur. Siyer âlimleri ve İslâm tarihçileri bu rivayetleri konularına göre tasnif ederek teferruatlı araştırmalar yapmışlardır. Hz. Peygamber'in ilk vahye muhatap olması ve nübüvvetle görevlendirilmesi hususundaki rivayetler de bu araştırmaların başlıca konuları arasındadır. Zira bu konuyla ilgili rivayetler hem önemli farklılıklar içermektedirler hem de bunların yazıya geçirildiği veya tasnif edildiği dönemlerin içtimâî ve kültürel değerleri doğrultusunda eklemeler ve zenginleştirmelere maruz kalmışlardır. Bundan dolayıdır ki söz konusu rivayetler hem müslüman âlimler arasında çeşitli tartışmalara konu edilmekte hem de oryantalistler tarafından çoğu zaman ön yargılı değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen rivayetlerin bunların günümüze ulaşmasında büyük oranda ana kaynak vazifesi gören Siyer eserleri çerçevesinde bir bütün olarak ele alınması, bu anlatımların Tarih usulü bağlamında tenkide tâbi tutularak üzerlerinde değerlendirmeler yapılması elzem hâle gelmiştir. İslâm tarihi sahasında özellikle ülkemizde doğrudan bu konuya yönelik bir çalışmaya tesadüf edilmemesi de bizi bu araştırmaya sevk eden sebepler arasında zikredilmelidir. Amacımız mevcut tartışmalara katkıda bulunmak, ön yargılı olduğunu düşündüğümüz değerlendirmelerin sağlıklı bir zemine çekilmesini sağlamak ve bu konuda yapılacak daha derinlikli ve nitelikli araştırmalara ön ayak olmaktır.

Çalışmamız esas itibariyle giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Girişte konunun amacı, önemi ve kapsamı hakkında bilgi verilmiş, ayrıca özet bir şekilde hicrî ilk üç asırda Siyer yazıcılığının tarihî seyrinden, vahiy ve nübüvvet kavramlarından bahsedilmiştir. Birinci bölümde Mekke toplumunun dinî yapısı, mevcut dinler ve

müntesipleri, dinî uygulamalar ile Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber'in dinî hayatıyla ilgili tartışmalar da değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden önce tehannüs gibi hazırlık safhası olarak nitelenen konular ve nübüvvet alâmetleri meselesi ele alınmıştır. Daha sonra ilk vahiyle ilgili hicrî ilk üç asra ait siyer kaynaklarındaki rivayet malzemeleri belirli bir tasnif içerisinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bunların ardından Hadis ve Tefsir kaynaklarında yer alan konuyla ilgili rivayet ve değerlendirmeler ele alınmış, böylece Siyer kaynaklarındaki malzemeyle bunların karşılaştırılmasına imkân sağlanmıştır. Son olarak Câhiliye'den başlayarak İslâmî dönemde de devam eden Arap kıssacılık geleneğinin bahsi geçen rivayetlere etkilerinin bulunup bulunmadığına dair değerlendirmelerin yer aldığı bir kısım eklenmiştir.

Çalışmamız esnasında birçok kişiden yardım ve destek aldık. Bunların başında gelen ve ilmî anlamda yetkin olmam için özverili bir şekilde tecrübelerini paylaşan, çalışma boyunca yardım ve desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Fatih Yahya AYZ'ya şükranlarımı sunmayı bir görev sayarım. Yine bu konuyu çalışmamı salık veren saygıdeğer hocam Doç. Dr. Şaban ÖZ'e, tezin okunması ve tashihi noktasında yapıcı eleştirileriyle katkıda bulunan eşim Abdalcabbar ADIGÜZEL'e ve arkadaşlarıma müteşekkirdiğimi belirtmek isterim.

Şükran ADIGÜZEL

ADANA – 2015

İÇİNDEKİLER

Sayfa	
ÖZET	İV
ABSTRACT.....	V
ÖN SÖZ	VI
KISALTMALAR	x

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Önemi ve Kapsamı.....	1
1.2. Yöntem.....	2
1.3. Kaynak ve Araştırmalar	4
1.4. Kavramsal Çerçeve	8
1.4.1. Siyer ve Siyer Yazıcılığı.....	8
1.4.2. Vahiy Kavramı.....	11
1.4.3. Nübüvvet Kavramı.....	15

BÖLÜM II

VAHİY ÖNCESİ MEKKE’DEKİ DİNÎ YAPI VE HZ. PEYGAMBERİN RİSALET ÖNCESİ İNANIŞI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

2.1. İslâm Öncesi Mekke’de Dinî Yapı	17
2.1.1. Mekke Toplumunun Dinî Hayatında Kâbe’nin Yeri ve Ahmesîlik.....	17
2.1.2. Allah İnancı	19
2.1.3. Putperestlik	21
2.1.4. Putperest Araplar’ın Başlıca İbadetleri.....	27
2.1.5. Gök Cisimlerine Tapma ve Gaybî Varlıkların Kutsanması.....	35
2.1.6. Mekke Toplumunda Bilinen Diğer Dinler.....	37
2.1.6.1. Yahudilik ve Hristiyanlık	37
2.1.6.2. Mecûsîlik ve Sâbiîlik.....	39
2.2. Hz. Peygamber’in Risâlet Öncesi İnanişi Hakkındaki Tartışmalar	40
2.2.1. Hz. Peygamber’in Risâlet Öncesi Hayatı	40
2.2.2. Risâlet Öncesi Hz. Peygamber’in Dinî Hayatı	43
2.2.2.1. Hanîf Olduğu İddiası	44
2.2.2.2. Müşrik Olduğu İddiası	52
2.2.2.3. Herhangi Bir Dine Mensup Olmadığı İddiası	60

BÖLÜM III

VAHYE HAZIRLIK SAFHASI VE İLK VAHİY

3.1. Vahye Hazırlık Safhası ve İlk Vahiy	64
3.1.1. Siyer Kaynaklarına Göre Risâlet Öncesi Nübüvvet Alametleri	64
3.1.2. Siyer Kaynaklarına Göre Peygamberliğe Hazırlık Evresi Olarak Tehannüs Dönemi	67
3.1.2.1 Tehannüs Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi	67
3.1.2.2. Tehannüs Uygulamasının Mekke Toplumundaki Yeri	72
3.1.2.3. Hz. Peygamber'in Tehannüs Uygulaması	76
3.1.2.4. Hz. Peygamber'in Tehannüs Döneminde Karşılaştığı Bazı Olağanüstü Durumlar	79
3.2. Hz. Muhammed ve Vahiy	81
3.2.1. İlk Vahyin Gelişi ve Meleklerle Karşılaşma	81
3.2.1.1. Meleğin Vahiy Getirmeksizin Görünüp Kendini Tanıtması	82
3.2.1.2. Meleğin İlk Defa Vahiyle Gelmesi	83
3.2.1.3. İlk Vahyin Ses ile Gelmesi	87
3.2.2. Siyer Kaynaklarında İlk Vahiy	90
3.2.3. Hadis ve Tefsir Metinlerinde İlk Vahiy	96
3.2.4. Vahyin Başlangıcı ve İlk Vahiy Anlatısıyla İlgili Bazı Meseleler	104
3.2.4.1. İlk Vahyin Uykuda mı Yoksa Uyanıkken mi Geldiği Meselesi	104
3.2.4.2. Hz. Peygamber'in Tavrı	105
3.2.4.3. İlk Vahiy Esnasında Hz. Muhammed'in Yaşı	107
3.2.4.4. İlk Vahyin Zamanı	108
3.2.4.5. Kıssa Üslûbunun Vahiy Anlatımına Etkisi	110
3.2.4.5.1. Hz. Hatice'nin Tavrı	113
3.2.4.5.2. Varaka b. Nevfel ve Addâs Meselesi	116
3.2.4.5.3. Vahyin Hira'da Gelmesi ve Dağ Kültü	119

BÖLÜM IV

SONUÇ

4.1. Sonuç	123
------------------	-----

BİBLİYOGRAFYA	126
----------------------------	------------

ÖZGEÇMİŞ	141
-----------------------	------------

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
AİBÜİFD	: <i>Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ATAİFD	: <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
AÜİFD	: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: Bin, İbn (oğlu)
Bk.	: Bakınız
bt.	: Bint (kızı)
CUİFD	: <i>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
çev.	: Çeviren
ÇÜSBE	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ÇÜİFD	: <i>Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
der.	: Derleyen
DEÜİFD	: <i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
DİA	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DGBİT	: <i>Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi</i>
ed.	: Editör
FÜİFD	: <i>Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
haz.	: Yayına hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA	: <i>İslâm Ansiklopedisi (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları)</i>
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Krş.	: Karşılaştırınız
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: <i>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
ö.	: Ölümü
r.a.	: Radiyallahu anh, anhâ
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem

<i>SAÜİFD</i>	: <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>SDÜİFD</i>	: <i>Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
<i>SÜİFD</i>	: <i>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
şrh.	: Şerh eden
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
<i>UÜİFD</i>	: <i>Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
vb.	: ve benzeri
v.dğr.	: ve diğerleri

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Konunun Önemi ve Kapsamı

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in en güzel örnek olarak gösterilmesi, emrettiklerine uyulması, nehyettiklerinden de kaçınılmasının gerekliliği vb. hususlardaki âyetler, Müslümanları daha sahabe döneminden itibaren İslâm tarihi boyunca onun hayatının bütün safhalarını öğrenilmesi ve araştırılmasına vesile olmuştur. İslâmî ilimlerin bütün sahalarında Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamalarının tespit edilmesine duyulan büyük ihtiyacın yanı sıra ona karşı hissedilen derin muhabbet ve özlem de bu araştırmaların önemli sebepleri arasındadır.

Bahsedilen sebeplerle sahabe döneminden başlayarak günümüze kadar devam eden ilmî gayret ve araştırmalar büyük bir literatürün oluşması neticesini doğurmuştur. Tâbiûn nesliyle birlikte kitap haline getirilen bu çalışmalar devasa bir rivayet malzemesi oluşturmuştur. Rivayet malzemesi tabiatıyla bu malzemeyi oluşturan ve toplayanların sahip oldukları içtimaî ve kültürel değerlerden etkilenmiş, bu etkilenme beraberinde çeşitli sorunları da getirmiştir. Bu sorunlar konuyla ilgili çalışma yapanların meşrebi, mezhebi ve inancına göre çeşitli şekillerde tenkide tâbi tutulmuş, ilim alanlarının usullerine göre üzerlerinde araştırmalar yapılarak çözümler üretilmeye çalışılmıştır.

Hız. Peygamber'in hayatıyla alakalı bahsi geçen rivayet malzemesi şüphesiz öncelikle İslâm tarihinin konusudur. Birçok konu başlığına göre tasnif edilebilecek bu rivayet malzemesi İslâm tarihçileri tarafından pek çok çalışmaya konu edilmiş, bunlar üzerinde nitelikli birçok çalışma yapılmıştır. Hız. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesi hususundaki rivayetler de bu araştırma alanlarından olup, öncelikle bütün yönleriyle ortaya konulması gereken mevzular arasındadır. Zira nübüvvetin başlangıcı ve ilk vahiy konusundaki rivayetler hem müslüman âlimler arasında çeşitli tartışmalara konu edilmekte hem de müsteşrikler tarafından çoğu zaman ön yargılı değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır.

Bahsi geçen âmiller doğrultusunda gerçekleştirilen bu çalışmada öncelikle vahyin birinci muhatabı olan Hız. Peygamber'in de içinde yaşadığı Câhiliye döneminin dinî yapısı ele alınmıştır. Bunun ardından Hız. Peygamber'in özellikle müsteşrikler tarafından polemik konusu yapılan risâlet öncesi dinî hayatı incelenmiş, ortaya atılan iddiaların ayrı ayrı ele alınmasıyla mevcut durumun tespiti yapılmıştır.

Çalışmanın asıl konusu tabiatıyla Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirilmesi ve ilk vahiydir. Bu bağlamda ilk vahiyle ilgili İslâm tarihinin ilk üç asrında ortaya çıkan rivayet malzemesinin tasnif edilerek ayrı ayrı incelenmesi, farklı rivayetlerin değerlendirilmesi, bu konuda yapılmış modern araştırmaların konuya yaklaşımının tespiti, rivayet malzemesinin oluşumunda kıssa üslubunun tesiri gibi mevzular araştırmanın kapsamı, dolayısıyla sınırlarını teşkil etmektedir. Yine bu kapsamda söz konusu rivayet malzemesiyle yakından ilgilenen Hadis ve Tefsir kaynaklarının bu rivayetleri değerlendirme biçimleri ve tercihleri de karşılaştırma yapılabilmesi amacıyla araştırmaya dâhil edilmiştir.

1.2. Yöntem

Araştırmamızın hedefleri doğrultusunda öncelikle Siyer ilminin yanı sıra çeşitli alanlarda literatür taraması yapılmıştır. Çalışma konu itibarıyla Siyer merkezli olmakla birlikte, karşılaştırma yapmak için Hadis ve Tefsir gibi alanlardaki kaynaklar da araştırmaya dâhil edilmiştir. Bu açıdan araştırma disiplinler arası bir hüviyet de taşımaktadır. Bu noktada ilimler arası metot farklılığından kaynaklanan sorunlarla karşılaşıldığı izahtan vârestedir. Bilhassa Siyer'in başlarda Hadis'in bir şubesi olarak mütalaa edilmiş olması ve tarihçilerin Hadis usulü çerçevesinde değerlendirilmesi gibi sorunlara işaret edilmelidir. Bilindiği üzere hadisçiler için asıl olan senedin kopukluk olmadan aktarılması iken, tarihçi için konu bütünlüğü daha önceliklidir. Bir başka ifadeyle İslâm Tarihi/Siyerde Hz. Peygamber'in hayatındaki hadiselerle ulaşma, kronolojide boşluk bırakmama ilkesi esastır. Yine meselelere parçacı değil, bütüncül yaklaşmak, tarihçi için evveleminde uyulması gereken bir yöntemdir. Bundan dolayıdır ki tarih kitapları, Hz. Peygamber'i anlamak için Câhiliye'ye uzanan bir araştırma içeriğine sahiptir. Nitekim biz de çalışmamızda konuya bütüncül bakabilmek adına bu yöntemi tercih edip Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı toplum hakkında da bilgi vermeye çalıştık.

Çalışmamız bir girişle iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun önemi, amacı, kapsamı hakkında bilgi verilmiş, araştırmayla doğrudan alakalı siyer, vahiy ve nübüvvet kavramlarının üzerinde durulmuştur. Söz konusu kavramların ele alınması konunun daha iyi anlaşılması için kısa bir açıklama mahiyetinde düşünüldüğünden ayrıntılı izahlara, Kelâmî ve Felsefî tasvir ve betimlemelere yer verilmemiştir. Birinci bölümde öncelikle, Hz. Peygamber'in de mensubu olduğu Mekke

toplumunun dinî yapısı hakkında bilgi verilmiştir. Bu kısım Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî durumundan bahseden kısma bir giriş mahiyetinde düşünülmüştür. Böylece Hz. Peygamber'e isnat edilen putlar adına kurban kesme, bunların etinden yeme, çocuklarına putların ismini verme gibi hadiselerin o toplumdaki mevcut uygulamalarla karşılaştırılmasına imkân sağlanmıştır. Yine bu kısım vesilesiyle ilk vahiyle ilgili rivayetlerde bir anlamda bilirkşi addedilen Hıristiyan veya Hanîflerin bu toplumdaki yerleri ve oranları da tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde herhangi bir dine mensup olup olmadığı ya da inançları açısından yaşadığı toplumla uyum içerisinde bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap aramak amacıyla onun dinî yaşantısı üzerinde durulmuştur. Bu noktada mevzuyla alakalı rivayetler Hz. Peygamber'in daha sonraki hayatıyla ilgili anlatımlarla birlikte değerlendirilerek bütüncül bir bakışa ulaşılmaya çalışılmıştır. Yine müsteşriklerin Hz. Peygamber'in dinî durumu hakkında ileri sürdükleri iddiaların karşılığının olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmış, bu bağlamda söz konusu iddialara dayanak teşkil eden rivayetler tenkit süzgecinden geçirilmiş, bu rivayetlerin değerlendirildiği kaynak eserlere ve modern araştırmalara başvurulmuştur.

İkinci bölümde öncelikle Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in vahye hazırlık süreci olarak değerlendirilen tehannüs uygulaması üzerinde durulmuştur. Bu uygulamanın Mekke toplumunda yaygın olup olmadığı, ortak ibadet şeklinin bulunup bulunmadığı gibi sorulara cevap aranmıştır. Böylece hem Hz. Peygamber'in dinî yaşantısı kısmı bir anlamda ikmal edilmiş hem de Siyer müelliflerinin bu uygulamaya yüklediği anlamın geçerliliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra çalışmamızın esasını oluşturan ilk vahiy ile ilgili rivayetler kısmına geçilmiş, burada hicrî ilk üç asır içinde kaleme alınan eserlerdeki anlatımlar temel alınmıştır. Bunda konuyla alakalı bütün rivayetlerin esas itibarıyla bahsi geçen üç asırdaki malzemeye dayanıyor olması en önemli gerekçe olarak zikredilmelidir. Ayrıca rivayetlerin sınırlandırılmasının çalışma açısından daha yoğun düşünme ve değerlendirme yapma imkânı sağlayacağı düşüncesi de bu hususta etkili olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in putlar adına kesilen kurbanların etinden yediği ve vahyin uykuda gelmesinin imkânı ile ilgili anlatımlarda olduğu gibi bazı rivayetlerin vuzuha kavuşturulması amacıyla daha sonraki kaynaklardan da istifade cihetine gidilmiştir. Nitekim İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîre*'sinin şerhi olan Süheylî'nin (ö. 581/1185) *er-Ravdü'l-ünüf* adlı eseri söz konusu açıklayıcı bilgileri bakımından bu noktada zikredilmelidir. Son olarak şu da ifade

edilmelidir ki, ilk vahiy ile ilgili rivayetler peş peşe sıralanmak yerine konunun daha rahat anlaşılabilmesi amacıyla tasnife tâbi tutulmuştur.

Bu bölüme konunun Hadis ve Tefsir alanlarını da ilgilendirmesi nedeniyle ilk vahiy hususunda Siyer eserlerinde yer alan rivayetlerle mezkûr alanların kaynaklarındaki rivayetlerin karşılaştırılması amacıyla kısa bir kısım eklenmiştir. Bu alanlarda uzmanlık gerektirmesi sebebiyle bu kısım kısa tutulmuş ancak sonraki daha derinlemesine araştırmalar için bir girizgâh da yapılmıştır. Bunun ardından ilk vahiy ile ilgili rivayetlerde önemli konuma sahip olan Hz. Hatice, Varaka ve Addâs meselesi ele alınmış, bunun üzerinden ilk vahiy rivayetlerinin Câhiliye dönemi kıssacılık üslubundan etkilenip etkilenmediği değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1.3. Kaynak ve Araştırmalar

Araştırmamızda başta Siyer olmak üzere Hadis ve Tefsir ilimleri alanında yazılmış çeşitli kaynaklardan istifade ettik. Bu meyanda günümüze ulaşan ilk Siyer kitabı olma özelliğine sahip İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *Sîretü İbn İshâk* adlı eseri¹ temel kaynağımız olmuştur. Bilindiği gibi İbn İshâk, Siyer yazıcılığını içerik ve yöntem açısından etkilemiş ve Siyer yazıcılığında bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. İbn İshâk'ın Hz. Peygamber'i merkeze alarak genel tarih kitabı yazma eğiliminde olduğu, eserinin *Mübtede'* - *Meb'as* - *Megâzî* şeklinde üç bölümden müteşekkil olmasından anlaşılmaktadır. İbn İshâk'ın peygamberler ve geçmiş milletlerin tarihi hususunda Kitâb-ı Mukaddes'ten ve Ehl-i Kitab mensubu şahıslardan istifade etmesi eserine aldığı bilgileri doğrudan kaynağından alma hassasiyetine sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Onun bu ilmî tutumu Siyer/tarih yazıcılığında kaynak ve içerik genişlemesini beraberinde getirmiştir. Araştırmamız açısından İbn İshâk'ın eserinin en önemli özelliği Hz. Peygamber'e dair başka kaynaklarda yer almayan bilgileri içermesi hususundaki çeşitlilik ve zenginliğidir. Nitekim Fâtîha'nın ilk vahiy olduğuna dair rivayet ile Hz. Peygamber'e ilk vahyin uykuda geldiği şeklindeki anlatımın ana kaynağı İbn İshâk'tır. Bunun dışında çalışmada ele aldığımız rivayetlerin Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olmasıyla ilgili anlatım hariç, neredeyse tamamı İbn İshâk nakillerinde mevcuttur. Dolayısıyla İbn İshâk, ele aldığımız rivayetlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmasında mühim bir mevki işgal eder.

¹ Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya 1981.

Çalışmamız için önemli bir diğer eser ise İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye*² isimli tehzîbidir. İbn Hişâm, kaynaklarda tarih, ahhâr, ensâb, şiir, nahiv ve lûgat âlimi olarak tanıtılmakla birlikte şöhretini *Sîretü İbn İshâk*'ı tehzîb etmesine borçludur. Eseri hazırlarken İbn İshâk'ın en tanınmış öğrencilerinden Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin (ö. 183/799) Kûfî-Bağdâdî diye meşhur olan nüshasını esas alarak eseri kısaltmış ve bazı yerlerde ilavelerde bulunmuştur. Kitap zamanla onun adıyla (*Sîretü İbn Hişâm* veya *Tehzîbü İbn Hişâm*) anılır olmuştur. İbn Hişâm'ın *Tehzîb*'inin araştırmamız için ehemmiyeti İbn İshâk'ın tenkit etmeksizin eserine aldığı bilgiler üzerinde talebelerinin yapmış olduğu tasarrufları tespit imkânı vermesidir. Zira bu İbn İshâk'ın rivayetlerinin kendisinden sonra sahih-sakîm sınıflandırmasına tâbi tutulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bilhassa Fâtîha'nın ilk vahiy olduğu yönündeki rivayete İbn İshâk'ın talebelerinin ihtiyatla yaklaşması bizde İbn İshâk'ın mücemmî vasfı neticesinde bu rivayeti eserine aldığı, bu sebeple hocalarının metodunu bilen öğrencileri tarafından rivayetin ihtiyatla karşılandığı yönünde bir kanaat uyandırmaktadır.

İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı,³ Belâzürî'nin (ö. 279/892) *Ensâbü'l-eşrâf*'ı⁴, Ya'kûbî'nin (ö. 292/905'ten sonra) *Târîh*'i⁵ ve Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*'ü de⁶ araştırmamızda temel aldığımız kaynaklardandır. Bunlardan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı konu merkezli anlatımı tercih etmesi dolayısıyla araştırmamızda bize kolaylık sağlaması, delâilü'n-nübüvve, alâmâtü'n-nübüvve konularıyla Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'deki sıfatlarına bolca yer vermesi açısından mühim bir başvuru kaynağı olmuştur. Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eşrâf*'ı ise tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk vahiyle ilgili üç farklı görüşü içeren ilk Siyer kaynağı olması bakımından önemi haizdir. Bu da Hadis edebiyatının Siyer malzemesinin genişlemesinde etkili olduğu iddiasını güçlendirmesi açısından önemlidir. Ya'kûbî'nin *Târîh*'i ilk vahyin Ramazan'da inmediği gibi bilinenin aksine olan bazı farklı bilgiler içerdiği için bizim için önemi haizdir. Taberî'nin *Târîhü'l-ümem*'i ise aynı konuyla ilgili aktardığı rivayetlerin farklı tariklerini göstermesi açısından bize

² Ebû Muhammed Abdûlmelik İbn Hişâm el-Himyerî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Muhammed es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhâfiz eş-Şelebî), I-IV, Beyrut, ts.

³ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (thk. İhsan Abbâs), I-VIII, Beyrut, ts.

⁴ Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf* (thk. Muhammed Hamidullah), I-XIII, Mısır 1959.

⁵ Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1992.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk* (thk. Ebû'l-Fazl İbrahim), I-XI, Kahire, ts.

araştırmamız için fikir vermiştir. Ayrıca onun tefsir eseri çalışmamızda mukayeseler açısından önemli bir işlev görmüştür.

Ezrakî (ö. 224/839) ve Fâkihî'nin (ö. 279/892) *Ahbâru Mekke*'leri⁷ ve İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/820) *Kitâbü'l-Esnâm*'i⁸ Mekke toplumunun dinî durumu hakkında başvurduğumuz eserler olarak zikredilmelidir. Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'nin (ö. 236/851) *Nesebü Kureyş*'i⁹ ise biyografiler için araştırmamızda istifade ettiğimiz eserlerdendir. Bununla birlikte günümüze ulaşmayan ancak kaynaklardaki rivayetlerin derlenmesiyle (müstahrec) inşâ edilen Urve b. Zübeyr (ö. 94/713), İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) ve Musa b. Ukbe'nin (ö. 141/758) *Megâzî*'leri¹⁰ de araştırmamızda bilhassa ilk vahiy konusunda istifade ettiğimiz eserlerdendir.

Çalışmada kullandığımız Hadis kaynaklarına gelince, bilhassa ilk vahyin ne olduğu meselesinde Siyer kaynakları ile karşılaştırma yapma ve bazı konularda kapalılıkları giderme açısından bunlardan faydalandığımızı belirtmeliyiz. Ayrıca Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî hayatı ve Câhiliye toplumunun dinî durumu hakkında istifade ettiğimizi de söylemeliyiz. Bu meyanda Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*,¹¹ Abdürrezzak'ın (ö. 211/827) *el-Musannef*'i,¹² Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i,¹³ *Kütüb-i Sitte* adıyla meşhur olan Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/874) *Sahîh*'leri,¹⁴ Ebû Davud (ö. 275/888), İbn Mâce (ö. 275/888), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/916) *Sünen*'leri¹⁵ araştırmamızın ilgili konularında başvuru kaynaklarımızdan olmuştur. Bunun dışında ilk vahiy ile ilgili rivayetlerin değerlendirilmesinde Buhârî şârihlerinden İbn Hacer'in (ö. 852/1449)

⁷ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş), I-II, y.y., 2003; Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadisih* (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş), I-VI, Beyrut 1994.

⁸ Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm* (thk. Ahmed Zeki Bâşâ), Kahire 1995.

⁹ Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. Musa ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureyş*, Kahire, ts.

¹⁰ Urve b. Zübeyr, *Megâzî Resûlillâh* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), Riyad 1981; İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Megâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1981; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî* (der. Muhammed Bakış), 1994,

¹¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (thk. M. Fuad Abdülbâkî), I-II, Çağrı Yay., İstanbul 1994.

¹² Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef* (thk. Habîbürrahman el-A'zamî), I-XII, Beyrut 1972.

¹³ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnâvût), I-L, Beyrut 1995-2001.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhibbuddin el-Hatîb - Muhamed Fuad Abdülbâkî), I-VIII, Kahire 1400; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-III, Beyrut 1991.

¹⁵ Ebû Davud Süleyman b. Eş'as el-Ezdî, *Sünen* (thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr.), I-VII, Dımaşk 2009; Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, I-II (thk. M. Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1992; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u's-sahîh)* (thk. İbrahim Atve Avd), I-V, Mısır 1975; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen* (şrh. Celaledin es-Süyûtî), I-VIII, İstanbul 1992.

Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî,¹⁶ Aynî'nin (ö. 855/1451) '*Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'¹⁷ ve Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *İrşâdü's-sârî*,¹⁸ isimli eserleri ile Müslim şârihi Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*¹⁹ isimli eseri yeri geldikçe istifade ettiğimiz Hadis kaynakları arasındadır.

İlk vahyin tefsir metinlerinde nasıl ele alındığı hususunda Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Ferrâ (ö. 207/822), Abdürrezzak (ö. 211/826-27), Taberî, Zeccâc (ö. 311/926), Mâtürîdî (ö. 333/948), İbn Ebû Zemenîn (ö. 399/1008), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vahidî (ö. 468/1076) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) eserlerine²⁰ başvurduğumuz müfessirlerdir.

Son olarak tezimizde kullandığımız bazı kavramlar için Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbü'l-'Ayn*,²¹ Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât*,²² Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga*,²³ İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*²⁴ ve Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1415) *Kâmûsü'l-muhît*²⁵ ve Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs*²⁶ isimli sözlüklerine başvurduğumuzu belirtmeliyiz.

¹⁶ Şihabeddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuad Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1379.

¹⁷ Ebû Muhammed Mahmud Bedreddin b. Ahmed el-Aynî, '*Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*' (thk. Abdullah Mahmud - Muhammed Ömer), Beyrut 2001.

¹⁸ Ebû'l-Abbâs Şihabeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XII, Mısır 1323.

¹⁹ Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şerefüddin en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Müslim b. Haccâc*, Mısır 1929.

²⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, I-V, Beyrut 2002; Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-III, Beyrut 1983; Abdürrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrü'l-Kur'ân* (thk. Mustafa Müslim Muhammed), I-XII, Riyad 1410/1989; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-XVI, Kahire 2001; Ebû İshâk İbrahim b. Seriy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (thk. Abdülcilil Şelebî), I-V, Beyrut 1408/1988; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-sünne* (thk. Mecdî Basellün), I-V, Beyrut 2005; Ebû Abdullah İbn Ebû Zemenîn Muhammed b. Abdullah el-Kurtubî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azîz* (thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe - Muhammed b. Mustafa el-Kenzî), I-V, Kahire 2002; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Beyrut 2002; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbü'rî, *et-Tefsîrü'l-basît* (thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fûzân), I-XV, Riyad 1430; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (thk. Adil Ahmed - Ali Muavviz - Fethi Hicâzî), I-V, Riyad 1998.

²¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), I-VIII, y.y., ts.

²² Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut, ts.

²³ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-sûd), I-II, Beyrut 1419/1998.

²⁴ Ebû'l-Fazl Cemâleddin İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, I-XVIII, Kahire, ts.

²⁵ Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, Kahire 1980.

²⁶ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza b. Muhammed ez-Zebîdî el-Hüseyinî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-L (thk. Mustafa Mecâzî), I-XL, Kuveyt 1389/1969.

Araştırmalara gelince Mahmud Şükrî el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *Bülûgu'l-ereb fi ma 'rifeti ahvâli'l-'Arab*,²⁷ Cevâd Ali'nin (ö. 1987) *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*,²⁸ Adnan Demircan'ın *Câhiliye Arapları*²⁹ ve Ali Osman Ateş'in *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*³⁰ isimli eserleri Câhiliye dönemi dinî hayatı konusunda istifade ettiğimiz çalışmalar arasındadır. Ali Osman Ateş'in *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*³¹ adlı çalışması, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında putlar adına kurban kesip çocuklarına onlara nispetle isim verdiği dolayısıyla onun bu dönemde müşrik olduğu iddiası bağlamında Leon Caetani'nin *İslâm Tarihi*,³² Maxime Rodinson'un *Muhammed*,³³ Emile Dermenghem'in *Hz. Muhammed'in Hayatı*³⁴ ve M. J. Kister'in *Studies in Jâhiliye and Early Islam*³⁵ çalışmalarıyla karşılaştırarak faydalandığımız araştırmalar arasındadır. Bununla birlikte Şaban Öz'ün *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*³⁶ isimli eseri Siyer kaynaklarının özelliği noktasında sıklıkla müracaat ettiğimiz araştırmalardandır. Araştırmalar konusunda son olarak *DİA* ve *İA*'nın ilgili maddeleri de istifade ettiğimiz araştırmalar arasında zikredilmelidir.

1.4. Kavramsal Çerçeve

1.4.1. Siyer ve Siyer Yazıcılığı

Siyer, sözlükte “davranış, hal, yol, âdet, bir kimsenin ahlâkı, seciyesi ve hayat hikâyesi” gibi anlamlara gelen *sîret* kelimesinin çoğuludur.³⁷ İstilahta ise siyer, Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen ve kendine has metodu olan bir ilimdir.³⁸ *Megâzî* ise “savaş yeri, savaş ve savaş hikâyeleri” anlamındaki *magzâ* kelimesinin çoğuludur.³⁹ *Megâzî* önceleri Resûlullah'ın gazve ve seriyyelerinin tarihini konu alan bir ilimken

²⁷ Mahmud Şükrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bülûgu'l-ereb fi ma 'rifeti ahvâli'l-'Arab*, I-III, Beyrut 1912.

²⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*, I-X, Beyrut 1993.

²⁹ Adnan Demircan, *Câhiliye Arapları*, İstanbul 2015.

³⁰ Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul 1996.

³¹ Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul 1996.

³² Leon Caetani, *İslâm Tarihi* (çev. Cahit Yalçın), I-X, İstanbul 1924.

³³ Maxime Rodinson, *Muhammed Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu* (çev. Atilla Tokatlı), İstanbul 2013.

³⁴ Emile Dermenghem, *Muhammed'in Hayatı* (çev. Reşat Nuri Güntekin), İstanbul 1930.

³⁵ M. J. Kister, *Studies in Jâhiliye and Early Islam*, Londra 1980.

³⁶ Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul 2008.

³⁷ Bk. Zemahşerî, *el-Fâik fi garîbi'l-hadîs* (thk. A. Muhammed Becâvî – M. Ebü'l-Fazl İbrahim), I-IV, Lübnan, ts., II, 214; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, 505-506.

³⁸ G. Levi Della Vida, “Sîre”, *İA*, X (İstanbul 1988), s. 699; Mustafa Fayda, “Siyer ve Megâzî”, *DİA*, XXXVII (İstanbul 2009), s. 319.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 73-74.

zamanla siyer kelimesinin eşanlamlısı olarak Hz. Peygamber'in hayatının tamamını konu edinen bir ilim haline gelmiştir. Nitekim Fayda, İbn Kesîr'in günümüze ulaşmış en eski Siyer kitabı olan İbn İshâk'ın eserini bazen *Sîretü İbn İshâk* bazen de *Megâzî İbn İshâk* şeklinde zikrettiğini belirtmektedir.⁴⁰

Temel özelliği Hz. Peygamber'in hayatını anlatmak olan Siyer ve Megâzî edebiyatının ortaya çıkışında en büyük rol, Hz. Peygamber'e geniş yer veren Kur'an-ı Kerîm'e aittir.⁴¹ Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de Peygamber'e sevgi ve itaati emredip onun örnek alınmasını salık veren,⁴² Hz. Peygamber'in hayatına dair bilgilerimizin temelini oluşturarak onun hayat ve şahsiyetinin esaslarını anlatıp âdeta Siyer'in planını çizen,⁴³ doğrudan isminin zikredildiği⁴⁴ ya da “*Yâ resûl*”, “*Allah ve resûlü*”, “*Resûlümüz*”, “*De ki*” gibi ifadelerle muhatap alındığı âyetler⁴⁵ bu çerçevede mütalaa edilebilir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın muhtevasında çok geniş bir yer tuttuğunu gören sahabe nesli onun hayat ve şahsiyetini tanıyıp bilmenin Kur'an'ı ve İslâm'ı daha iyi anlamak ve öğrenmek için şart olduğunu idrak etmiştir. Bunun sonucunda Hz. Peygamber henüz hayattayken siyer ve megâzîye dair rivayetleri toplayan elliye aşkın sahabeden söz edilmektedir. Bunların başında *es-Sahîfetü's-Sâdıka*'yı hazırlayan Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684-85), topladığı rivayetleri Hz. Peygamber'e tashih ettirerek kaydeden Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) ve Hz. Peygamber dönemi resmî yazışmalarını muhafaza eden Amr b. Hazm'ı (ö. 53/673 [?]) zikredebiliriz.⁴⁶

Siyer ilminin doğuşundaki âmillerden bir diğeri Araplar'ın kabile tarihlerine dair rivayetleri, gece sohbetlerinde konuşma geleneğini⁴⁷ müslüman olduktan sonra da sürdürmeleridir. Hz. Peygamber'in şahsiyeti, müslümanların başarıları, savaşlarla ilgili haberler, bunlara kimlerin iştirak ettiği bu sohbetlerin konuları arasında yer almıştır. Daha sonraları hafızaları güçlü ve ilme meraklı olanlar bu konulardaki bilgilerini âyet, hadis ve ashabin sözlerine istinaden birbirlerine anlatmıştır. Siyer ve megâzî konularının şiirlerle süslenerek anlatılmasında bu geleneğin izleri bulunmaktadır. Siyer yazıcılığının ortaya çıkışında birtakım sosyal ve siyasî âmillerin de tesiri olduğunu eklemek gerekir.

⁴⁰ Fayda, “Siyer ve Megâzî”, s. 319.

⁴¹ Bk. Âl-i İmrân 3/32; Nisâ 4/136; Ahzâb 33/6.

⁴² Âl-i İmrân 3/32; Nisâ 4/136; Ahzâb 33/6, 21.

⁴³ Bu konudaki âyetlerin listesi için bk. Muhammed İzzet Derveze, *Sîretü'r-Resûl suver muktebese mine'l-Kur'âni'l-Kerîm* (nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), I-II, Beyrut, ts., II, 373-471; Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Ankara 2003, s. 565-689.

⁴⁴ Âl-i İmrân 3/144; Ahzâb 33/40; Muhammed 47/2; Feth 48/29; Saf 61/6.

⁴⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/32, 84; Mâide 5/41, 67; A'râf 7/158; Enfâl 8/1, 65; Tevbe 9/1, 3, 59, 61, 63.

⁴⁶ Bk. Fayda, “Tarih”, *DİA*, XL (İstanbul 2011), s. 31.

⁴⁷ Bk. Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 14-16.

Hız. Ömer zamanında divan teşkilatının oluşturulması ve Hız. Osman'ın katli ile başlayan ihtilafların etkisi bu konuda verilebilecek örnekler arasında zikredilmelidir.⁴⁸

Sahabe asrında daha önce belirttiğimiz üzere Hız. Peygamber'in hayatının bazı dönemleriyle ilgili bilgilerin toplanmasıyla meydana gelen sahifelerin varlığı bilinmekle beraber ağırlıklı olarak tâbiûn dönemiyle birlikte Siyer yazıcılığı hız kazanmıştır.⁴⁹ Netice itibarıyla ortaya çıkan Siyer malzemesi ve Siyer eserleri farklı tasniflere tâbi tutularak ele alınmıştır. Mesela Şeşen, ekol/mezhep merkezli bir anlatımı esas alarak genelde İslâm tarihçiliği ve özelde Siyer'in zuhurunu incelerken,⁵⁰ Fayda, kronoloji merkezli bir açıklama biçimiyle Siyer ve Megâzî ilimlerinin doğuş ve gelişimini ele alır.⁵¹ Öz ise dönemsel ve anlayış merkezli bir tasnifle Siyer yazıcılığını inceler. Biz Siyer yazıcılığının tarihî seyri hakkında diğer tasniflere nazaran daha şümüllü olması nedeniyle Öz'ün tasnifini esas alacağımızı belirtmeliyiz. Öz'ün Siyer yazıcılığının özeti mahiyetindeki tasnifi şu şekildedir:

a- Başlangıç Dönemi: Müslüman ilim çevrelerince, Hız. Peygamber'in hayatını araştırmaya duyulan ihtiyacın ortaya çıktığı, bunun teknik ve üslubunun şekillenmeye başladığı dönemdir. Hız. Muhammed'in hayatını, genel tarihin bir parçası olarak değerlendirmede, İslâm öncesi geçmiş ümmetlere dair haber nakillerinin büyük katkısı olmuştur. Bu dönemin öne çıkan râvi ve müellifleri; Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi isimlerdir.

b- Risâleler Dönemi: Hız. Peygamber'in hayatından değişik kesitleri konu alan veya belirli bir râviye ait rivayetlerin risâlelerde ve sahifelerde toplanması dönemidir. Bu dönemin önde gelen isimleri; Urve b. Zübeyr, Şürahbîl b. Sa'd (ö. 123/740), Âsım b. Ömer b. Katâde (ö. 120/737) ve Abdullah b. Ebû Bekr b. Hazm'dır (ö.135/752).

c- Cem' Dönemi: Risâleler veya sahifelerde dağınık halde bulunan Siyer malzemesinin bir araya getirildiği dönemdir. Bu dönemde İbn Şihâb ez-Zührî en önemli şahsiyet olarak bilinmektedir. Zührî, kendisinden önce oluşturulan Siyer malzemesini bir araya toplamış ve gerek kaynaklık bakımından gerekse metot açısından kendisinden sonraki Siyer müelliflerini etkilemiştir.

⁴⁸ Fayda, "Siyer ve Megâzî", s. 320-321; a.mlf., "Siyer Sahasında İlk Te'lif Çalışmaları", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 357.

⁴⁹ Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", *Milel ve Nihal*, IV/3 (İstanbul 2008), s. 130.

⁵⁰ Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 16-45.

⁵¹ Fayda, "Siyer ve Megâzî", s. 320-324.

d- Tasnif-Te'lif Dönemi: İlk özgün Siyer eserlerinin verildiği dönemdir. Müellifler, cem' olunan veya henüz risâlelerde bulunan malzemeleri, konularına göre tasnifini yaparak ve belirli bir kronoloji gözeterek ilk eserlerini te'lif etmişlerdir. Bu dönemin en bariz vasıflarından biri, Siyer malzemesinin genişlemeye başlamasıdır. Siyer müellifleri bu dönemde eserlerinde, Tevrat ve İncil'i yeni kaynaklar olarak kullanmaya başlamışlar ve şiirden de azamî ölçüde istifade etmişlerdir. Söz konusu dönemin müellifleri; Musa b. Ukbe, İbn İshâk (ö. 151/ 768), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Ebû Ma'sher es-Sindî (ö. 170/787) ve Vâkıdî (ö. 207/823) gibi isimlerdir.

e- Klasik Nakil Dönemi: Bu dönem ise bir önceki dönem te'lif edilen eserlerin nakledilmesi devredir. Ancak bu dönemin müellifleri, sadece hocalarının eserlerini nakletmekle yetinmemişler, kendi buldukları rivayetleri de bunlara eklemişlerdir. Ayrıca gerekli gördükleri yerlerde tenkit, yorum ve şerhlerini zikretmişlerdir. Bu dönemde İbn İshâk'ın eserini nakleden Yunus b. Bükeyr (ö. 199/814) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) ön plandadır.

f- Karşılaştırmalı Nakil Dönemi: Siyer yazıcılığının en uzun dönemi olup İbn Sa'd ile başlamıştır. Hocası Vâkıdî'nin eserlerini nakletmesi ile klasik nakil dönemi içerisinde yer alan İbn Sa'd (ö. 230/845), haberleri karşılaştırmalı olarak nakletmesi ile de yeni bir çılgır açmış, kendisinden sonraki tarihçileri etkilemiştir. Nitekim Taberî (ö. 310/923) ve İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi tarihçiler, eserlerinin Siyer bölümlerini, Musa b. Ukbe, İbn İshâk, Ebû Ma'sher es-Sindî ve Vâkıdî gibi müelliflerin nakillerini karşılaştırmalı olarak bir araya getirmek suretiyle te'lif etmişlerdir.⁵²

1.4.2. Vahiy Kavramı

Vahyin mahiyetinin kavranması ve gerçekleşme şeklinin bilinmesi insan için kapalı olan konulardan biridir. Bu kapalılık insandaki merak duygusunu harekete geçirmiş ve bu alanda pek çok çalışma yapılmıştır. Bilhassa Kelâm ve Felsefe alanında bu alan üzerine yapılmış araştırmaların ciddi yekûn tuttuğundan söz edilebilir.⁵³ Çalışmamızda, Siyer alanında kaleme alınan ilk dönem eserlerindeki rivayetlere göre Hz. Peygamber'in vahiyle ilk defa muhatap olduğu zamanı sadece tarihî bir vâkıa olarak

⁵² Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 89-90.

⁵³ Bu konuda yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1406; Arthur J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, New York 1957; W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi* (çev. Mehmet S. Aydın), Ankara 1982; Ömer Mahir Alper, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000; Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Ankara 2006. Bu konuda başlıca örnekler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, XLII (2012), s. 442-443.

ele almayı amaç edindiğimizden, bu başlık altında vahyin mahiyeti konusunda Kelâmî ve Felsefî mülâhazalarda bulunmaksızın vahyin kavram olarak ne anlam ifade ettiği üzerinde duracağımızı belirtmeliyiz. Zira belirttiğimiz üzere vahyin mahiyeti konusu Kelâm, Din ve İslâm Felsefesi için hususî uzmanlık alanıdır. Ayrıca incelediğimiz rivayetlerde vahyin gelişi hususunda çeşitlilik ve farklılık söz konusu olduğu için kavramsal izahın ardından Kur’ân, Siyer ve Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber’e vahyin gelişi ile ilgili bilgilere de yer vereceğimizi ifade etmeliyiz.

Vahiy, sözlükte işaret, yazı, risâlet, mektup, ilhâm, gizlice söylenen söz (remiz ve tariz yolu) bildiri, bilgilendirilmek üzere başkasına ilkâ edilen her şey, imâ etmek, vesvese, bir şeyi anlaşılır kılmak, insanlara ve diğer varlıklara gelen harflerden arındırılmış ses ve emir anlamlarına gelir. Aynı kökten türeyen *el-vahiyyü* ve *el-vahâ* masdarları ise “sürat yapmak, ses vermek ve acele etmek” anlamına gelmektedir.⁵⁴

Vahyin terim anlamı konusunda sözlük anlamına göre vahyeden ve vahyi alan açısından bir anlam daralması söz konusudur. Âlimler tarafından vahyin terim anlamı konusunda küçük farklılıklar dışında birbirine yakın manalar takdir edildiği görülmektedir. Bunların bir kısmını aktarmanın konunun anlaşılması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz. Râgıb el-İsfahânî’ye göre vahiy, Allah’ın peygamberlerine ve veli kullarına gönderdiği ilâhî sözlerdir.⁵⁵ Buhârî şârihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer ve Aynî’nin ise vahyi “Allah Teâla’nın peygamberlerine çeşitli şekillerde söz ve emirleri göndermesi” şeklinde tanımladıkları görülmektedir.⁵⁶ Reşid Rıza (ö. 1354/1935) ise vahyin masdar manasıyla, hızlılık ve gizlilik anlamının dikkate alındığını belirtmektedir. Vahyin muhtevası itibariyle verilen manada ise “Allah’ın peygamberlerine inzal buyurduğu ve kendisiyle gayb haberlerini, şeriatları ve hükümleri tanıttığı şeydir.” tanımını yapmaktadır.⁵⁷ Zürkânî de (ö. 1367/1948) vahyi “Allah Teâla’nın kullarına bildirmek istediği hidayet (burada İslâm’a ve imana davet kastedilmektedir) ve buyruklarını onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi” şeklinde tarif etmiştir.⁵⁸ Demirci ise vahyin terim anlamı hakkında yapılan tanımlardan yola çıkarak “Yüce Yaratıcı’nın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak

⁵⁴ Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, III, 320; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüga sihâhu’l-‘Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafur Attâr), I-VII, Beyrut 1404/1984, VI, 2519-2520; İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, XV, 269-270.

⁵⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 515.

⁵⁶ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî, *Sahîhu’l-Buhârî bi şerhi’l-Kirmânî*, I, 14; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 19; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, I, 39.

⁵⁷ Reşid Rıza, *el-Vahyü’l-Muhammedî*, s. 82.

⁵⁸ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, I-II, Beyrut 1995, s. 53.

istediği ilahî emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir.” şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁵⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de ise vahyin hem sözlük, hem de terim anlamının bir arada kullanıldığı görülmektedir. Nitekim vahiy genel anlamda, “Allah’tan varlıklara gelen bildirim ve varlıkların da kendi aralarındaki bir tür iletişim” olarak ifade edilmektedir. Allah’tan varlıklara gelen vahiy çeşidinde varlıklar, canlı ve cansızlar şeklinde ikiye ayrılmakta; canlılar içerisinde başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberler,⁶⁰ havârilere⁶¹ ve Hz. Meryem gibi sâlih insanlar⁶² yer almaktadır. Bunun yanında yine canlılar zümresinden meleklerle⁶³ ve arıya da⁶⁴ vahiy iletildiğinden söz edilmektedir. Cansız varlıklara gelen vahiy kısmında ise göklere⁶⁵ ve yere⁶⁶ vahyedilmesi söz konusudur.⁶⁷ Vahiy kavramı hadislerde de tıpkı Kur’ân’da olduğu gibi hem sözlük hem de terim anlamıyla kullanılmıştır. Hadislerde vahiyle ilgili rivayetlerin oldukça büyük yekûn tuttuğu görülmektedir. Nitekim *Mu‘cemü’l-Müfehres*’te vahiy ile ilgili rivayetler önemli yer teşkil etmektedir.⁶⁸ Abdullah b. Abbâs’ın (ö. 68/687) naklettiği bir olayda, Hz. Nûh kıssasında, sâlih insanları putlaştırmaları için şeytanın halka vesvese anlamında “vahyettiği” belirtilmektedir.⁶⁹ Terim anlamına örnek olarak ise Cebrâîl tarafından Hz. Peygamber’e vahyedilmesinden bahseden⁷⁰ ve Kur’ân âyetleri için “vahyi yazma” ifadesinin kullanıldığı rivayetler⁷¹ mevcuttur. Dolayısıyla vahiy, hadislerde genel anlamda bizzat Kur’ân’ın karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁷² Sonuç itibarıyla vahyin, Kur’ân ve hadislerde hem sözlük hem terim anlamlarıyla kullanıldığı,

⁵⁹ Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 2011, s. 33-34.

⁶⁰ Bazı örnekler için Bk. Nisâ 4/163; En‘âm 6/19; A‘râf 7/117; Yûnus 10/2, 87; Hûd 11/36, 37; Yûsuf 12/ 3, 15, 109; Nahl 16/43, 123; İsrâ 17/39; Mûminûn 23/27; Enbiyâ 21/7, 25.

⁶¹ Mâide 5/111.

⁶² Tâhâ 20/38; Kasas 28/7.

⁶³ Enfâl 8/12.

⁶⁴ Nahl 16/68. Burada kullanılan vahiy kelimesinin ilham ve esin anlamında olduğu düşünülmektedir. Bk. Yavuz, “Vahiy”, s. 440.

⁶⁵ Fussilet 41/ 12.

⁶⁶ Zilzâl 99/5.

⁶⁷ Öte yandan Kur’ân’da vahyin remiz, işaret, vesvese manasında kullanıldığı da görülmektedir. Bk. En‘âm 6/112, 121; Meryem 19/11.

⁶⁸ Bu kısım Wensinck tarafından hazırlanmıştır. Bk. *Mu‘cemü’l-Müfehres li elfâzi Hadisi’n-Nebevî*, VII (Leiden 1962), s. 162-165.

⁶⁹ Bk. Buhârî, “Tefsîr (71) Nûh Sûresi”, 1.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 250.

⁷¹ Buhârî, “Tefsîr (9) Tevbe Sûresi”, 20; Tirmîzî, “Tefsîr (9) Tevbe Sûresi”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 10, 13.

⁷² Bk. Buhârî, “Tefsîr (9) Tevbe Sûresi”, 20, “Menâkıb”, 24, “Şehâdât”, 15; Müslim “Münâfikîn”, 32; Tirmîzî, “Tefsîr (9) Tevbe Sûresi”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 307, 337; III, 377.

özellikle peygamberlere gelen vahiy açısından bu iki anlam arasında bir fark gözetilmediğini söylemek mümkündür.⁷³

Araştırmamız sebebiyle Hz. Peygamber'e vahyin nasıl geldiği meselesi bizim için önem taşımaktadır. Kur'an'da Allah'ın insanlara emirlerini tebliğ etme vasıtaları olarak üç yolla iletişime geçtiği belirtilmektedir. Bu yollar, vahiy, perde arkasından veya elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyetmesi şeklindedir.⁷⁴ Hz. Peygamber'e gelen vahiy ise Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde belirtildiği üzere şu şekildedir:

a- Meleğin peygamberin kalbine vahiy ilkâ etmesi: Bu tür vahiy Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Bu âyetlere göre Cebrâil/Rûhu'l-Emîn, Hz. Peygamber'in kalbine Kur'an'ı indirmek suretiyle vahiy gerçekleşmektedir.⁷⁵

b- Meleğin aslî suretiyle görünerek getirdiği vahiy: Hz. Peygamber'e Hira'da gelen ilk vahyin bu şekilde olduğu üzerinde durulmaktadır.⁷⁶ İleride değineceğimiz üzere rivayetlerde ilk vahyin Cebrâil tarafından getirildiği ve Cebrâil'in görüntüsünün onu ilk defa gören Hz. Peygamber'i ürküttüğü hususunda neredeyse bir ittifak söz konusudur.

c- Meleğin insan kılığında vahiy getirmesi: Hz. Peygamber, kendisine vahyin nasıl geldiği sorusuna cevap olarak meleğin insan olarak temessül edip vahyi getirdiğini bildirmiştir.⁷⁷ Meleklerin insan şekline temessül ettikleri konusunda Kur'an'da da âyetler mevcuttur.⁷⁸ Cebrâil'in genellikle ashaptan Dihye b. Halîfe el-Kelbî (ö. 50/670 [?]) suretinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek ona vahyi tebliğ ettiği belirtilmektedir.⁷⁹

d- Ses aracılığıyla alınan vahiy: Hz. Peygamber'e vahyin bazen zil veya çingirak sesi gibi bir sesle geldiği bildirilmekte ve bu yolun onu en çok zorlayan vahiy alış türü olduğu üzerinde durulmaktadır.⁸⁰

e- Uyku esnasında alınan vahiy: Hz. Peygamber'in bazen uyku esnasında arı uğultusu şeklinde ses çıkarttığı, bu ses akabinde onun vahyi alıp ezberlemiş olduğu

⁷³ Bu konuda örnek için bk. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE, Konya 2005, s. 26-27.

⁷⁴ Şûrâ 42/51.

⁷⁵ Bk. Bakara 2/97; Şuarâ 26/193-195.

⁷⁶ Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî Resûlillâh*, s. 100-101; İbn Şihâb ez-Zühri, *el-Megâzî*, s. 43-44; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 62-63; İbn İshâk, *Sîret*, s. 100-103; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236; Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 321-323.

⁷⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 167; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1, "Bed'ü'l-halk", 6.

⁷⁸ Bk. Hûd 11/69-71; Meryem 19/17.

⁷⁹ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 250; Ali Yardım, "Dihye b. Halîfe", *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 294.

⁸⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 167; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1, "Bed'ü'l-halk", 6.

zikredilmektedir.⁸¹ İbn İshâk'tan Hz. Peygamber'e ilk vahyin uykuda geldiği yönünde bir rivayet aktarılmaktadır.⁸²

f- Sâdık rüya: Siyer ve Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e nebîlik alameti olarak ilk verilen şeyin sâdık rüyalar olduğu, uykusunda gördüğü şeylerin sabah aydınlığı gibi gerçekleştiği nakledilmektedir.⁸³ Yine Kur'ân'da peygamberlerin vahiy alış şekli olarak rüyanın önemi üzerinde durulduğu görülmektedir.⁸⁴

g- Perde arkasından konuşma şeklinde: Bu tür vahiy kalple değil, kulak ile algılanmaktadır. Hz. Musa'nın Tûr dağında⁸⁵ ve Hz. Peygamber'in miraçta bu tür vahiy ile muhatap oldukları söylenmektedir.⁸⁶

1.4.3. Nübüvvet Kavramı

Nübüvvet, sözlükte haber vermek manasındaki “neb” veya konum ve değeri yüksek olmak anlamındaki “nebve (nübû)” kökünden türemiş masdardır. Terim olarak Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi diye tarif edilmektedir.⁸⁷ Türkçe’de nübüvvet kökünden türeyen nebî yerine daha çok Farsça’dan alınmış *peygamber* (peyâm: haber, ber: getiren)⁸⁸ ve *peygamberlik* kelimeleri kullanılır. *Risâlet* kavramı da nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmekle birlikte dinî literatürde daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. *Risâlet* veya *nübüvvet* kavramı, Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve onun emirlerini insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapmayı teşkil eder. Allah'ın elçi olarak seçip görevlendirdiği kişiye *nebî* ile birlikte *resul* de denir.

Nübüvvet kavramıyla eş anlamlı “bi‘set” ise sözlükte “göndermek, yöneltmek, yaratmak” manalarına gelir. Kur'ân'da ise peygamberlikle görevlendirmek,⁸⁹ ilham etmek,⁹⁰ ölüleri diriltmek,⁹¹ uykudan uyandırmak,⁹² musallat kılmak⁹³ gibi değişik

⁸¹ Bk. Buhârî, “Tefsîr”, 33.

⁸² Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236; Taberî, *Târîh*, II, 300.

⁸³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 234; Taberî, *Târîh*, II, 298; Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1, “Tefsîrü'l-Kur’ân (96) Sûretü İkra”, 1; Müslim, “İman”, 253; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 112-114.

⁸⁴ Bk. Sâffât 37/102.

⁸⁵ Bk. Tâhâ 20/12; Kasas 28/30-32.

⁸⁶ Bk. Yavuz, “Vahiy”, s. 441.

⁸⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 501; Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII (İstanbul 2007), s. 279.

⁸⁸ Mehmet Kanar, *Farsça Türkçe Sözlük*, İstanbul 2013, s. 429.

⁸⁹ Bakara 2/129, 213.

⁹⁰ Mâide 5/31.

⁹¹ Bakara 2/56, 259.

⁹² En‘âm 6/60; Kehf 18/12.

⁹³ İsrâ 17/5.

anlamlarda kullanılmıştır. Terim anlamı ise genel olarak “peygamberlikle görevlendirme”, özel olarak da “Hz. Muhammed’in peygamberlikle görevlendirilmesi” şeklindedir.⁹⁴ Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber’in vahiyle ilk muhatap oluşu “meb‘as” şeklinde isimlendirilir. Bununla birlikte vahyin Mekke dönemi için de bu kavramın kullanıldığı görülmektedir. Nitekim günümüze ulaşan ilk Siyer kaynağı olan İbn İshâk’ın eserinin adının *Kitâbü’l-Mübtede’ ve’l-Meb‘as ve’l-Megâzî* olduğu bilinmektedir.⁹⁵ Horovitz, kendisinden sonra kaleme alınan Siyer kaynaklarını içerik ve yöntem olarak etkileyen İbn İshâk’ın “Meb‘as” kısmında Hz. Peygamber’in risâletle görevlendirilmesinden hicrete kadarki hayatını anlattığını belirtmektedir.⁹⁶

⁹⁴ Ahmet Lütfi Kazancı, “Bi‘set”, *DİA*, VI (İstanbul 1992), s. 217.

⁹⁵ Bk Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya‘kub İshâk İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, y.y., ts., s. 105.

⁹⁶ Josef Horovitz, *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Meğazî Eserleri ve Müellifleri* (çev. Ramazan Altınay - Ramazan Özmen), Ankara 2002, s. 78.

BÖLÜM II

VAHİY ÖNCESİ MEKKE'DEKİ DİNÎ YAPI VE HZ. PEYGAMBERİN RİSALET ÖNCESİ İNANIŞI HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

2.1. İslâm Öncesi Mekke'de Dinî Yapı

2.1.1. Mekke Toplumunun Dinî Hayatında Kâbe'nin Yeri ve Ahmesîlik

Mekke, içinde Kâbe'nin yer alması ve Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği, yaşadığı, vahye mazhar olduğu yer olması bakımından önemli bir şehirdir.⁹⁷ Mekke'nin önemini artıran bu iki olgudan Kâbe, şehrin yerleşim merkezi hâline gelmesinde de belirleyici bir unsur olmuştur.⁹⁸ Dolayısıyla Mekke şehrinin tarihinde Kâbe oldukça mühim bir mevki işgal etmektedir. Bu bakımdan Mekke toplumunun dinî yapısını ortaya koymak için öncelikle Kâbe'nin tarihini ve bu toplumun dinî hayatındaki merkezî rolünü ele almak gerekir.

Kâbe, “dört köşeli veya küp şeklinde olmak” anlamındaki “ka‘b” kökünden türemiş olup küp şeklinde nesne anlamını taşımaktadır.⁹⁹ Bilindiği gibi Kâbe denildiğinde Mekke'de inşâ edilen yeryüzündeki ilk mâbed ve müslümanların kiblesi olan yapı akla gelmektedir.¹⁰⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de adı iki defa geçen Kâbe'ye bir kısmı yine Kur'ân'da yer alan başka birçok isim verilmiştir.¹⁰¹

Kâbe'nin ilk defa ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı hususunda ihtilaf vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan konuyla ilgili âyetlerden¹⁰² Hz. İbrahim'den önce de var olduğu ancak yıkılıp zaman içerisinde yerinin kaybolduğu ve Hz. İbrahim tarafından bulunarak yeniden yapıldığı anlaşılmaktadır. Fakat Hz. İbrahim'den önce kim

⁹⁷ Mekke şehri ve toplumu hakkında Bk. Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara 2013 s. 35-145; Abdurrahman Kurt, “Sosyo- Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu”, *UÜİFD*, X/2 (2001), s. 97-122; Salih Akdemir, “Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Bakımından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu”, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul 2011, s. 193-198; Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mekke (Tarih)”, *DİA*, XXVIII (Ankara 2003), s. 556.

⁹⁸ Bk. Sadettin Ünal, “Kâbe”, *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 15; Yılmaz Can, “Kâbe”, *OMÜİFD*, VII (1993), s. 67-91; Sadık Erarslan, “Kâbe ve Mescid-i Haram”, *Hiz. İbrahim [1. Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirileri]* (nşr. Ali Bakkal), Şanlıurfa 2007, s. 217-222.

⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XVI, 117.

¹⁰⁰ Kur'ân'da da buna işaret edilir. Bk. Âl-i İmrân 3/96.

¹⁰¹ Mâide 5/95, 97. Kur'ân'da yer alan diğer isimleri Beyt, Beytullah, el-Beytü'l-'atîk, el- Beytü'l-harâm, el- Beytü'l-muharrem, el-Mescidü'l-harâm, el-Beytü'l-ma'mûr'dur. Bunların dışında el-Meş'ârü'l-Harâm, Beniyye, Devvâre, Kâdis, Kible, Hamsâ, Müzheb gibi çeşitli isimler de verilmiştir. Bk. Ünal, “Kâbe”, s. 15.

¹⁰² Bakara 2/125-127; Âl-i İmrân 3/96, 97; Mâide 5/2, 97; Enfâl 8/35; Tevbe 9/7, 19, 28; İbrâhîm 14/37; Hac 22/26, 29, 33; Tûr 52/4; Kureyş 106/3.

tarafından inşâ edildiği hususunda Kur'ân'da herhangi bir bilgi yoktur. Bununla birlikte bazı kaynaklarda ilk inşâ edenlerin Hz. Âdem veya oğlu Şît, hatta onlardan daha önce melekler olduğuna dair İsrâiliyat kaynaklı, mübalağa ve efsane unsurlarıyla süslü, bir kısmı da sembolik anlamlar taşıyan rivayetlerden bahsedilmektedir.¹⁰³

Kâbe, bilinen tarihi itibariyle başta yöre halkı olmak üzere bütün Araplar tarafından daima saygı görmüştür. Nitekim Hz. İbrahim'den miras kalan hac vazifesini yerine getirmek için her yıl insanların akın ettikleri bir mâbed hâline gelmiştir. Kâbe'nin bu üstün konumu Arap yarımadasında ona rakip mâbedlerin inşa edilmesine sebep olmuştur. Nitekim Kureyş'in tarihî dönüm noktası olarak kabul ettiği Fil Olayı bu tür teşebbüslerden dolayı meydana gelmiş ve bu olay neticesinde Mekke'nin ve Kâbe'nin Araplar nezdindeki saygınlığı artmıştır. Fil Olayı'nın akabinde Kâbe'yi ve Kureyş'i öven birçok şiirin terennüm edilmesi bunun bir göstergesi olarak ifade edilebilir.¹⁰⁴

Mekke'deki müşrik Araplar mevcut konumu sebebiyle Kâbe'ye çok saygı gösterirlerdi. Onların sosyal, dinî ve iktisadî bazı uygulamaları bu saygının bir göstergesidir. Nitekim evlerini Kâbe'den yüksek yapmamaya özen göstermeleri, belli aralıklarla Kâbe'ye hoş kokular sürmeleri, kisvesini değiştirmeleri de bu kabildendir.¹⁰⁵ Kurban kesme, fal okları çekme ve nesî gibi Mekke toplumunda önemli uygulamalar da Kâbe'nin önünde icrâ edilmekteydi. Hatta köle azad etme faaliyeti de Kâbe'nin önünde yapıldı. Nitekim Hz. Peygamber'in Zeyd b. Harise'yi Kâbe'nin önünde azad ettiği rivayet edilir.¹⁰⁶

Kâbe'nin bu saygın konumu Mekke'nin sahibi ve Kâbe'nin koruyucuları olan Kureyşliler'e çeşitli yararlar sağlamaktaydı. Bunlar arasında Ahmesîlik denilen kurum özellikle ön plana çıkmaktadır.¹⁰⁷ Ahmesî kelimesi, lügatte “din konusunda samimi ve tavizsiz, savaşta ise güçlü ve cesur” anlamına gelen *hums* kökünden türemiştir.¹⁰⁸ Kureyşliler Hz. İbrahim'in soyundan gelmeleri, Harem ehli ve Kâbe hizmetkârı olmaları dolayısıyla kendilerini diğer kabilelerden üstün gördükleri için¹⁰⁹ kendilerine ve mütteliklerine *hums*, geri kalanlara ise hille diyorlardı.¹¹⁰ Bu iddiaları sebebiyle hac

¹⁰³ Ünal, “Kâbe”, s. 16.

¹⁰⁴ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 57-62; Fayda, “Fil Vak‘ası”, *DİA*, XIII (İstanbul 1996), s. 70-71.

¹⁰⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 354.

¹⁰⁶ İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, III, 42; Muhammed Hamidullah, *İslâm Müesseselerine Giriş*, İstanbul 1992, s. 44-50.

¹⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 199; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 269.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 377.

¹⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 199-202.

¹¹⁰ Recep Uslu, “Hums”, *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 364. Humsa dâhil olmak için ya Kureyş'ten olmak ya da Kureyş'ten evlenmek gerekir. Kaynaklarda Ahmesîlerin kimler olduklarıyla ilgili farklı görüş ve rivayetler vardır. Kinâne, Huzâa, Ka'b, Âmir, Kelb, Rebâ b. Sa'saa, Hâris, Müdlîc gibi

ibadeti esnasında başka kabilelerin aksine Arafat’a ve Mina vadisine gitmezlerdi. Güneş ufka yaklaşınca kadar Nemîre’de kalıp sonra Müzdelife’ye geçerlerdi; zira Arafat ve Mina harem sınırları dışındaydı ve onlara göre Ehlüllâh’ın Harem dışına çıkması uygun değildi.¹¹¹ Kureyş’e böylesine imtiyaz sağlayan hums kurumunun ne zaman yapıldığına dair kaynaklarda oldukça az bilgiye rastlanmaktadır. Meselâ İbn İshâk (ö. 151/768), eserinde hums ve hilleden bahsederken bunun Fil Olayı’ndan önce veya sonra olduğu meselesini hatırlamadığını ifade etmektedir.¹¹² Bu da humsun İslâm’dan hemen önce ortaya çıktığı gibi bir düşüncüyü beraberinde getirmiştir. Kotan ise humsun kökeninin Kusay b. Kilâb’a kadar dayandığını, Fil Olayı ile bu yapının yeni bir evreye girdiğini ve Fil Olayı’nın Kureyş’in diğer Araplar nezdinde seçkin oldukları düşüncesini pekiştirdiğini belirtmektedir.¹¹³ Nitekim İslâm öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret antlaşmalarını ve bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini göz önünde bulundurduğumuzda humsun oluşumunun daha uzak bir geçmişe dayandığı görüşü kuvvet kazanır.¹¹⁴

Sonuç itibariyle şunu ifade etmek gerekir ki, hums kurumu ne zaman ortaya çıkmış olursa olsun, Kâbe gerek Mekke toplumu için gerekse Müşrik Araplar’ın geneli açısından büyük öneme sahiptir. Onun bu önemli mevkiî özellikle Mekke toplumunun dinî hayatının şekillenmesinde etkili olmuş, aynı zamanda onlara sosyal ve ekonomik çeşitli imtiyazlar sağlamıştır.

2.1.2. Allah İnancı

İslâm öncesi Mekke toplumunda inanç biçimi olarak putperestlik yaygın olmakla birlikte Kur’ân’ın da işaret ettiği gibi¹¹⁵ o zaman tekâmül etmiş, yüce, tek ve her şeye gücü yeten bir tanrı fikri vardı ve bu tanrı Allah kelimesiyle ifade ediliyordu. Kur’ân, müşrik Araplar’ın Allah’ın hem kendilerini hem de kâinattaki bütün varlıkları yarattığına, güneşi ve ayı belli bir nizama bağladığına, yağmur yağdırmak suretiyle yeryüzünü canlıların beslenmesine elverişli hâle getirdiğine inandıklarını ifade

kabileler Hums’tan; Temim b. Mürre, Kays Aylân ve Kudâa kabileleri ile Yemenliler’in tamamı Hille’denir. Bk. Çelikkol, *Mekke*, s. 175.

¹¹¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 199-202.

¹¹² İbn İshâk, *Sîret*, s. 80; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 199.

¹¹³ Şevket Kotan, “Câhiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesilik”, *Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyum Kitabı*, İstanbul 2011, s. 177-187; Bu konuda farklı görüşler için bk. Ünal Kılıç, “Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums”, *CUIFD*, VIII/1, s. 75-91.

¹¹⁴ Nitekim Hâşim b. Abdümenâf ve kardeşleri Muttalib ve Abdüşems’in çeşitli ülkelerin yetkilileriyle görüşüp ticarî antlaşmalar yaptıkları bilinmektedir. Bk. Muhammed Hamidullah, “İlâf”, *DİA*, XXII (İstanbul 2000), s. 63.

¹¹⁵ Mü’minûn 23/85; Ankebût 29/61, 63; Zuhuruf 43/9; Zümer 39/5.

etmekte¹¹⁶ ve ayrıca onların Allah adına yemin ettiklerine¹¹⁷ ve O’nu Kâbe’nin Rabbi kabul ettiklerine¹¹⁸ işaret ederek Mekke toplumunda Allah inancının mevcudiyetini bildirmektedir. Politeist Mekke toplumunda Allah kelimesinin çoğulunun ve müennesinin olmayışı onun putlardan farklı telakki edildiğinin de bir göstergesi olarak kabul edilmektedir.¹¹⁹ Watt, Kur’ân-ı Kerîm’de *sekar*, *el-kâria*, *el-hutamah* gibi işitenlerin garip kabul ettiği kelimelerin genelde açıklanmasına binaen Allah kelimesinin açıklanmaya ihtiyaç duyulmamasının toplum tarafından bilindiğinin ve benimsendiğinin ispatı olduğunu söylemektedir.¹²⁰ İzutsu ise câhilî kavramlar sisteminde Allah kelimesinin yerini belirlerken özellikle onun, Orta Arabistan’daki en kutsal mekân olan Kâbe’nin rabbi olduğuna inanıldığının altını çizer ve ilk inen sûrelerden olan Kûreyş Sûresinde de geçtiği üzere “*Şu evin Rabbine kulluk edin*” emrinde herkesin onayını almış, bilinen bir tanrı tasavvurunun yer aldığını vurgular.¹²¹ Öte yandan Pak ise Câhiliyede Allah inancının mevcudiyetine delil gösterilen âyetlerin Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde doğru değerlendirilmediğini, parçacı yaklaşım sonucu âyetlerin asıl anlamının zıddında anlaşıldığını, Allah inancı meselesinin vahyin Mekke toplumunu etkilemesinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir.¹²²

İslâm öncesi dönemde müşrik Araplar’ın şiirlerinde, dualarında, deyim ve atasözlerinde de Allah kelimesini çokça kullandıkları bilinmektedir.¹²³ Nitekim kaynaklarda yer alan Abdülmuttalib’in Ebrehe ordusuna karşı duasında Allah’a yönelişi;¹²⁴ Allah adına yemin ve beddua içeren şiirlerin varlığı¹²⁵ ve dua ederken “*Ya Allah*” veya “*Allahümme*” kalıplarının kullanılması¹²⁶ bu konudaki örneklerdendir. Aynı şekilde hacc ibadeti esnasında getirilen telbiyede de “*Lebbeyk Allahümme lebbeyk. lebbeyk; lâ şerike leke illâ şerîkun hüve lek. Temlikuhû ve mâ melek*” (Buyur Allahım buyur! Buyur, senin ortağın yoktur; ancak bir ortağın vardır, o da senin

¹¹⁶ Ankebût 29/61, 63; Zuhuruf 43/9.

¹¹⁷ En’âm 6/109; Nahl 16/38; Fâtır 35/42.

¹¹⁸ Kureyş 106/3.

¹¹⁹ Ramazan Altıntaş, *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, İstanbul 2007, s. 105.

¹²⁰ W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke’de* (çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel), Ankara 1986, s. 33.

¹²¹ Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan* (çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul 2012, s. 161-162.

¹²² Zekeriya Pak, “Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, *CUİFD*, V/1 (2001), 325-326.

¹²³ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 473.

¹²⁴ İbn İshâk, *Sîret*, s. 141; Ezrâkî, *Ahbârı Mekke*, I, 224-2250; Ya’kûbî, *Târîh*, I, 247.

¹²⁵ Ali Bulut, “Câhiliye Şiirinde Bazı Dini Motifler”, *OMÜİFD*, XVIII-XIX (2005), s. 221.

¹²⁶ Mustafa Çağrı, “Arap (İslâm’dan Önce Araplar’da Din)”, *DİA*, III (İstanbul 1991), 317; Ömer Ünal, “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/9 (2003), 186; ayrıca bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 103-113.

hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına mâliksin) demeleri¹²⁷ Allah inancına sahip olup aynı zamanda ona ortak koştuklarını ispatlar niteliktedir.

Müşriklerin bu husustaki temel problemleri, Allah'ı yüceliğinden dolayı ulaşılamayan bir varlık tasavvur ederek Allah'la aralarında tavassut edeceklerine inandıkları şefaathiler edinmeleri ve kendilerini Allah'a yaklaştırsın diye bunlara tapmalarıydı. Nitekim Kur'ân, müşrik Araplar'ın bu yüce tanrı (Allah) inancının yanında putlara tapmalarının, putların kendilerini Allah'a yaklaştıracığı ve onun nezdinde şefaathiler olacağı kanaatine bağlı olduğunu haber vermek suretiyle Allah inancının varlığını teyit etmektedir.¹²⁸ Bununla birlikte Allah inancı hususunda toplumun tamamını kapsayan bir genel bir yargıya varmak mümkün gözükmemektedir. Çünkü Câhiliye döneminde homojen bir dinî inanışın olduğunu söylemek zordur. Zira Kur'ân'da yer alan *“Bizi ancak zaman helâk eder”*¹²⁹ âyeti septik ve ateist temayüller içerisinde bulunanların olduğuna da işaret etmekte¹³⁰ âhireti inkâr edip hayatın bu dünyadan ibaret olduğuna, kâinattaki her şeyin dehr sayesinde yaratıldığına inanan insanların varlığı da bilinmektedir.¹³¹ Bu inanca sahip kişiler Kur'ân-ı Kerîm'de de buyurulduğu üzere *“Bizim için dünya hayatından başka bir hayat yoktur. Yaşarız ve ölürüz. Bizi öldüren dehrden/zamandan başka bir şey değildir”* düşüncesiyle yaşamaktaydılar. Onlar, sadece dünya hayatının var olduğunu iddia ediyorlar, bu iddianın gereği olarak *“hayatımı istediğim gibi yaşarım”* düşüncesini benimsiyorlardı.¹³²

2.1.3. Putperestlik

Mekke toplumunda putperestliğin yaygınlaşması konusunda klasik kaynaklarımızın genel yaklaşımı bu durumun temelinde Kâbe'ye duyulan derin sevginin rolü olduğu yönündedir. Nitekim Mekke'den herhangi bir amaçla ayrıldıklarında Hz. İbrahim'in dininin en büyük sembolü olan Kâbe'ye hürmeten Harem'den aldıkları taşları tavaf etmeleri ve bu taşlara Kâbe gibi kutsallık atfetme alışkanlıkları bunun bariz örnekleri olarak gösterilmektedir.¹³³ Bunun dışında yolculuk esnasında konakladıklarında dört tane taş alıp, içlerinden en güzelini seçerek ilah edinmeleri, diğer

¹²⁷ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb, *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstadter), Beyrut, ts., s. 311.

¹²⁸ Yûnus 10/18; Zümer 39/3.

¹²⁹ Câsiye 45/24.

¹³⁰ Harun Ögmüş, *Câhiliye Döneminde Araplar*, İstanbul 2013, s. 271.

¹³¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, “Kur'ân'da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *OMÜİFD*, XVI (2003), s. 251-270; Çelikkol, *Mekke*, s. 186-191.

¹³² Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*, İstanbul 2011, s. 140.

¹³³ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 77-78; Ali Rafet Özkan, *Eski Araplar'da Putperestlik Doğuşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ATAÜSBE, Erzurum 1991, s. 46.

üçünü de tencerelerinde pişirme taşı yapmaları, bölgeden ayrılırken bu taşları orada bırakmaları ve bunu her konaklamada yenileme âdetleri de bu şekilde değerlendirilmektedir.¹³⁴

Klasik kaynaklarda putperestliğin Mekke toplumunda yaygınlaşması konusunda bir başka sebep olarak Huzâa reislerinden Amr b. Luhay'ın etkisinden bahsedilmektedir. Rivayetlere göre Hicaz'a hem putperestliği hem de putun kendisini getirerek Hz. İbrahim'in dinini değiştiren Amr b. Luhay, Şam tarafına yaptığı bir seyahatte burada yaşayan Amâlikahlar'ın birtakım taşlara taptığını görünce orada bulunan Hübel adlı putu Mekke'ye getirmiş, daha sonra bu putun ardından Îsâf, Nâile, Ved, Süvâ, Yegûs, Yeûk ve Nesr adlı yedi putu da Mekke'nin muhtelif yerlerine diktirerek onlara tapılması uygulamasını başlatmıştır.¹³⁵ Onun bu putları Arabistan'a getirmesinin yanında bazı hayvanların *sâibe*, *bâhire*, *vasîle* ve *hâm* adlarıyla putlara kurban olarak adanma âdetlerini ihdas ettiği de ileri sürülmektedir.¹³⁶ Amr b. Luhay'ın Mekke'de yer edinmesini sağladığı bu uygulama putperestlik açısından dönüm noktası kabul edilmiş ve bundan sonra insanların Hz. İbrahim'in dinini terk ederek putlara tapmaya başladıkları görüşü genel kabul görmüştür.

Buna karşın modern dönemde yapılan çalışmalarda putperestliğin yaygınlaşmasında Amr b. Luhay'ın etkinliğinin ve öncülüğünün abartıldığı, Araplar'da putperest temâyüllerin daha uzak bir tarihe dayandığı iddia edilmektedir. Bu noktada Amr'ın ve toplumun birtakım yeni tanrı kültlerini kabule yatkın olmasının yörede putperestliğin daha önceden mevcut olduğunu gösteren deliller olarak mütalaa edilebileceği üzerinde durulmuştur.¹³⁷

Bazı araştırmacılar ise putperestliğin yaygınlaşması konusunda Araplar'ın Allah'ın yarattığı en büyük varlık olarak yıldızları kabul etmelerini sebep gösterirler. Araplar'ın yıldızlara duydukları bu saygı zamanla onları, yanardağlardan dolayı oluşan bazı taşların, yıldızların katından düştüğü ve yıldızlarla bir ilgisinin olduğu düşüncesine sevk etmiş ve böylece yüceltilen bu taşlara tapmaya başlamışlardır.¹³⁸ Son olarak

¹³⁴ Bk. İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 33.

¹³⁵ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, IV, 306; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 194; Tahir Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul 1946, s. 3; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 450; Abdülkerim Özaydın, "Amr b. Luhay", *DİA*, II (İstanbul 1991), s. 87.

¹³⁶ M. Seligsohn, "Amr b. Luhay", *İA*, I (İstanbul 1978), s. 414; Özaydın, "Amr b. Luhay", s. 87. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu ihdasları dolayısıyla Amr b. Luhay'ın cehennemde cezalandırılacağına dair hadisleri de bulunmaktadır. Bk. Buhârî, "Menâkıb", 9; "Amel", 11; Müslim, "Cennet", 50.

¹³⁷ Bk. Şinasi Gündüz, "Câhiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I (Sempozyum:08-09 Kasım 1996, Ankara)*, Ankara 1998, s. 355-378.

¹³⁸ Hakkı Dursun Yıldız, "İslâm Öncesi Arap Hayatı", *DGBİT*, I (İstanbul 1992), s. 174.

putların, mezarlarla ve kahramanların mezarlarına dikmeye âdet hâline getirdikleri mezar taşlarıyla ilgisi olduğu, putların meşhur kahramanların heykellerini yapma duygusundan doğduğu iddiası da zikredilmektedir.¹³⁹ Bu konuda Vedd, Suva‘, Yeğûs, Yeûk ve Nesr’in dindar ve iyi insanlar oldukları, bunların ölümlerinin toplumda üzüntüye sebep olduğu ve heykellerinin yapıldığı, bu heykellerin zamanla tapınılan putlara dönüştüğü de rivayet edilmektedir.¹⁴⁰ Netice itibariyle hangi sebeple ortaya çıkmış olursa olsun, İslâm öncesi dönemde Araplar arasında putperestliğin yaygın olduğu açıktır. Putperestliğin bir gereği olarak bazıları mahallî bazıları ise genel kabule mazhar olmuş çeşitli putlar sözkonusudur. Bunların başlıcalarını tanıtmak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

a- Hübel

İslâm öncesi dönemde Kâbe’nin içinde ve çevresinde bulunan putların en büyüğü ve en çok saygıya layık görüleni Hübel’dir. Kırmızı akikten, insan şeklinde tasvir edilmiş, sağ kolu kırık olarak Kureyş’e intikal eden bu puta daha sonra altın bir kol takılmıştır.¹⁴¹ Hübel’in Mekke’ye nereden, ne zaman ve kimin tarafından getirildiği tartışmalıdır.¹⁴² Bir rivayete göre Arap yarımadasına putları ilk defa getirdiği söylenen Amr b. Luhay, M.Ö. III. yüzyılın ilk yarısında onu Cezîre’deki Hit şehrinden alarak Kâbe’nin içinde Hz. İbrâhim tarafından kazılan kuyunun üzerine dikmiştir.¹⁴³ Diğer bir rivayete göre ise Amr b. Luhay, bir seyahati sırasında Suriye’nin Belkâ bölgesindeki Meâb’da halkın putlara taptığını görmüş, sebebini sorduğunda, “Bunlar bizim tanrılarımızdır, düşmanlarımıza karşı zafer kazanmak için onlardan yardım isteriz, bize yardım ederler; kuraklıkta yağmur isteriz, yağdırırlar” cevabını almıştır. Bunun üzerine onlardan Hübel adlı bir putu alarak Mekke’ye getiren Amr b. Luhay’ın teşvikiyle Araplar arasında Hübel’e tapınma başlamıştır.¹⁴⁴ Fakat İbnü’l-Kelbî, Hübel’in ilk defa Kinâne ve Esed kabilelerinin ortak atası olan Hüzeyme b. Müdrike tarafından Kâbe’nin içine dikildiğini, hatta ona “Hüzeyme’nin Hübel’i” denildiğini kaydeder.¹⁴⁵ Yâkut el-Hamevî de Hübel’in Benî Kinâne’nin putu olduğunu belirtmek¹⁴⁶ suretiyle zımnen bu

¹³⁹ Yıldız, “İslâm Öncesi Arap Hayatı”, s. 175; Çağrı, “Arap”, s. 319.

¹⁴⁰ İbnü’l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 51-52.

¹⁴¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 250-251.

¹⁴² Sarıcık, “Hübel Mekke’ye Ne Zaman Getirildi?”, *EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler*, XI/32 (2007), s. 125-138.

¹⁴³ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, I, 187.

¹⁴⁴ Ömer Faruk Harman, “Hübel”, *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 444; Özeydin, “Amr b. Luhay”, s. 87.

¹⁴⁵ İbnü’l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 28.

¹⁴⁶ Şihabeddin b. Abdullah Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, I-VII, Beyrut 1957, V, 391.

görüşü destekler. Bazı çağdaş araştırmacılara göre bu put Sâmî kavimlerin ortak tanrısı Bal olup Hübel adı “el-Bal” kelimesinin dönüşmüş hâlidir ve Huzâa tarafından Yemen’den getirilmiştir. Batı kaynaklarına göre ise Hübel ay tanrısının sembolüdür. Diğer taraftan Kelb kabilesinde Hübel kelimesiyle soy ve şahıs isimlerinin yapılması, putun başlangıçta Kuzey Arabistan tanrılarından olduğu ve Mekke’ye dışarıdan getirildiği şeklindeki rivayetleri desteklemektedir.¹⁴⁷

Kureyşliler’in en yüce put kabul ettikleri Hübel, Kâbe’de icrâ edilen ibadetlerde önemli bir konuma sahipti. Bir hâcib onun adına getirilen kurban ve takdimeleri kabul ediyor, fal oklarını çekiyordu. Nitekim bu fal okları Câhiliye insanının yolculuğa çıkmak, ticaret yapmak, herhangi bir işe başlamak, evlenmek, nesebi şüpheli bir çocuğun babasını belirlemek, öldürülen kimsenin diyetini ödetmek, su kuyusu açmak, ölüyü defnetmek, çocuğu sünnet ettirmek vb. işleri yapmak istediklerinde başvurmaları sebebiyle Câhiliye sosyal hayatında önemli bir yere sahipti.¹⁴⁸

b- Lât

İslâm öncesi Arap toplumunda tapınılan başlıca putlardan biri de Lât’tır. Bu putun ortaya çıkışı Lât kelimesinin kökeni ile ilişkilendirilmiştir. Arap dilciler *lât* kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşlere sahiptirler. İlk görüş, kelimenin “kırıp ezmek, karıştırmak, yoğurmak” anlamındaki “*lett*” kökünden geldiği yönündedir. Arapça’da özellikle arpa, nâdiren de buğday ununu su veya yağla karıştırmaya “*lette’s-sevîk*”, bu işi yapana da “*lât*” denilmektedir. Rivayetlere göre, bu şekilde hazırladığı yemeği Tâîf’teki bir kayanın yanında orayı ziyaret edenlere ikram etmeyi âdet hâline getiren bir kişi Lât diye adlandırılmış, ölünce de kabri ziyaret yeri hâline gelmiş ve kendisine tapınılmıştır.¹⁴⁹

Kelimenin kökeniyle ilgili ikinci görüşe göre *Lâh* kökünden gelen Lât, ilah ve mâbud manalarına gelmektedir.¹⁵⁰ Buna göre “tanrıça” anlamına gelen “el-ilâhe”nin bozulmuş şeklidir veya Allah lafzının sonundaki *he* harfi kaldırılarak yerine müenneslik eki olan “te” harfi getirilmek suretiyle oluşturulmuştur. Bu tespitleri nakleden Fehd, Lât

¹⁴⁷ Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 74.

¹⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 152; Mustafa Öz, “Ezlâm”, *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 67. Nitekim Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib de oğlu Abdullah’ın kurban edilmesi meselesinde bu oklardan çekmişti. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 153.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XVI, 256. Bu kişinin Amr b. Luhay olduğu da iddia edilmektedir. Bk. Tevfik Fehd, “Lât”, *DİA*, XXVII (Ankara 2003), s. 107. İbnü’l-Kelbî ise Tâîf’teki kayanın yanında buğday dövmeyi âdet edinmiş bir Yahudiden bahsetmektedir. Bk. İbnü’l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 16.

¹⁵⁰ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet*, s. 9.

ile el-ilâhe arasında bir türetme ilişkisinin bulunmadığı, ayrıca sonundaki *te* harfinin müenneslik takısı olmayıp kelimenin asıl harflerinden olduğu gerekçesiyle bu görüşlere karşı çıkar.¹⁵¹ Bu noktada iki tespiti daha yer vermek gerekir. Birincisi İbn Manzûr (ö. 711/1311), Lât'ı ilah edinen müşriklerin, bunun Allah'ın isimlerinden biri olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.¹⁵² Buhl ise Lât'ın, Antik Yunan tanrıçalarından biri olan Afrodit'e tekabül ettiğini belirtmekte, ayrıca onun Araplar'a göre bir mâbud olarak kabul edilen Güneş'in isimlerinden biri olduğunu ileri sürmektedir.¹⁵³

Sonuçta Lât'ın İslâm öncesi Arap toplumunda saygı gören putlardan olduğu kesindir. Lât, Semûd kavminin soyundan gelen Sakîfliler'in putuydu. Lât'ın mahiyetine gelince bu put altında hediyelerin muhafaza edildiği bir çukur bulunan dört köşe, nakışlı, beyaz bir kaya parçası şeklinde tasvir edilmekteydi. Taif'te bulunan Lât'ın bekçiliğini yapan Sakîf kabilesinden Attâb b. Mâlik oğulları, aynen Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan ve “*Beytü'r-rabbe*” denilen bir bina yapmışlardı. Bu binanın hizmetleriyle ilgilenmek üzere özel görevli ve bekçiler vardı. Sakîfliler gittikleri seferlerden dönüşlerinde önce bu mâbedi ziyaret etmekte aynı Kâbe gibi tavaf etmekte ve ona kurban sunmaktaydılar. Bu mâbedin bulunduğu vadide Mekke'deki Harem'e tekabül eden kutsal bir bölge vardı. Burada da ağaç kesmek ve avlanmak yasaktı. Şunu da ifade etmek gerekir ki Lât sadece Sakîf ve Kureyş'e has bir put olmayıp bütün Araplar tarafından tazim görmekteydi. Bundan dolayı Hicaz bölgesinin çeşitli yerlerinde Lât'a mahsus sunaklar mevcuttu. Nahle'de bulunan sunak bunlara örnek olarak verilebilir.¹⁵⁴

c-Menât

Lügat âlimlerinin Menât kelimesinin “*kader*” ve “*ölüm*” manasındaki *mnv* kökünden gelmiş olabileceğini belirttikleri ancak kelimenin kesmek anlamına da geldiği, taştan özel bir şekilde kesildiği için Menât'a bu adın verildiği nakledilmektedir.¹⁵⁵ Fedek'te olduğu da rivayet edilmekle birlikte¹⁵⁶ Menât, Mekke ile Medine arasında Kudeyd'e yakın, Medine'ye 15 km. mesafedeki Müşellel denilen yerde

¹⁵¹ Fehd, “Lât”, s. 107.

¹⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XVI, 256.

¹⁵³ Frantz Buhl, “Lât”, *İA*, VII (İstanbul 1978), s. 18.

¹⁵⁴ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 25-26; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 73.

¹⁵⁵ Fehd, “Menât”, *DİA*, XXIX (Ankara 2004), s.121-122.

¹⁵⁶ Ya'kûbî, *Târîh*, I, 255.

deniz kenarında Hüzeyl kabilesine ait siyah bir kaya şeklindeydi. Menât'a ait bir ev, hediyelerin konulduğu bir oda ve bekçi vardı.¹⁵⁷

Menât sunağında kurban kesilmesi onun yağmur yağdırması içindi. Bu da Menât'ın rüzgârı estiren, bulutları getiren ve yağmur yağdıran bir ilâh olduğu inancını göstermektedir. Dolayısıyla onun deniz ve su ile alakası olduğu düşüncesi Menât'ı sembolize eden kayanın deniz kenarına dikilmesinin nedeni olarak görülmektedir.¹⁵⁸

Menât, Evs ve Hazrec kabileleri başta olmak üzere Araplar'ın önem verdiği putlardandı. Nitekim çocuklarına Abdümenât ve Zeydümenât şeklinde isim vermeleri ve Menât'ı ziyaret edip başlarını tıraş etmedikçe Mekke'de yaptıkları haccın tamam sayılmadığına inanmaları bunun göstergesidir.¹⁵⁹

d- Uzzâ

Câhiliye döneminin önde gelen putlarından Uzzâ'ya Lât ve Menât'la birlikte Allah'ın kızları ve aracıları olarak tapılmıştır.¹⁶⁰ Uzzâ, sözlükte çok yüce anlamındaki “azîz”in mübalağalı şekli olan “eazze”nin müennes hâlidir.¹⁶¹ Bilhassa Lât ve Uzzâ'nın adlarına birlikte yemin edilen iki ilâhe sayıldığı, “çok güçlü” manasındaki el-Uzzâ'nın da Allah'ın azîz sıfatına karşılık geldiği belirtilmektedir.¹⁶² “Uzzateyn” diye anılan Lât ve Menât, Uzzâ'nın kızları olarak da kabul edilmiştir.

Kur'ân'da da atıf yapıldığı gibi¹⁶³ Kureyş kabilesi mensupları tarafından tâzim edilen bu putlara Kâbe'yi tavaf sırasında “*el-Lât, el-Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine; çünkü bu üçü yüce kuğulardır ve şüphesiz şefaati umulan varlıklardır*” şeklinde tazimde bulunulduğu bilinmektedir.¹⁶⁴ Evs ve Hazrec'in Menâtı; Sakîf'in Lât putunu tercih ettiği gibi Kureyş ve Kinâne de özellikle Uzzâ'yı saygı gösterdikleri put olarak seçmişlerdir. Ona hediye ve kurbanlar takdim ettikleri gibi çocuklarına da Abdüluzzâ ismini vermeyi âdet edinmişlerdi. Nitekim Ebû Leheb'in asıl isminin Abdüluzzâ olduğu kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁶⁵

e- Îsâf ve Nâile

¹⁵⁷ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 13; Buhl, “Menât”, *İA*, VII (İstanbul 1978), s. 702-703; Fehd, “Menât”, s. 121-122.

¹⁵⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 247.

¹⁵⁹ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 14; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 72.

¹⁶⁰ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 19.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 216.

¹⁶² Şevket Yavuz, “Uzzâ”, *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 268.

¹⁶³ Necm 53/19-21.

¹⁶⁴ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 19.

¹⁶⁵ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 19.

Safa ve Merve tepelerinde bulunan Îsâf ve Nâîle, Araplar'ın kurban keserek taptıkları iki puttur. İslâm öncesi Mekke'de Kâbe'yi tavaf eden bir kimse, önce Îsâf'tan başlar, onun önünde istilâm yapar, tavafinı Nâîle'nin yanında istilâmla bitirirdi. Ayrıca insanlar, onların yanından geçerlerken teberrüken bu putlara sürünürlerdi.¹⁶⁶ Îsâf ve Nâîle putlarının nasıl ortaya çıktıklarıyla ilgili kaynaklarda aktarıldığına göre Îsâf ve Nâîle isimli bir kadın ve erkek, zamanında Kâbe'nin içinde zina ettikleri için taş kesilmişler, ibret olsun diye Safa ve Merve arasına dikilmişlerdi. Ancak zamanla bu kötü fiil unutulmuş ve Araplarca kutsal kabul edilip ilahlaştırılmışlardı.¹⁶⁷ Olgun, bu iki putla ilgili kaynaklarda verilen bilgilerin mitolojik olduğunu belirtir. Ona göre bu kişiler Kâbe'de işledikleri suçun cezası olarak recmedilmişler ve teşhir edilmek üzere Safa ve Merve tepeleri üzerine konulmuşlardır. Araplar daha sonra bu heykellerin dikilmesindeki hikmeti unutup, onlar hakkında efsaneler üreterek kutsallaştırmışlar ve nihayet onlara tapınmaya başlamışlardır.¹⁶⁸ Bazı Batılı araştırmacıların Îsâf ve Nâîle'nin ilâh edinilmesini, Araplar'ın kahramanlara tapınma geleneğinin bir göstergesi olarak kabul ettikleri de aktarılmaktadır.¹⁶⁹

2.1.4. Putperest Araplar'ın Başlıca İbadetleri

Hz. İbrahim ile Hz. Peygamber arasındaki oldukça uzun süren fetret devrinin¹⁷⁰ bir sonucu olarak Araplar Hz. İbrahim'in şeriatından uzaklaşmış, politeist bir yapı benimsemişlerdir. Bununla birlikte dinî hayatlarında Hz. İbrahim'in şeriatından kalma birçok ibadeti amacı ve içeriği değiştirilmiş bir şekilde uygulamayı sürdürmüşlerdir.¹⁷¹ Müşrik Araplar bu ibadetlerle kulluklarını yerine getiriyorlar ve bu sayede ilahlarının rızasını kazanmaya çalışıyorlardı. Böylece onlar sağlık, huzur, mal, nesil ve iyi bir şöhrat gibi dünya hayatında talep ettikleri her şeye kavuşacaklarını umuyorlardı.¹⁷²

Câhiliye döneminde müşrik Araplar'ın yerine getirdikleri bu ibadet ve dinî uygulamaların başlıcaları hac, kurban, gusül, namaz ve oruç idi.

a- Hac

¹⁶⁶ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, II, 241.

¹⁶⁷ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 29.

¹⁶⁸ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet*, s. 6–7.

¹⁶⁹ Çağrı, "Arap", s. 319.

¹⁷⁰ Fetret, iki peygamber arasında hak dine davetin kesintiye uğradığı dönem olarak tarif edilmektedir. Bk. Metin Yurdağ, "Fetret", *DİA*, XII (İstanbul 1995), s. 475-480; Mustafa Akçay, *Fetret Dönemi ve İnsanın Dinî Sorumluluğu*, Ankara 2013.

¹⁷¹ Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 286.

¹⁷² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 336.

Araplar'ın önem verdikleri dinî uygulamaların başında kuşkusuz hac ibadetleri gelmekteydi. Bilindiği gibi Hz. İbrahim, Kâbe'yi inşa ettiği zaman, insanları hacca davet etmekle emrolunmuştu.¹⁷³ Bu tarihten itibaren hac, Arap toplumunun sürdürdüğü bir ibadet hâline geldi. Putperestliğin Hicaz'a girişiyle hac ibadeti bazı değişikliklere uğradı. Öncelikle hac, Allah adına icra edilen bir ibadet olma hüviyetini bir anlamda yitirerek atalardan tevârüs edilen bir gelenek olmuş ve Araplar'ın geçimlerini sağlaması bakımından ekonomik bir boyut kazanmıştır. Böylece Hz. İbrahim haccı hedefi açısından özünü kaybetmiş, geriye şirk unsurları, hurâfeler ve Kureyş'in ticarî gelirlerinin ön planda olduğu bir gelenek kalmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm Câhiliye döneminde haccın nasıl yapıldığını betimlemiş ve İslâm'ın reddettiği hac uygulamalarına da dikkat çekmiştir.¹⁷⁴

Biz bu noktada bilinen hac ibadetini bütün yönleriyle aktarmak yerine Câhiliye döneminde müşrik Araplar'ın bu konudaki farklı uygulamalarına işaret edeceğiz. Müşriklerin hac ibadeti hususunda gerçekleştirdikleri değişikliklerin başında hac mevsiminin belirlenmesi gelmektedir. Onlar aslında Zilhicce olarak belirlenen hac ayını nesî uygulamasıyla¹⁷⁵ sabitlemişlerdi. Kamerî takvime göre gerçekleştirilen hac uygulamasının yaz aylarına kaymasını istemeyen Mekkeliler, hac mevsiminin bahar gibi ılıman bir döneme tesadüf etmesini sağlama, bunun yanı sıra rahatça baskın ve yağma yapabilme amacıyla bu işleme başvurmuşlardır. Bu hususta da üç yılda bir, seneye on üçüncü ayı ilave ediyorlar, böylece ayların yerlerini değiştirmiş ya da seneyi uzatmış oluyorlardı.¹⁷⁶ Bir başka değişiklik hac ibadetini yalnızca Kâbe'ye has kılmayarak Mekke'nin yanı sıra, Taif'teki Lât, Arafat civarındaki Uzza mâbedine ve kutsal saydıkları diğer mâbedlere de hac amacıyla yönelmeleriydi.¹⁷⁷ Aynı şekilde onlar Kâbe'nin yanı sıra mezar taşlarını, anıtları ve minare gibi yükseltilmiş her türlü yapıyı tavaf ederlerdi. Bu tavafa *devâr* denilmekteydi.¹⁷⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Araplar nazarında hiçbir mâbed Kâbe'nin yerini dolduramamıştır. Kâbe'ye yönelik bu derin sevgi ve saygı onları, Mekke'den her ayrılışlarında sırf Kâbe'yi hatırlamak ve

¹⁷³ Hacc 22/26-29.

¹⁷⁴ Bakara 2/189, 200; A'râf 7/31.

¹⁷⁵ "Geciktirmek, çoğaltmak, ilave etmek" manalarındaki *nes'* kökünden türeyen nesî, bazı âlimlere göre "bir ayın başka bir aya tehiri", diğerlerine göre ise bir ayın haramlığının ertelenmesi veya aynı maksatla araya bir ay ilave edilmesi anlamlarına gelmektedir. Bk. Fayda, "Nesî", *DİA*, XXXII (İstanbul 2006), s. 578.

¹⁷⁶ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2002, s. 41. Nesî uygulaması İslâm'ın gelişiyle yasaklanmış ve bunu uygulayan Araplar'ın küfürde ileri gittikleri belirtilmiştir. Bk. Tevbe 9/36-37.

¹⁷⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 351.

¹⁷⁸ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 42; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 354; Çağrı, "Arap", s. 320.

anmak amacıyla Harem'den aldıkları bir taşı tavaf etmeye dolayısıyla bir anlamda putperestliğe de teşvik etmiştir.¹⁷⁹

Câhiliye haccındaki değişiklikler bakımından öne çıkan bir husus da haccın ifasında uygulanan sınıfsal ayırmadır. Daha önce Ahmesîlik meselesinde ifade edildiği gibi Kureyşliler, Kâbe'yi tavaf edenleri *hums* ve *hille* olarak iki sınıfa ayırmış ve bu grupların hac ifasını farklı şartlara bağlamışlardır. Hums, Kureyşliler'den ve Kureyşliler ile evlenen diğer Araplar'dan doğan kimselerin oluşturduğu sınıfa verilen isimdir. Kureyş, kendilerinden bir kadını başka bir kabileden Arapla evlendirdiklerinde, dünyaya gelecek çocuğun Kureyşli sayılarak Ahmesî kabul edilmesini şart koşarlardı. Hille ise, Ahmesîler dışında kalan bütün Araplar'a verilen isimdi.¹⁸⁰ Hille grubuna dâhil bütün erkek ve kadınlar Kâbe'yi şayet ilk kez tavaf ediyorlarsa bu tavafı ancak bir Ahmesînin elbisesiyle yapabilirlerdi. Aksi takdirde tavafı çıplak yapmaları gerekiyordu.¹⁸¹ Hillîler, “*Biz içinde günah işlediğimiz elbiselerimizle Beyt'i tavaf etmeyiz*” derken, Ahmesîler, “*Biz Harem ehliyiz. Bizim elbiselerimiz olmadan hiçbir Arap, Beyt'i tavaf edemez ve bizim yiyeceğimiz olmadan kimse bizim topraklarımızda karnını doyuramaz*” şeklinde mukabele ederlerdi. Bunun yanı sıra Hillîler giyecek Ahmesî elbisesi bulamadıklarında ve çıplak tavaf etmek istemediklerinde sırf Kâbe'yi ziyaret için aldıkları daha önce giyilmemiş elbiseleriyle tavaf ederler, daha sonra bu elbiselerini Îsâf ve Nâile putlarının arasına bırakırlardı. Bu mahalde bırakılan elbiselere *lekâ* adı verilirdi. Bu elbiseler güneş, rüzgâr, yağmur görüp çiğneninceye kadar orada kalır ve hiç kimse bunlara dokunamazdı.¹⁸²

Kureyşli Müşrik Araplar'ın hac esnasında görülen farklı uygulamalarından biri de ihramda iken evlerine veya çadırlarına kapıdan girmeme âdetleridir. Mekke halkı, evlerinin arkasına girip çıkacağı bir delik açıyor veya tırmanacakları bir merdiven ediniyor, bedevîler ise çadırlarının arkasından çıkıyor ve ihramdan çıkana kadar kapıdan girmiyorlardı.¹⁸³ Câhiliye haccının İslâmî hacdan farklı olduğu bir diğer nokta telbiye¹⁸⁴ getirirken kullandıkları ifadelerdir. Müşrik Araplar Kâbe'yi haccedecekleri zaman

¹⁷⁹ Yıldız, “İslâm Öncesi Arap Hayatı”, s. 174.

¹⁸⁰ Ezrakî; *Ahbâru Mekke*, I, 269; Uslu, “Hums”, s. 364.

¹⁸¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 75; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 202; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 357-359.

¹⁸² İbn İshâk, *Sîret*, s. 75; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 202; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 359.

¹⁸³ Uslu, “Hums”, s. 364; Ahmesîler ve Hillîler'in dışında kendilerine *Tıls* denilen Yemenli Araplar da vardır. Onlar bu iki grubun uygulamaları dışında kalmışlardır. İhramda iken Ahmesîler gibi evlere veya çadırlara ters yönden girmezlerdi. Ayrıca onlar Hillîler gibi Kâbe'yi çıplak tavaf etmezler ve Arafat vakfesine de katılırlardı. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 371-373.

¹⁸⁴ Telbiye, kişinin Rabbinin emrine âmâde olarak ona yönelmesidir. Bk. Salim Ögüt, “Telbiye”, *DİA*, XL (İstanbul 2011), s. 396-397.

putlara yönelerek namaz kılarlar; sonra Mekke'ye ulaşana kadar putlar adına telbiye getirirlerdi. Câhiliye dönemine ait tek bir telbiye türü mevcut olmayıp kabile ve putlara göre değişen içerikte farklı telbiyeler bulunmaktadır. İslâm, söyleyiş kalıbı çok eskilere dayanan bu dinî sembolü tevhid akidesiyle destekleyerek uygulamasını devam ettirmiştir.¹⁸⁵

Safa ile Merve arasında yapılan sa'y da Câhiliye dönemi haccının rükünleri arasında yer almakta ve bu hususta da bazı değişiklikler bulunmaktaydı. Bu dönemde Araplar iki tepe üzerinde bulunan İsâf ve Nâile isimli putları sa'y esnasında mesh ederler ve ikisi arasında toplam yedi şavt yaparlardı.¹⁸⁶

Kâbe'yi tavaf ederken olduğu gibi vakfe esnasında da uygulanan Hillîlerle Ahmesîler arasındaki sınıfsal ayırım bir başka dikkat çekici farklılıktır. Ahmesîler hac ibadetini kısaltarak Harem dışında kalan Arafat'taki vakfeyi gerçekleştirmezlerdi. Onlar bu ayrıma şöyle bir gerekçe gösterirlerdi: “*Biz Harem ehliyiz, Kâbe'nin sahibi ve Mekke'nin sakiniyiz. Harem'den çıkamayız. Hiçbir Arap bizim haklarımıza, konumumuza ve bizim bildiklerimize vâkıf değildir.*”¹⁸⁷ Arafat'ta vakfe yapmak yerine Harem hudutları içinde yer alan iki vadi arasındaki *Nemire* bölgesini kendilerine vakfe mekânı olarak belirler ve buradan Müzdelife'ye giderlerdi.¹⁸⁸ Hillîler ise güneş batarken Arafat'ta, doğarken Müzdelife'de vakfe yaparlardı.¹⁸⁹

Son olarak şuna işaret etmek gerekir ki, Araplar Zilhicce ayınının 10. Gününde güneş doğarken Müzdelife'den Mina'ya doğru şeytan taşlamak ve kurban kesmek üzere akın ederler ve bu bölgeyi putlarıyla irtibat kurdukları mukaddes mekânlardan biri sayarlardı.¹⁹⁰ Mina'da yerine getirilmesi gereken üç gün şeytan taşlama ve kurban kesme işlemini tamamladıktan sonra çeşitli toplantılar düzenler, şiirler okur ve kabile atalarıyla övünürlerdi.¹⁹¹

¹⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 309-315; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 375-379; Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye*, s. 142-146.

¹⁸⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 380.

¹⁸⁷ İbn İshâk, *Sîret*, s. 80; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 201.

¹⁸⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, s. 271; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 362.

¹⁸⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 383.

¹⁹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 384.

¹⁹¹ Abdülkerim Özeydin, “Hac (İslâm'da Hac)”, *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 387. Bu âdetler “*Hac menâsikini bitirince atalarınızı zikrettiğiniz gibi, hatta ondan daha fazla Allah'ı zikredin*” mealindeki âyetle kaldırılmıştır. Bk. Bakara 2/200.

b- Kurban

Kurban Câhiliye toplumunun dinî hayatında önemli bir yere sahipti. İslâm öncesi Arap toplumunda yaygın olan kurban şekli hayvanların putlara sunulmasıydı. Çocukların, kölelerin ve esirlerin putlara kurban edildiği iddia edilse de bu zayıf bir görüş olarak kabul edilmektedir. Nitekim Mekke toplumu, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in oğlunu kurban etmesine bunun âdet hâline dönüşmesinden korktukları için karşı çıkmış ve ona bunun yerine bir kâhine başvurmasını tavsiye etmişlerdi. Bu hâdisiye putlara insan kurban etmenin pratik olarak Mekke toplumunda yerleşik bir uygulama olmadığını gösterir mahiyettedir.¹⁹²

Câhiliye toplumu, Kâbe ve başka tapınaklarında bulunan putların önünde onlara yaklaşmak ve saygı gösterisinde bulunmak için koyun, sığır, ceylan, deve gibi hayvanları kurban olarak sunarlardı. Câhiliye insanı, İsâf ve Nâile önünde kurban keser, kurbanın kanını da Sa'd putuna sürerlerdi.¹⁹³ Böylece önemli bir tâzimi yerine getirmiş olurlardı. Onlar kurban olarak kesecekleri hayvanların kurbanlık olduğunu göstermek ve onlara dokunulmasını engellemek amacıyla *na'leyn* dedikleri bir nalın veya boyunluk takarlardı.¹⁹⁴ Kesim esnasında *bismi'l-lât*, *bismi'l-'uzzâ* gibi adına kurban kesilen putun ismini zikrederlerdi.¹⁹⁵ Ayrıca putlarının yanında kesmiş oldukları bu kurbanlardan büyük payı putlarına; küçük payı ise Allah'a ayırırlardı.¹⁹⁶ Kestikleri kurbanların etleri, yırtıcı kuşların yemesi için taşın üzerine konurdu. Yırtıcı kuşlar etten yemedikçe o eti kendileri için helal saymazlardı.¹⁹⁷ Bu işlemlerden sonra müşrik Araplar bu sunularının yanında putların rızalarını kazanmak için Hübel ve Lât putu yakınlarında “*ğabğab*” adı verilen kuyulara, altın, gümüş ve kıymetli taşlardan oluşan bağışlarını atarlardı.¹⁹⁸

¹⁹² Rivayete göre Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib, Zemzem kuyusunun kazılması sırasında Kureyş'ten gördüğü zorluklar sebebiyle on tane oğlu olur ve kendisini koruyacak yaşa gelirlerse, onlardan bir tanesini Kâbe'nin yanında Allah için kurban etmeyi adamı. Abdülmuttalib, oğullarının sayısı ona ulaşınca adağını yerine getirmek istemiş, çekilen kur'ada ok Hz. Peygamber'in babası Abdullah'a çıkmıştı. Bunun üzerine Abdülmuttalib, Abdullah'ı kurban etmek üzere İsâf ve Nâile adlı putların bulunduğu yere götürmüştü, Kureyşliler ise böyle bir âdetin yerleşmesinden çekinerek, Abdülmuttalib'e engel olmuşlar ve Hicaz'daki bir kâhineye danışmasını tavsiye etmişlerdi. Bunun neticesinde kâhinenin tavsiyesine uyularak, Abdullah'la develer arasında kura çekilmiş, Abdullah'ın yerine yüz deve kurban edilerek adak yerine getirilmiştir. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s.10-18.

¹⁹³ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 29, 34. Ayrıca Recep ayının ilk on günü kesilen kurbana “atîre” denirdi. Bk. Halit Ünal, “Atîre”, *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 79.

¹⁹⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 388.

¹⁹⁵ Tahsin Feyizli, *İslâm'da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, İstanbul 1993, s. 119.

¹⁹⁶ En'âm 6/136.

¹⁹⁷ İbn İshâk, *Sîret*, s. 78; Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye*, s. 214.

¹⁹⁸ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 20; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 423.

Câhiliye döneminde muayyen mevsimlerde ya da ölünün defnedilmesinin hemen akabinde kabir başlarında kurban kesme uygulaması da vardı. Onlar kabrin başında hayvan boğazlar ve “Biz, onun dünyada yaptıklarına karşılık kendisini mükâfatlandırıyoruz. Hayatında kendisi deve keser ve misafirlerine yedirirdi. Biz de kabrinin başında deve kesiyoruz. Varsın bunu kurtlar, kuşlar yesin, hayatındaki gibi öldüğünde de yedirmiş olsun” derlerdi. Ayrıca âhirete inananlar ölen kimsenin kabri başında sağlığında bindiği hayvanı kesilirse, o kimsenin âhret günü binekli olarak diriltileceğine inanırlardı.¹⁹⁹

Yine Câhiliye döneminde Araplar devenin ilk doğan yavrusunu putlar önünde kurban eder, kanını putların üzerine akıtır ve hayvanın derisini de bir ağaç üzerine atarlardı. Ürünlerin bereketini artırma amacıyla adanan bu kurbanı “fer‘a” denirdi.²⁰⁰ Diğer taraftan yeni doğan çocuklar için doğumunun yedinci gününde akîka adı verilen kurban kesme âdeti vardı. Bu dönemde çocuğun başına onun için kesilen kurbanın kanından sürülürdü. İslâm bu Câhiliye âdetini meşrulaştırmış ancak çocukların başına kan sürülmesini yasaklamıştır.²⁰¹

c- Gusül

Kaynaklarda guslün Câhiliye devrinde de mevcut olduğu ve menşeinin Hz. İbrahim’e kadar uzandığı, Araplar’ın cünüplükten dolayı gusledip, mazmaza, istinşak yapıp misvak kullandıkları nakledilmektedir.²⁰² Nitekim Ebû Süfyan (ö. 31/651-52), Bedir Savaşı’nda (2/624) Mekkeliler’in hezimete uğraması sebebiyle Hz. Peygamber’le savaşıncaya kadar, cünüplükten dolayı başına su deydirmemeye yemin etmiştir.²⁰³ Süheylî, Ebû Süfyan’ın bu yemini ile ilgili olarak “cünüplükten sonra gusletmek, Câhiliye devrinde hac ve nikâh gibi Hz. İbrahim ve İsmail’in dininden kalma bir iz olarak kendisiyle amel edilen bir husustu.” demektedir.²⁰⁴

Câhiliye Arapları’nda necisliği giderecek gusül gibi bir temizliğin varlığına işaret eden bir başka hadise hayızın necâset kabul edilmesi ve bu durumdaki kadınların

¹⁹⁹ Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 215; Mehmet Efe, *Kur’ân’da Ritüellerin Arka Planı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2007, s. 85.

²⁰⁰ Ali Bardakoğlu, “Kurban (İslâm’da Kurban)”, *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 436.

²⁰¹ Akîka, çocuğun başındaki ana tüyü demektir. Kurbanın kesildiği gün çocuğun saçı traş edildiği için kurbanı da akîka adı verilmiştir. Fahrettin Atar, “Akîka”, *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 263.

²⁰² İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 319.

²⁰³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 291; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 47.

²⁰⁴ Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravdu’l-ünüf fî şerhi Sireti’n-Nebeviyye li’bn Hişâm*, I-VII (thk. Abdurrahman Vekîl), Beyrut 1990, V, 405.

putlara dokunmaları, onları mesh etmeleri ve mâbedlere girmelerinin yasaklanmasıdır.²⁰⁵

d- Secde ve Namaz

Secde ve namaz, Câhiliye Arapları'nda görülen Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği tevhid dininden kalma bir başka ibadet şekli olarak öne çıkmaktadır. İslâm'da namazın önemli bir rüknü olan secde, İslâm öncesinde namaz ve namaz haricinde bilinen bir ibadetti. Secde, câhiliye döneminde ibadet derecesine varan derin bir hayranlığı ifade etmenin yoluydu. Namazı ifade için kullanılan *salât* kelimesi ise "birine iyilik dilemek ve dua etmek" anlamlarında kullanılmaktaydı.²⁰⁶ Kur'ân'da namazın *es-salat* şeklinde marife bir kelime olarak zikredilmesi Araplarca bilinen bir ibadet olduğunu düşündürmektedir. Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm'de müşrik Araplar'ın namazının yalnızca ıslık çalmak ve el çırpırmaktan ibaret olduğunu belirtmesi²⁰⁷ İslâm'ın kurumsallaştırdığı manada bir namazın olmadığını akla getirmektedir. Onların, Kâbe'de ibadet etmeye çalışan müslümanları, ıslık çalarak ve el çırparak ibadet görüntüsü vermek suretiyle engellemeye çalıştıkları da iddia edilmektedir. Ancak Abdullah b. Abbâs'a dayandırılan bir rivayette Câhiliye insanının ıslık çalıp el çırparak Kâbe'yi tavaf etme şeklinde ibadetlerinin var olduğu belirtilmektedir.²⁰⁸ Şekli çok bilinmemekle birlikte o dönemde Yahudi, Hristiyan ve putperest Araplar'ın kendilerine has bir namazları olduğu ve belirli vakitlerde Ehl-i Kitab'ın yaptığı gibi Câhiliye halkının da ibadethanelerde namaz kıldığı Ehl-i Kitaptan gelen rivayetlerde ve Câhiliye dönemi şiirlerinde yer almaktadır.²⁰⁹ Nitekim Câhiliye döneminde namazın var olduğuna delil olarak Ebû Zerr'in ve hanîflerden kabul edilen Kus b. Sâide'nin (ö. 600) namaz kıldığına dair rivayetler zikredilebilir.²¹⁰ Bunlara ek olarak Câhiliye devri şiirlerinde geçen *sebbehâ* (tesbih etmek) ifadelerinin de namaz ve zikir manasında kullanıldığı belirtilmektedir.²¹¹

Câhiliye döneminde Araplar ölüleri için de namaz benzeri bir ritüel gerçekleştiriyorlardı. Kaynakların cenaze namazı olarak adlandırdığı bu ritüel, kişi vefat

²⁰⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 407.

²⁰⁶ Izutsu, *Kur'ân'da Tanrı ve İnsan*, s. 288. Ayrıca bk. Çağrı, "Arap", s. 317-318; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 407.

²⁰⁷ Enfâl 8/35.

²⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIII, 521; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *DİA*, XXXII (İstanbul 2006), s. 351.

²⁰⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 336; Mehmet Soysaldı, "İslâm Öncesi Mekke Topluluklarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyum Kitabı*, İstanbul 2011, s. 150-151.

²¹⁰ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 171-172; Ateş, *İslâm'a Göre Câhiliye*, s. 51.

²¹¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 337.

ettiğinde onun bir döşeğe (serir) yatırılması ve velisinin ayağa kalkarak onun güzel hasletlerini zikrederek onu övmesi şeklindeydi. Ölü daha sonra defnediliyor ve “Allah’ın rahmeti üzerine olsun” diye ona dua ediliyordu²¹² Yine Câhiliye Araplar’ının cuma gününe has bazı uygulamaları da dikkat çekmektedir. Araplar, İslâmiyet’ten önce Cuma gününü *Arûbe* olarak adlandırmışlardı. Kureyşliler, Arûbe gününde Hz. Peygamber’in atalarından biri olan Kâ’b b. Lüeyy’in etrafında toplanır, onun sohbetini dinlerlerdi. Aynı zamanda kabilenin bir araya gelmesi dolayısıyla “cum’a” olarak da isimlendirilen bu günde hutbe okunur ve haftalık ibadet icra edilirdi. Araplar bugüne “yevmü’l-arûbe”nin yanısıra “marûzât” günü de demişlerdir.²¹³

e- Oruç

İslâm öncesi dönemde Câhiliye Araplar’ının oruç tuttıkları bilinmektedir. Nitekim Hz. Âişe “Âşûrâ Günü, Câhiliye devrinde, Kureyş kabilesinin oruç tuttuğu bir gündü. Resûlullah da o gün oruç tutardı. Medine’ye hicret ettikleri sene yine Âşûrâ orucunu tuttu ve sahâbîlere de tutmalarını emretti. Ramazan orucu farz kılınıncı, artık farz olan, Ramazan orucu oldu ve Âşûrâ orucunu isteyen tuttu, isteyen bıraktı.” şeklindeki ifadeleriyle bunu teyit eder.²¹⁴

Yine Kureyşliler’in “Recebü’l-Esâm” ve “Şehr-i Mudar” şeklinde isimlendirdikleri Recep ayında putlarını ziyaretine gidip, atıre kurbanı kestikleri ve oruç tuttıkları bilinmektedir.²¹⁵ Câhiliye devrinde Kureyşlilerin işledikleri bir günaha keffâret olması veya kıtlık tehlikesine karşı şükran borcunu ödemek için oruç tuttıkları da belirtilmektedir.²¹⁶ Câhiliye döneminde görülen bir diğer oruç türü “sükût orucu”dur. Câhiliye Arapları bir gün boyunca konuşmazlar ve bunu ibadet sayarlardı. Hz. Peygamber “İhtilâm olduktan sonra yetimlik yoktur, bir gün geceye kadar sükût etmek de yoktur”²¹⁷ demek suretiyle bu uygulamaya son vermiştir

Oruç ibadetinin Câhiliye dönemi Arapları’na Yahudiler’den geçtiği ya da hac gibi Hz. İbrahim’den miras kaldığı yönünde iki farklı görüş mevcuttur. Ancak Hz. İbrahim’in dininden miras kalmış olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğu ifade edilmektedir.²¹⁸

²¹² Âlûsî, *Bülûgu’l-ereb*, II, 288; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 338; Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 84.

²¹³ Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 63; Fayda, “Arûbe”, *DİA*, III (İstanbul 1991), s. 422.

²¹⁴ Buhârî, “Savm”, 69.

²¹⁵ Olgun, *Müslümanlıkta İbadet*, s. 102; Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 110.

²¹⁶ Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 111; Efe, *Kur’ân’da Ritüeller*, s. 85.

²¹⁷ Ebû Davud, “Vesâyâ” 9.

²¹⁸ Ateş, *İslâm’a Göre Câhiliye*, s. 112.

2.1.5. Gök Cisimlerine Tapma ve Gaybî Varlıkların Kutsanması

İlk ve Helenistik çağlarda yıldızların, ay ve güneşin kutsal varlıklar olduğu bütün dünyada yaygın bir inançtı.²¹⁹ İslâm öncesi Mekke toplumu arasında da ay ve güneş gibi gök cisimlerine tapanların bulunduğunu öncelikle “*Gece ve gündüz, ay ve güneş onun âyetlerindendir. Güneşe ve aya secde etmeyin; onları yaratan Allah’a secde edin*”²²⁰ şeklindeki âyetlerin delaletiyle öğrenmekteyiz. Gök cisimlerine tapma âdetinin Kuzey Arapları’na Sâbiîler ve Keldânîler’in etkisinde kalan Güney Arapları’ndan geçtiği bilinmektedir. Müşrik Araplar, Vedd ve Hübel’i, ay tanrısı; Lât, Uzzâ ve Menât’ı güneş tanrısı olarak tasvir etmiştir.²²¹ Araplar’ın güneş tanrısı olarak kabul ettikleri putlara tahsis edilen ibadethaneleri ziyaret ettikleri ve güneş doğarken, tam tepedeyken ve batarken olmak üzere günde üç kez secde ederek bu putlar için namaz kıldıkları zikredilmektedir. Binaenaleyh daha sonra Hz. Peygamber’in sırf müşriklere benzememek ve şirk çağrışımını ortadan kaldırmak amacıyla bu üç vakitte namaz kılmayı yasakladığı da bilinmektedir.²²² Müşrik Araplar ayın melek olduğuna, dünyaya ait işlerin idaresinin ona ait bulunduğuna inandıklarından dolayı onun ibadete layık bir varlık olduğunu düşünüyor, adına putlar yapıp, güneşe gösterilen tazimin benzerini ona da gösteriyorlardı.²²³

Hicaz bölgesindeki Araplar, benzer tapma ve tazim temayülünü Allah’ın yarattığı en büyük varlıklar olduğunu düşündükleri yıldızlara da göstermekteydiler. Onların inançları arasında, kutsal saydıkları her bir yıldızın ayrı bir görevinin olduğu düşüncesi hâkimdi. Bu yıldızlardan bazısı yağmur yağdırır, bazısı bereket getirirdi. Bir yıldızın kayması veya düşmesi, o bölgede bir büyüğün ölmesine veya doğmasına²²⁴ ya da büyük bir felaketin geleceğine yorulurdu.²²⁵ Bu yıldızlar arasında en bilinenler Müşterî,

²¹⁹ Bk. Mahmut Kaya, “Ay”, *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 183; Ahmet Güç, “Güneş”, *DİA*, XIV (İstanbul 1996), s. 288-291.

²²⁰ Fussilet 41/37. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de güneşe tapmayla ilgili Sebe Melikesi ve Hz. Süleyman’ın kıssası da anlatılmaktadır. Bk. Neml 27/22-24.

²²¹ Çağrı, “Arap”, s. 317-318.

²²² Âlûsî, *Bülûgu’l-ereb*, II, 215; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 336. Ayrıca Kureys’in *Abdüşems* ismini sıklıkla kullanması da güneşe gösterilen tazim ve saygının bir sonucudur. Çelikkol, *Mekke*, s. 181.

²²³ Âlûsî, *Bülûgu’l-ereb*, II, 216.

²²⁴ Hz. Peygamber’in doğumu bağlamında kaynaklarda yer alan, doğduğu gün bir yıldızın belirdiği yönündeki rivayetleri bu inancın bir yansıması olarak mütalaa etmek mümkündür. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 159.

²²⁵ Ali Çelik, “Asr-ı Saadet’te Halk İnançları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, İstanbul 1994, V, 334. Gök cisimlerinin hareketlerinin yorumlaması noktasında Asr-ı saadette de benzer örnekler yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim vefat ettiğinde güneş veya ay tutulmuş, bu durum İbrahim’in ölümüyle ilişkilendirilmişti. Hz. Peygamber ise sahabenin geçmişten gelen bu inancını güneş tutulması veya ay tutulması görüldüğünde bunun her hangi bir beşerî olaya yorulmaması,

Süreyyâ, Şi'ra,²²⁶ Zühal, Merih, Zühre ve Utârid (Merkür) olup²²⁷ bunlardan daha çok Lahm, Huzâa, Himyer ve Kureyş kabilelerince mukaddes kabul edilen Şi'râ özellikle önemlidir. Kur'ân'da da anılan Şi'râ yıldızına ilk tapan ve böylece Kureyş'in putperestlik anlayışına ilk muhalefet eden kişinin Ebû Kebşe lakabıyla tanınan Cüz' (veya Vecz) b. Gâlib b. Âmir el-Huzâî olduğu söylenir.²²⁸ Bu noktada Kur'ân-ı Kerîm'in gök cisimlerine yönelik bu kutsama ve tazimin yanlışlığı hususunda ikazlarda bulunduğu ve buna dair örnekler verdiğine işaret edilmelidir.²²⁹

İslâm öncesi Câhiliye Arapları arasında melek-cin-şeytan gibi ruhanî varlıkların mevcudiyeti biliniyor ve bu varlıklara da ibadet ediliyordu. Bunlar arasında bilhassa meleklerin Allah katında saygın bir yeri olduğuna ve kendilerine ibadet edildiğinde şefaet edeceklerine inanılmaktaydı. Nitekim Kur'ân onların melekleri tanrılaştırdığına²³⁰ ve tanrının kızları olarak nitelendirmekte olduklarına²³¹ işaret eder.

İslâm öncesi Araplar ruhlar âleminin bir diğer türü cinlere de kutsiyet izafet etmekteydiler. Mekkeli Müşrikler, cinlerin kendi başlarına hayrı ve şerri yaratmaya kadir olduklarına inanmaktaydı. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre Kureyşliler, cinlerle Allah arasında soy birliğinin olduğunu ileri sürüyor, cinleri Allah'a ortak koşuyor ve onlara tapıyorlardı.²³² Bu varlıklara *cin* denmesi, onların beş duyu ile kavranamayışından ve insana göre daha gizemli olmasından ileri gelmekteydi.²³³ Câhiliye Arapları'nın tasavvurlarında cinler çeşitli suretlere girebilen varlıklar olarak telakki edilirdi. Bazı yılanlar, siyah köpek ve hırçın deve gibi hayvanlar, cinlerin suretine büründüğüne inanılan varlıklar arasındaydı. Müşriklere göre cinler, insanlara kötülük yapabilecek durumdadır. Bu yüzden onların kötülerinin şerrinden korunmak için büyüklerine sığınıyorlardı. Nitekim onlardan birisi çölde ıssız bir vadiye gecelediği zaman *E'üzü bi seyyidi hâze'l-vâdi min şerri süfehâi kavmihi* (Kavminin sefihlerinin kötülüğünden bu vadinin efendisine sığınırım) derdi. Böylece o sığındığı cinin himayesi

aksine onların bu zamanları Allah'a ibadet için değerlendirmeleri tavsiyesinde bulunmuştur. Bk. Buhârî, "Küsûf", 2, 6, 9, 15, 17, "Bed'ü'l-halk", 4.

²²⁶ Necm 53/49.

²²⁷ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 216-217.

²²⁸ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 219; Çağrıcı, "Arap", s. 318. Hz. Peygamber vahyi tebliğ ettiği sıralarda Kureyş'in mevcut inancına muhalefet etmesi sebebiyle Kureyş'e Şi'râ yıldızına tapma âdetini getiren Ebû Kebşe'ye benzetildiği ve ona Ebû Kebşe'nin oğlu denildiği belirtilmektedir. Bk. Murat Sülün, "Şi'râ", *DİA*, XXXIX (İstanbul 2010), s. 181.

²²⁹ Necm 53/49; En'âm 6/76; Sülün, "Şi'râ", s. 181.

²³⁰ Zuhurf 43/19-20.

²³¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 14. Bu batıl inanç konusunda bilhassa Kinâne, Huzâa ve Cüheyne gibi kabilelerin adı ön plana çıkmaktadır. Bk. Olgun, *Müslümanlıkta İbadet*, s. 16. Âyetler için bk. İsrâ 17/40; Nahl 16/57-58; Sâffât 37/149; Zuhurf 43/16.

²³² Sâffât 37/158; En'âm 6/100; Sebe' 34/41.

²³³ M. Süreyyâ Şahin, "Cin", *DİA*, VIII (İstanbul 1993), s. 5.

altına girmiş olmanın huzurunu yaşırdı. Bu durum, kabilelerin veya fertlerin başka bir kabile ile anlaşmasına benzetilmektedir.²³⁴ Büyüler ve tılsımlar yapmak, cinlerin tasvirlerini yapıp ilâhlaştırmak, onlara adaklar ve kurbanlar sunmak da cinlerin şerrinden korunmak için yapılanlar arasındaydı.²³⁵

Bununla birlikte Câhiliye Arapları, cinlerin de kabile ve gruplar hâlinde yaşadıklarına, birbirleriyle savaştıklarına, fırtına gibi bazı tabîî olayların cinlerin işi olduğuna inanıyorlardı. Hatta insanları öldürdüklerini, kaçırdıklarını, insanlarla evlendiklerini, bazı cinlerin ise insanlara yardım ettiklerini, şâirlerin ve kâhinlerin bilgi kaynağı olduklarını kabul ediyorlardı.²³⁶

2.1.6. Mekke Toplumunda Bilinen Diğer Dinler

2.1.6.1. Yahudilik ve Hristiyanlık

Arap Yarımadası'na giren semavî dinlerin başında şüphesiz Yahudilik gelir. Yahudilerin Arap Yarımadası'na yerleşmesiyle alakalı çeşitli görüşler aktarılmakla birlikte genel kanaate göre bu din, Filistin'den çeşitli sebeplerle Suriye-Hicaz arasındaki yerlere sığınmak zorunda kalan Yahudiler vasıtasıyla gelmiş ve Yesrib'e kadar uzanmıştır. M.Ö. VI. yüzyılda Yahuda Devleti'ni ortadan kaldırarak Kudüs'ü ve Süleyman Mâbedi'ni yakıp yıkan Bâbil kralı Buhtunnasr'dan kaçan bir kısım Yahudi toplulukları Hicaz'daki bazı bölgelere yerleşmiş, asırlar sonra Roma komutanlarından Titus'un M.S. 70 yılında Kudüs'ü işgal etmesi ve daha sonraları Romalılar tarafından sıkı takibe uğramaları neticesinde de yine bazı Yahudiler Hicaz'daki dindaşlarının yanına sığınmışlardır. Yesrib ve Yemen hariç tutulursa Yahudiliğin Araplar arasında pek ilgi görmediği söylenebilir. M.S. II ve III. yüzyıllarda Yesrib'e yerleşen Evs ve Hazrec ile Yahudiler arasında meydana gelen çekişmeler, bu dinin bölge Arapları arasında yayılmasını engellemiştir. Yahudilerin kendilerini seçkin millet görmeleri ve dinlerini tebliğ etmek gibi bir gayretlerinin olmaması da bu hususta etkili olmuştur.²³⁷

²³⁴ Sarıcık, *Câhiliye*, s. 184-185

²³⁵ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, III, 197; Çelik, "Asr-ı Saadet'te Halk İnançları", s. 343.

²³⁶ Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, III, 269; Şahin, "Cin", s. 8; Nasuhi Ünal Karaaslan, "Şair", *DİA*, XXXVIII (İstanbul 2010), s. 299.

²³⁷ Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara 2013, s. 87-91. Yarımada'daki Yahudilerin menşei konusunda görüş ayrılığı mevcuttur. Bazıları onların aslen Yahudi olduklarını söylerken, bir kısmı da onların aslen Yahudileşmiş oldukları görüşündedir. Her iki milletin Samî oldukları gerçeği göz önüne alınırsa temelde ciddi bir farklılığın olmadığı düşüncesi ağır basar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bk. S. D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri* (çev. Nuh Arslantaş - E. Buket Sağlam), İstanbul 2011, s. 39-55.

Mekke'ye gelince, burada önemli sayıda Yahudi bulunup bulunmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte ciddi bir Yahudi nüfusun bulunduğu dair tarihî deliller mevcut değildir. Kâbe'nin yapımı sırasında temelinde bulunduğu iddia edilen Süryânice yazıyı Mekke'deki bir Yahudi'nin okuduğu ve Abdülmuttalib'in himayesinde Edniye/Ezîne adında şehir pazarlarında ticaret yapan bir Yahudinin olduğu şeklindeki rivayetler²³⁸ dışında kayda değer bir Yahudî varlığından bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Böyle bir tartışmanın esasında müsteşriklerin bir kısmının İslâm'ın Yahudilerden esinlenen bir din olduğu ve Kur'ân'ın orijinal olmadığı iddiasını ileri sürmelerinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Medine'de yer alan Yahudilerin akıbetleri konusunda kaynaklarımızda çokça rivayet olduğu hâlde Mekke'de yaşadığı iddia edilen Yahudi kolonileri hakkında herhangi bir rivayetin yer almamış olması söz konusu iddiayı ileri süren müsteşriklerin tarafgir bakışının açmazlarından olsa gerektir.²³⁹

Hristiyanlık ise Arap Yarımadası'nın kuzey bölgesinde özellikle Gassânîler ve Hîreliler (Lahmîler) başta olmak üzere pek çok Arap kabilesinde yaygın bir dindir. Bu din Yarımada'ya Yemen'deki Habeş hâkimiyeti döneminde (525-573) girmeye başlamıştır. Başta Ebrehe olmak üzere Habeş valileri, Hristiyanlığı yaymak için büyük çabalar sarf etmişlerdir.²⁴⁰ Bu yüzden Yemen'de önemli sayıda Hristiyan mevcuttur. Hristiyanlık Hicaz bölgesinde, Medine ve Taif'te bilinmekle birlikte yayılmamıştır. Nitekim İslâm'ın doğuşu sırasında Medine'de bazı Hristiyanların bulunduğu söylenmekteyse de bunlar hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Hz. Peygamber'in hicreti üzerine Medine'den ayrılıp Mekke'ye yerleşen Hanzala'nın babası Ebû Âmir er-Râhib'in o sırada Hristiyan olup olmadığı hususu meçhuldür ancak onun daha sonra Hristiyan olduğu bilinmektedir.²⁴¹

Mekke'de ise hem Kureyşliler'den hem de burada bulunan kölelerden Hristiyan olanlar vardır. Sözelimi Mekke'deki zanaat erbabından demircilik yapan Hristiyan bir şahıstan söz edilmektedir. Ayrıca Osman b. Huveyris ve amcaoğlu Lehhâ, Varaka b. Nevfel, Şeybe b. Rebia b. Abdüşems ve Ubeydullah b. Cahş, ismi zikredilen Kureyşli

²³⁸ İbn İshâk, *Sîret*, s. 86; İbnü'l-Esîr İzzeddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih* (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), I-XI, Beyrut 1987, I, 552.

²³⁹ Çelikkol, *Mekke*, s. 183-186; Demircan, "Son Peygamberin Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Konya 2007, s. 71-72.

²⁴⁰ Her ne kadar ekonomik kaygılar hâkim olsa da Fil Olayı bu teşebbüslerin açık bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bk. Fayda, "Fil Vak'ası", s. 70-71.

²⁴¹ Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul 2012, s. 243-247; Demircan, "Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları", s. 72.

Hıristiyanlardır. Bunların dışında zamanın ticaret merkezleri arasında olması sebebiyle Mekke'ye ticaret yapmak amacıyla gelen buraya yerleşen ya da köle olarak Mekke'de bulunan Hıristiyanlar da bulunmaktadır. Bu şekilde Mekke'de yerleşen Hıristiyanların yanında Mekkelilerle evli Hıristiyan kadınların sayısının da az olmadığı, annesi Hıristiyan olan kimselerin listesini veren İbn Habîb'in (ö. 245/860) delaletiyle bilinmektedir.²⁴²

2.1.6.2. Mecûsîlik ve Sâbiîlik

İslâm'ın doğduğu sırada Arap Yarımadası'nda ve Mekke'de Mecûsîlik ve Sâbiîlik de bilinen dinler arasında yer almaktadır.²⁴³ Sasanî Devleti'nin (m. 226-651) resmî dini olan Mecûsîlik, Araplar arasında pek fazla itibar görmemiştir. Bu yüzden Arap Yarımadası'ndaki Mecûsîler'in büyük çoğunluğu Bahreyn, Yemen, Umman'da yerleşik olan İranlılar'dan ibarettir. Yemen bölgesine Mecûsîlik, İranlılar'ın Habeşliler'den sonra bu ülkeyi istilaları sırasında gelip yerleşen askerler tarafından getirilmiştir.²⁴⁴ Sâsânî İmparatorluğu'na bağlı Hîreliler bile Mecûsîliği değil, Hıristiyanlığı tercih etmişlerdir. Bunda Sâsânîler'in Mecûsîliği ulusal bir din kabul edip Hıristiyanlar gibi misyoner davranmamalarının da etkisi vardır. Netice itibarıyla Mecûsîliğin genel anlamda Araplar arasında yayılmadığını söylemek mümkündür.²⁴⁵

Sâbiîlik konusuna gelince Sâbiî teriminin Kur'ân'da dinî bir grup olarak yer alması²⁴⁶ Sâbiîler'in Câhiliye Arapları'nca tanındığını göstermektedir. Ancak Kur'ân'ın bahsettiği Sâbiîlik, Araplar'ın bir kısmı arasında yayılmış bulunan Hurafî Sâbiîlik değildir. Bilindiği üzere Sâbiîlik, İrfan ve Hurafî Sâbiîliği olarak iki şekilde tasnif edilmektedir. İrfanî Sâbiîlikte İslâm filozoflarını feleklerin akli konusunda etkilemiş olan Keldânî filozof ve rahiplerinin tesiri görülmektedir. Hurafî Sâbiîlikte felsefi anlamda herhangi bir düşünce sistemi mevcut değildir, aksine onlara göre yıldızlar birer tanrıdır. Bundan dolayı Sâbiîliğin bu kolu yıldızları cisimleştirip heykellerini yaparak putperestliğe kaymışlardır. Sâbiîler dinleri gereği dışa kapalı bir toplum olup misyonerlik faaliyetlerinden uzak durmaları sebebiyle din ve toplum olarak yayılmamışlardır. Ancak yine de Arap kabilelerinden Tay, Lahm, Misem, Kays ve Esed

²⁴² İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 305-306; Çelikkol, *Mekke*, s. 185-186.

²⁴³ Kur'ân'da bu iki dinden bahseden âyetlerin olması Araplar'ın onlara âşina olduklarını ispatlar niteliktedir. Bk. Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hacc 22/17.

²⁴⁴ Bu dönemde İranlı askerlerin Yemenli kadınlarla evliliğinden "Ebnâ" isminde yeni bir sosyal sınıf zahir etmiştir. Bk. Fayda, "Ebnâ", *DİA*, X (İstanbul 1994), s. 78-79.

²⁴⁵ Sarıçam, *H. Muhammed*, s. 49-50.

²⁴⁶ Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hacc 22/17.

gibi birkaç kabilenin Sâbiî oldukları ifade edilmiştir. Lahm kabilesinin Müşterî yıldızına; Tay kabilesinin Süheyl yıldızına; Misem kabilesinin Dirâne yıldızına; Esed kabilesinin Utârid (Merkür) yıldızına ibadet ediyor olmaları bu iddiayı destekler niteliktedir. Ancak onların Keldânîler'e veya Harran taraflarına yaptıkları yolculukların akabinde gördükleri inanışı taklit ederek yıldız fetişi edindikleri düşünülebilir.²⁴⁷ Öte yandan Mekke toplumunda Sâbiîliğin pek bilinmediği bu sebeple İslâm'ın ilk yıllarında müslümanlara Sâbiî denildiği iddia edilmektedir.²⁴⁸ Bunun dışında buradaki Sâbiî ithamının kelimenin Arapçadaki “Bir dinden çıkıp başka dine giren kimse” anlamında olduğu, bildik anlamdaki Sâbiîliği kastetmediği de söylenmektedir.²⁴⁹ Ayrıca Kureyş'in ticaret için çeşitli bölgelere gitmesi ve Kur'ân'da bu dinin birkaç yerde zikrinin geçmesi o toplumda Sâbiîliğin bilinir olma ihtimalini kuvvetli kılmaktadır.

2.2. Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi İnanışı Hakkındaki Tartışmalar

2.2.1. Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatı

Hz. Peygamber'in hayatını konu edinen pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu eserlerde Hz. Peygamber'in hayatı anlatılırken genellikle yirmi üç yıllık risâlet dönemine ağırlık verildiği görülmektedir. Bu hususta bu dönemde nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kaynaklık etmiş olmasının etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in risâlet öncesi kırk yıllık hayatı hakkında Kur'ân'dan elde ettiğimiz bilgiler ümmî, yetim ve “dall” (arayış/şaşkınlık) içinde olduğuyla sınırlıdır.²⁵⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatına dair bilgilerimiz vahiy dışı kaynaklardan derlenerek daha çok rivayet kültürü çerçevesinde oluşmuştur.²⁵¹

Bu usulle yazılmış olan kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in hayatının anlatılması nesebinin zikredilmesiyle başlar ve Hz. Peygamber'in soyu Hz. Âdem'e kadar dayandırılarak temiz bir soy olduğu belirtilir, ardından nesep silsilesi zikredilir.²⁵² Ayrıca bu başlık altında Hz. Peygamber'e nispet edilen, “Âdemoğullarının en hayırlı kuşakları arasından geçip geldim ve nihayet içinde bulunduğum kuşakta size

²⁴⁷ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, s. 85-87.

²⁴⁸ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, s. 102.

²⁴⁹ Şinasi Gündüz, *Sâbiîlik Son Gnostikler*, Ankara 1999, s. 27.

²⁵⁰ Duhâ 93/6-7.

²⁵¹ Ülkemizde son zamanlarda Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatına dair müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bk. Casim Avcı, *Muhammedü'l-Emîn Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul 2008; İsrail Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, Ankara 2014.

²⁵² İbn İshâk, *Sîret*, I; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 55-56; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 1-4; Taberî, *Târîh*, II, 239-277.

gönderildim şeklinde birçok hadis de nakledilir.²⁵³ Neseb konusunun içinde Nur-i Muhammedî'nin²⁵⁴ temelini teşkil eden rivayetler de oldukça fazladır. Bu konuda Hz. Peygamber'in babasının alnında bir nur olduğu, bundan dolayı birçok kadının onunla evlenmek istediği ve Âmine'yle evlenince de bu nurun Âmine'ye intikal ettiği yönünde nakiller mevcuttur.²⁵⁵

Şecereleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgi verilen Hz. Peygamber'in babası Abdullah, Kureyş'in Hâşimoğulları kolundan olup annesi Âmine ise Zühreoğulları'ndandır. Abdullah, Hz. Peygamber'in doğumundan iki ay önce ticaret için gittiği Şam seyahati dönüşünde rahatsızlanmış, Medine'de babasının dayıları olan Adî b. Neccâr oğullarının yanında bir ay hasta yattıktan sonra vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.²⁵⁶ Genel kabul gören kanaate göre Hz. Peygamber, Fil Olayı'ndan 50-55 gün sonra Rebîülevvel ayında bir pazartesi günü dünyaya gelmiştir.²⁵⁷ Farklı hesaplamalara göre Hz. Peygamber'in doğum tarihi 20 Nisan (9 Rebîülevvel) 571²⁵⁸ veya 17 Haziran (12 Rebîülevvel) 569 pazartesi²⁵⁹ şeklinde belirtilmektedir.²⁶⁰ Hz. Peygamber'in doğumunda olağanüstü hâller meydana geldiği ve onun sünnetli olarak doğduğu irhasât²⁶¹ kabilinden rivayetler kaynaklarda yer almaktadır ve Siyer literatürünün zamanla genişlemesiyle birlikte bu tür rivayetlerin arttığı görülmektedir.²⁶² Hz. Peygamber'e, dönemin âdetine göre doğumunu müteakip yedinci günde ziyafet

²⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 20-21; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 658-659. Bu konuda benzer hadisler için bk. Müslim, "Fedâil," 3; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 18, "Menâkıb", 1; İbn Mâce, "Zühd", 37; Ebû Davud, "Sünne", 14.

²⁵⁴ Bazı mutasavvıflar Allah'ın kâinatta ilk olarak Hz. Peygamber'i kendi nuruyla yarattığına inanır. Bk. Mehmet Demirci, "Nûr-ı Muhammedî", *DÜİFD*, I (1983), s. 239-259; a.mlf., "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 179-180.

²⁵⁵ İbn İshâk, *Sîret*, s. 21; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 157; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 96; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 665.

²⁵⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 158. Ya'kûbî, Abdullah'ın Hz. Peygamber'in doğumundan iki ay sonra vefat ettiğini ve bu konuda icmâ olduğunu söylemektedir. Bk. Ya'kûbî, *Târih*, II, 10. Onun bahsettiği icmâ Şia'nın itibar ettiği Ehl-i Beyt âlimlerinin icmâsı olmalıdır.

²⁵⁷ Hz. Peygamber'in doğum tarihi ile ilgili rivayet farkları için bk. Gülgün Uyar, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 1993, s. 21-27.

²⁵⁸ Fayda, "Muhammed (Hayatı)", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 409.

²⁵⁹ Hz. Peygamber'in hayatında önemli bütün olayların pazartesi günü meydana geldiği yönünde bir bilgi de bulunmaktadır. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 110; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 662.

²⁶⁰ Hamidullah Câhiliye döneminde mevcut olan nesî uygulamasını göz önüne alarak yaptığı hesaplamada bu kanaate ulaşmıştır. Bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 784-793, 1171-1191.

²⁶¹ İrhâs kavramı risâlet dönemleri öncesinde peygamberlerden sâdır olan olağanüstü hâller için kullanılır. Bk. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA*, XVI (İstanbul 1997), s. 181; Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA*, XXX (İstanbul 2005), s. 350-352.

²⁶² Bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul 2008, s. 44-64; Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 135.

düzenlenerek isim verildiği ve muhtemelen o zaman sünnet edildiği,²⁶³ geleneğe uyularak sütanneye verildiği ve yaklaşık dört-beş yılını Hevâzin kabilesine mensup Benî Sa'd'ın yurdunda geçirdiği,²⁶⁴ beş-altı yaşları arasında annesiyle kaldığı ve altı yaşında iken annesiyle Medine'deki babasının kabrini ziyarete gittiği, dönüş yolunda Ebvâ'da annesini kaybettiği,²⁶⁵ altı-sekiz yaşları arasında bakım ve sorumluluğunu dedesinin üstlendiği,²⁶⁶ dedesi vefat edince²⁶⁷ öz amcası Ebû Tâlib'in ailesiyle yaşamaya başladığı, muhtemelen dokuz²⁶⁸ veya on iki²⁶⁹ yaşında amcası Ebû Tâlib ile ticaret kervanına katıldığı²⁷⁰ yönündeki haberler Hz. Peygamber'in çocukluk dönemine dair bilginin temelinin teşkil eder.²⁷¹

Hz. Peygamber'in gençliğiyle ilgili olarak da on beş-on yedi yaşlarında Ficâr savaşlarına katıldığı,²⁷² yirmi yaşlarında ortaklı ticaret yaptığı,²⁷³ yine bu yaşlarında zulmü engelleme amacıyla Hilfû'l-Fudûl adlı cemiyete katıldığı²⁷⁴ şeklinde bilgiler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in yirmi beş yaşında Hz. Hatice ile evlendiği ve bu evliliğin ticaret yaptığı esnada onun dürüstlüğünden ve emanete riayetinden etkilenen Hz. Hatice'nin teklifiyle gerçekleştiği,²⁷⁵ bu evlilikten Kâsım, Tayyib, Tâhir, Rukiyye, Zeyneb, Ümmü Külsûm ve Fâtıma isimli çocuklarının dünyaya geldiği zikredilmektedir.²⁷⁶ Hz. Peygamber'in evliliğinden kırk yaşına kadar olan süreçle ilgili

²⁶³ Bk. Uyar, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti*, s. 32-34; Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara 2010, s. 249-257.

²⁶⁴ Şakk-ı sadr olayının Benî Sa'd yurdundaiken vuku bulduğu nakledilmektedir. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 27-28; Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *DİA*, XXXVIII (İstanbul 2010), s. 309-310.

²⁶⁵ İbn İshâk, *Sîret*, s. 42.

²⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 169; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 119.

²⁶⁷ Hz. Peygamber'in yetim doğması, annesi ve dedesi gibi yakınlarını kaybetmesini risâlet görevi için hazırlık olarak telakki eden yorumlar yapılmaktadır. Bk. Hüseyin Certel, "Hz. Peygamber'in Risâlet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları", *EKEV Akademi Dergisi*, VIII/19 (2004), s. 31-56.

²⁶⁸ Ya'kûbî, *Târih*, II, 14; Taberî, *Târih*, II, 278.

²⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 120-121.

²⁷⁰ Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitab tarafından müjdelanmesi sadedinde bahsi geçen Râhib Bahîrâ olayının bu yolculuk esnasında gerçekleştiği rivayet edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180-181; İbn Kesir, *el-Bidâye*, I-II, 688-689; Fayda, "Bahîrâ", *DİA*, IV (İstanbul 1991), s. 486-487; Ahmet Erçetin, *Rivayetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîrâ Olayı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2008.

²⁷¹ Fayda, "Muhammed", s. 409.

²⁷² Hz. Peygamber, kaynaklarda geçtiği üzere karşı tarafın attığı okları toplayıp amcalarına vermiş, fiilî olarak mücadelede bulunmamıştır. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 186; Hüseyin Algül, "Ficâr", *DİA*, XIII (İstanbul 1996), s. 52.

²⁷³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 188; Ahmet Turan Yüksel, "Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber", *Diyanet İlmî Dergi-Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı*, Ankara 2003, s. 137-148.

²⁷⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 134; Bu konuda ayrıca bk. Mithat Eser, "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfû'l-Fudûl'a Katılması", *CUİFD*, XIII/2 (2009), 311-329; Muhammed Hamidullah, "Hilfû'l-Fudûl", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 31-32.

²⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 189. Krş. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 109-110.

²⁷⁶ Tayyib ve Tâhir'in iki ayrı çocuk olmadığı aslında Abdullah isimli oğlunun sıfatları olduğu da söylenmektedir. Süheylî, *er-Ravd*, I, 326.

otuz beş yaşında Kâbe'nin tamiri sonrasında Hacerülesved'in yerine konulması konusunda ihtilaf eden Kureyş'e hakemlik yapması²⁷⁷ dışında neredeyse hiçbir bilgi yoktur. Bu olayın akabinde Hz. Peygamber'in Hira'da inzivaya çekilmeye başladığı nakledilmektedir.²⁷⁸

2.2.2. Risâlet Öncesi Hz. Peygamber'in Dinî Hayatı

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî durumu hakkında klasik kaynaklarımızdan yola çıkılarak ortaya atılan iddialar birbirini nakzeder bir mahiyet arz etmektedir. Bunda araştırmacıların sahip oldukları peygamber tasavvurunun etkisi söz konusudur. Tarihî süreçte ağırlıklı olarak ön plana çıkan peygamber tasavvurları, “menkıbevî/mitolojik peygamber tasavvuru” olarak ifade edilen “aşırı yüceltmeci tasavvur ve modern dönemle birlikte kendini gösteren ve peygamberi sıradanlaştıran “indirgemeci peygamber tasavvuru”dur.²⁷⁹ Menkıbevî peygamber tasavvuru, Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatı hakkında kaynaklarımızda yer alan rivayetlerden doğumu itibariyle ilahî koruma altında Câhiliye ayıplarından korunmuş, âdeta dünyaya geldiği andan itibaren peygamber olarak seçilmiş bir şahsiyet portresi çizer.²⁸⁰ Öte yandan indirgemeci tasavvur ise Hz. Peygamber'i, içinde yetiştiği toplumun ferdi olarak risâlet öncesi hayatında dinî inanış olarak şirki benimsemiş ortalama bir Mekkeli olarak

²⁷⁷ Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 84; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 192-193; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 146.

²⁷⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 194. Bu konuda farklı görüşler için bk. Kister, “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma” (çev. Ali Aksu), *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/4 (2000), s. 215-230.

²⁷⁹ Bu konuyla alakalı şu eserlere bakılabilir. Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, İstanbul 2004; Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara 2011; Bağcı, “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”, *DEÜİFD*, XIX (2004), s. 103-136; Mehmet Emin Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 307-330; Hasan Yenibaş, “Sihhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti”, *Diyanet İlmî Dergi*, XLIX/3 (2013), s. 25-42; Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2002, s. 129-139; Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara 2003, s. 419-438; Sönmez Kutlu, “Hz. Peygamber'i Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkıbevi Muhammed'i Birbirinden Ayırmanın Önemi”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Çorum 2007, s. 33-46; Mehmet Emin Maşalı, “Kur'an Merkezli Bir Peygamber Tasavvuru: Böyle Bir Tasavvurun Riskleri ve İmaları”, *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (sav) Milletlerarası İlmî Toplantı*, İstanbul 2011, s. 153-160.

²⁸⁰ Delâil ve hasâis türünden rivayetler klasik Siyer kaynaklarımızda çokça mevcut olmakla birlikte bu türden rivayetlerin zamanla artması hususî eserlerin kaleme alınması sonucunu doğurmuştur. Beyhâkî (ö. 458/1066) ve Ebû Nu'aym İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserleri ile Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Hasâisü'l-kübrâ'sı* bu türün örneklerindendir. Bk. Recep Tuzcu, *Hz. Peygamber'le İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü'l-Kübrâ'daki Dayanakları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana 2002; Fatıma Ünsal, *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana 2012.

görür.²⁸¹ Her iki tasavvur da kaynaklardan görüşlerini teyit edici rivayetler bulabilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in risâlet öncesi dinî durumu hakkında üç farklı iddianın varlığından söz edilebilir. Bunlar hanîf olduğu, müşrik olduğu veya herhangi bir dine mensup olmadığı yönündedir. Bu noktada ortaya konan görüşleri sırasıyla ele almak gerekmektedir.

2.2.2.1. Hanîf Olduğu İddiası

Hz. Peygamber'in peygamberlik görevini üstlendiği sıralarda Mekkeli Araplar'ın tamamına yakını müşrik olmakla birlikte orada yaşayan ve kendilerine *hanîf* denilen Hz. İbrahim'in dini üzere Allah'ı birleyen, putlar adına kesilenleri yemeyen, Allah'a ibadet etmenin şuurunda olmakla birlikte ibadetleri hususunda müşterek ritüelleri tespit edilemeyen insanların olduğu kabul gören bir kanaattir.²⁸² Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında çocukluğu itibarıyla Câhiliye ayıplarından korunmuş olduğu ve putlardan uzak durduğu yönündeki rivayetlerden yola çıkılarak tevhid inancına bağlı, putlara uzak duran bu monoteistler gibi hanîf olduğu iddiası da mevcuttur.²⁸³ Biz Hz. Peygamber'in hanîf olduğu yönündeki iddiadan önce hanîfliğin ne olduğu ve Mekke toplumdaki durumunu ortaya koymak istiyoruz.

a- Hanîf Kelimesi ve Anlamı

Hanîf kelimesi hem olumlu hem olumsuz anlamlara sahip bir kelimedir ve bazı küçük farklılıklarla Sâmi dillerde değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Bilhassa Oryantalistler, kelimenin menşei ve anlamı hakkında birtakım çalışmalar yapmışlar,

²⁸¹ Batı medeniyetinin XIX. yüzyılda bilimsel ve teknolojik atılım gerçekleştirmesi tüm dünyayı etkilemeye başlamış, İslâm dünyası da bundan nasibini almıştır. İslâm dünyasının Batı karşısında aldığı ağır askeri yenilgilerin sebepleri önceleri askeri ve siyasî alanlarda aranmış, daha sonra sorunun Batı'nın sahip olduğu bilimsel üstünlükten kaynaklandığına kanaat getirilmiş, çözüm ise modern batılı bilimsel düşüncü benimsenmekte görülmüştür. Müslüman aydınlar da kendi medeniyet, din ve peygamberine aynı açıdan yaklaşmaya çalışmışlar, geleneksel bakış açılarından yavaş yavaş uzaklaşıp hâle gelmişlerdir. Böylece klasik din ve peygamber algısında ciddi bir kırılma meydana gelmiştir. Batı biliminin pozitivist ve rasyonalist tarzıyla kaynaklar değerlendirilmiş ve bu çerçevede Hz. Peygamber'in hayatı akla uygun olmayan olağanüstü figürlerden arındırılarak yeniden kurgulanmıştır. Öte yandan yaygınlaşan oryantalizmin Hz. Peygamber'in hayatına dair eleştirel yaklaşımları, oluşturulan bu kurgunun dilinin apolojik olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İlhami Oruçoğlu, *Başlangıcından Günümüze İslâm Dünyasında Peygamber İmajı* (Basılmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa 2008; İsmail Kara, "İslâmî Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not", *İslâmiyât*, IV/4 (2001), s. 37-53; a.mlf, "Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telakkisi", *Dergâh*, IX/105 (1998), s. 19-26.

²⁸² Cevâd Ali, *el-Mufâssal*, VI, 449-451; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 80.

²⁸³ Muhammed İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), İstanbul 2012, I, 533; Avcı, *Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, s. 135; Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*, İstanbul 2006, s. 68; Fayda, "Muhammed", s. 408; Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, I-III, İstanbul 1992, I, 98.

kelimenin İbrânîce, Süryânîce, Arapça veya Habeşçe kaynaklı olduğuna dair farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁸⁴ Kelime, Kenancada “kötülüğe meyilli ve sapkın olmak, iftira etmek”; İbrânîce Kitâb-ı Mukaddes’te “mülhid, dinsiz, murdar, kirlenmiş, doğru yoldan uzaklaşan, dine karşı kayıtsız kalan”, Yeni İbranice ve (Mişna’da kullanılan) Yahudî-Arâmî (Judeo-Aramaic) dilinde “ikiyüzlü”, Süryânîce’de “putperest anlamlarında kullanılmıştır. Oryantalistler arasında görüş farklılıkları olmakla birlikte genellikle Arapça’daki hanîf kelimesinin Doğu Ârâmîcesi’nden (Süryânîce) alındığı yönündeki düşünce tercih edilmiştir. Bu dilde “h-n-p” kökü diğer Sâmi dillerde olduğu gibi “putperestlik, dinî konularda kararsızlık, farklı inançların bir araya getirilmesi” manalarına gelir.²⁸⁵

Diğer taraftan müslüman dilciler *hanîf* kelimesinin Arapça *h-n-f* kökünden türediği görüşündedirler. İlk Arapça sözlük olarak kabul edilen Halil b. Ahmed’e ait *Kitâbü’l-‘Ayn*’da hanîf kelimesinin “ayaktaki eğrilik, yönelme (tehannefe), İslâm’a yeni girmiş, İbrahim’in dininin gereği kible olarak Kâbe’ye yönelen kişi, müslüman, Allah’ın emrine teslim olan ve başka tarafa meyletmeyen kişi ve kendisinde sıkıntı-darlık olmayan Peygamber’in dini” gibi anlamlara sahip olduğu belirtilmektedir.²⁸⁶ İbn Manzûr ise hanîf ve hanîfiyye kavramlarıyla ilgili dilcilerin görüş ve açıklamalarını özetleyerek Halil b. Ahmed’in takdir ettiği anlamların yanı sıra “istikamet, sünnet olup Kâbe’ye yönelen, hacı ve Câhiliye döneminde puta tapanların kendilerini hanîf kabul ettikleri” şeklinde anlamlara da yer vermiştir.²⁸⁷

Görüldüğü üzere hanîf kelimesine müslüman dilciler daha çok olumlu anlamlar yüklemişlerdir. Bunda Kur’ân-ı Kerîm’in etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de *hanîf* kelimesi on, çoğulu *hunefâ* ise iki yerde geçmektedir. Bu âyetlerden altısı Mekkî, altısı Medenî’dir.²⁸⁸ Kur’ân’da olumlu anlamda kullanılan kelime, sekiz yerde müşrikliğe mukabil İbrahim dini için²⁸⁹, bir defa mutlak olarak,²⁹⁰ üç yerde de tevhid ve ihlas ile dinde salah ve doğruluk²⁹¹ manasında kullanılmıştır.²⁹²

²⁸⁴ Şaban Kuzgun, “Hanîf”, *DİA*, XVI (İstanbul 1997), s. 33; Elif Arslan, “Oryantalistlerin Kur’ân’da Geçen Hanîf/Hunefa Kavramı Hakkındaki Bazı Düşünceleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XLVIII/2 (2012), s. 81-90.

²⁸⁵ Kuzgun, “Hanîf”, s. 33.

²⁸⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, III, 248.

²⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 421-423.

²⁸⁸ Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisâ 4/125; En’âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; Nahl 16/120, 123; Rûm 30/30; Hacc 22/31; Beyyine 98/5.

²⁸⁹ Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; Nisâ 4/125; En’âm 6/79, 161; Nahl 16/120, 123.

²⁹⁰ Hac 22/31

²⁹¹ Yûnus 10/105; Rûm 30/30; Beyyine 98/5.

²⁹² İsmail Cerrahoğlu, “Kur’ân-ı Kerîm ve Hanîfler”, *AÜİFD*, XI (1963), s. 88.

Kelimenin Hz. İbrahim ile ilişkilendirilerek kullanılması, *hanîf* kelimesinin Hz. İbrahim'in dininin adı olarak kabul edilmesine neden olmuştur.

Hanîf kelimesinin Kur'an'daki kullanımı üzerine yapılan yorumlar önemli olmakla birlikte Kur'an'daki kullanımının İslâm öncesi Araplar'ın bu kelimeyi hangi amaçla ve ne anlamda kullandıklarını anlamak için tek başına yeterli olmadığını söylemek mümkündür.²⁹³ Zira Kur'an'ın kelimeye yüklediği anlam, olumludur. Muhtemelen Kur'an-ı Kerîm müşriklerin kendi dinlerinden olmayanlara karşı olumsuz anlamda kullandıkları kelimeyi benzer bir anlamda fakat olumlayarak kullanmıştır. Bir başka ifadeyle müşrikler, hanîf kelimesini “dinlerinden çıkmış, dinsiz” manasında verme amacıyla kullanıyorken, Kur'an'ın aynı kelimeyi müşriklerin dininden olmayan tevhide yönelen muvahhid anlamında kullandığı görülmektedir.²⁹⁴

Bu konuda Cevâd Ali, *hanîf* kavramının Sabîî, yani “bir kavmin dininden ayrılan” anlamına geldiği görüşünü benimsemektedir. Bu görüşünü de dil bilgilerinin hanîf kelimesinin “bir şeyden başka şeye meyleden ya da onu terk eden” anlamına sahip olduğunu söylemeleri ile delillendirmektedir. Cevâd Ali'nin dayanakları arasında Mes'ûdî (ö. 345/956) ve İbnü'l-İbrî'nin (ö. 685/1286) kelimeyi Sabîîler için kullanmaları ve Mes'ûdî'nin kelimenin Süryanice'den Arapça'ya geçtiği ve “kavminin dininden ayrılanlar” anlamına geldiği şeklindeki rivayetleri de bulunmaktadır. Nitekim Mekkeliler de Hz. Peygamber'e ve ona tâbi olanlara Sabîî demişlerdir. Böylece kelime, kavminin dininden ayrılan ve putlara tapmayanlar için kullanılmaya başlanmıştır.²⁹⁵ Watt da İslâm'dan önce Arap şairlerinin hanîf kelimesini müşrik ve putperest anlamında kullandıklarını, bunun da Hristiyanların kullanımına uygun olduğunu ve Süryânîce'den alındığını ispatlar nitelikte olduğunu ileri sürmektedir.²⁹⁶

b-Hanîf Olarak Anılan Kişiler

Hanîflerin kim oldukları ve sayıları konusunda ihtilaf vardır. Hanîf olmak önemli bir övgü nedeni olduğu için söylenen isimlerin sayısı konusunda ihtilaf olması tabii karşılanabilir. Kaynaklarda putperest olmayıp bir din üzere olanlar başlığı altında

²⁹³ Kur'an'ın Câhiliye Arapları için kaynaklığı konusunda bk. Demircan, “Kur'an'ın Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”, *İSTEM*, IV (2004), s. 53-61.

²⁹⁴ Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 84. Kur'an'ın Arapça'ya katkısı için bk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, “İslâmiyetin Arap Toplumuna ve Diline Etkisi” (çev. Emine Ersöz), *SDÜİFD*, 11/2 (2003), s. 185-192; Hüseyin Küçükcalay, “Kur'an, Hadis ve İslâmiyetin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *İslâm Medeniyeti*, I/5 (1967), s. 44-46; Bilal Temiz, “İlk Filolojik Çalışmalar Döneminde Kur'an-ı Kerîm'in Arapçaya Kazandırdıkları”, *ÇÜİFD*, III/2 (2003), s. 334-343.

²⁹⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 454.

²⁹⁶ Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 29.

zikredilen bazı isimler şunlardır: Kus b. Sâide (ö. 600), Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö. 606), Ümeyye b. Ebü's-Salt (ö. 8/630 [?]), Erbâb b. Riâb, Süveyd b. Âmir el-Mustalikî, Es'ad Ebû Kerb el-Himyerî, Vekî b. Seleme b. Züheyr, Umeyr b. Cündeb el-Cühenî, Adî b. Zeyd el-'İbâdî (ö. 600 civarı), Ebû Kays Sırme b. Enes, Seyf b. Zû Yezen (ö. 575 [?]), Varaka b. Nevfel (ö. 610 [?]), Âmir b. Zarb, Allâf b. Şihâb et-Temimî, Mütelemmis b. Ümeyye el-Kinânî (ö. 569 veya 580), Hâlid b. Sinân b. Gays el-Absî (IV veya VI. yüzyıl [?]), Abdullah el-Kudâî, Ubeyd b. Abras el-Esedî, Ka' b b. Lüey b. Gâlib, Kusay b. Kilâb (ö. 480 dolayları), Hâşim b. Abdümenaf (ö. 524 [?]), Abdülmuttalib b. Hâşim (ö. 577), Ubeydullah b. Cahş, Osman b. Huveyrîs.²⁹⁷ Muhtemelen Ka' b b. Lüey b. Gâlib, Kusay b. Kilâb, Hâşim b. Abdümenaf, Abdülmuttalib b. Hâşim gibi Hz. Peygamber'e akraba (Hz. Peygamber'in dedeleri)²⁹⁸ bazı kişilerin hanîflerden sayılması²⁹⁹ ve atalarını övmek isteyenlerin onları hanîf olarak zikretmeleri sayının artmasında etkili olmuştur.³⁰⁰ Bununla birlikte kaynakların hanîf olanlar arasında ortak naklettiği önemli ve tanınmış isimler ise Kus b. Sâide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Ümeyye b. Ebü's-Salt, Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş ve Osman b. Huveyrîs'tir. Bu hanîflerin ortak yönleri Mekke'de bulunmaları ve Hz. Peygamber'e yakın zamanda yaşamış olmalarıdır. Bilhassa Mekke'de yaşayan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Varaka b. Nevfel, Ubeydullah b. Cahş ve Osman b. Huveyrîs, Hz. Peygamber'in risâleti öncesi hanîf dininin temsilcileri olarak kabul edilmektedirler. Nitekim İbn İshâk'ın naklettiği bir rivayete göre Kureyş'in her yıl belirli bir günde putlar adına kurban kestiği ve bu putları derin saygıyla tavaf ettiği törenleri vardı. Bu törenin yapıldığı bir gün Varaka b.

²⁹⁷ Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 95; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 62, 237-247; Ebû Ca'fer Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Münemmâk fî ahabâri Kureyş* (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut 1985, s. 176-178; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Me'ârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire, ts., s. 58-62; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 244-286; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 297-306; Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, Ankara 1985, s. 189-196; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 86-87; Cerrahoğlu, "Kur'an- Kerîm ve Hanîfler", s. 87; İbrahim Ethem Polat, "Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nûsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, I (2001), s. 125-130.

²⁹⁸ Hz. Peygamber'in nesebi: Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib (Şeybe) b. Hâşim (Amr) b. Abdümenâf b. Kusay (Zeyd) b. Kilâb b. Mürre b. Kâ' b b. Lüey b. Gâlib b. Fihr (Kureyş) b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Hüzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân.

²⁹⁹ Âlûsî'nin dediği gibi birçok âlim Hz. Peygamber'in bütün babalarının ve annelerinin itikadlarında mümin olduklarını, dirilişe, hesap gününe ve Hanefiyye'nin getirdiği bunların dışındaki hükümlere inandıklarını söylemişlerdir. Bk. Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 282; Mustafa Akçay, *Fetret Dönemi ve İnsanın Dinî Sorumluluğu*, Ankara 2013, s. 341.

³⁰⁰ Araplar'da atalarıyla övünme alışkanlığı mevcuttu. Nitekim bu konuda Ateş, Zeyd b. Amr'ı öven rivayetleri nakledenler arasında Zeyd'in Nufeyl, Hişâm ve Saîd b. Zeyd gibi oğul ve torunları olduğunu, bunun da insanın yaratılışı gereği kendi sülalesinden gelen bir yakınının sahip olduğu fazilet ve özelliklerini abartmak olduğundan, fazla gösterme duygusunun bir tezahürü olduğunu belirtmektedir. Öyle ki onlar Zeyd'i Hz. Peygamber'e öğüt verir bir konumda naklederek fazilet mertebesini Hz. Peygamber'in üzerinde gösterme durumuna girmişlerdir. Bk. Ateş, "Putlara Kurban Kesme", s. 380-381.

Nevfel, Osman b. Huveyris, Ubeydullah b. Cahş ve Zeyd b. Amr bir araya gelip Kureys'in atalarının Hz. İbrahim'in dinini (Hanîf) unuttuğunu vurgulayarak Hanîf dinini aramaya karar vermişlerdir.³⁰¹ Bu rivayet herhangi bir tenkide tâbi tutulmadan olduğu gibi kabul edilip kaynaklara "dört hanîf" kıssası olarak geçmiştir. Ancak iyi niyetle kabul gören bu rivayet müsteşriklerin Hz. Muhammed'in toplumdaki bu dinî alt yapıyı kendi lehine çevirerek İslâm'ı ihdas ettiği iddiasına zemin hazırlamıştır.³⁰²

Bahsi geçen kıssaya göre hanîf kabul edilen dört kişiyi ayrıca ele almak gerekir. Böylece Mekke'de Hanîflik denilen dinin/inancın mevcudiyeti veya aslının olmayışı daha net bir şekilde anlaşılabilir.

Mekke'de hanîf olduğu belirtilen şahısların başında Zeyd. Amr b. Nüfeyl³⁰³ gelmektedir. Sahabî Saîd b. Zeyd'in babası ve Hz. Ömer'in amcasıdır. Zeyd b. Amr'in herhangi bir dine girmedığı, puta tapmaktan ve onlar adına kesilen etleri yemekten kaçındığı kabul edilmekle birlikte hakkında çelişkili rivayetler aktarılmaktadır. Nitekim İbn İshâk'a göre Zeyd, İbrahim'in dinini aramak için Mekke'den çıkmaya karar vermiş ancak karısı Safiye, amcası ve anne bir kardeşi olan Hattâb'a haber vermiş ve amcası kavminin dininden ayrılıyorsun diyerek onu engellemiştir.³⁰⁴ Bu rivayetin aksine Hattâb'ın onun Mekke'ye girmesini engellediği ve bu yüzden bir müddet Hira'da kaldığı, daha sonra da Musul, Cezire, Şam ve Belkâ'yı dolaştığı, görüştüğü din adamlarının aradığı din için Mekke'ye dönmesini söyledikleri, yolda saldırıya uğrayıp öldürüldüğü şeklinde bir rivayet de nakledilmektedir.³⁰⁵

Hanîfler arasında zikredilen bir diğer önemli kişi de Varaka b. Nevfel'dir.³⁰⁶ Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Hatice'nin amcaoğludur. Hanîfler arasında anılan Varaka'nın putlara ibadet etmek hoşuna gitmediği için Hıristiyanlığı seçtiği, Kitab-ı Mukaddes'i okuyabildiği ve Arapça yazabildiği, Hz. Hatice dolayısıyla Hz. Peygamber'in ilk vahiy

³⁰¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 95; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 237.

³⁰² Bk. Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, s. 80-84; Arslan, "Oryantalistlerin Kur'an'da Geçen Hanîf/Hunefa Kavramı Hakkındaki Bazı Düşünceleri", s. 75-92.

³⁰³ Zeyd. Amr b. Nüfeyl b. Abdülzâ b. Abdullah b. Kurt b. Riyâh b. Rezâh b. Adî b. Ka' b b. Lüey.

³⁰⁴ Zeyd'in babası Amr b. Nüfeyl, babasının ölümü üzerine Câhiliye âdetine uyarak üvey annesi Haydâ bt. Hâlid'le evlenmiş, Zeyd bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Bu sebeple Haydâ'nın Nüfeyl ile olan evliliğinden olan Hz. Ömer'in babası Hattâb, Zeyd'in hem amcası hem anne bir kardeşidir. Bk. Halit Özkan, "Zeyd b. Amr", *DİA*, XLIV (İstanbul 2013), s. 316.

³⁰⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 239-247; İbn Habîb, *el-Münemmâk*, s. 154; Belâzürî, *Ensâb*, X, 469; Süheylî, *er-Ravd*, I, 382.

³⁰⁶ Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdülzâ b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka' b b. Lüey.

tecrübesinden haberdar olup onunla görüştüğü ancak açık tebliğ dönemine yetişmeden vefat ettiği aktarılmaktadır.³⁰⁷

Ubeydullah b. Cahş³⁰⁸ ise Hz. Peygamber'in halası Ümeyme'nin oğludur. Önce Hristiyan olduğu, Hz. Peygamber'in risâletinden sonra müslümanlığı kabul ettiği, müşriklerin eziyetleri dolayısıyla eşi Ümmü Habîbe ile birlikte Habeşistan'a hicret ettiği ancak orada irtidat ederek tekrar Hristiyanlığa girdiği ve Hristiyan olarak öldüğü anlatılmaktadır.³⁰⁹ Ubeydullah'ın irtidat ettikten sonra Habeşistan'daki müslümanlarla *"Biz gözlerimizi açıp güneşi gördük, ama siz hâlâ gözlerinizi kamaştırıyorsunuz."* diyerek alay ettiği de söylenmektedir.³¹⁰

Dört hanîf kıssasında yer alan Osman b. Huveyris³¹¹ Hz. Hatice ve Varaka b. Nevfel'in amcaoğludur. Osman b. Huveyris'in Hristiyanlığı benimsediği, Bizans Kayseri ile görüşüp Hicaz'ın Kayser'in hükümrânlığı altına girmesini telkin edip Mekke kralı olarak atanmayı talep ettiği ve Kayser'in bunu uygun görüp atamasını yaptığı ancak siyasî emelini gerçekleştiremeden Gassân Meliki tarafından zehirlenerek öldürüldüğü belirtilmektedir.³¹²

Rivayetlerin işaret ettiği gibi putlara karşı çıkan bu dört kişiden üçü Hristiyanlığı seçerken, sadece biri Hz. İbrahim'in dinini aramak için uğraş vermiştir. Yine bunlardan sadece Ubeydullah, müslüman olmuş; Habeşistan'a hicretinden sonra da eski dini olan Hristiyanlığa dönmüştür.³¹³ Her hangi bir dine girmeden Hz. İbrahim'in dinini aramaya koyulan Zeyd b. Amr hakkında da çelişkili rivayetler nakledilmiştir. Günaltay, Zeyd hakkında anlatılan menkıbe için şöyle bir tespitte bulunmuştur: *"Bu menkıbede çok açık iki tezat göze çarpmaktadır. İlk Zeyd'in Hanîfliği benimsemek üzere yolculuğa çıkmasına, Mekke'den ayrılmasına engel olunduğu bildirilmektedir. Ama biraz sonra bu satırlar unutulur Zeyd'in kabile fertlerini kendi yoluna çevirmemesi için Mekke'den çıkarıldığı söylenmektedir. "Hanîfler" rivayetini nakledenler bu dönemde Araplar arasında bir dinî uyanışın başladığını ve putlara tapınmanın anlamsızlığının anlaşılmış olduğunu ayrıca açıklamaktadır. Eğer böyle olsaydı, Zeyd'in bunlara ibadetten*

³⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre* I, 238; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 59; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, s. 207; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 269-275; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 87; Çelikkol, *Mekke*, s. 193; Erul, "Varaka b. Nevfel", *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 517.

³⁰⁸ Ubeydullah b. Cahş b. Riâb b. Ya'mur b. Sabra b. Mürre b. Kebîr b. Ganm b. Dûdân b. Esed b. Hüzeyme.

³⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 238; İbn Habîb, *el-Münemmâk*, s. 154; a.mlf., *el-Muhabber*, s. 172; Aynur Uraler, "Ümmü Habîbe", *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 318.

³¹⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 238; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 171-172; Süheylî, *er-Ravd*, I, 179.

³¹¹ Osman b. Huveyris b. Esed b. Abdülzâ b. Kusay.

³¹² İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 253; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 171-172; Süheylî, *er-Ravd*, I, 179.

³¹³ Çelikkol, *Mekke*, s. 196.

kaçınarak hanîfliği aramaya başlamasının amcası Hattâb tarafından doğal görülmesi gerekiyordu. Bütün bunlardan Siyer ve tarih kitaplarına geçmiş olan dört hanîf menkıbesinin sonradan düzenlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.”³¹⁴

Bunların dışında Mekke’de hanîf olarak tanınan şiir ve hitabetlerinde tevhid vurgusunda bulunan Ümeyye b. Ebü’s-Salt ve Kus b. Sâide’den bahsetmek hanîf olarak zikredilen kişilerin dinî bir grup olarak mütala edilmelerine imkân sağlayıp sağlamadığını ortaya koymak bakımından faydalı olacaktır.

Bunlardan Ümeyye b. Ebü’s-Salt,³¹⁵ Sakîf kabilesine mensup şair bir ailenin şair bir üyesidir. Annesi Kureyş kabilesinden Abdüşems b. Abdümenaf’ın kızıdır. Ümeyye’nin Tevrat ve İncil’i okuduğu, şiirlerinde dinî konulara yer veren nadir şairlerden olduğu, putperestliği reddettiği, içkiyi bırakıp hanîf dinini benimsediği, oruç tutup zühd ve takva nişanesi olarak ruhban elbisesi giydiği ve Mekke’de ilk defa “bismikellâhümme” ifadesini kullandığı da söylenmektedir. Ümeyye’nin kutsal kitaplarda gelmesi beklenen peygamber olarak kendisini gördüğü, bu sebeple Hz. Peygamber’e inanmadığı gibi ona karşı Kureyş’in safında yer alıp düşmanca bir tavır içine girdiği de aktarılmaktadır.³¹⁶

Kus b. Sâide³¹⁷ ise Necrân çevresindeki Hîre kökenli, Hristiyanlığı kabul etmiş İyâd kabilesine mensup hatib ve şairdir. Hz. Peygamber’in risâletinden önce Kus’un Ukaz panayırında tevhid inancına vurgu yaparak irad ettiği hutbesini dinlediği ve onun için “Allah Kus’a rahmet eylesin, kıyamet gününde onun ayrı bir ümmet hâlinde diriltileceğini umarım” dediği nakledilmektedir.³¹⁸ Kus b. Sâide’nin Câhiliye Arapları içinde öldükten sonra dirilmeye inanan ilk kişi olduğu, yalnız Allah’a inandığı, Araplar’ı putlardan uzak durmaya, Allah’a ibadet etmeye çağırdığı ve onlara yakında bir peygamberin geleceğini haber verdiği de söylenmektedir. Bununla birlikte 180, 350 ya da 700 yıl yaşadığı yönünde efsanevî anlatımlar da mevcuttur.³¹⁹

Kaynaklarda hanîf olarak isimlerini zikrettiğimiz bu şahısların, kendine has özelliklere sahip bir dinin bağlıları olduklarına dair ortak bir duygu taşımadıkları,

³¹⁴ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, s. 83-84.

³¹⁵ Ebü’l-Kâsım (Ebû Osman) Ümeyye b. Ebü’s-Salt Abdullah b. Ebû Rebîa b. Avf es-Sekafî.

³¹⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 62; Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), y.y., 1965, II, 320-326; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ* (thk. Hasan Temîm - Muhammed Abdülmün’im Aryân), Beyrut 1987, s. 305; Zülfikar Tüccar, “Ümeyye b. Ebü’s-Salt”, *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 303.

³¹⁷ Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî.

³¹⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 315.

³¹⁹ Bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 315; Âlûsî, *Bülûğu’l-ereb*, II, 245-246; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 462-468; H. Lammens, “Kuss İbn Sâide”, *İA*, VI (İstanbul 1987), 1031; Mehmet Ali Kapar, “Kus b. Sâide”, *DİA*, XXVI (İstanbul 2002), s. 460.

dolayısıyla bir cemaatlerinin bulunmadığı, dinlere ait kutsal bir metne sahip olmadıkları anlaşılmaktadır.³²⁰ Demircan'ın ifade ettiği gibi Hz. Muhammed'in ortaya çıktığı dönemde var olduğu söylenen Hanîflik bir din olsaydı, tarihsel menşeyinin olması gerekirdi ve eğer Hanîflik Hz. İbrahim'in dininin adı idiyse kendilerini İbrahim'in nesli ve Kâbe'nin sahibi gören Mekkeli Müşriklerin bunu sahiplenmeleri daha gerçekçi olurdu.³²¹ Diğer taraftan Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Hanîf kelimesine verdiği anlamda “*Müşriklerin biz İbrahim dinine bağlı hanîfleriz*” sözünü örnek olarak kullanmakta dolayısıyla Demircan'ın gerekçe olarak ileri sürdüğü müşriklerin bunu sahiplenmeleri gerektiği düşüncesinin o dönemde mevcut bulunduğunu zımnen ifade etmiş olmaktadır. Daha önce ele aldığımız gibi müşrikler Hz. İbrahim'den miras kaldığını düşündükleri sünnet, hac gibi uygulamaları yapmaktaydılar, bu da müşriklerin Câhiliye dönemi tanımlarına göre hanîf sayıldıklarını düşündürebilir. Bu durum, hanîfliğin dinî bir kimlik değil, kültürel aidiyet olduğunu akla getirmektedir. Biz bu noktada Günaltay'ın Hz. İbrahim'in dini olarak Hanîf kelimesinin kavramsallaşmasında Kur'ân'da yer alan “*İbrahim, ne Yahudi idi, ne de Hristiyanı; ancak, O hanîf (muvaḥḥid) bir müslümandı, müşriklerden de değildi.*” âyetindeki *hanîf* kelimesinin sözlük anlamı dışında değerlendirilmesinin etkili olduğu yönündeki düşüncesinin isabetli olduğu kanaatindeyiz.³²² Zira kelimenin Hz. İbrahim ile ilişkilendirilerek kullanılması, *hanîf* kelimesinin Hz. İbrahim'in dininin adı olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Ancak bu âyete göre Hanîflik, Müşriklik olmadığı gibi Yahudilik ve Hristiyanlık da değildir. Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği, insanın tabiatına en uygun olan tevhid dinidir.³²³ Âyetin Medenî oluşu yeni muhatap kitlesi olarak Yahudi ve Hristiyanların İbrahimî bir geleneğin devamı oldukları yönündeki yaklaşımlarına cevap niteliği taşıdığını göstermektedir. Nitekim Hz. İbrahim, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet için en büyük ata peygamber figürüdür ancak mezkûr âyetin delaletiyle Hz. Peygamber ve müslümanlar kendilerini Hz. İbrahim'in vârisi olmaya, tevhidden sapmamış bir dine mensup olmaları noktasında Yahudî ve Hristiyanlara nazaran daha ehil görmüşlerdir.

³²⁰ Çelikkol, *Mekke*, s. 199.

³²¹ Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 84.

³²² Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar*, s. 83.

³²³ Kuzgun, “Hanîf”, s. 35. İslâmî inanişâ göre Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdiği hak dinlerin ortak adı İslâm'dır. İsimlendirilme noktasındaki farklılık insanların tercihleri doğrultusunda olmuştur. Hz. Muhammed'e tevdi edilen dinin İslâm olarak isimlendirilmesi bizzat Kur'ân'ın referansıdır. Nitekim Batı'da bir süre “Muhammedanism” kelimesi kullanılmışsa da bu isabetsiz adlandırmadan vazgeçilip İslâm kullanılmaya devam etmiştir. Bk. Günay Tümer, “Din”, *DİA*, IX (İstanbul 1994), s. 312-320.

Netice itibariyle Kur'ân'da yer alan hanîf kelimesinin Hz. İbrahim'le birlikte zikredilmesinin sonucu olarak hanîflik ona nisbet edilen bir din gibi algılanmıştır. Bu algının sonucunda Siyer ve tarih kitaplarında daha önce zikredilen türden rivayetler ortaya çıkmıştır. Bu rivayetler neticesinde hanîflik, putlara tapmaktan uzak durarak monoteist bir tavır sergileyen insanların mensup olduğu bir din şeklinde telakki edilmiştir. Hanîf olarak sunulan kişilerin farklı kabilelere mensup ortak bir “amentü” ve muamelâtta buluşmayan insanlar olmaları, esasen hanîf diye bir dinin mevcut olmadığı sonucunu düşündürmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'i varlığı şüpheli bir dinin mensubu olarak görmek de bu bağlamda makul gözükmemektedir.

2.2.2.2. Müşrik Olduğu İddiası

Klasik dönem Siyer kaynaklarımızın zikrettiğine göre Hz. Peygamber şirke bulaşmadığı gibi Câhiliyeye ait diğer kötü davranışlarda da bulunmamış, aksine çocukluğu itibariyle Allah'ın koruma/muhafazası altında Câhiliye ayıp ve kusurlarından uzak olarak büyümüştür. Bu konuda onun iki defa Mekkeli gençlerin kadınlarla beraber yaptıkları eğlencelere katılmak istediği fakat ikisinde de giderken yolda bir ses duyduğu ve sesin geldiği yöne doğru gitmeye niyetlenmişken Allah tarafından uyutulduğu ve sonra bir daha bu eğlencelere katılmaya teşebbüs etmediği bizzat onun ağzından anlatılır.³²⁴ Yine başka bir rivayette Hz. Peygamber'in çocukken arkadaşlarıyla oynadığı esnada bir taşı taşımak için izarını boynuna doladığı, bu sırada birinin ona kuvvetlice vurarak “*izarını bağla*” dediği aktarılmıştır.³²⁵ Buna benzer başka bir rivayette de gençlik yıllarında Kâbe tamir edilirken amcalarıyla birlikte taş taşıdığı esnada vuku bulan bir hadise amcası Abbâs'ın dilinden aktarılmıştır. Buna göre amcası Abbâs'la birlikte izarları boyunlarına dolanmış hâlde taş taşırlarken Hz. Peygamber yere düşmüş, yanına gelen amcası onun gökyüzüne baktığını görüp ne olduğunu sorunca Hz. Peygamber, kalkıp izarını almış ve amcasını da çıplak yürümekten men etmiştir. Amcası, o peygamberliğini açıklayınca kadar, insanlar “mecnun” derler korkusuyla, bu olaydan kimseye bahsetmemiştir.³²⁶

Çocukluğundan itibaren her türlü kusurdan korunduğu şeklindeki anlatımların yanı sıra Hz. Peygamber'in Mekke toplumunun aksine putlara karşı olumsuz duygular

³²⁴ İbn İshâk, *Sîret*, s. 58-59; Taberî, *Târîh*, II, 279.

³²⁵ İbn İshâk, *Sîret*, s. 57-58; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 183; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 157.

³²⁶ İbn İshâk, *Sîret*, s. 58; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 157. Aynı olay bazı farklılıklarla Hadis kitaplarında da yer almaktadır. Bk. Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 103; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 45; Buhârî, “Salât” 8, “Menâkıbü'l-ensâr” 25; Müslim, “Hayz” 76, 77.

beslediği yönünde rivayetler de mevcuttur. Nitekim Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib'le yaptığı Şam seyahatinde Rahib Bahîrâ ile yaptığı konuşma esnasında Bahîrâ'nın "*sana bazı sorular sormak istiyorum. Lât ve Uzzâ hakkı için cevap verir misin?*" şeklindeki sorusuna "*Lât ve Uzzâ'ya yemin ederek bana soru sorma. Vallahi ben onlardan nefret ettiğim kadar hiçbir şeyden nefret etmedim.*" şeklinde cevap vermesi³²⁷ putlara karşı içinde yaşadığı toplumdan farklı bir inanışa sahip olduğunu gösterir nitelikte rivayetlerdendir. Yine başka bir rivayette Ümmü Eymen'den aktarıldığına göre Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib ve halalarının ısrarı üzerine Büvâne'de³²⁸ kutlanan bir bayrama katılmış fakat bir süre sonra korkmuş ve geri dönmüştür. Ne olduğunu sorduklarında Hz. Peygamber, başına bir şey gelmesinden korktuğunu ve puta her yaklaşmaya çalıştığında uzun boylu beyaz bir adamın karşısına çıkıp "*Dön geri Ey Muhammed! Ona dokunma*" diye bağırdığını belirtmiştir. Hz. Peygamber o günden sonra bu bayramlara bir daha katılmamıştır.³²⁹ Bu rivayette yer alan halalarının Hz. Peygamber'e hitaben "*Bizler, tanrılarımıza bu şekilde davranmandan dolayı senin için korkuyoruz.*" demeleri onun risâlet öncesinde putlarla herhangi bir bağının olmadığına işaret eden nakiller arasındadır.

Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında içinde bulunduğu toplumun dini olan şirk üzere olduğu kanaati bilhassa çalışmalarını Hz. Peygamber üzerinde yoğunlaştıran Leon Caetani, Fr. Buhl, Emile Dermenhem, Maurice Gaudetfroy-Demombynes, Maxime Rodinson ve M. J. Kister gibi oryantalistlere aittir.³³⁰ Onlar bu görüşlerini, sıhhati noktasında müslüman âlimlerce temkinli yaklaşılan ve çoğunlukla muteber görülmeyen klasik dönem kaynaklardaki bazı rivayetlerle desteklemişlerdir. Bu rivayetler Hz. Peygamber'in putlar adına kesilen etleri yemekten imtina etmediği gibi onlar adına kurban kestiği ve çocuklarına putlara nispetle isimler verdiği şeklindedir. Biz sırasıyla bu rivayetleri aktarıp özelde klasik dönemde Siyer müelliflerinin bu rivayetlere yaklaşımını, yeri geldikçe de muahhar dönemden bu rivayetler üzerine müslüman âlimlerce yapılan yorumları aktaracağız.

³²⁷ İbn İshâk, *Sîret*, s. 53-54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 182; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 120-121; Belâzürî, *Ensâb*, I, 106.

³²⁸ Büvâne, Kızıldeniz sahillerindeki Yenbu civarında bir tepedir. Kureyş müşrikleri burada bulunan putun yanında senede bir gün toplanır, ona kurban kesip tazimde bulunurlardı. Bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 505.

³²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 158.

³³⁰ Bk. Ateş, *Oryantalistlerin İddialarına Cevaplar*, s. 26, 41. Bununla birlikte Garanik Olayı'nı makbul görmenin sonucu olarak Hz. Peygamber'in İslâm'ı tebliğ ederken bile putperest olduğu, Allah tasavvuru geliştikçe putlara inanmaktan vazgeçtiği yönünde düşünen oryantalistler de mevcuttur. Bk. Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi* (çev. Neşet Çağatay), Ankara 2002, s. 11; Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si* (çev. M. Akif Ersin), Ankara 1995, s. 150-164.

a- Hz. Peygamber'in Putlar Adına Kesilen Etleri Yemesi

Eldeki ilk Siyer kaynağı olma özelliğini taşıyan İbn İshâk'ta yer alan Hz. Peygamber'in putlar adına kesilen etleri yememe gibi bir hassasiyeti olmadığını ve onlar adına kesilen etleri yememesi gerektiğini ismi Mekke toplumdaki Hanîfler arasında geçen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'den öğrendiği şeklinde farklı varyantları olan rivayet şu şekildedir: *Bana rivayet edildiğine göre Resulullah, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'den şu şekilde bahsetmiştir: “Bana putları ayıplayan ve beni onlardan nehyeden ilk kişi odur. Yanımda Zeyd b. Hârise olduğu hâlde Tâif'ten gelmişim ki, o sırada Mekke'nin yukarısında bulunan Zeyd b. Amr'a uğradım. Kureyş, Zeyd b. Amr'ın kendi dinlerinden ayrıldığını ilan etmişti. Sonunda o Kureyş'in arasından ayrılıp Mekke'nin yukarı bölgesine yerleşmişti. Yanımda içinde putlarımıza kestiğimiz kurbanlarımızın eti bulunan ve Zeyd b. Hârise'nin taşıdığı bir sofraya olduğu hâlde onunla beraber oturdum. O zamanlar ben genç bir delikanlıydım. Eti, Zeyd b. Amr'a ikram ettim. “Ey amca bu yemekten ye!” dedim. Zeyd bana “ey kardeşimin oğlu bu sizin putlarınız için kestiğiniz kurbanlarınızdan mıdır?” dedi. Ben de “Evet” deyince bunun üzerine o “ey kardeşimin oğlu eğer sen Abdülmuttalib'in kızlarına sorsaydın, benim bu çeşit kurbanların etlerini yemediğimi sana söylerlerdi. Benim o ete ihtiyacım yok!” dedi. Sonra putları, onlara tapan ve adlarına kurban kesenleri ayıpladı ve “onlar batıl şeylerdir, zarar da vermezler fayda da vermezler” dedi veya buna benzer bir şey söyledi. Resûlullah, “onlar hakkında bilgi sahibi olduktan sonra artık hiçbir puta el sürmedim, onlar için kurban da kesmedim, bu durum Allah Teâlâ, bana peygamberliği ihsan edinceye kadar böyle devam etti.” buyurdu.*³³¹

İbn İshâk'ta yer alan diğer rivayet ise şu şekildedir: *Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Resûlullah'a ve onunla birlikte olan Zeyd b. Hârise'ye uğradı. Onu, yemeklerine davet ettiler. Zeyd, “Ey kardeşimin oğlu! Ben putlar adına kesilmiş kurbanlıklardan kesinlikle yemiyorum.” dedi. O günden sonra Resûlullah'ın putlar adına kesilmiş olan hayvan etlerinden herhangi bir şeyi yediği görülmedi.*³³²

İbn İshâk'ın eserini yeniden tertip eden İbn Hişâm bu rivayeti eserine almamış, bu sebeple oryantalistler tarafından eleştirilmiştir. Oryantalistler, Hz. Peygamber'in

³³¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 98. Aynı olay isnad zinciri ve metninde farklılıklarla başta Buhârî'nin *Sahih*'i olmak üzere Hadis kaynaklarında da bulunmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 188, IX, 269-270, 451, X, 268. Buhârî, “Zebâih”, 15, “Menâkibü'l-ensâr”, 24. Bu rivayetlerin senet-metin tenkidi için bk. Ali Osman Ateş, “Putlara Kurban Kesme ve Allah'tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber'in Tutumu”, *DEÜİFD*, 4 (1984) [Prof. Dr. Ömer Yiğitbaşı'na Armağan], s. 363-393.

³³² İbn İshâk, *Sîret*, s. 98.

üzerinde bir monoteistin nasihatının etkili olması dolayısıyla bu rivayetin önemli olduğunu ve İbn Hişâm'ın da bu bilgiyi eserinden çıkardığını ancak Süheylî ve Buhârî'de izlerinin mevcut olduğunu belirtmişlerdir.³³³ İbn Hişâm'ın bu rivayeti eserinden çıkardığı için eleştirilmesi ve Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili oryantalistlerce önemli bir ayrıntının izini silmekle itham edilmesi doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Nitekim İbn Hişâm, yaptığı bu *Tehzib*'in mukaddimesinde metodunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Bu kitaba İsmail b. İbrahim ve onun soyundan gelen, Resûlullah'ın atalarını sıra ile zikretmekle başlıyorum. İsmail'in diğer çocuklarını ise terk ediyorum. Terk etme gerekçem Resûlullah'ın siretine kadar olanları özetlemek içindir. Bu kitapta ihtisar için İbn İshâk'ın zikretmiş olduğu Resûlullah hakkında bilgi bulunmayan, Kur'ân'da hakkında bir şey nâzil olmamış, bu kitabın amacına uygun olmayan ve hadisenin tefsiri ve şahidi bulunmayan şeyleri zikretmedim, aynı şekilde İbn İshâk'ın zikretmiş olduğu ancak şiir ilmi ehline bilinmeyen, söz edilmesinin uygun olmadığı bazı insanları kötüleyen ve Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin zikretmediklerini almadım. Allah izin verirse burada bunların dışında kalanları anlatacağım.*”³³⁴ Dolayısıyla İbn Hişâm'ın bu bilginin sıhhati konusunda mukaddime belirttiği çerçeveye doğrultusunda tasarrufta bulunduğu ve eserine almamayı tercih ettiği söylenebilir.

Oryantalistlerin yukarıda da geçtiği üzere İbn Hişâm'ın eserine şerh yazan Süheylî'nin eserinde İbn Hişâm'da olmayan bu rivayetin yer almasını haberin sıhhatine delil gösterme temayülünde oldukları ileri sürülebilir.³³⁵ Bilindiği üzere Süheylî, İbn Hişâm'ın eserini şerh ederken İbn İshâk'ın İbn Hişâm'ın nüshasını esas aldığı hocası Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî rivayetiyle yetinmemiş, İbn İshâk'ın başta Yunus b. Bükeyr olmak üzere diğer öğrencilerinin nüshalarından da faydalanmıştır.³³⁶ Ancak Süheylî bu rivayeti İbn İshâk'tan değil, Buhârî'den nakletmiştir. Ancak Süheylî bu rivayeti İbn İshâk'tan değil, Buhârî'den nakletmiştir. Süheylî, Zeyd'in putlara kesilenleri yemediği yönündeki Buhârî rivayetlerini aktardıktan sonra birtakım açıklamalar yapmıştır. Bu açıklamalara göre Zeyd'in etten yemeyip Hz. Peygamber'in yemiş olması onun Hz. Peygamber'den üstün olduğu şeklinde bir sonuca götürmez. Zira Hz. İbrahim'in dininde yalnızca ölü eti yemek haramdır, Allah adına kesilmeyen etin yenilmesi ise mübah olduğu için Zeyd, eti haram olduğundan değil, kendi tercihiyle

³³³ Kister, *Studies in Jâhiliye and Early Islam*, s. 267.

³³⁴ İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 4. İbn Hişâm'ın eser üzerindeki tasarrufları hakkında bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s. 359-367.

³³⁵ Ateş, “Putlara Kurban Kesme”, s. 389.

³³⁶ Bk. Güllü Yıldız, *Abdurrahman es-Süheylî (581/1185) ve Siyer Şerhi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul 2010, s. 111-116.

yememiştir, Hz. Peygamber'in yemesinde ise “*şeriat gelmeden önce eşya mübahtır*” ilkesi doğrultusunda herhangi bir beis yoktur.³³⁷ Süheylî'nin izahında açıkça görüldüğü gibi o bu rivayetten Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında müşrik olduğu yönünde bir çıkarımda bulunmamış, aksine yanlış anlamının önüne geçmek için şerhinde de sıklıkla yaptığı gibi ayrıntılı fikhî açıklamalarda bulunmuştur.

Bu rivayetin sıhhati konusunda incelenmesi gereken bir diğer yönü ise oryantalistlerin oldukça dikkatleri çeken İslâm'ın orijinalliği konusundaki tezlerine hizmet eder şekilde Zeyd b. Amr'ın Hz. Peygamber'e öğretmen olarak tasvir edilmesidir. Nitekim oryantalistlerin pek çoğuna göre Kur'ân, Hz. Peygamber'in oluşturduğu/telif ettiği bir kitaptır ve dolayısıyla İslâm da Hz. Peygamber'in kurduğu vahiy temeline dayanmayan bir dindir. Oryantalistler bakış açılarını böylece ortaya koyunca kaçınılmaz olarak İslâm'ın nasıl meydana geldiği, Hz. Peygamber'in de Kur'ân ve Sünnet'i nasıl oluşturduğu sorularına cevap aramaya koyulmuşlardır. Bu anlamda akla başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere önceki din ve kültürlerden iktibas edilmiş unsurlardan oluştuğu düşüncesinin geleceği de muhakkaktır. Zira vahiyle irtibatı kesilen bir din ve peygamber, öğretilerini en makul olarak çevresinde hazır bulduğu söz konusu bu din ve kültürlerden elde edecektir. Genellikle indirgemeci bir bakış açısının ürünü olan bu görüş ve iddia sahipleri, kaynaklardaki bu tür rivayetleri değerlendirmede olabildiğince keyfî davranabilmektedir. Nitekim hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda kılı kırk yarayn bir titizlik sergileyen ve Hadis külliyyatının sonradan ihdas edildiğini iddia eden oryantalistler,³³⁸ Hz. Peygamber'e her anlamda olumsuz bir imaj çizen rivayetlere aynı ilmî titizlikle yaklaşmayıp tamamen doğru olduğu varsayımıyla hareket etmektedirler.³³⁹ Bu noktada Muhammed el-Behiy'in “*oryantalistlerin canlandırıp topluma sundukları Muhammed, inandığımız ve dini üzerinde bulunduğumuz Muhammed değildir; anlattıkları Muhammed, hayallerinde*

³³⁷ Süheylî, *Ravd*, I, 383.

³³⁸ Bu değerlendirmeler için bk. İbrahim Sarıçam - Mehmet Özdemir - Seyfettin Erşahin, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, Ankara 2011, s. 127-153; Ekrem Ziya Umerî, “Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlmine Yaklaşım Tarzı” (çev. Adil Yavuz), *SÜİFD*, XVI (2003), s. 231-251; Bekir Kuzudişli, “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İÜİFD*, III (2003), s. 141-172.

³³⁹ Bu konuda örnekler için bk. Özcan Hıdır, “XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı”, *İlam Araştırma Dergisi*, III/2 (1998), s. 144-159; Seyfullah Kara, “Hz. Peygamber'e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi”, *ATAÜİFD*, XXIII (2005), s. 150-163.

kurguladıkları ve canlandırdıkları Muhammed'dir.” şeklindeki ifadelerini dikkatlere sunmak isteriz.³⁴⁰

b- Çocuklarına Putlara Nisbetle İsim Vermesi

Hız. Peygamber'in çocukları hakkında ilk dönem Siyer kaynaklarında İbrahim dışında bütün çocuklarının Hız. Hatice'den ve isimlerinin de Zeyneb, Rukıyye, Ümmü Külsûm, Fatma, Kâsım, Tâhir ve Tayyib olduğu yönündeki bilgiler hemen hemen aynıdır. Ayrıca Hız. Peygamber'in Ebü'l-Kâsım künyesini Araplar'daki ilk doğan çocuğun adıyla künyelenme âdeti³⁴¹ dolayısıyla Kâsım'dan aldığı da ortak nakiller arasındadır.³⁴² Kaynaklarımızdaki farklılık Tâhir ve Tayyib'in Abdullah'ın diğer isimleri mi yoksa her birinin ayrı çocuklar mı olduğu yönündedir. Bu konuda İbn İshâk ve onun rivayetini esas alan bazı müellifler, Abdullah isminde bir oğlu olduğunu zikretmeksizin Tâhir ve Tayyib'i ayrı birer çocuk olarak nakletmiştir.³⁴³ Bununla birlikte Abdullah b. Abbâs'tan gelen, Tâhir ve Tayyib'in Abdullah'ın diğer isimleri olduğu, bi'setten sonra doğduğu için ona bu isimlerin verildiği yönündeki rivayet daha muteber kabul edilmektedir.³⁴⁴ Ancak ilk dönem Siyer kaynaklarındaki bu bilgiler Hız. Peygamber'in çocuklarına putlara nisbetle isim koyduğu yönündeki iddianın sahipleri tarafından dikkate alınmamış görünmektedir. Bilindiği üzere Mekke'de Câhiliye devrinde putlara nisbetle çocuklara Abdümenaf ve Abdüluzzâ gibi isimler verilmesi oldukça yaygındı. Hız. Peygamber'in risâletten önce müşrik olduğunu belirten bazı oryantalistler, onun da çocuklarına putların ismini verdiğini iddia etmekte³⁴⁵ ve bu konuda klasik dönem Siyer eserlerindeki rivayetleri değil, muahhar kaynaklarda yer alan ve metrûk kabul edilen birtakım rivayetleri kullanmayı tercih etmektedirler. Nitekim Caetani, Halebî'den (ö. 1044/1635) aktardığı Hız. Peygamber'in risâletten önce Abdümenaf adında tek oğlu olduğu yönündeki bilgiyi doğru kabul etmekte, Tâhir ve Tayyib isimlerinin tek bir çocuğa taalluk etmesinin Abdümenaf isminin izlerini silmeye yönelik olduğunu ileri sürmektedir.³⁴⁶ Rodinson ise *“Başlangıçta tanrıça Menaf'a bir*

³⁴⁰ Muhammed el-Behiy, *İslâmi Düşüncede Oryantalist Etki* (çev. İbrahim Sarıms), İstanbul 1996, s. 272-273.

³⁴¹ Bozkurt, “Künye”, *DİA*, XXVI (Ankara 2002), s. 558.

³⁴² İbn İshâk, *Sîret*, s. 61; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 190; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 133; Taberî, *Târih*, II, 281.

³⁴³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 61; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 190; Taberî, *Târih*, II, 281

³⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 133; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Kitâbü Nesebi Kureyş*, Kahire, ts., s. 21; Belâzürî, *Ensâb*, I, 405; Süheylî, *er-Ravd*, I, 326; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II, 69-71; İbn Kesir, *el-Bidâye*, V, 319.

³⁴⁵ Bu konudaki iddialar için bk. Ateş, *Oryantalistlerin İddialarına Cevaplar*, s. 19-39.

³⁴⁶ Caetani, *İslâm Tarihi*, I, 404; Ateş, *Oryantalistlerin İddialarına Cevaplar*, s. 27.

bağlılık göstergesi olarak Abdümenaf ismi verilen bir oğlunun sonradan Abdullah ismini de aldığını biliyoruz.” demek suretiyle bu konuda kesin bir hüküm olduğu şeklinde bir kanaat uyandırmaktadır.³⁴⁷

Bu doğrultuda makbul görülen bir diğer rivayet ise İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) senetsiz olarak naklettiği şu rivayettir: “*Resûlullah'ın İbrahim dışında da oğulları vardı. Bunlar; el-Kâsım, ve isminde ihtilaf edilen diğeri. Ona Tâhir denilmiştir, Tayyib denilmiştir. Abdullah denilmiştir. Abdüluzzâ denilmiştir. Gerçekten çok küçükken ölmüşlerdir.*”³⁴⁸ Müellif, “denildi” ibaresini kullanarak haberin sıhhati konusundaki güvensizliğini göstermektedir. Ayrıca aynı müellif, başka bir eserinde “*Hişâm b. Urve tarikiyle babasından (Urve b. Zübeyr), onun nübüvvetten önce ismi Abdüluzzâ olan bir diğer çocuğu olduğunu nakletmiştik. Bu uzak bir ihtimaldir. Haber mürseldir. Mürsel haberle delil getirilemez.*”³⁴⁹ demek suretiyle bu iddianın doğruluğu konusundaki kanaatini belirtmiştir. Hamidullah ise İbn Hazm'ın bu rivayetine Hz. Hatice'nin ilk oğluna kendi dedelerinden birinin adı³⁵⁰ olan Abdüluzzâ ismini verdiği ancak Hz. Peygamber'in bunu Kâsım'la değiştirdiği şeklinde bir izah getirmiştir.

Bu konuyla ilgili İbn Kesîr de (ö. 774/1373) Hişâm b. Urve tarikiyle iki rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerin ilki şu şekildedir: “*Nebî'nin iki oğlu vardı; Tâhir ve Tayyib. Onlardan biri Abdüşems, diğeri de Abdüluzzâ diye isimlendirilmiştir.*”³⁵¹ Bu konudaki diğer rivayeti ise şu şekildedir: “*Hişâm b. Urve dedi ki: Irak Ehli, Tâhir ve Tayyib'in bahsinde hadis uydurdular. Bizim hocalarımız ise dediler ki: Abdüluzzâ, Abdümenaf ve Kâsım'dır. Kızları ise Rukıyye, Ümmü Külsûm ve Fâtıma'dır. İbn Asâkir bunu münker olduğu hâlde rivayet etmiştir ancak münker olduğunu kabul etmektedir. Zeyneb ise zikredilmemiştir.*”³⁵² İbn Kesîr, naklettiği iki rivayetin de münker olduğunu belirtmiştir.

Rivayetlerde de görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in çocuklarına putlara nisbetle isim verdiği yönünde düşünenlerin delil olarak sundukları rivayetler arasında tenakuz söz konusudur. Nitekim bu rivayetler üzerine çalışma yapan Ateş, bu konuda şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “*Güvenilir sened ve kaynaklardan mahrum, rivayet edeni meçhul, kendi içinde bile ittifaktan mahrum, mezkûr ismi Hz. Peygamber mi*

³⁴⁷ Rodinson, *Muhammed Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu*, s. 78.

³⁴⁸ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-'Arab* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire, ts., s. 16.

³⁴⁹ İbn Hazm, *Cevâmiu's-sîre* (thk. Abdülkerim Sami Cündî), Beyrut 2003, s. 28.

³⁵⁰ Hz. Hatice'nin nesebi şu şekildedir: Hadîce bt. Huveylid b. Esed b. Abdüluzzâ b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihri. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 189.

³⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 307.

³⁵² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 308.

koydu, Hz. Hatice mi koydu? Bu isim Abdüluzzâ mıydı yoksa Abdümenaf mıydı? Abdüşems miydi? Kâsım'a mı, Tâhir'e mi? Abdullah'a mı verilmişti? şeklinde bir çok şüpheler arz eden bu haberler reddedilmekten başka bir değeri haiz değildirler.”³⁵³

c- Putlar Adına Kurban Kesmesi

Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde müşrik olduğunu iddia eden oryantalistlerin kullandığı argümanlardan bir diğeri onun putlar adına kurban kestiği yönündedir. Buna delil olarak yalnızca İbnü'l-Kelbî'de yer alan “O, Kureyş'in en büyük putuydu. Onu ziyaret ederler, ona hediyeler takdim ederler, yanında kurban keserlerdi. Resûlullah'ın bir gün ondan “Ben kavmimin dini üzere iken Uzzâ'ya boz bir koyun sundum.” dediği bize ulaştı.” şeklinde senetsiz aktardığı haberi³⁵⁴ kullanırlar. Buhl, Hz. Peygamber'in Uzzâ'ya kurban sunduğunu belirtmekte ve İslâm'daki kurban ve hac ibadetlerinin bunun açıkça görülen izleri olduğu yönünde bir imada bulunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, içinde yaşadığı toplumun inançlarını kabul ettiği için bu uygulamaları sürdürme yoluna gitmiştir.³⁵⁵ Dermenghem de bu rivayete dayanarak Hz. Peygamber'in Nahle vadisinde Uzzâ şerefine düzenlenen ayinde beyaz bir koyun kestiğini belirtmektedir.³⁵⁶ M. Gaudefroy-Demombynes'in de Hz. Peygamber'in atalarının kültüne, Kâbe'nin putuna, hac ve umre merasimlerine bağlı olduğu ve bunun sonucu olarak Uzzâ'ya kurban kestiği yönünde yorum yaptığı aktarılmaktadır.³⁵⁷

Oryantalistlerin bir rivayetten yola çıkarak inşa ettiği hüküm müslüman âlimlerce de nazar-ı itibara alınmıştır.³⁵⁸ Nitekim Siyer alanında önemli katkılarıyla tanınan Hamidullah'ın bu rivayeti halalarının ısrarı üzere Büvâne'deki bayrama katıldığı yönündeki rivayetle mezcederek neredeyse bir put önünde kurban keseceği ancak bundan men edildiği şeklinde yorumlayarak apolojik bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.³⁵⁹ Balcı ise bu rivayeti Hamidullah'ın yaptığı gibi değerlendirmek yerine bu konuda tek rivayet üzerinden kesin kanaate varmanın doğru olmayacağı yaklaşımını benimsemenin daha isabetli olacağı kanaatindedir.³⁶⁰ Hz. Peygamber'in putlar adına kurban kesmesi ve bu etleri yemesi konusuyla ilgili rivayetleri toplayan Ateş ise İbnü'l-Kelbî'deki bu habere senet açısından yaklaşarak rivayetin senetsiz olduğunu, İbnü'l-Kelbî'den başka râvîsinin de olmadığını ve İbnü'l-Kelbî'nin muhaddislerce metrûk

³⁵³ Ateş, *Oryantalistlerin İddialarına Cevaplar*, s. 30.

³⁵⁴ İbnü'l-Kelbî, *el-Esnâm*, s. 19.

³⁵⁵ Buhl, “Muhammed”, *İA*, VIII (İstanbul 1971), s. 454.

³⁵⁶ Dermenghem, *Muhammed'in Hayatı*, s. 84.

³⁵⁷ Ateş, “Putlara Kurban Kesme”, s. 394.

³⁵⁸ Bk. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara 2010, s. 105.

³⁵⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 49.

³⁶⁰ Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, s. 305.

kabul edildiğini belirterek rivayeti reddetmiştir.³⁶¹ Öncelikle tarihçilik açısından hadisçilerin tercih ettiği bu türden cerh yönteminin ilgili haber hakkında kayda değer bir fikir verse de mutlak anlamda bir haberin reddi için yeterli olmadığını³⁶² belirtmeliyiz. Yine bu rivayetin oryantalistlere göre Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın aleyhine olan rivayetlerin sağlam ve güvenilir olduğu yönündeki tutumlarını gözler önüne sermesi açısından önemi haiz olduğuna da işaret etmeliyiz. Nitekim muhaddislerin önde gelenlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından tahriç edilen ve Hz. Peygamber'in dilinden aktarılan *"Ey Hatice! Allah'a yemin ederim ki ben ne Lât'a, ne de Uzzâ'ya tapmam, Allah'a yemin ederim ki asla da tapmayacağım."*³⁶³ şeklindeki rivayeti göz ardı etmeleri, İbnü'l-Kelbî'de yer alan metrûk bir rivayeti esas alarak Hz. Peygamber'i metheden ve risâletten önce müşrik olduğu yönündeki iftiralarından tenzih eden rivayetleri muhtemel bulmayıp reddetmeleri peşin hükümle hareket ettiklerinin bir göstergesidir. Esasen Caetani, *"muasırlarının müşriklik âdetlerinden şiddetle kaçındığına dair rivayetleri muhtemel değildir, diye bertaraf edebiliriz. Çünkü bu çeşit rivayetler, daha sonraki fikirlerin bir yankısından ibarettir."*³⁶⁴ demek suretiyle bu konudaki önyargılı tutumunu açıkça ifade etmiştir. Bu da bir rivayetin sağlamlığının ölçüsünün oryantalistlerin gönüllerindeki duygu ve düşüncelere hizmet etmesi olduğunu ispatlar niteliktedir.³⁶⁵

2.2.2.3. Herhangi Bir Dine Mensup Olmadığı İddiası

Hız. Peygamber'in risâlet öncesi dinî durumu ya da başka bir ifadeyle mensup olduğu dinin ne olduğu konusunda ilk dönem İslâm tarihi eserlerinde açık bir bilgi mevcut değildir. Eserlerin genel muhtevaları onun şirkten korunmuşluğu üzerine kurulmuştur. Bu da mensubu olduğu Mekke toplumunun inanç dünyasına uzak olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Mesela Hz. Peygamber'in halalarıyla yaptığı bir konuşma neticesinde onların Hz. Peygamber'e *"Bizler, tanrılarımıza bu şekilde davranmandan dolayı senin için korkuyoruz."* demeleri Hz. Peygamber'in Mekke toplumunun şirk inancından uzak durduğunu gösteren rivayetlerdendir.³⁶⁶ Bu tür rivayetlerin sıhhati üzerine ayrıca durulması gerektiğini belirtmekle birlikte bu

³⁶¹ Ateş, "Putlara Kurban Kesme", s. 395-397.

³⁶² Öz, *Farklı Siyer'i Okumak Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi*, Ankara 2014, s. 127.

³⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 467.

³⁶⁴ Caetani, *İslâm Tarihi*, I, 389-390.

³⁶⁵ Ateş, "Putlara Kurban Kesme", s. 395; Öz, *Farklı Siyer'i Okumak*, s. 106.

³⁶⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 158.

rivayetlerden onun müşrik olmadığı sonucuna ulaşılabiliirse de hangi dine mensup olduğu sorusuna cevap bulunamamaktadır. Bu durum Hz. Peygamber'in o sıralarda mensup olduğu dinin ne olduğu meselesinin muahhar dönemle birlikte zuhur ettiğini, ilk dönem müelliflerinin bu konuda özel bir çaba içine girmediklerini ve yalnızca rivayetleri derlemekle yetindiklerini göstermektedir.

Son dönemlerde oryantalistler, daha önce değindiğimiz üzere bazı rivayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde Mekke'de yaşayan ortalama bir müşrik olduğu varsayımına ulaşırken, bu varsayımına monoteist/hanîf olduğu yönünde bir iddia ile karşılık verildiği bilinmektedir. İlk dönem eserlerinde onun vahyin hemen başlangıcı dışında dinî herhangi bir tutum içerisinde olmadığı yönündeki rivayetler bizde Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında herhangi bir müesses dine mensubiyet içerisinde olmadığı şeklinde bir kanaat oluşturmaktadır. Bu bağlamda Öz'ün "*Hz. Peygamber'in vahiy öncesi dinî algısının dinlere ve her türlü inanca karşı bir kayıtsızlık olduğu düşüncesindeyiz. Yani Hz. Peygamber, aynı toplumda bir arada bulunmaları hasebiyle putları, ticarî seferleri sayesinde de Hristiyanlığı ve Yahudiliği en azından duyum düzeyinde de olsa biliyordu. Ancak onun, bunların doğrulukları, yanlışlıkları, içerikleri vs. gibi hiçbir gündemi olmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesindeki gündeminde din olgusu yoktu. Ta ki Hirâ mağarasına çekilme sürecine kadar.*"³⁶⁷ şeklindeki tespitlerine katıldığımızı ifade etmeliyiz. Bu noktada Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı âyetlerin de Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında herhangi bir dinî mensubiyeti olmadığı yönünde değerlendirildiğini belirtmek isteriz. İlk nâzil olan âyetlerden olan Duhâ Sûresi 7. âyet (ve vecedeke dâllen fe hedâ),³⁶⁸ bunlardan biridir ve bu âyette yer alan "dâll" kelimesi ilk dönemden günümüze "*Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin?*"³⁶⁹ "*Sen daha önce her hangi bir kitap okumuyordun.*"³⁷⁰ ve "*Sen ondan (Kur'ân) önce bunlardan habersizdin.*"³⁷¹ anlamındaki âyetler çerçevesinde değerlendirilmiş, Hz. Peygamber'in bu dönemde dinî bilgisizlik ve arayış içinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır.³⁷² "Dâll" kelimesinin anlamının dalalet, sapıklık olduğu ve Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında müşrik

³⁶⁷ Öz, *Farklı Siyer'i Okumak*, s. 126.

³⁶⁸ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 103; Erul, "Risâlet Öncesi", s. 54.

³⁶⁹ Şûrâ 42/52.

³⁷⁰ Ankebût 29/48.

³⁷¹ Yûsuf 12/3.

³⁷² Erul, "Risâlet Öncesi", s. 54. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut 1401/1981, XXXI, 216-217.

olduğuna işaret ettiğini belirtenler de bulunmaktadır.³⁷³ Ancak biz bu konuda Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149), “Nübüvvet öncesi hiçbir peygamberin küfründen veya putlara tapmasından söz edilmemiştir. Eğer böyle bir şey olsaydı, müşrikler, risâletinden sonra bu tür olayları mutlaka dile getirerek onu itham etmek, sıkıştırmak isterlerdi. Ve bu sataşmalar, ya haberler yoluyla ya da Kur’ân aracılığıyla bizlere bildirilirdi.”³⁷⁴ şeklindeki açıklamasının daha makul karşılanabileceğini ifade etmek isteriz.

Hiz. Peygamber’in risâlet öncesi hayatında dinlere karşı kayıtsız duruşunun sebeplerinin ne olduğu da tartışılmalıdır. Meselâ Yıldız, Hiz. Peygamber’in Hiz. Hatice ile evliliği akabinde ekonomik anlamda rahata ermesinin bir sonucu olarak dinî konularda düşünme fırsatı elde ettiğini belirtmek suretiyle³⁷⁵ Hiz. Peygamber’in bu kayıtsızlığının nedeninin fakirlikten kaynaklanan dünyevî uğraşlar olabileceğine işaret etmektedir. Maddî yeterliliğin felsefî ve derunî düşüncelere zaman ayırabilmek için önemli bir kıstas olduğunu kabul etmekle birlikte bu açıklamanın Hiz. Peygamber’in durumu için mutlak anlamda geçerliği olduğu düşüncesine katılmamaktayız. Onun Kâbe hakemliği sonrasında içinde yaşadığı toplumun sosyal yapısı hakkında düşünme ihtiyacı hissetmesiyle dinî yönelişe girdiği şeklinde bir görüş de mevcuttur. Buna göre Hiz. Peygamber, hakemlik yaptığı zaman Kâbe’nin putlarla dolu olmasına ve kabilelerin birbirleriyle olan mücadelelerine üzölmüş, bunun üzerine Hira’da yalnız kalıp tefekkür etme ihtiyacı hissetmiştir.³⁷⁶ Bu yaklaşım ise o sıralarda otuz beş yaşında olan Hiz. Peygamber’in neden daha önce Kâbe’nin içinin putlarla dolu olduğunu ya da içinde yaşadığı toplumun sosyal problemlerini fark etmediği sorusunu akla getirmektedir. Zira Hiz. Peygamber, bildiğimiz kadarıyla sütannesinin yanından geldikten sonra birkaç ticarî seyahati dışında daima Mekke’deydi, Kâbe’nin içinin putlarla dolu olduğunu ancak otuz beş yaşında mı fark etti, ya da Kureyş’in birbiriyle mücadelesinin farkına ancak o zaman mı vardı? Bu ve buna benzer sorular sebebiyle bu izahı makul bulmadığımızı

³⁷³ Bayram Ayhan, *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Peygamberlerin İsmeti* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul 2008, s. 125. Krş. Muhittin Akgöl, “Hiz. Peygamber’in İsmetiyle İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hiz. Muhammed (sav) Özel Sayısı*, s. 247-248; a.mlf, “Peygamberlik Öncesi Hiz. Peygamberle İlgili Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, XVI/53 (2012), s. 60-63. Bu bağlamda İnşirah Sûresi’ndeki “*Ve veda’nâ anke vizrak*” âyetindeki “*vizr*” (günah-ağır yük) kelimesinin ve Fetih Sûresi’ndeki “*Li yağfire lekellâhu mâ tekaddeme min zenbike*” âyetindeki “*zenb*” (günah, hata) kelimesinin Hiz. Peygamber’in risâlet öncesinde şirk üzere yaşadığına tekaböl ettiği ile ilgili yorumlar da yapılmaktadır. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 494; İzzet Eker, *İnşirah Sûresi Tefsirinde Müfessirlerin Yaklaşımı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 2010, s. 73-74.

³⁷⁴ Kâdî İyâz b. Musa el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta’rîfi hukûki’l-Mustafâ* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), y.y., ts., II, 719-720; Erul, “Risâlet Öncesi”, s. 55; benzer bir yaklaşım için bk. Abdül-Halim Üveys, “Peygamber’in Câhiliyet Dönemi Yaşayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, XVI/1 (1977), s. 10.

³⁷⁵ Yıldız, “Hiz. Muhammed Devri”, *DGBİT*, I, 201.

³⁷⁶ Sarıçam, *Hiz. Muhammed*, s. 81.

söylemeliyiz. Yine benzer eleştirileri yöneltebileceğimiz bir diğer görüş ise Hz. Peygamber'in yetim olması sebebiyle toplumsal çöküşün daha fazla idrakinde olduğu, bunun Hira'da inzivaya çekilip tefekkür etme ihtiyacının nedeni olduğu şeklindedir.³⁷⁷ Mevdudî ise Hz. Peygamber'in bu kırk yıllık hayatı boyunca ağzından herhangi bir dine dair sözün sadır olmamasını ve onun peygamberlik, ilahî kitaplar, kıyamet, mahşer, âhiret, cennet, cehennem gibi konulara dair bilgiye sahip olmamasını, “*Sen kendine kitabın ineceğini beklemiyordun. Bu, sadece Rabbinin lütfuyla sana inmiştir.*”³⁷⁸ âyetini delil göstererek ilahî bir hikmete bağlamıştır.³⁷⁹ Ancak Mevdudî'nin delil olarak kullandığı âyetin müşriklerin Hz. Peygamber'i yalancılıkla itham etmelerine cevap niteliğinde olduğunu dikkate aldığımızda yaklaşımının sorunlu olduğu görülmektedir. Certel ise Hz. Peygamber'in erken yaşta baba ve annesini kaybetmesi sebebiyle onlardan dinî terbiye alamamasını ve sütannesinde kaldığı zaman aralığında da sütannesinin çölün ve göçebe hayatının zorlukları nedeniyle Hz. Peygamber'e dinî eğitim vermeye imkân bulamamasını, içinde yaşadığı toplumun dinî inanç ve uygulamalarına karşı uzak durmasının nedeni olarak görmekte,³⁸⁰ Mevdudî gibi bunu ilahî bir hikmete bağlama temayülü göstermektedir.

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in herhangi bir dinî mensubiyeti olmadan geçirdiği bu dönemin akabinde hangi nedenle Hira'da yalnız kalıp tefekkür ve ibadet etmeye meylettiği bilinmemekle birlikte hayatının büyük bir kısmında dinî yönden mensubiyetinin olmadığını söylemek mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, kanaatimizce bu hususta maddî veya manevî birtakım gerekçeler ileri sürülmesi meseleye yaklaşım şekliyle ilgilidir ve indî mülahazalarla sınırlıdır. Esasen eldeki verilerle kesin bir hükme varmak da mümkün gözükmemektedir.

³⁷⁷ Watt, *Muhammed Mekke'de*, s. 52.

³⁷⁸ Kasas 28/86.

³⁷⁹ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi*, I, 98.

³⁸⁰ Certel, “Hz. Peygamber'in Risâlet Görevine Hazırlanması”, s. 42.

BÖLÜM III

VAHYE HAZIRLIK SAFHASI VE İLK VAHİY

3.1. Vahye Hazırlık Safhası ve İlk Vahiy

3.1.1. Siyer Kaynaklarına Göre Risâlet Öncesi Nübüvvet Alametleri

İlk dönem Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirilmiş biri olduğu üzerinde sıklıkla durulan bir husustur. Zira bu anlatılarda Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatı, onun peygamber olacağını ifade eden alametlerle doludur. Bu alametlerle ilgili rivayetleri konu merkezli ve kendi içinde kronolojik olarak tasnif edip ele almak istiyoruz.

Siyer kaynakları öncelikle Hz. Peygamber'in nesebini zikretmekle başlar, onun nesebinin Hz. İsmail aracılığıyla Hz. İbrahim'e dayandırıldığı buradan da nesep silsilesinin Hz. Âdem'e kadar ulaştırıldığı görülmektedir.³⁸¹ Hz. Peygamber'in soyuna önem verilmesi ve bunun detaylarıyla incelenmesinde, o dönem Arap toplumunda şecereye, kabile bağlarına önem verilmesinin etkili olduğu söylenebilir. Fakat bunun ötesinde Hz. Peygamber, kendi nesebiyle ilgili olarak Adnan'dan önceki kısımların yanlış olduğunu belirtmesine rağmen³⁸² ilk kaynakların yine de bu şecereyi Hz. Âdem'e kadar götürme gayretlerinin mutlaka bir sebebi olmalıdır. Kanaatimizce, bu da Hz. İsmail vasıtasıyla Hz. Peygamber'i peygamberler zincirine bağlama gayretidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, kaynakların anlatımında, tarihin herhangi bir döneminde ortaya çıkmış nevzuhur bir peygamber değil, aksine devam edegelen silsilenin son halkasıdır.³⁸³

Hz. Peygamber'in doğum öncesi ve doğumuyla ilgili anlatımlarda da peygamberlik alametlerinin oldukça fazla yer aldığı görülmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in ailesiyle ilgili dikkat çeken ayrıntılar da doğum öncesi alametler açısından önem teşkil eder. Nitekim dedesi Abdülmuttalib'in rüyasında Zemzem kuyusunu görmesi,³⁸⁴ rüyasının neticesinde harekete geçip Mekkeliler'i Zemzem'e

³⁸¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 105; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 1-4; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 55-56; Taberî, *Târîh*, II, 239-277.

³⁸² İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 56. Bu konuda ayrıca bk. İbn Kayyım el-Cevzîyye, *Zâdü'l-Meâd*, İstanbul 2006, s. 35; Mustafa Demirci, "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Türkiye'de Sîret Yazıcılığı Sîret Sempozyumu I*, Ankara 2012, s. 389.

³⁸³ Kur'an da bu konuda Hz. Muhammed'in nevzuhur bir peygamber olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Bk. Ahkâf, 47/9. Ayrıntılı bilgi için bk. Öz, *Siyer Tasarımı*, İstanbul 2015, s. 68-72.

³⁸⁴ İbn İshâk, *Sîret*, s. 2; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 143; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 83.

kavuşturması, Fil Olayı ve bu olayda Abdülmuttalib'in oynadığı rol,³⁸⁵ babasının alnında peygamberlik nuru olduğu ve bu nurun hamile kalan Âmine'ye intikal ettiği yönündeki rivayetler de³⁸⁶ bu bağlamda zikredilebilir.³⁸⁷ Âmine'nin hamileliği esnasında hikmetli ve anlamlı rüya/rüyalar görmesi³⁸⁸ ve dünyaya getireceği çocuğun isminin³⁸⁹ bu yolla salık verilmesi de³⁹⁰ yine bu çerçevede değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in doğumu esnasında meydana gelen olağanüstü olaylar³⁹¹ ve sütanneye verilmesiyle ilgili anlatımlarda da onun alışlagelenden farklı bir bebek olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Bilhassa sütannesinin yanındayken gerçekleştiği rivayet edilen şakk-ı sadr olayı,³⁹² Hz. Peygamber'in kalbinin kötülüklerden arındırıldığı şeklindeki vurgu dolayısıyla peygamberliğe hazırlık ameliyesi olarak anlatılan alametlerdendir.³⁹³ Bununla birlikte onun Câhiliye dönemindeki yanlış tutum ve davranışlardan korunduğu yönündeki rivayetler de bu çerçevede zikredilmektedir. Bu noktada Hz. Peygamber'in sünnetli doğması³⁹⁴ ve sırtında peygamberlik mührü³⁹⁵ olduğu şeklindeki fizikî özellikleriyle ilgili rivayetlerin de alametler sadedinde kaydedildiğini söylemeliyiz.

³⁸⁵ İbn İshâk, *Sîret*, s. 39.

³⁸⁶ İbn İshâk, *Sîret*, 19-21; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 156-157.

³⁸⁷ Bk. Ahatlı, *Hiz. Muhammed'in Peygamberliği*, s. 114-134.

³⁸⁸ Bk. Hakan Öztürk, "Rüya Motifinin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelmesi Örneği", *FÜİFD*, XVIII/1 (2013), s. 141-147.

³⁸⁹ Câhiliye'de Muhammed isminde bir peygamberin geleceği müjdesi mevcut olduğundan çocuklarına özellikle bu ismi verenlerin bulunduğu söylenmektedir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 169.

³⁹⁰ İlahî işaretle isim verilmesi açısından Meryem 19/17. âyetinde anlatılan Hz. Yahya'nın isimlendirilmesi hadisesiyle karşılaştırma yapılabilir.

³⁹¹ Özellikle Siyer literatürünün zenginleşmesiyle paralel olarak bu tür irhâs kabilinden rivayetler artmıştır. Bk. Özdemir, "Siyer Yazıcılığı Üzerine", s. 135; Şükran Adıgüzel, *Hiz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatıyla İlgili Rivayetlerin Genişlemesi –İbn Hişâm ve İbn Kesîr Örnekleri* (Basılmamış Seminer Çalışması), ÇÜSBE, Adana 2013, s. 29-42.

³⁹² Şakk-ı sadr olayına dair rivayetler incelendiğinde göğsü yaranın kimler olduğu ve bu yarma eyleminin nasıl, nerede gerçekleştiği gibi noktalarda farklılıklar arz ettiği görülür. Nitekim rivayetlere göre Hz. Peygamber, sütannesinin yanında, Mekke'de çocukken, Hira mağarasında vahiy almadan hemen önce ve miraç olayında olmak üzere toplam dört defa şakk-ı sadr hadisesini yaşamıştır. Bk. Eker, *İnşirâh Sûresi Tefsiri'nde Müfessirlerin Yaklaşımları*, s. 46-57.

³⁹³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 27-28; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 164; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I-II, 678-679; Bu rivayetlerin metin-senet tenkidi için bk. Öz, *Hiz. Peygamber'in Siretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihi Değeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 1999, s. 44-51.

³⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 103. Hz. Peygamber'in sünnetli doğup doğmadığı meselesi hakkında birbirinden farklı rivayetler mevcuttur. Diğer rivayetlere göre doğumunun yedinci gününde dedesi kurban kesmiş ve âdet olduğu üzere onu sünnet ettirmiştir. Şakk-ı sadr olayı esnasında Cebrâil tarafından sünnet edildiği de rivayetler arasındadır. Bk. Uyar, *Hiz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti*, s. 32-34.

³⁹⁵ Bu mührün şakk-ı sadr olayından sonra vurulduğu yönünde rivayetler de mevcuttur. İbn Hişâm'da Hz. Peygambere nisbet edilen nübüvvet mührü, şakk-ı sadr sonrasında vurulmamış, bilakis Hz. Peygamber'in doğumundan itibaren mevcut olan, atın boynundaki tüyler gibi gür tüylerden oluşan, et ben şeklinde bir tasvire sahiptir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 182. Ayrıca bk. Balcı, *Hiz. Peygamber ve Mûcize*, Ankara 2013, s. 223-235; Kadir Paksoy, "Hz. Peygamber'in Yüzüğü ve Mührü", *Bilimname*, III/7 (2005), s. 105-115; Ahatlı, "Nübüvvet Mührü", *SÜİFD*, III (2011), s. 281-298.

Hız. Peygamber'in peygamberlik alametleri arasında nübüvvetinin önceden müjdelmesi (tebşîrât) meselesi de büyük bir yekûn tutar.³⁹⁶ Tebşîrâtın kastedilen onun çeşitli zamanlarda ve birbirinden farklı kişilerce nübüvvetinin müjdelmesi veya haber verilmesidir. Bu konuda özellikle Ehl-i Kitab din âlimleriyle ilgili rivayetler ön plandadır. Bu durumda Kur'ân ve hadislerde yer alan kadim ve apokrif olmayan kutsal kitaplarda Hız. Peygamber'in geleceğinin müjdelendiğı yönündeki anlatımların etkili olduğı söylenebilir.³⁹⁷ Bu rivayetlere göre Hız. Peygamber'in peygamber olarak gönderileceğı, doğduğı gecede,³⁹⁸ ticaret amacıyla yaptığı Şam seyahatleri esnasında³⁹⁹ ve bunun gibi çeşitli zamanlarda farklı vesilelerle Yahudi ve Hristiyan din adamlarınca haber verilmiştir.⁴⁰⁰ Bunların yanı sıra Câhiliye Arapları'nın zihin dünyasında oldukça etkili olan kâhinlerin Hız. Peygamber'i müjdelediğı⁴⁰¹ ve bazı putların içinden onun geleceğini haber veren seslerin çıktığı şeklinde rivayetler de yer almaktadır.⁴⁰²

Şunu ifade edebiliriz ki risâlet öncesinde peygamberlik alametleri taşıdığına dair anlatılar çerçevesinde ilk dönem Siyer müelliflerinin Hız. Peygamber'in hayatına bütüncül bakabildikleri görülmektedir. Her ne kadar rivayetlerin doğru olmadığı/mevzu olduğı konusunda ciddi argümanlar mevcutsa da bu durum müelliflerin bu konudaki tutarlılıklarını göstermesi açısından önemi haizdir. Zira mevcut rivayetler bu anlamda birbirini tamamlar mahiyettedir. Öyle ki onun Hız. İbrahim'e dayanan nesep silsilesiyle önceki peygamberlerin bir devamı olduğı vurgusu gerek risâlet öncesi yaşantısındaki alametler gerekse geleceğini müjdeleyen rivayetler dolayısıyla güçlendirilmiştir. İlk dönem Siyer kaynaklarındaki bu tutarlı yaklaşımın Hız. Peygamber'in vahiy almaya

³⁹⁶ Bu konuda bk. Celil Kiraz, "Hız. Muhammed (sav)'in Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)", *UÛİFD*, X/1 (2001), s. 231-260.

³⁹⁷ Bk. Âl-i İmrân 3/81; Şuârâ 26/196; Tâhâ 20/133; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 416, 461; Buhârî, "Buyu" 50, "Tefsîr" 48/3.

³⁹⁸ Hassan b. Sâbit'ten aktarılan bir rivayete göre Hız. Peygamber'in doğduğı gece Medine'de bir Yahudi "Bu gece gelecek olan Ahmed'in yıldızı doğdu" demek suretiyle Hız. Peygamber'in dünyaya geldiğini haber vermiştir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 159.

³⁹⁹ Bu yolculuklardan biri Hız. Peygamber'in amcasıyla çocukken yaptığı seyahattir ve İslâm tarihinde Rahib Bahîrâ Olayı diye ünlenmiştir. Diğer yolculukta ise Hız. Hatice adına ticaret yaptığında karşılaştığı bir Rahib (Nesturâ), Hatice'nin kölesi Meysere'ye onun peygamber olduğunun/olacağıının müjdesini vermiştir. Ancak Hız. Peygamber'in diğer din âlimlerince müjdelendiğini bildiren bu rivayetlerden bilhassa Rahib Bahîrâ olayı, sıhhati açısından çeşitli tenkitlere uğramıştır. Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-LIII, Beyrut 1990, II, 57; Ali Rıza Ağırman, *İslâm Tarihinde Rahip Bahîrâ Meselesi*, İstanbul 1959, s. 22-28; İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE Ankara 2006, s. 57.

⁴⁰⁰ Medineli Yahudilerin Hız. Peygamber'in beklenen peygamber olduğunu bildikleri ancak kıskandıkları için ona inanmadıkları söylenmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 212.

⁴⁰¹ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204-211; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 166.

⁴⁰² Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 158.

başladığı ilk zamanların anlatımında da takip edilip edilmediğini anlamak için bu zamana ait rivayetlere yer vermenin gerekli olduğu kanısındayız.

3.1.2. Siyer Kaynaklarına Göre Peygamberliğe Hazırlık Evresi Olarak Tehannüs Dönemi

İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber’in İslâm öncesi dönemde her sene bir ay Hira mağarasına çekilip orada *tehannüs* yaptığından ve bunun Câhiliye döneminde Kureys’in tatbik ettiği bir tür uygulama olduğundan bahsedilmektedir. Ancak *tehannüs* kelimesi ve uygulamasıyla ilgili farklı açıklamalara yer verilmektedir. İbn İshâk, bu uygulamayı dinin emir ve yasaklarını gözeterek yaşamak (*tenessük*) ve ibadet gayesiyle inzivaya çekilmek, itikâfa girmek (*civâr-mücâvere*) şeklinde anlatırken,⁴⁰³ İbn Hişâm ise *civâr* (itikâfa girmek) kelimesi ile tabir ettiği *tehannüs*’ü “kötülüklerden uzak durup çokça iyilik yapmak” anlamındaki “*teberrür*” kelimesi ile açıklamış ve *tehannüs*’ün *hanîf* kelimesinden türediğini söylemiştir.⁴⁰⁴ Sonraki tarihçiler ise *tehannüs* hakkında bilgi verirken “*teberrür*” ve “*hanîf-tehannüf*” dışında bu kavramı, “kulluk yapmak, ibadet etmek, dindar bir hayat sürmek” anlamındaki “*teabbüd*” ile açıklamaktadırlar.⁴⁰⁵

Hakkında çok malumat bulunmaması ve farklı şekillerde izah edilmesine bakılırsa *tehannüs* kelimesi ve uygulamasının tam olarak anlaşılmadığı söylenebilir. Bu sebeple *tehannüs*’ün ne olduğunu anlamak için öncelikle kavramsal çerçevesi hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatini taşımaktayız. Ayrıca Mekke’de gerçekleşen *tehannüs* uygulamaları ile Hz. Peygamber’in *tehannüs*’ü uygulama biçimi ve karşılaştığı olağanüstü hâllerin eldeki rivayetler/bilgiler çerçevesinde ortaya konulması önem arz etmektedir.

3.1.2.1 Tehannüs Kelimesinin Kavramsal Çerçevesi

Tehannüs kelimesinin anlamı hakkında sözlüklerde çeşitli bilgiler vardır. Ancak sözlük anlamı itibariyle kelimeye verilen bütün manalara toplu olarak bakıldığında temelde iki farklı bakış açısının var olduğu görülür. Bunlardan birincisi kelimenin *hanise* fiilinden türetilip mananın *h-n-s* kökü üzerinden anlamlandırılması; ikincisi ise aradaki harf farklılığına rağmen *tehannüf* kelimesinden dönüşmüş olma ihtimali sebebiyle *hanefe* fiiliyle bağlantı kurularak *hanîf-hanîflik* üzerinden anlamın

⁴⁰³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101.

⁴⁰⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 251-252.

⁴⁰⁵ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105; Taberî, *Târîh*, II, 300; Süheylî, *er-Ravd*, I, 400.

belirlenmeye çalışılmasıdır. *Tehannüs* kelimesinin kavramsal çerçevesinin daha anlaşılır olması için her iki bakış açısıyla ilgili sözlük bilgilerini incelemeye çalışacağız.

Lügatlerde *tehannüs* kavramının kökeni olarak öne sürülen *hanise-yehnesu-hins* kökü ile ilgili olarak (1) *günah (zenb-ism)*; (2) *yemini bozmak (hulfu'l-yemîn)*; (3) *ergenlik (hulum - idrâk)*” şeklinde üç farklı anlam zikredilmektedir. Ancak Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) isabetle tespit ettiği üzere kelimenin üçüncü anlamında mecazî bir kullanım söz konusudur.⁴⁰⁶ Çünkü Araplar, çocuğun günah ve sevabın terettüp etmeye başladığı, çocukluk evresinden çıkıp yaptıklarından mesul olmaya başladığı buluş/ergenlik çağını “*belâğa'l-hins*” (günaha ulaştı) şeklinde ifade ederler. Anlaşılacağı üzere bu cümleyle çocuğun günaha değil, günah işlediğinde mesul olduğu bir olgunluğa ulaştığı kastedilir.⁴⁰⁷

Dinî literatürde kullanılan *tehannüs* kavramının diğer iki anlamla bağı olduğu için hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır. Sözlüklerin ekseriyetinde *hins* kelimesinin evleviyetle iyiliğin zıddı olan günah (*zenb*), büyük günah (*ez-zenbü'l-azîm*), suç (*ism*), yasak (*harac*) ve karşı çıkmak (*ma'siyet*) gibi manalara geldiği kabul edilmiştir.⁴⁰⁸ Bu anlamın önplana çıkmasında Kur’ân’ın etkisinden bahsedilebilir. Çünkü söz konusu kelime, Kur’ân’da müşriklerin Allah’a ortak koşmalarındaki ısrarı (şirk) kastedilerek “*hinsi'l-azîm*” şeklinde yer almış ve inkârcılık “en büyük günah” olarak nitelendirilmiştir.⁴⁰⁹ Bu anlamdan yola çıkan Arap dilbilimcileri *tehannüs* kelimesinin bu kökle bağını kurmaya çalışırken, *tehannüs*’ün *min* harf-i ceri ile birlikte “tefeaa” babından olduğunu ve fiilin manasını tam tersine çeviren *selb* kalıbında kullanıldığını söylemişlerdir. Bunu desteklemek için Arapçada kullanılan “yasağı çiğnemek, suç/günah işlemek” anlamına gelen “*harac*”, “*ism*” ve “*hûb*” kelimelerinin “*teharrace*”, “*teesseme*” ve “*tehavvebe*” formuna dönüştüğünde selbiyet ifade ettiğini ve bu kalıpta

⁴⁰⁶ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnü’s-sûd), I-II, Beyrut 1419/1998, I, 217; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (thk. Mustafa Mecâzî), I-XL, Kuveyt 1389/1969, V, 225-226.

⁴⁰⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), I-VI, Kahire 1389/1979, II, 108. Bir rivayette Hz. Peygamber’in “*Henüz günaha (hins) ulaşmamış üç çocuğu ölen kimse, hangi kapısından dilerse cennete oradan girer.*” diyerek *hins* kelimesini bu anlamda kullandığı bilinmektedir. Anlaşılacağı gibi burada da “*hins/günah*” denilerek aslında “günahattan mesul olma yaşı” kastedilmiştir. Kelimenin aslı değil, mecazî anlamı ifade etmesinden olsa gerek ki, Fîrûzâbâdî *hins* kelimesi hakkında bilgi verirken “ergen” gibi bir manadan bahsetme gereği duymamıştır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 412; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, V, 225-226; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, s. 164. Arap edebiyatında bu tür kullanımların örneğini çokça bulmak mümkündür. Mecaz hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Hikmet Akdemir, *Belâğât Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 229-243.

⁴⁰⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, III, 206; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, II, 108; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, I, 217.

⁴⁰⁹ Vâkıa 56/46.

söz konusu kelimelerin “yasakları çiğnemekten vazgeçmek, günden kaçınmak, haramı terk edip uzaklaşmak” gibi anlamlara geldiğini örnek olarak zikretmişlerdir.⁴¹⁰ Bu durumda *min* harf-i ceri ile birlikte “*tehannese*” fiili, “haram ve yasak olan şeylerden uzak durmak ve toplumda işlenen günahlardan beri olmak, her türlü günden korunmak, arzuları sınırlamak, sıradan davranışlardan ve sözlerden kaçınmak, belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak” gibi anlamları ifade etmiş olmaktadır.

Hins kelimesinin “yemini bozmak, sözünde durmamak” (*hulf*) şeklindeki ikinci anlamı, insanlar arasında büyük günah olarak kabul edilen davranışlardan olması hasebiyle ilk anlamla bağlantılıdır. Çünkü *hins* kelimesi, “günah” anlamına bağlı olarak genelde “şirk, yalan, zina” gibi büyük günahları ifade etmek için de kullanılmaktadır. İşlenen günah, muhatap tarafından bilindiği zaman söz konusu günahın ismini söylemek yerine sadece *hins* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Sözelimi “*evlâdü’z-zinâ*” yerine “*evlâdü’l-hins*” tabiri kullanılabilmektedir.⁴¹¹ Sözlüklerde *hins* kelimesine ikinci olarak verilen “yalan yere yemin etmek, sözünü tutmamak” şeklindeki anlamın da böyle bir hususiyeti vardır. Halk arasında sık karşılaşılmaması ve Kur’ân’da da yer alması sebebiyle bu anlam önplana çıkmış ve müstakil mana olarak kabul görmüştür. Hatta bu yönüyle Râgıb el-İsfahânî *hins* kelimesinin İslâm fıkıh literatüründeki yemin çeşitlerinin en kötüsü olan “*gamûs*” ile açıklandığından bahsetmektedir.⁴¹² Bu sebeple Arap diline ait sözlüklerde *hins* kelimesi ikincil olarak, “önceden söz verip sonra pişman olarak yeminini bozmak, sözünü tutmamak, ahde vefa göstermemek, yalan yere yemin etmek, anlaşmayı bozmak, sözüne aykırı hareket etmek” (*neks-nakz*) gibi anlamlara geldiği söylenmektedir.⁴¹³

⁴¹⁰ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, II, 108; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 133; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 412.

⁴¹¹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 413; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, V, 226.

⁴¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 133. Yemin-i gamûs, geçmişteki bir hadiseyle ilgili olarak kasten yalan yere yapılan yemindir. Yalan yere yemin, yemin eden kimseyi cehenneme sokacağı için “daldırmak” anlamındaki kökten gelen “gamûs” kelimesiyle tanımlanmıştır. Bu yeminin doğurduğu sonuca göre günahının ağırlığı da değişir. “Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir şey karşılığında değiştirenler var ya işte onların âhirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları arındırmayacaktır. Onlar için elem verici bir azap vardır” âyetiyle (Âl-i İmrân 3/77), “Bir müslümanın malıyla ilgili haksız yere yemin eden kişi Allah’a kavuştuğunda onun gazabıyla karşılaşır” (Buhârî, “Eymân”, 17; Müslim, “İmân”, 218-224; ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 361-362) meâlindeki hadis bu tür yeminin günahını ifade eder. Bk. Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *DİA*, XXXIII (Ankara 2013), s. 417-420.

⁴¹³ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, II, 109; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüga sıhâhu’l-‘Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafur Attâr), Beyrut 1404/1984, I, 280; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, I, 217; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 413; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-muhît*, 164; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, V, 223-224.

Hins kelimesinin “yemini bozmak” anlamı en az bir önceki anlamı kadar meşhurdur. Hatta Dozy, kelimeyi açıklarken sadece bu anlam üzerinde durmuştur.⁴¹⁴ Ayrıca *hins* kelimesi, “*şirk*” anlamında olduğu gibi “yemin bozmak” anlamıyla da Kur’ân’da kullanılmıştır. Âyette, Eyyûb peygamberin zor günlerinde kendisiyle ilgilenmeyen eşine yüz sopa vuracağına dair yemin etmesine bağlı olarak, “Yemini bozma!” (*lâ tehnes*) uyarısı yapılmış; eline bir demet ekin sapı alması ve onunla eşine vurarak yeminini yerine getirmesi emredilmiştir.⁴¹⁵ Aynı şekilde *hins* kelimesini bu anlamıyla Hz. Âişe’nin de (ö. 58/678) kullandığı bilinmektedir. Yeğeni Abdullah b. Zübeyr’in (ö. 73/692) bazı sözlerine kızdığı için onunla konuşmayacağına dair yemin eden Hz. Âişe, İbn Zübeyr’in af taleplerine karşı, verdiği sözden dönmeyeceğini (*lâ etehannesü*) bu kelime ile ifade etmiştir.⁴¹⁶ Bu açıdan bakıldığında *hins* kelimesinin “yemini bozmak, sözünde durmamak” şeklindeki olumsuz anlamının, kelime *tehannüs* formuna dönüştüğünde manayı tersine çevirerek olumluyan *selb* kalıbında değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

İkinci olarak *tehannüs* kavramı, *hins* kelimesinin yanı sıra *h-n-f* köküyle de bağlantı kurularak izah edilmeye çalışılmıştır. Her iki kelimedeki son harfler (lâmu’l-fi’l) farklı olsa da, “s” ile “f” harflerinin birbiriyle yer değiştirmesinin (*kalb*) Arap dili açısından son derece normal bir durum olduğu ve dolayısıyla Arapça’da “*cedef-cedes, fümme-sümme*” gibi harf değişikliğinin çokça örneğinin bulunduğu ifade edilerek böyle bir sonuca varılmıştır.⁴¹⁷ Ancak bu tür kelimelerde “f” harfinin mi yoksa “s” harfinin mi asıl olduğu tartışması zuhur etmiş ve bu konuda ihtilaf vuku bulmuştur. Konumuzla bağlantılı olarak İbn Hişâm ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) “s” harfinin asıl olduğunu söylese de⁴¹⁸ Zemahşerî ve Süheylî, daha çok “f” harfinin asıl olduğunu kabul etmiş ve *tehannüs* kelimesinin aslında *hanîf* kökünden türeyip *tehannüf* kelimesinden dönüşmüş olma ihtimali üzerinde durmuşlardır.⁴¹⁹

Daha önce bahsettiğimiz gibi *hanefe* fiili ise sözlükte, “bir şeye meyletmek, temâyül göstermek, yönelmek; ayaklardaki yamukluk/çarpıklık, ayak başparmağının bir tarafa eğimli olması”⁴²⁰ gibi manalara gelirken dinî literatürde genel olarak, “haktan

⁴¹⁴ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü’l-meâcimi’l-‘Arabiyye* (çev. Muhammed Selîm en-Nu‘aymî), I-X, y.y. 1980, III, 346-347.

⁴¹⁵ Sâd 38/44.

⁴¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III, 413.

⁴¹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 251-252; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, I, 217.

⁴¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 251; Süheylî, *er-Ravd*, I, 400.

⁴¹⁹ Süheylî, *er-Ravd*, I, 400.

⁴²⁰ Ahnef b. Kays’ın ayağındaki eğrilik sebebiyle bu ismi aldığı söylenmektedir. Yoksa asıl adı Ebû Bahr Sahr b. Kays b. Muâviye el-Ahnef es-Sa’dî et-Temîmî şeklinde olup fetihleri, cesareti ve zekâsı ile

batıla yahut batıldan hakka doğru temayül göstermek (*meyl*); dinî anlamda doğru yolun arayışında olmak (*teharri*); kötülüklerden uzak durup çokça iyilik yapmak (*teberrür*); inzivaya çekilerek kullukla meşgul olmak (*teabbüd*); İslâm öncesi dönemde putlardan uzaklaşmak (*i'tizâl*); Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği dine tâbi olmak (*tehannüf*); İslâm dinini tercih edip tevhid anlayışını benimsemek (*istislâm*)" gibi anlamlar ile izah edilmiştir.⁴²¹

Tehannüs kelimesinin geçtiği, “*Resûlullah (s.a.s) Hira mağarasına gider ve orada sayılı gecelerce tehannüs ederdi.*”⁴²² şeklindeki rivayet kavramsal açıdan değerlendirildiğinde *tehannüs* için önceden belirlenmiş sayılı gecelerin olduğu hususu dikkat çekmektedir. Bu durumda *tehannüs* yapan kişinin bir tür itikâf yaptığı anlaşılmaktadır. Bu uygulamaya niyet eden kişi, ibadetini kaç gün yapacağına karar vermesiyle aslında söz vermiş olmaktadır. Bu durumda “daha iyi ibadet etmek amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşıp ıssız yerlerde belirli bir süre inzivaya çekilmek” anlamına gelen itikâf için bir tür adakta bulunmuş olmaktadır. Nitekim Firûzâbâdî (ö. 817/1415), bu düşünceden hareketle kelimenin anlamlarını sıralarken söz konusu kelimenin tek başına “*putlardan yüz çevirip sayısı belirlenmiş gecelerde ibadet etmek*” anlamına geldiğini söylemiştir.⁴²³

Netice olarak *tehannüs* kelimesinin anlamı ve muhteviyatı *hanise* ve *hanefe* şeklinde iki farklı kelimeyle izah edilmeye çalışılmıştır. Kelimenin *hins* kökü üzerinden anlamlandırılması (1) *günah işlemek* ve (2) *yalan yere yemin etmek* manalarını tersine çeviren *selb* nazariyesini gerektirmiştir. Bu açıdan bakınca *tehannüs*; (1) *haram ve yasak olan şeylerden uzak durmak ve toplumda işlenen günahlardan beri olmak*; (2) *yalan yere yemin etmekten kaçınmak, ahde vefa göstermek* gibi anlamları ifade etmektedir. *Tehannüs* kelimesinin *hanife-tehannefe* fiili üzerinden anlamlandırılmaya çalışılması ise *tehannüs* ile *tehannüf* kelimelerinin gerçekte aynı muhteviyata sahip iki kavram olarak kabul edildiğini göstermektedir. Bu da *tehannüs*'ün İslâm öncesi

tanınan bir tâbiîdir. Fakat doğuştan çarpık bacaklı olduğundan Ahnef lakabıyla meşhur olmuştur. Ahnef'in dadısının şöyle dediği nakledilmektedir: “Allah'a and olsun eğer ayağında eğrilik olmasaydı / Gençleriniz arasında onun gibisi bulunmazdı.” Bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 248; Ahmet Önkal, “Ahnef b. Kays”, *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 174.

⁴²¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III, 248; Cevherî, *es-Sihâh*, I, 280; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 133; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, I, 217-218; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 412; Firûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît*, 164; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, V, 224-226; Muhammed Ferîd Vecdî, *Dâiretü'l-me'ârifü'l-karnî'l-İsrîn*, I-X, Beyrut 1971, III, 625.

⁴²² İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, II, 109.

⁴²³ Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 164. Ancak Zebîdî, Firûzâbâdî'nin bu noktada yanıldığını, “sayılı geceler” manasını ifade eden kısmın râvînin tasarrufu olup rivayetin müdrec (sened veya metnine, aslında olmayan bir şey ilâve edilen hadis) olduğunu söylemiştir. Bk. Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, V, 225.

dönemde *hanîf* olarak bilinen muvahhid kimselere özgü bir tür itikâf uygulaması olduğu ve teknik bir içeriğe sahip bulunduğu vurgusunu taşımaktadır.

3.1.2.2. Tehannüs Uygulamasının Mekke Toplumundaki Yeri

İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in vahiy öncesi dönemde tehannüs yaptığını söyleyen rivayetlerde onun Mekke'deki tehannüs uygulamalarının Hira dağındaki mağarada geçtiği ifade edilmektedir. Ayrıca bu uygulamanın sadece Hz. Peygamber'e mahsus olmadığı, Ramazan ayı başladığında Kureyş halkından tehannüse niyetlenenlerin Hira'ya gidip, orada bir ay kadar kaldığı aktarılmaktadır.⁴²⁴ Bu durum, tehannüs uygulaması açısından Mekke toplumu için Hira'daki mağaranın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Tehannüs uygulaması için seçilen Hira, Mekke'nin kuzeydoğusunda Kâbe'ye yaklaşık 5 km. uzaklıkta Cebelinûr adıyla da bilinen bir dağdır. Bu dağ, çevresindeki diğer dağlardan daha dik ve yüksek olup çıkılması zor, çıplak ve kaygan kayalardan meydana gelmekte ve sivri tepesiyle uzak mesafelerden dahi kolaylıkla fark edilebilmektedir. Bu dağdaki ünlü mağara ise zirvenin 20 m. aşağısında, üst üste yığılan kaya blokları arasında kalmış, iki tarafı açık, gayri muntazam bir boşluktan ibarettir.⁴²⁵ Burası Kâbe'ye yakınlığı, civardaki en yüksek ve görkemli dağı olması ve iç genişliğinin ibadete müsaitliği nedeniyle rağbet görmüştür. Bu sebeple İslâm'dan önce özellikle Kureyşliler için son derece önemli bir uğrak yeri olarak kabul edilmiş ve tehannüs ibadeti için tercih edilmiştir.

İslâm öncesi dönemde Hira'da tehannüs yapanların kimler olduğu konusunda - mevcut bilgilerin sınırlı olması nedeniyle- isim tespitinde bulunmak pek kolay değildir. Ancak kaynaklarda bunlardan bazılarının isimleri sarahaten zikredilir. Mesela Mekke'de Hira'ya ilk olarak Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in tehannüs için uğradığı ve zaman zaman burada kendini ibadete verdiği söylenmektedir.⁴²⁶ Ömrünün sonuna doğru puta tapmayı terketmiş, içkiyi bırakmış, Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilmesini yasaklamış, Allah'ın varlığına, ceza ve mükâfat yeri olarak âhiretin mevcudiyetine inanmış biri olarak kaydedilen Abdülmuttalib'in Ramazan ayı geldiğinde tehannüs maksadıyla Hira'ya çıkıp ayın sonuna kadar orada

⁴²⁴ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴²⁵ Bk. Fuat Günel, "Hira", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 121.

⁴²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 50.

ibadetle meşgul olduğu ve fakir fukarayı doyurduğu bildirilmektedir. Tehannüs dönüşünde ise onun Kâbeyi tavaf ettiği de aktarılır.⁴²⁷

Kaynaklarda risâlet öncesi Mekke’de yaşayan Kureyşli Hanîfler’den biri olan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl’in de Hira’da kalıp tehannüs yaptığı bilgisi yer almaktadır.⁴²⁸ Hatta tehannüs gayesiyle zaman zaman Hira’ya çıkan Zeyd b. Amr’ın, kabilesinin kendisini dışlamasından sonra Hira’da yaşamak mecburiyetinde kaldığı, orada çadır kurduğu ve Hira’da ölüp defnedildiği nakledilmiştir.⁴²⁹ Hira’dan indiği zamanlarda insanları uyardığı, Kâbe’nin yanında onlarla konuştuğu, Hz. İbrâhim’in dinine uyanlardan kendisi dışında kimsenin kalmadığını söylediği aktarılmıştır.⁴³⁰ Onun bu dinin gereklerini tam bilemediğinden Kâbe’ye dönüp, “Allah’ım! Sana ibadet etmenin en iyi yolunu bilsem öyle ibadet ederdim, ne yazık ki bilmiyorum!” diye hayıflandığı ve secde ettiği, ayrıca belirli vakitlerde Kâbe’ye yönelerek namaza benzer bir ibadeti yerine getirdiği zikredilmiştir.⁴³¹

Kureyş dışından birilerinin de Hira’da tehannüs yaptığını gösteren bir rivayette Mekke çevresinde yaşayıp Kureyş’in müttefiki (Ehâbîş) olan Hâris b. Abdümenât kabilesinin lideri Hâlid b. Hâris’in Hira’da üç gece kalıp tehannüs yaptığı konu edilmiştir. Kureyş ile ittifak görüşmesi yapmak üzere gelen Hâris, önce üç gece Hira’da ibadet etmiş sonra da Kureyş’ten karşısına çıkan ilk kişiyle ittifak yapacağına dair söz vermiştir. Bu sebeple Abdüavf b. Abdülhâris b. Zühre b. Kılâb ile Kâbe’nin önünde ittifak yapmıştır.⁴³²

Hiz. Peygamber’in ve Mekke’deki diğer kimselerin tehannüs ibadeti ile ilgili olarak daha çok *teabbüd* ve *teberrür* şeklinde iki kavram ön plana çıkmaktadır. Bu iki kavram Mekke’deki tehannüs uygulamaları hakkında bazı ipuçları vermektedir. Öncelikle *teabbüd* kelimesi daha evvel bahsedildiği gibi “kulluk yapmak, ibadet etmek, dindar bir hayat sürmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴³³ Abdülmuttalib b. Hişâm ve Zeyd b. Amr gibi kimselerin uygulamasına bakılırsa tehannüs, daha çok münferit dinî

⁴²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, I, 84. Ayrıca bk. Hacı Ahmet Sezikli, “Abdülmuttalib”, *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 272-273.

⁴²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 246. Ayrıca bk. Halit Özkan, “Zeyd b. Amr”, *DİA*, XXXIV (Ankara 2013), s. 316-317.

⁴²⁹ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 381. Zeyd b. Amr ile ilgili aktarılan bir diğer bilgi onun Şam topraklarında öldürüldüğü şeklindedir.

⁴³⁰ Zeyd b. Amr’ın dinî anlayışıyla ilgili olarak, “Allahım! Şahit ol ki ben İbrâhim’in dinindenim” (Buhârî, “Menâkıbü’l-enşâr”, 24); “Ey Allah’ım, ey İbrâhim’in ilâhı, dinim İbrâhim’in dinidir” (Nesâî, “Menâkıb”, 13) dediği nakledilmektedir. Bk. Özkan, “Zeyd b. Amr”, s. 316.

⁴³¹ Bk. Özkan, “Zeyd b. Amr”, s. 316.

⁴³² İbn Habîb, *el-Münemmak*, s. 288.

⁴³³ İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-lüga*, s. 109.

hayat yaşayan, âbid ve zâhid kişiler olarak bilinen, inanç ve ibadetleri az çok birbirinden farklılık arz etse de tevhid ve âhiret inancını benimseyen şahısların uygulaması gibi durmaktadır. Buradan tehannüs yapan kimselerin Hira'da keyfiyeti tam olarak bilinmese de putlara tapmaktan uzaklaşıp tefekkür ve tezekkür ile meşgul oldukları anlaşılmaktadır. Zeyd b. Amr'ın namaza benzer hareketlerine bakılırsa bedensel bazı hareketlerle ibadet yapıldığı da söylenebilir.

Tehannüs uygulamalarından bahseden rivayetlere bakıldığında ibadet gayesiyle (teabbüd) Kâbe'ye gösterilen ihtiramın tehannüsün bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda bahsi geçtiği üzere tehannüste bulunan kimseler Hira'dan döndüklerinde özellikle Kâbe'yi tavaf etmişlerdir. Ayrıca Belâzürî'nin rivayetinde Kureyşliler'in Ramazan ayı bitince Şevvâl ayının ilk altı günü boyunca Kâbe'yi tavaf ettikleri bilgisi bu durumu daha da netleştirmektedir.⁴³⁴ Hira'da Hz. Peygamber'in tehannüsüne *civâr-müccâvere* denmesi de yine Kâbe'ye hürmeten komşu olmak, Kâbe'nin yakınında konaklayıp ibadet etmekle ilgilidir. Hatta bu kelime tehannüsü karşılamak için kullanılmış ve Hz. Peygamber'in tehannüs ibadetine "*civâr*" (*yücâvirü fî Hirâ*) denmiştir. Hz. Peygamber'in Medine'de mescidde itikâfa girmesine *civâr* denmesi tehannüsün de bir tür *itikâf* olarak algılandığını göstermektedir.⁴³⁵ Nitekim İbn İshâk'ın, "Resûlullah her sene Hira'da bir ay itikâf ederdi."⁴³⁶ demesi bununla ilgilidir. Süheylî'nin müccâvere (tehannüs) uygulaması ile itikâf arasında, itikâfın mescitte olması gerektiği şartı dışında, hiçbir farkın olmadığını söylemesi de bu durumu destekler mahiyettedir.⁴³⁷ İtikâf ibadetinin Kur'ân'ın nüzul döneminde yaşayan Araplar'ın meçhulü olmadığı söylenebilir. Zira dinî duygu ve düşüncenin yoğun bir şekilde yaşandığı durumlarda, mümkün olduğu ölçüde maddî ilgilerden uzaklaşarak yüce yaratıcıya yönelinen bir ortam sağlaması açısından insana derin bir mânevî ufuk ve imkân sunan itikâf ibadeti, yalnız İslâm ümmetine has bir ibadet olmayıp vahiy geleneğine sahip hemen bütün dinlerde muhtelif şekillerde gerçekleştirilen köklü bir gelenektir. Mekke toplumu açısından ise itikâf, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail zamanından beri devam edegelen bir sünnet olarak bilinmektedir.⁴³⁸

⁴³⁴ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴³⁵ Buhârî, "İ'tikâf", 2; Müslim, "İmân", 257, "Sıyâm", 213. Bk. Önkal, "Civâr", *DİA*, VIII (İstanbul 1993), s. 34-35.

⁴³⁶ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101.

⁴³⁷ Süheylî, *er-Ravd*, I, 400. Geniş bilgi için bk. Mehmet Şener, "İ'tikâf", *DİA*, XXIII (İstanbul 2001), s. 457-459.

⁴³⁸ Nitekim "Yine biz vaktiyle İbrahim ile oğlu İsmail'e şöyle buyurmuştuk: "Evimi [Kâbeyi], tavaf edenler, orada tefekkür ve ibadet için bulunanlar [âkîfîn - itikâf], rüku ve secde edip namaz kılanlar

Mekke'deki tehannüs ibadetiyle ilgili rivayetlerde ön plana çıkan *teberrür* kavramından bahsetmek gerekirse *birr* kelimesi, *lütfetmek*, *hürmetkâr davranmak* anlamında her türlü iyiliği kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Belâzürî'nin rivayetinde Kureyşliler'den tehannüs yapanların kendilerinden isteyen fakir fukarayı doyurdukları, onlara karşı lütfkâr davrandıkları şeklinde verdiği bilgi, *teberrür* ile ilgili bir durum olarak Mekke'deki tehannüs algısı hakkında fikir vermektedir.⁴³⁹ Sahabeden Hakîm b. Hizâm'ın İslâm öncesinde yaptığı tehannüs ile ilgili Hz. Peygamber'e yönelttiği soru tehannüsün *teberrür* ile olan bağıı göstermesi bakımından önemlidir. İlgili rivayette Hakîm b. Hizâm, Hz. Peygamber'e: "Câhiliye döneminde sıla-i rahim yapmak, köle azad etmek ve sadaka vermek gibi yapmış olduğum tehannüs uygulamalarımın bana herhangi bir ecir/mükâfât var mı?" diye sormuş, Hz. Peygamber de: "Sen geçmişte yaptığın iyi amellerin sayesinde müslüman oldun." şeklinde cevap vermiştir.⁴⁴⁰ Görüldüğü üzere bu rivayette akrabalık bağlarını yaşatmak, akrabaların birbirini ziyaret etmesini ve iyi ilişkiler kurmasını sağlamak, köleyi özgürlüğüne kavuşturmak ve sadaka vermek gibi eylemler/iyilikler *teberrür* üzerinden doğrudan *tehannüs* ile ilişkilendirilmiştir. Zemahşerî'nin Araplar arasında "Sıla-i rahim ve iyiliklerle tehannüs yap!" şeklinde bir kullanımın varlığından bahsetmesi de tehannüsün *teberrür* kavramı ve onun içeriği ile ilişkisi hakkında malumat vermektedir.⁴⁴¹ Kur'ân-ı Kerîm'de iyiliğin (*birr*) tanımını yapan, "Gerçek iyilik ve dindarlık bir kimsenin Allah'a, kıyamet ve hesap gününe, meleklerle, ilahi kitaplara/vahiylere ve peygamberlere inanması; çok sevdiği ve aynı zamanda ihtiyaç duyduğu malından akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım için el açanlara ve hürriyetine kavuşmak için efendisiyle sözleşme yapan kölelere vermesi; namazı hakkıyla kılması, zekâtı vermesidir."⁴⁴² anlamındaki âyet, *teberrür* hakkında verilen bilgileri özetler mahiyettedir.

Tehannüs yapan Kureyşliler'in kendilerinden isteyen fakir fukarayı doyurdukları bilgisi⁴⁴³ ile tehannüs kelimesini açıklarken kaynaklarda "çokça iyilik yapmak, fakir fukarayı gözetmek" gibi bir anlamı ifade eden "teberrür" kavramının kullanılması,⁴⁴⁴ bazı ihtimalleri düşündürmektedir. Evvela yardım yapabilmek için yardım yapılacak kimselerle doğrudan iletişim kurmak gerekmektedir. Normalde çıkılması zor, dik,

için [her türlü şirk unsurundan] arınmış hâlde tertemiz tutun." mealindeki âyet bir yönüyle buna işaret etmektedir. Bk. Bakara 2/125.

⁴³⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴⁴⁰ Buhârî, "Edeb" 16; Müslim, "İman", 194-196. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III, 412.

⁴⁴¹ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, I, 217.

⁴⁴² Bakara 2/177.

⁴⁴³ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 251-252; Taberî, *Târîh*, II, 300; Süheylî, *er-Ravd*, I, 400.

çıplak ve kaygan kayalardan oluşan Hira dağında yardım yapılacak, doyurulacak fakirlerin bulunması, bu kimselerin tehannüs ibadeti yapma gayesiyle orada bulunma ihtimalini beraberinde getirmektedir. Aksi takdirde fakir kimselerin sırf yardım için veya yolculuk, çobanlık gibi daha başka sebeplerden ötürü bu sarp kayalıkları çıkması gerekmektedir. Belâzürî'nin Kureyş'ten dileyenlerin Ramazan ayında Hira'da tehannüs yaptığını söylemesi, bahsedilen fakir kimselerin Kureyş'in bazı fakirlerinden oluşmasını ve dolayısıyla orada tehannüs için bulunmalarını mümkün kılmaktadır. Fakat bu fakirlerin Hira'da tehannüs yaptığını gösteren açık bir delil tespit edemediğimizi de belirtmeliyiz.

Mekke'de gerçekleşen tehannüs ibadetinde zamanlama konusundan bahsetmek gerekirse, bu hususla ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Rivayetlerin geneli Ramazan ayını ve bir aylık süreyi göstermektedir. Ancak bunun dışında Recep ayında da Hira'ya çıkıldığı ve bir ay boyunca çeşitli hayırlar yapıldığı bilinmektedir. Bunun dışında Hâlid b. Hâris örneğinde olduğu gibi herhangi bir zamanda Hira'ya çıkılıp istenilen gün sayısı kadar orada ibadet edildiği şeklindeki uygulamalara da rastlanmaktadır. Bütün bu bilgiler, Mekke'de tehannüsün genelde Ramazan süresince yapıldığını göstermekle birlikte, aslında tehannüs konusunda belli formlarda sistemleşmiş katı ve ortak kuralların olmadığını ortaya koymaktadır.

3.1.2.3. Hz. Peygamber'in Tehannüs Uygulaması

Tehannüs uygulamasının mekânı olan Hira'nın Hz. Peygamber'in hayatında önemli olayların vuku bulduğu yer olduğu üzerinde durulmaktadır. Nitekim çocukluğunda ve vahiy almadan önce olmak üzere ayrı zamanlarda Cebrâil tarafından "şakk-ı sadrı"nın Hira'da gerçekleştirildiği söylenmektedir.⁴⁴⁵ Yine rivayetlere göre şakk-ı kamer olarak bilinen ayın yarılması hadisesinde müşriklerin mucize istemeleri üzerine ay ikiye bölünmüş ve ayın bir parçasının Hira'nın bir tarafında, diğerinin de öbür tarafında görüldüğü belirtilmiştir.⁴⁴⁶ Aynı şekilde başka bir rivayete göre Hz. Peygamber, yanında ashabından bir grup olduğu hâlde bu dağın üstüne çıkmış, o sırada dağ sallanınca, "Ey Hira sakinleş! Zira üzerinde nebî, siddîk veya şehid bulunmaktadır" demiştir.⁴⁴⁷ Bunun dışında hicretten önceki Tâif yolculuğu dönüşünde Hz.

⁴⁴⁵ Bk. Günel, "Hira", s. 121; Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", s. 309.

⁴⁴⁶ Günel, "Hira", s. 122.

⁴⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 346. Buna benzer bir rivayet de Uhud dağı için nakledilir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 112, IV, 274, 275, VI, 17; Müslim, "Zühd", 73; Ebû Davud, "Büyû", 29. Ayrıca Hz. Peygamber'in Uhud dağına işaret ederek şöyle dediği de nakledilmiştir: "Bu dağ bizi

Peygamber'in, Mekke'ye girebilmek için himayesine sığınabileceği bir kimse bulmak amacıyla araştırma yaptırırken Hira mağarasında beklediği nakledilmiştir.⁴⁴⁸ Bütün bu anlatı ve rivâyetlere bakarak dağın ilk vahye muhatap olma mekânı olması itibariye, sonraki dönemde kutsallaştırıldığını ve birçok rivayetlere konu edildiğini söyleyebiliriz.

İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in otuz beş yaşlarındayken Ramazan aylarında dedesinin inzivaya çekildiği Hira dağındaki mağaraya çıkıp orada tehannüs yaptığı anlatılmaktadır. Hira'ya çıkarken yanına azık olarak çok az miktarda süt, kurutulmuş et veya zeytinyağı ile kuru ekmek aldığı, bunlar tükenince de evinden tedarik edip tekrar mağaraya döndüğü bildirilmektedir. Zaman zaman yanında Hz. Hatice'yi de götürüp orada çadır kurduğu da zikredilmiştir.⁴⁴⁹

İlgili rivayetlerde anlatılan Hz. Peygamber'in tehannüs uygulamasının tam olarak ne şekilde gerçekleştiği bilinmemektedir. Bununla birlikte bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in burada itikâf yapmak (civâr), ibadet etmek (teabbüd) ve yanına gelen fakirleri doyurmakla (teberrür) meşgul olduğu söylenmiştir.⁴⁵⁰ Ancak Hz. Peygamber'in itikâf ve ibadetini hangi usul ve esaslara bağlı kalarak yerine getirdiğiyle ilgili elimizde bilgi bulunmadığı için bu konu vuzuha kavuşmuş değildir. Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce “kitap ve iman ne olduğunu bilmediği”⁴⁵¹ dikkate alınacak olursa, onun sadece putlara tapmaktan uzak durduğu ve Hira'daki günlerini tefekkürle geçirdiği söylenebilir.⁴⁵² Duhâ sûresinde yer alan “Senin arayış ve bocalayış içerisinde olduğunu görüp de sana vahiyle doğru yolu göstermedi mi?”⁴⁵³ âyeti de İslâm öncesi dönem için Hz. Peygamber'in bir arayış içerisinde olduğunu ve bu sebeple derin düşüncelere daldığını göstermektedir. Aynı şekilde *tehannüs* kelimesinin kökeni olduğu söylenen *tehannüf* kavramına, *dinî açıdan doğru yolun arayışında olmak (teharri)* gibi bir anlamın verilmesi de bu duruma uygun düşmektedir.⁴⁵⁴

Tehannüs ile ilgili hemen bütün rivayetlerde “fakirleri doyurmak, yoksullara yiyecek vermek” ifadesinin yer almasına bakılırsa *teberrür*'ün *tehannüs* ile vazgeçilmez bir ilişkisi olduğu anlaşılır. Hz. Peygamber'in de tehannüs esnasında “kendisinden

sever, biz de onu severiz”. Bk. Buhârî, “İ'tisâm”, 16, “Cihâd”, 71, 74, “Et'ime”, 28, “Zekât”, 54, “Enbiyâ”, 10. Ayrıca bk. Harman, “Dağ”, s. 401.

⁴⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 381; Günel, “Hira”, s. 122.

⁴⁴⁹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101; Belâzürî, *Ensâb*, I, 115; Taberî, *Târîh*, II, 300; Günel, “Hira”, s. 121. Krş. Kister, “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma”, s. 221.

⁴⁵⁰ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101.

⁴⁵¹ Şûrâ 42/52.

⁴⁵² Bk. Kazancı, “Bi'set”, s. 217.

⁴⁵³ Duhâ 93/7.

⁴⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 133.

isteyen yoksullara yiyecek verip yardımında bulunduğu”⁴⁵⁵ bilgisi, *teberrür* kelimesiyle ifade edilen hususun hem açıklayıcısı hem de Hz. Peygamber’in bunu tehannüs uygulamasının da ayrılmaz bir parçası olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Bunun dışında tehannüs rivayetlerinde Hz. Peygamber’in Ramazan ayı sonunda itikâfı bitirip Kâbe’de tavaf yaptığı vurgusu ön plana çıkmaktadır. Ancak bu tavafın sayısı ve kaç gün sürdüğü ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. İbn İshâk bir rivayetinde, Hira’daki ibadetini tamamladıktan sonra ilk uğradığı yerin Kâbe olduğunu, oraya uğramadan hiçbir yere gitmediğini söylemiş ancak kaç gün ya da kaç defa tavaf yaptığına dair bilgi vermemiştir. Diğer bir rivayette ise İbn İshâk, sadece yedi kere tavaf yaptığını sonra da evine döndüğünü bildirmiştir.⁴⁵⁶ Belâzürî ise Kureyşlilerin Şevvâl ayının girmesiyle Kâbe’de bir hafta boyunca tavaf yaptıklarını ve bu tavafı bitirmeden eve gitmediklerini, Hz. Peygamber’in de bu geleneği devam ettirdiğini söylemektedir.⁴⁵⁷

Elimizdeki bilgiler, “Tâif yolculuğu dönüşünde Mekke’ye girebilmek için himayesine sığınabileceği bir kimse bulmak amacıyla araştırma yaptırırken Hira mağarasında beklediği” bilgisi dışında Hz. Peygamber’in sadece Ramazan ayları için bir aylık süreyle tehannüs uygulamasında bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’e vahyin 610 yılı Ramazan ayının son on günü içerisinde Hira’dayken indirilmeye başlamış olması bu durumu desteklemektedir. Kuşkusuz bu, İslâm öncesinde de Ramazan ayının ibadetle meşgul olmak gayesiyle önemli kabul edildiğini göstermektedir. İslâm’dan sonra da Kur’ân’ın bu ayda indirilmeye başlanmış olması,⁴⁵⁸ Kur’ân’da adı geçen tek ay olması,⁴⁵⁹ rahmet ve mağfiret ayı olarak kabul edilmesine bağlı olarak çeşitli müjdeleri barındırması,⁴⁶⁰ bu ayda yapılan sahur, iftar, mukabele, teravih, itikâf, fitır sadakası, zekât gibi ibadetler, Ramazan ayının daha değerli ve ayrıcalıklı olmasını beraberinde getirmiştir.

Rivayetlere bakıldığında İslâm’dan önce olduğu gibi İslâm’dan sonra da Ramazan geldiğinde Hz. Peygamber’in mânevî yaşantısında fark edilecek derecede bir değişiklik meydana geldiği, bu ayda Cebrâil ile buluşup karşılıklı Kur’ân okudukları, özellikle bu günlerde onun daha cömert davrandığı bildirilmektedir. Ramazan ayının son on günü girdiğinde onun geceleri ihya edip ev halkını uyandırdığı ve kendisini tamamen ibadete

⁴⁵⁵ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101.

⁴⁵⁶ İbn İshâk, *Sîret*, s. 100-101.

⁴⁵⁷ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴⁵⁸ Kadr 97/1-5.

⁴⁵⁹ Bakara 2/185.

⁴⁶⁰ Buhârî, “Savm”, 6; Müslim, “Müsâfirîn”, 175.

hasrederek eşleriyle ilişkisini kestiği; itikâf ibadetini vefatına kadar devam ettirdiği, kendisinden sonra eşlerinin de itikâfa girdiği bildirilmektedir.⁴⁶¹

3.1.2.4. Hz. Peygamber'in Tehannüs Döneminde Karşılaştığı Bazı Olağanüstü Durumlar

Hz. Peygamber, Hira mağarasında tehannüs ile meşgul olurken bazı olağanüstü hâller yaşamıştır. Bu hâller kendisini vahye hazırlama aşaması olsa da Hz. Peygamber, ilk defa karşılaştığı ve henüz ne olduğunu anlamadığı bu olaylar karşısında zaman zaman tedirgin olmuştur. Yaşadığı olayların etkisiyle korkmuş ve bir müddet yalnız kalmaktan çekinmiştir. Bu süreçte en büyük desteği ona Hz. Hatice vermiştir. Yine rivayetlere göre bu süreçte Hz. Peygamber'in Hz. Hatice aracılığıyla amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'den de destek aldığı görülmektedir. Ancak kısa bir süre sonra bu olaylara alıştığı, hatta yalnızlığın kendisine sevdirdiği ve ilk vahyin Hz. Peygamber Hira'da yalnızken geldiği nakledilmektedir.

Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in etkilendiği ilk hâdisenin gördüğü rüyaların gerçekleşmesi (rû'yâ-yı sâdika) olduğu vurgulanmaktadır. Bu konuda Hz. Âişe'den birbirine benzer iki rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerde, “Allah Teâla, Resûlullah'ın izzet ve şerefini dilediği ve onun vasıtasıyla insanlar için rahmet murat ettiği zaman, onda peygamberlik alametleri olarak görülen ilk şey, rüyada gördüğü her şeyin aynen sabah aydınlığı gibi apaçık gerçek olmasıydı.”⁴⁶² denilerek Peygamberlerin ilk karşılaşacağı olağanüstü hâdisenin sadık rüyalar olduğu vurgulanmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla doğru çıkan rüyaları görmek Hz. Peygamber için vahye hazırlığın ilk aşaması olarak gerçekleşmiştir. Bu rüyalardan etkilenmiş olsa da sonrakilere nazaran ciddi bir korku yaşadığı söylenemez.

İkinci aşamada sesler duymaya ve ışık görmeye başlaması Hz. Peygamber'in endişeye kapılmasına neden olmuştur. Konuyla ilgili birkaç farklı rivayet bulunmaktadır. Belâzürî'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber, peygamberlikle görevlendirilmeden önce kendisine “Ya Muhammed!” şeklinde seslenildiğini duymuş fakat her hangi bir kimseyi görmemiştir.⁴⁶³ Hz. Peygamber'in Varaka'ya gidip yaşadıklarını: “Yalnız kaldığım zaman, arkamdan “Ya Muhammed! Ya Muhammed!” diye bir ses işitiyorum. Ben de o zaman bulunduğum yerden kaçarak uzaklaşıyorum.”

⁴⁶¹ Buhârî, “Savm”, 7, “Leyletü'l-Kadr”, 5, “İ'tikâf”, 1; Müslim, “Fezâil”, 50, “İ'tikâf”, 5, 7, 8.

⁴⁶² İbn İshâk, *Sîret*, s. 100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 234; Buhârî, “Bed'ül-vahy”, 3; Müslim, “İman”, 252.

⁴⁶³ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105-106.

şeklinde anlatmış ve ondan kaçmayıp sese kulak vermesi gerektiğine dair bazı tavsiyeler almıştır.⁴⁶⁴ Belâzürî'nin naklettiği rivayetlerde Hz. Peygamber'in bu aşamada, sesin yanı sıra bir ışık da gördüğü ve bu durumdan oldukça endişe duyduğu söylenmektedir.⁴⁶⁵ Hz. Peygamber'in bu durumdan ürküp Hz. Hatice'ye "Allah'a yemin olsun ki, bunun (kötü) bir şeye işaret olmasından korkuyorum.", "Kâhin olmaktan korkuyorum" ve "bir delilik olmasından korkuyorum" şeklinde endişesini dile getirdiği ve Hz. Hatice'nin onu teselli ettiği belirtilmektedir.⁴⁶⁶

Rivayetleri incelediğimizde üçüncü aşamada Hz. Peygamber sesin ne dediğini ve nereden geldiğini anlamış, nispeten rahatlamış görünmektedir. İbn İshâk'ın naklettiği bir rivayette "Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret olmak üzere yanından geçtiği her taş ve ağaç kendisine selam veriyor; Resûlullah da onların selamını duyuyordu. Resûlullah arkasına sağına ve soluna döndükçe, onu "es-Selâmü aleyke Yâ Resûlallah!" diyerek peygamber selamıyla selamlayan ağaçları ve taşları görüyordu." şeklinde bir bilgiye yer verilmiştir.⁴⁶⁷ İbn Hişâm ise Hz. Peygamber'in Mekke'deki dağ yollarına ya da derelerinin yatağına gittiğinde yanından geçtiği her ağacın ve taşın: "es-Selâmü aleyke! Yâ Resûlallah!" dediğini duyduğundan bahsetmiştir.⁴⁶⁸

Hz. Peygamber'in olağanüstü hâlleri yalnız kaldığında yaşamasına bağlı olarak mümkün olduğu kadar ilk başlarda tek kalmamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu zamanlarında en büyük destekçisi Hz. Hatice, mümkün olduğu kadar onu yalnız bırakmamış ve hatta onunla birlikte Hira'ya çıkmıştır.⁴⁶⁹ Hz. Peygamber'in Hira'ya Hz. Hatice'yi götürmesinde ve orada ona çadır kurmasında yaşadığı olağanüstü hâllere karşı destek sağlama ve teselli bulma düşüncesinin etkili olduğu anlaşılır. Hz. Âişe'nin, "Allah ona yalnızlığı sevdirdi. Yalnızlığı o kadar çok seviyordu ki, ona yalnız kalmaktan daha sevimli gelen başka hiçbir şey yoktu." sözlerine bakılırsa Hz. Peygamber, duyduğu seslere, gördüğü ışıklara, ağaç ve taşların kendisine selam vermesine alışmış ve artık yalnız kalmaya başlamıştır. Hatta önceleri yalnız kalmaktan

⁴⁶⁴ İbn İshâk, *Sîret*, s. 112.

⁴⁶⁵ Belâzürî, *Ensâb*, I, 104.

⁴⁶⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 234; Belâzürî, *Ensâb*, I, 105-106.

⁴⁶⁷ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101.

⁴⁶⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235; Belâzürî, *Ensâb*, I, 104. Bu konuda izahlar için bk. Süheylî, *er-Ravd*, I, 399.

⁴⁶⁹ Bu açıdan Hz. Peygamber'in eşini Hira'ya götürüp orada çadır kurmasından yola çıkan Sprenger'in ortaya attığı "*Tatillerini Tâif ve Vâdi'l-Kurrâ'da geçirme imkânı bulamadığı için Hira'yı yazlık dinlenme (mesire) yeri olarak kullandığı*" iddiası gerçeği yansıtmaktan öte bir parça da mizahî görünmektedir. Sprenger'in bu iddiasından Watt da etkilenmiş olacak ki eserinde, "*Belki de bu, Tâif'e gitmeye maddî gücü olmayan kimselerin, sıkıntı veren bir mevsimde Mekke sıcağından bir kaçış yolu olabilir.*" ifadesine yer vermiştir. Bk. Kister, *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine* (çev. Ali Aksu), Ankara 2014, s. 221; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, s. 51.

endişe duyarken sonraları yalnızlığı sevmeye başlamıştır. Bu sebeple artık Hira mağarasında yalnız kalmaya başlamış, uzun geceler orada ibadet edebilmiştir. Bu durum ilk vahyi alıncaya kadar böyle devam etmiştir.⁴⁷⁰

3.2. Hz. Muhammed ve Vahiy

Vahyin başlangıcıyla alakalı ilk dönem Siyer kaynaklarında oldukça farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu meyanda biz bu konuyla ilgili olarak anlatımlarda ilk vahyin nasıl geldiği, ilk vahyin hangi sûre veya âyetler olduğu, Hz. Peygamber’e vahyin ilk defa kaç yaşında ve ne zaman geldiği hususundaki rivayet farklarını ele alacağımızı belirtmeliyiz. Bununla birlikte kaynakların bu konuda aktardığı ortak bilgiler daha önce bahsi geçtiği üzere Hz. Peygamber’in risâletle görevlendirildiği zaman sadık rüyalar gördüğü, karşılaştığı ağaçların ve taşların ona “*es-Selâmü aleyke Yâ Resûlallah*” şeklinde seslendikleri ve kendisine yalnızlığın sevdireldiği, bu sebeple her sene bir ay Hira’da yalnız kalıp ibadet ettiği (tehannüs) yönündedir. Bu tür ortak rivayetlerin nakledilmesinin nedeni, Siyer müelliflerinin Hz. Peygamber’in olağan dışı/olağanüstü bu tecrübelerle âdetâ vahye hazırlık evresi geçirdiği şeklindeki görüşleridir.

3.2.1. İlk Vahyin Gelişi ve Meleklerle Karşılaşma

Hz. Peygamber’e ilk vahyin nasıl geldiği konusunda Siyer kaynaklarında iki tür anlatım yaygındır. Buna göre Hz. Peygamber’e vahiy bir melek aracılığıyla ya da “görmediği bir varlığın sesiyle” gelmiştir. Bunlardan ağırlıklı olarak kabul gören Hz. Peygamber’e ilk vahyin Cebrâil aracılığıyla geldiği hususundadır. Ancak Cebrâil’in gelişiyile ilgili de farklı rivayet ve anlatımlar mevcuttur. Öyle ki Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber’in Cebrâil’le karşılaşması hususunda iki tür anlatım bulunmaktadır. Bunlardan biri Cebrâil’in vahiy getirmeksizin Hz. Peygamber’e görünüp kendini tanıtmaması şeklindedir. Diğer anlatımlarda ise Cebrâil, Hz. Peygamber’e doğrudan ilk vahyi getirerek görünmüştür. Cebrâil’in vahiy getirmesine dair anlatımlar da Cebrâil’le Hz. Peygamber’in diyalogu noktasında farklılaşır. Zira anlatımlardan birinde ilk karşılaşma esnasında Hz. Peygamber oldukça sakinken/dinginken, diğerinde gördüklerinden endişeye kapılmış bir hâlededir.

Biz bu noktada öne çıkan anlatımları kronolojik olarak aktarmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Burada ele alacağımız kaynaklar özellikle hicrî ilk üç asır içerisinde

⁴⁷⁰ İbn İshâk, *Sîret*, s. 100; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 234.

yazılanlar olacaktır. Yeri geldikçe sonraki dönem eserlere de müracaat edeceğimizi belirtmeliyiz.

3.2.1.1. Meleğin Vahiy Getirmeksizin Görünüp Kendini Tanıtması

Hiz. Peygamber'in meleklerle ilk defa karşılaşma olayının kaynaklarımızda belli başlı anlatım çeşitlerine gelince öncelikle Cebrâil'in vahiy getirmeksizin görünüp kendini tanıttığı şeklindeki rivayetle başlamak istiyoruz.

Bu rivayet, Hiz. Âişe'nin yeğeni olması sebebiyle Siyer yazıcılığında önemli bir yere sahip olan Urve b. Zübeyr'e aittir. Urve, Hiz. Âişe'den Hiz. Peygamber'e nebîlik alameti olarak verilen ilk şeyin uykuda gördüğü rüyalar olduğunu ve Hiz. Peygamber'in vahiy meleği Cebrâil'i ilk defa, gittiği Ecyâd'da gördüğünü aktarmaktadır. Buna göre Ecyâd'da bulunduğu esnada Hiz. Peygamber'e “*Ya Muhammed! Ya Muhammed!*” diye seslenilmiş ancak etrafına baktığında bir şey görmemiş, kafasını kaldırdığında Cebrâil'i ayak ayaküstüne atmış bir şekilde gökyüzünde görmüş ve korkmuştur. Ancak Cebrâil, onu “*Ya Muhammed! Ben Cibrîlim! Cibrîl!*” diyerek teskin etmiş, Hiz. Peygamber ise yaşadığı korku ve şaşkınlıkla insanların yanına gitme ihtiyacı hissetmiştir. Daha sonra gökyüzüne bakan Hiz. Peygamber, bu defa Cebrâil'i görememiştir. Urve, Necm Sûresi'nin ilk âyetlerinin Hiz. Peygamber'in Cebrâil'le ilk defa karşılaştığı bu olay hakkında indiğini belirtmektedir.⁴⁷¹ Bu rivayetin bir benzerini İbn Sa'd, Abdullah b. Abbâs'tan rivayet etmektedir. Bu rivayet ise şu şekildedir: Bir gün Resûlullah, Ecyâd'da iken birden ufukta ortaya çıkan bir melek gördü. Bu melek ayak ayaküstüne atmış bir şekilde, “*Ey Muhammed! Ben Cibrîl'im*” diye bağıırıyordu. Resûlullah bundan korkmaya başlamıştı. Başını her göğe kaldırdığında bu meleği görüyordu. Bunun üzerine koşarak Hatice'nin yanına döndü ve “*Ey Hatice! Putlara ve kâhinlere kızdığım kadar hiçbir şeye kızmıyorum. Kâhin olmaktan korkuyorum.*” dedi. Hatice: “*Haşa ey amcamın oğlu! Böyle söyleme. Allah asla seni böyle bir duruma düşürmez. Sen sıla-i rahim yapan, doğru söyleyen ve emaneti koruyan bir insansın. Hiç şüphesiz senin ahlakın güzeldir.*” dedi. Ardından Varaka b. Nevfel'in yanına gitti. Resûlullah'ın kendisine söylediklerini ona haber verdi. Varaka, “*Vallahi senin amcamın oğlu doğru bir adamdır. Muhakkak ki*

⁴⁷¹ Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 100. Bu konuda tefsirlerde de benzer görüşler mevcuttur, bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 159-160; Ferrâ, *Me'ani'l-Kur'an*, III, 93-95; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXII, 6-9; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'an*, IV, 305-306; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I-VI, Beyrut, ts., V, 389-392. Bununla birlikte Tekvîr Sûresi 24. âyetin de Hiz. Peygamber'in Cebrâil'le ilk karşılaşmasına delalet ettiği düşünülmektedir, bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 602-603; Abdürrezzak, *Tefsîrü'l-Kur'an*, II, 352; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 163-167; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü'l-Kur'an*, V, 101; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, VI, 218.

*bu, peygamberliğin başlangıcıdır. Ve ona Nâmûs-u Ekber gelecektir. Ona söyle kendisi için sadece hayrı düşünsün.” dedi.*⁴⁷² Bu rivayeti İbn Sa‘d’dan aktaran Belâzürî ise anlatımında Hz. Hatice’nin Varaka b. Nevfel’e gittiği kısımdan bahsetmez.⁴⁷³ Bu durumun muhtemelen nüshalar arasındaki farklılıktan veya nasihlerin tasarrufundan kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte İbn Sa‘d’ın Affân b. Müslim — Hammâd b. Seleme — Hişâm b. Urve senediyle aktardığı “Resûlullah Hatice’ye, “Ey Hatice! Bir ses işitiyor ve bir ışık görüyorum. Bende bir delilik olmasından korkuyorum.” dedi. Bunun üzerine Hatice, “Ey Abdullah’ın oğlu! Allah sana böyle bir şey yapacak değildir.” dedi. Sonra Varaka b. Nevfel’e gitti. Durumu ona anlattı. Varaka, “Eğer doğru söylüyorsa bu, Musa’ya gelen Nâmûs gibi bir melektir. Eğer o peygamber olduğunda ben sağ olursam onu destekler, ona yardım eder ve ona iman ederim.” dedi.” şeklindeki anlatıda ilk vahyi iletmeden önce Cebrâil’in Hz. Peygamber’le iletişim kurduğu sonucuna ulaştırabilir.

3.2.1.2. Meleğin İlk Defa Vahiyle Gelmesi

Hiz. Peygamber’in Cebrâil’le ilk karşılaşmasının vahiyle birlikte gerçekleştiği şeklindeki rivayetlere gelince daha önce geçtiği gibi bunlarda Hiz. Peygamber’in durumu ile alakalı iki tür anlatım mevcuttur. Bunların ilki Hiz. Peygamber’e ilk vahiy geldiğinde bunu sükûnetle karşılaması şeklindeki rivayet olup aktaran da yine Urve’dir. Urve, Hiz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesiyle ilgili bu rivayetini “Bize ulaştığına göre” ifadeleriyle aktarmaktadır. Bu anlatıma göre ise Hiz. Peygamber’e alamet olarak Allah’ın ilk gösterdiği şey rüyalarıdır ve bu durum ona ağır gelmeye başlamıştır. Hiz. Peygamber rüyalarıyla ilgili bu durumu Hiz. Hatice’ye anlatmış, o da onu teskin edip rahatlatmış, “*Müjdeler olsun sana! Allah senin için ancak hayır diler*” demiştir. Sonra Hiz. Peygamber, onun yanından ayrılmış, döndüğünde ise Hiz. Hatice’ye kalbinin yarıldığını, temizlendiğini ve tekrar yerine konulduğunu söylemiştir. Hiz. Hatice de “*Bu hayırdır, müjdeler olsun sana!*” demiştir. Daha sonra Cebrâil, Hiz. Peygamber’e Mekke’nin yukarı taraflarında görünmüştür. Hiz. Peygamber’in anlatımıyla Cebrâil, onu yakut ve incilerle süslü bir mindere oturtmuş, risâletle müjdelemiş ve ona “*Oku*” demiş, Hiz. Peygamber, “*Nasıl okuyayım*” deyince de Alak Sûresi’nin ilk beş âyetini

⁴⁷² İbn Sa‘d, *et-Tabakât*, I, 195

⁴⁷³ Belâzürî, *Ensâb*, I, 104

okumuştur.⁴⁷⁴ Bu anlatımın akabinde Hz. Peygamber'in eve sevinçli bir şekilde döndüğü, ağaçların ve taşların kendisini selamladığı ve Hz. Hatice'ye başından geçenleri anlattığı aktarılmaktadır. Rivayetin devamına göre Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in anlattıklarından kendisine gelenin Allah katından olduğu ve onun peygamber olarak seçildiği müjdesini vermiştir. Ardından Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in yanından ayrılmış, Utbe b. Rebîa'nın Ninovalı bir Hristiyan olan kölesi Addâs ile karşılaşmış, ona Cebrâîl hakkında bilgisi olup olmadığını sormuştur. Addâs ise putlara tapılan bu topraklarda Cebrâîl'le ilgili soru sorulmasına şaşırarak, Cebrâîl'in Allah ile peygamberler arasında elçi olduğunu, Hz. Musa ve İsa'ya gelenin de o olduğunu söylemiştir. Son olarak Hz. Hatice, amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e giderek olanları anlatmış, o da Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğunu, tebliğini izhar ettiğinde hayatta olursa karşılaşacağı zorluklarda ona yardım edeceğini söylemiştir.⁴⁷⁵ Urve'nin "Bize ulaştığına göre" demek suretiyle aktardığı bu rivayet, Siyer müelliflerinden yalnızca Musa b. Ukbe tarafından "Saîd b. Müseyyeb'den bize ulaştığına göre" şeklinde rivayet edilmiştir.⁴⁷⁶ Bunların dışında Urve'nin bu rivayetinde dikkat çeken Hz. Peygamber'in vahiy almadan hemen önce gerçekleşen kalbinin yarılmaması olayının bir benzerini Taberî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'den (ö. 204/819) aktarmıştır. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin⁴⁷⁷ *Müsned*'inde Âişe'den nakledilen bu rivayet şu şekildedir:

"Resûlullah ve Hz. Hatice Ramazan ayında Hira mağarasında itikâfa girmişti. Resûlullah mağaradan çıktığı zaman "*es-selâmü aleyküm*" diye bir söz işitti. (Bunun akabinde Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in "*onu aniden karşıma çıkan bir cin zannettim*" dediğini aktarmaktadır.) (Melek) "*Müjdeler olsun, selam hayırdır.*" dedi. Sonra Cibrîl'i başka bir gün kanadının biri doğuda biri de batıda olduğu hâlde gördü ve ondan korktu. Ailesinin yanına gitmek istedi. Bu kez de Cibrîl'i kendisi ile evinin kapısı arasında gördü. (Hz. Âişe, burada Resûlullah'ın "*sakinleşinceye kadar Cibrîl benimle konuştu, sonra sözleştik. Günü gelince yanına gittim. Cibrîl beni alıkoydu.*" dediğini aktarmıştır).

⁴⁷⁴ Urve, bunun hemen ardından insanların ilk inen sûrenin Müddesir olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir. Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 101.

⁴⁷⁵ Urve, bu rivayetin devamında Varaka'nın vefat ettiğini aktarmaktadır. Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 103.

⁴⁷⁶ Musa b. Ukbe, İbn Şihâb ez-Zühri'nin öğrencilerindendir. Musa b. Ukbe'nin *Megâzî*'si günümüze ulaşmamıştır. Ancak Muhammed Bakış, onun rivayetlerini çeşitli kaynaklardan derleyerek "*Megâzî*" ismiyle neşretmiştir. Dolayısıyla bu eser, inşa bir eserdir. Bk. Musa b. Ukbe, *el-Megâzî* (der. Muhammed Bakış), 1994.

⁴⁷⁷ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Zübeyr b. Avvâm ailesinin mevlâsı olduğu için Zübeyrî nisbesiyle de tanınır. Urve'nin ailesinin mevlâsı olması, bu rivayetin kaynağı konusunda fikir vermektedir.

Tekrar ailesine dönmek istediğinde bu defa Cibrîl'i Mikâil'le birlikte gördü. Cibrîl yere indi. Mikâil ise gökyüzünde kaldı. (Daha sonraki gelişmeleri Resûlullah şöyle anlattı:)
“Cibrîl beni aldı ve sırt üstü yere yatırdı. Karnımı yarıp içinden Allah'ın dilediğini (kalbi) çıkarıp altın bir kap içinde yıkadıktan sonra onu tekrar yerine koydu. Sonra sırtıma dokunuşunu hissettiğim (bir) mühür vurdu. Sonra bana Rabbinin adıyla oku dedi. Ben hiçbir şey okumadım. Bunun üzerine hıçkırarak ağlayıncaya kadar boğazımı sıkıttı. Sonra bana “(Ey Muhammed) Yaratan Rabbinin adıyla oku. O, insanı döllemiş yumurtadan yarattı. Bilmediği şeyi ...” âyetinin sonuna kadar okudu. Bundan sonra bir şey unutmadım. Sonra beni bir kişiyle tarttılar, ona ağır geldim. Başka biriyle tarttılar, ona da ağır geldim. Sonra yüz kişiyle tarttılar. Bundan sonra Mikâil, Kâbe'nin Rabbi ümmetini ona tâbi kıldı/kılacak dedi. Daha sonra evime döndüm. (Yolda) karşılaştığım ağaçlar ve taşlar bana “Selam senin üzerine olsun Ya Resûlallah!” diyordu. (Öyle ki) Hatice'nin yanına girdiğimde bana “Selam senin üzerine olsun Ya Resûlallah” dedi.”⁴⁷⁸

Hiz. Peygamber'in Cebrâil'le ilk karşılaşma ve vahyi alışı esnasında sükûnet içerisinde olduğuna dair anlatımlardan biri de Ya'kûbî'ye aittir. Onun anlatımında Cebrâil, yeşil kadifeden bir cübbe giymiş bir şekilde Hiz. Peygamber'e gelmiş, getirdiği cennet tahtlarından (döşek) bir tahta Hiz. Peygamber'i oturtmuş, ona peygamber olduğunu bildirmiş ve *İkra bismi Rabbikellezi Halak*'ı öğretmiştir.⁴⁷⁹

Cebrâil'in Hiz. Peygamber'e doğrudan ilk vahyi getirerek görüldüğü, Hiz. Peygamber'in şaşkınlık ve korkuya kapıldığı şeklindeki rivayetlerde ise inen ilk âyetlerle ilgili iki farklı anlatım mevcuttur. Bu anlatımların biri ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönündeyken diğeri ise bunun Müddessir Sûresi olduğu yönündedir. Ancak Siyer kaynaklarında Alak Sûresi'yle ilgili anlatımın en çok kabul gören rivayet olduğu söylenebilir. Bu rivayete göre Hiz. Peygamber, Hira'da itikâftayken Cebrâil gelmiştir.

⁴⁷⁸ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned* (thk Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-IV, Kahire 1999, III, Hadis no: 1643, s. 125. Rivayetin hadis tekniği açısından değerlendirmesi için bk. Yüksel Güzel, *Şakku's-Sadr Rivâyetinin Tahlili* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara 2007, s. 77-79. Bu rivayetin küçük farklılıklarla bir benzeri İbn İshâk'ta da yer almaktadır. Ancak İbn İshâk rivayetine göre bu olay Hiz. Peygamber sütannesinin yanındayken gerçekleşmiştir: *“Bir gün sütkardeşimle birlikte kuzular arasında bulunuyorken, beyaz elbiseli iki adam geldi. Ellerinde içi kar dolu altından yapılmış bir tas vardı. Beni yatırdılar, onu yarıp içinden siyah pıhtılaşmış bir kan çıkardılar ve onu attılar. Sonra kalbimi ve karnımı bu karla yıkadılar. Kalbimi temizleyince onu eski hâline getirdiler. Sonra biri arkadaşına, ‘Onu ümmetinden on kişiyle tart.’ dedi. O da beni on kişiyle tarttı, onlardan ağır geldim. Aynı kişi yine, ‘Onu ümmetinden yüz kişiyle tart.’ dedi. O da beni yüz kişiyle tarttı, onlardan ağır geldim. Sonra, ‘Onu ümmetinden bin kişiyle tart.’ dedi. O da beni bin kişiyle tarttı, onlardan da ağır geldim. Sonra, ‘Onu bırak; eğer onu bütün ümmetiyle tartsaydın, yine de onlardan ağır gelirdi.’ dedi”*. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 28.

⁴⁷⁹ Ya'kûbî, *Târîh*, II, 23.

Bu günü Hz. Peygamber şu şekilde anlatmaktadır: “O, bana uyurken geldi ve “oku!” dedi. Ben “okuma bilmem.” dedim. Beni öyle bir sıktı ki, neredeyse öleceğimi sandım. Sonra beni bıraktı ve tekrar, “oku!” dedi. Ben yine “okuma bilmem” dedim. Cibrîl, yine beni önceki gibi sıktı ve tekrar “oku!” dedi. Ben yine “okuma bilmem!” dedim. Bu sözü bir daha benzeri tekliften kurtulmak için söylemiştim. Bana yaptığını tekrar yapmasın diye bunu hafif sesle söyledim. Sonra bana “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O insanı döllenmiş yumurtadan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir.” dedi. Ve oradan ayrılıp gitti. Uykumdan uyandım. Sanki kalbimde bir kitap şekillenmişti.” Bu rivayetin devamında Hz. Peygamber, olayın şaşkınlığı içinde Hz. Hatice’nin yanına gitmiş. Hz. Hatice ise onu teselli edip amcaoğlu Varaka’ya götürmüştü. Varaka da Hz. Peygamber’e nebî olarak seçildiği müjdesini vermiştir.⁴⁸⁰

Bu rivayetin Yunus b. Bükeyr kanalıyla gelen İbn İshâk naklinde senedi İbn İshâk — Abdülmelik b. Abdullah b. Ebû Süfyân b. Alâ b. Cârîye es-Sekafî — İlim sahibi bir zât şeklindedir.⁴⁸¹ Aynı rivayetin bir benzeri İbn Hişâm’ın *Tehzib*’inde esas aldığı Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî naklinde senedi İbn İshâk — Vehb b. Keysân — Abdullah b. Zübeyr — Ubeyd b. Umeyr şeklindedir.⁴⁸² Ubeyd b. Umeyr’den gelen nakilde yukarıdaki metinden farklı olarak “*Bana Cebrâil geldi, ben uyuyordum, ipekten bir yaygı getirdi, içinde bir kitap vardı.*” denilmek suretiyle Cebrâil’in ilk vahyi getirdiğinde yanında kitap olduğu şeklinde bir ibare bulunmaktadır. Ma’mer b. Râşid’den Hz. Peygamber’in Cebrâil’le karşılaşması ve ilk vahyi alışı benzer içerikle aktarılmaktadır. Bu rivayetin senedi ise Ma’mer b. Râşid — Zührî — Urve — Âişe şeklindedir.⁴⁸³ Taberî ise İbn İshâk’ın Vehb b. Keysân’dan aktardığı rivayetini nakletmiş, bununla birlikte Ma’mer’in rivayetinin birebir aynısını da Nu’mân b. Râşid — Zührî — Âişe senediyle aktarmıştır. Bunların dışında Taberî benzer içerikte başka bir rivayete Abdülvâhid b. Ziyâd — Süleyman eş-Şeybânî — Abdullah b. Şeddâd tarikiyle yer vermiştir.⁴⁸⁴

Hz. Peygamber’in vahiy esnasında Cebrâil’i ilk defa görmesinin sonucunda şaşkınlık ve korku içinde kaldığı yönünde anlatımlarda ilk vahyin ne olduğundan, ikinci tür rivayete gelince burada ilk vahyin Müddessir Sûresi olduğu aktarılır. Bu rivayetin ilk dönem Siyer kaynaklarında yer alması tesbit edebildiğimiz kadarıyla Belâzürî ve

⁴⁸⁰ Bk. İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dimaşk 1981, s. 43-44; İbn İshâk, *Sîret*, s. 100-103; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236; Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 321-323.

⁴⁸¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 100-103.

⁴⁸² İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236.

⁴⁸³ İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Megâzî*, s. 43-44; Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 321-323.

⁴⁸⁴ Taberî, *Târih*, II, 298-301.

sonrası itibariyledir.⁴⁸⁵ Bunun girişte belirttiğimiz üzere Hadis külliyyatının Siyer malzemesinin genişlemesine etkisiyle oluştuğu düşünülebilir. İlk vahiy konusunda Hadis kaynaklarında ne tür rivayetler olduğu konusuna ayrı bir başlık altında değineceğimiz için önceki rivayetlerde olduğu gibi burada da bilhassa Siyer kaynaklarındaki rivayetler ve senetleriyle iktifa edeceğiz. Belâzürî'nin farklı senet zincirleriyle Yahya b. Ebû Kesîr'den iki defa aktardığı Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündeki rivayet şu şekildedir:

Yahya b. Ebû Kesîr, “Ebû Seleme b. Abdurrahmân'a ilk nâzil olan Kur'ân vahyi hakkında sordum” dedi. O da, “*yâ eyyühe'l-müddessir*” diye cevap verdi. Bunun üzerine, “[insanlar] ilk Kur'ân vahyinin *İkra' bismi Rabbikellezî halak* olduğunu söylüyor” dedim. Bunun üzerine, Ebû Seleme “Ben de, senin bana söylediğin gibi söyleyerek Câbir b. Abdullah'a bunun hakkında sordum. Câbir de, “Ben sana ancak, Resûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum” dedi Resûlullah bana şunları anlattı: “Hira mağarasında bir ay itikâf yaptım/kaldım. Orada işimi bitirdikten sonra indim. Bu sırada bana seslenildi. Sağıma baktım bir şey göremedim, soluma baktım bir şey göremedim, önüme baktım bir şey göremedim, arkama baktım bir şey göremedim. Sonra yine bana seslenildi. Baktım kimseyi, hiçbir şeyi görmedim. Bana üçüncü defa seslenildi, o gökyüzündeydi yani Cibrîl. Beni şiddetli bir titreme tuttu. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve “*üzerimi örtün, üzerimi örtün ve üzerime soğuk su serpin*” dedim. Allah, işte bu sırada *yâ eyyühe'l-müddessir kum fe enzir ve rabbeke fe kebbir* âyetlerini inzâl etti.⁴⁸⁶ Taberî de aynı rivayetleri yine Yahya b. Ebû Kesîr tarikiyle aktarmaktadır.⁴⁸⁷

3.2.1.3. İlk Vahyin Ses ile Gelmesi

Ele aldığımız konunun başında yaptığımız taksimata göre Hz. Peygamber'e ilk vahyin “görmediği bir varlığın sesiyle” geldiği şeklinde anlatım ise ilk vahyin Fâtiha Sûresi olduğu yönündeki rivayettir. İlk defa İbn İshâk'ın Amr b. Şurahbîl'den aktardığı bu rivayet şu şekildedir:

“*Resûlullah, Hatice'ye “Yalnız kaldığım zaman bir ses işitiyorum. Allah'a yemin olsun ki, bunun (kötü) bir şeye işaret olmasından korkuyorum.” dedi. Hatice: “Allah*

⁴⁸⁵ Urve ve Musa b. Ukbe, Müddessir'in ilk vahiy olduğu yönündeki bir iddiayı Alak Sûresiyle ilgili rivayetin akabinde “İlk vahyin Müddessir olduğunu iddia ediyorlar” şeklinde aktarmaktadır. Belâzürî'nin bu noktada öne çıkan yönü bu iddiayı hikâye formuyla aktaran müellif olmasıdır. Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 101; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 63.

⁴⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I, 107-108.

⁴⁸⁷ Taberî, *Târih*, II, 303.

korusun! Allah sana böyle bir şey yapmaz. Allah'a yemin olsun ki sen, emaneti yerine getirir, sila-i rahim yapar ve doğru söz söylersin.” karşılığını verdi. Bir gün Ebû Bekir, Resûlullah evde yokken onun evine gelmişti. Hatice ona “ Ey Atîk! Muhammed’le birlikte Varaka’ya git.” dedi. Resûlullah eve gelince Ebû Bekir, onun elinden tutup, “Haydi, birlikte Varaka’ya gidelim.” dedi. Resûlullah, Ebû Bekir’e, “Olanları sana kim haber verdi?” diye sorunca, Ebû Bekir de “Hatice!” diye cevap verdi. Birlikte Varaka’ya gittiler. Ona durumu anlattı: “Yalnız kaldığım zaman, arkamdan “Ya Muhammed! Ya Muhammed!” diye bir ses işitiyorum. Ben de o zaman bulunduğum yerden kaçarak uzaklaşıyorum.” Varaka “Bundan sonra böyle yapma! Sana bir ses geldiği zaman, ne dediğini iyice duyabilmen için yerinde dur. Sonra bana gel ve olanları haber ver.” dedi. Resûlullah, yine yalnız kaldığında (Cibrîl) kendisine şöyle dedi: “Ya Muhammed! De ki: Bismillâhırrahmânırrahîm ve Fatiha suresini okudu, vele’-d-dâllîn’e gelince Resûlullah’a dedi ki: Lâ ilâhe illâllah! de.” Bu seslenişten sonra Resûlullah Varaka’ya geldi ve ona olanları anlattı. Varaka ona, “Müjdelerim! Müjdelerim! Ve şahadet ederim ki sen, Meryem oğlunun müjdelediği zâtsın. Sen, Musa’nın karşılaştığı Nâmus-u Ekber’in aynısıyla karşı karşıyasın. Sen, Allah tarafından gönderilmiş bir peygambersin. Bugünden sonra sen cihad etmekle emrolunacaksın. Şayet o günlere yetişirsem, seninle beraber mutlaka ben de cihad ederim.” dedi. Varaka vefat edince, Resûlullah, “O papazı cennette gördüm; üzerinde ipekten elbiseler vardı. Çünkü o, bana iman etti ve beni tasdik etti.” buyurdu.⁴⁸⁸

Bu rivayet İbn İshâk’ın Yunus b. Bükeyr nüshasında geçmektedir. Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarikini esas alan İbn Hişâm’da ise bu rivayet mevcut değildir. Bu durum Ziyâd’ın rivayeti nakletmemesi şeklinde anlaşılabileceği gibi İbn Hişâm’ın eser üzerinde yaptığı tasarruf olarak da anlaşılabılır.⁴⁸⁹ Belâzürî, bu rivayeti İbn İshâk’tan almıştır. Belâzürî, vele’-d-dâllîn’e gelince Resûlullah’a dedi ki: Lâ ilâhe illâllah! de.” kısmını “ona Âmin de! dedi” şeklinde nakletmiştir.⁴⁹⁰ Bu rivayeti İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), bazı farklılıklarla Musannef’inde Amr b. Şürahbîl’den nakletmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber’e duyduğu ses “Yâ Muhammed! Emrine amadeyim! demiş, sonra da De ki: “Ben şahadet ederim ki, Allah’tan başka ilah yoktur ve ben yine

⁴⁸⁸ İbn İshâk, *Sîret*, s. 112-113.

⁴⁸⁹ Süheylî ise bu rivayete şerhinde yer vermiştir. Bilindiği üzere Süheylî, İbn İshâk’ın Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî dışındaki râvîlerinden de nakillerde bulunmuştur. Bk. Süheylî, *er-Ravd*, II, 408.

⁴⁹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, I, 106.

*şahitlik ederim ki, Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir" demiş ve Fatiha Sûresi'ni okumuştur.*⁴⁹¹ Beyhâkî de aynı senetle bu rivayeti aktarmıştır.⁴⁹²

Son olarak bu konuda yukarıdaki taksimata dâhil etmediğimiz Hz. Peygamber'e vahyi getiren melek konusunda aktarılan farklı rivayetlerden de bahsetmeliyiz. Bunlardan biri Hz. Peygamber'e ilk vahyi getiren meleğin İsrâfil olduğu ve diğeri ise Hz. Peygamber'in Cebrâil'i vahiy olayından önceki iki gün boyunca gördüğü yönündedir. İlk vahyi İsrâfil'in getirdiği yönündeki rivayeti İbn Sa'd iki farklı senet zinciriyle şu şekilde aktarmaktadır:

Mu'allâ b. Esed el-Ammî-Vüheyb b. Hâlid-Davud b. Ebû Hind-Âmir, rivayetin bir diğer senedi ise Halef b. Velîd el-Ezdî- Davud b. Ebû Hind-Âmir⁴⁹³ şeklindedir: "Resûlullah kırk yaşında iken kendisine peygamberlik verildi. Üç yıl boyunca İsrâfil onunla birlikte idi. Sonra İsrâfil bu görevden alındı; on yıl Mekke'de on yıl da Medine'de olmak üzere bu görev Cibrîl'e verildi. Resûlullah 63 yaşında vefat etti." İbn Sa'd dedi ki: Bu hadisleri Muhammed b. Ömer'e (Vâkîdî) anlattım; kendisi "Bizim beldemizde İsrâfil'in Resûlullah ile arkadaşlık yaptığı bilinmiyor. Beldemizin âlimleri ve Siyer mütehasısları, vahyin nâzil olmasından Resûlullah'ın vefatına kadar Cibrîl'den başkasının onunla arkadaşlık yapmadığını söylüyorlar." dedi.⁴⁹⁴

Bu konudaki diğer rivayet ise Belâzürî'ye aittir. Belâzürî, hocası İbn Sa'd'dan vahyin başlangıcıyla ilgili birtakım nakillerde bulunmuştur. Ancak İbn Sa'd'ın günümüze ulaşan eserinde bu rivayetleri bulamadık. Bunlardan biri Hz. Peygamber'e ilk vahiy gelmeden önce Cebrâil'in Cumartesi ve Pazar günleri görüldüğü ve Pazartesi de vahiyle geldiği yönündedir.⁴⁹⁵ Bir diğer rivayet ise Cebrâil'in Hz. Peygamber'e abdest almayı ve namaz kılmayı öğrettiği, bunun ardından Alak Sûresi'nin ilk âyetlerini okuduğu şeklindedir.⁴⁹⁶ Taberî ise Belâzürî'nin bu iki rivayetini tek nakil altında Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den aktarmıştır. Taberî'nin rivayeti şu şekildedir: Hişâm b. Muhammed el-Kelbî'den rivayet edildi. O dedi ki: "Cibrîl, Hz. Peygamber'e ilk

⁴⁹¹ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe el-Kûfî, *el-Musannef* (thk. Muhammed Avvâme), I-XXVI, Dimaşk 2006, XX, 232-233.

⁴⁹² Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a* (thk. Abdülmü'tî Kal'acî), I-VII, Beyrut 1405, II, 158-159.

⁴⁹³ Bu İbn Sa'd'ın senet gösterme şekline örnek olması bakımından önemli bir rivayettir. İbn Sa'd yazdığı rivayetleri telifikten ziyade ayrı ayrı senetleri zikrederek kaydeder. Bu açıdan muhaddis tarzına sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu yöntemi sebebiyle hocası Vâkîdî'ye nazaran muhaddislerce fazla eleştirilmemiş, bilakis rivayetlerine güven duyulmuştur. Bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s. 371.

⁴⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 161. Bu rivayeti Ya'kûbî ve Süheylî de nakletmiştir. Bk. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 23; Süheylî, *er-Ravd*, I, 401.

⁴⁹⁵ Belâzürî, *Ensâb*, I, 105.

⁴⁹⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I, 111.

*Cumartesi günü geldi, daha sonra Pazar günü de geldi. Ve sonra Pazartesi gecesi Allah'ın peygamberlik görevini getirdi. Ona abdest almayı ve namaz kılmayı öğretti ve "Bismi Rabbikellezi halak"ı okudu. Pazartesi, Hz. Peygamber için kırk yaşında vahiy aldığı bir gündü."*⁴⁹⁷

3.2.2. Siyer Kaynaklarında İlk Vahiy

H. Peygamber'e ilk vahyin gelişi ve meleklerle karşılaşma bahsinde ele aldığımız üzere ilk vahyin ne olduğu konusunda üç farklı görüş mevcuttur. Bu görüşlere göre ilk vahiy esnasında nâzil olanlar Alak Sûresi ve Müddessir Sûresi'nin ilk âyetleri ve Fâtiha Sûresi'nin tamamıdır. Ancak erken dönem Siyer kaynaklarından günümüzdeki araştırmalara kadar ağırlıklı olarak kabul edilen görüş, Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündedir. Bu hususta müelliflerin diğer görüşlere de yer vermekle birlikte Alak Sûresi ile ilgili rivayetlere daha fazla itibar göstermeleri etkili olmuştur. Nitekim Alak Sûresi ile alakalı nakillerin ilk sırada zikredilen rivayetler olması bunun bir göstergesidir. Zira klasik rivayet kültürü doğrultusunda şekillenen telif geleneğinde kendilerine ulaşan bilgileri topyekûn aktarma gayesi güden müelliflerin genelde en muteber buldukları rivayetleri başta zikretmek suretiyle kanaatlerini ortaya koydukları bilinen bir yöntemdir.

Urve b. Zübeyr, Musa b. Ukbe, İbn İshâk, Ma'mer b. Râşid, İbn Hişâm, İbn Sa'd, Belâzürî, Ya'kûbî ve Taberî gibi müelliflerin Alak Sûresi'nin ilk âyetlerinin H. Peygamber'e gönderilen ilk vahiy olduğu ile ilgili rivayetlerinin bir kısmına daha önce değinmiştik. Bu sebeple bu bölümde müelliflerin Alak Sûresi, Müddessir ve Fâtiha Sûresi ile ilgili rivayetlerinin sayısı, içeriği ve bu konuyla alakalı nihâi kanaatleri üzerinde duracağız.

Bu rivayetlerden kronolojik olarak bahsetmek gerekirse Urve b. Zübeyr ve Musa b. Ukbe'den H. Peygamber'e gönderilen ilk vahyin Alak Sûresi'nin ilk âyetleri olduğu aktarılmaktadır. Her iki müellif, bu konuda tek rivayet aktarmış, rivayetin akabinde "ze'ame" fiiliyle bu konuda Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğunu yönünde bir görüşün mevcudiyetine de işaret etmişlerdir.⁴⁹⁸ Bu görüşü ze'ame fiiliyle aktarmaları,

⁴⁹⁷ Taberî, *Târîh*, II, 304.

⁴⁹⁸ Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 101; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 62-63.

ilk vahiy konusunda kanaatlerinin Alak Sûresi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁴⁹⁹

İbn İshâk'tan Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusunda üç, Fâtiha'nın ilk vahiy olduğu konusunda ise bir rivayet aktarılmaktadır. Alak Sûresi'yle ilgili İbn İshâk — Abdülmelik b. Abdullah b. Ebû Süfyân b. Alâ es-Sekâfî — İlim sahibi bir zât ve Vehb b. Keysân — Abdullah b. Zübeyr — Ubeyd b. Umeyr tarikleriyle aktardığı rivayetler birkaç küçük farklılık dışında aynıdır. İbn Hişâm ve Taberî, Ubeyd b. Umeyr'den gelen rivayete yer vermişlerdir.⁵⁰⁰ İbn Hişâm, bilindiği üzere İbn İshâk'ın râvilerinden/öğrencilerinden Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî tarikini esas almıştır, Taberî ise bu rivayeti İbn İshâk'ın râvilerinden Seleme b. Fazl er-Râzî'den almıştır. Ubeyd b. Umeyr rivayetine göre Cebrâil ilk vahyi, içinde kitap olan ipek bir yaygıyla getirmiştir. Diğer rivayette böyle bir bilgi mevcut değildir. Süheylî, bazı müfessirlerin “Elîf lâm mîm, bu kitapta şüphe yoktur.” âyetinin medlûlü olarak bu kitabı gördüklerini aktarır.⁵⁰¹ Ayrıca o, bu rivayeti Hz. Peygamber'in ümmetinin sınırlarının ve zenginliğinin artacağı, onların cennette ipekten/kadifeden elbiselere sahip olacakları şeklinde yorumlamıştır.⁵⁰² İbn İshâk'ın Alak Suresi ile ilgili diğer rivayeti ise Kurre b. Hâlid — Ebû Recâ el-Utâridî tarikiyle nakledilen “Hz. Muhammed'e inen ilk sûre “Yaratan Rabbinin adıyla oku!”dur.”⁵⁰³ şeklindedir.

İbn İshâk Fâtiha'nın ilk vahiy olduğu konusundaki tek rivayetini Ebû Meysere Amr b. Şurahbîl'den aktarmıştır.⁵⁰⁴ Bu rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Hişâm'da yer almamaktadır. Bunun Yunus b. Bükeyr ile Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin nakilleri arasındaki farklılıktan kaynaklandığı düşünülebilir. Siyer müelliflerinin sözgelimi İbn Şihab ez-Zührî'nin birbirinden farklı içerikte rivayetleri ce'm etmesi, sonrasında öğrencilerinin bu rivayetler arasında tercihte bulunup tasnif yapma suretiyle kitap telif ettikleri ve sadece hocalarından aldıkları rivayetlerle yetinmeyip yeri geldiğinde başka şahıslardan da nakiller yaptıkları bilinen bir husustur. İbn İshâk'ın öğrencileri için de aynı durum mevzubahis olabilir.⁵⁰⁵ Öte yandan İbn

⁴⁹⁹ Arapça'da zannî olan ya da şüphe ve tereddüde kapı aralayan görüş ve düşünceleri ifade için *ze'ame* fiili kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VI, 49-51.

⁵⁰⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236; Taberî, *Târîh*, II, 301.

⁵⁰¹ Süheylî, *er-Ravd*, I, 403.

⁵⁰² Süheylî, *er-Ravd*, I, 404.

⁵⁰³ İbn İshâk, *Sîret*, s. 100. Rivayet Belâzürî'de aynı senetle yer almaktadır, bk. Belâzürî, *Ensâb*, I, 110.

⁵⁰⁴ İbn İshâk, *Sîret*, s. 112.

⁵⁰⁵ Bu konuda Öz, Hamidullah ve Zekkâr'ın ayrı ayrı neşirlerini yaptığı Yunus b. Bükeyr tarikiyle gelen İbn İshâk'ın *Sîret*'indeki 520 paragrafın yaklaşık 200 kadarının İbn İshâk'a ait olmadığını belirtmektedir. Bk. Öz, *İlk Siyer Kaynakları*, s. 247, 353

İshâk'ın Yunus b. Bükeyr tarikiyle gelen eserini tahkik eden Süheyl Zekkâr, İbn İshâk'ın en önemli râvilerinin Yunus b. Bükeyr, Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî ve Muhammed b. Seleme el-Harrânî olduğunu söylemekte ve İbn İshâk'ın eseri üzerinde yaptığı değişiklikler nedeniyle bu rivayetler arasında farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Zekkâr'a göre Yunus b. Bükeyr rivayeti, İbn İshâk'ın eserinin birinci, Ziyâd b. Abdullah el-Bekkâî'nin rivayeti ikinci ve Muhammed b. Seleme rivayeti ise üçüncü şeklini temsil etmektedir.⁵⁰⁶ Bu tespitler ışığında Fâtiha Sûresi'ye ile ilgili rivayetin Ziyâd b. Abdullah rivayetinde yer almaması sebebiyle İbn İshâk'ın ilk vahyin Fâtiha Sûresi olmadığı kanaatine ulaştığı söylenebilir. Ancak bununla birlikte Yunus b. Bükeyr'in İbn İshâk rivayeti hiçbir zaman önemini kaybetmemiştir. Nitekim Süheylî, Amr b. Şurahbîl'in Fâtiha'nın ilk inen vahiy olduğu şeklindeki rivayetini Yunus b. Bükeyr tarikiyle nakletmektedir. Bu rivayeti Belâzürî ise İbrahim b. Yusuf b. Ebû İshâk — Babası — İbn İshâk — Ebû Meysere senediyle nakletmiştir. Belâzürî'nin bu rivayetin sıhhati hususunda şüphesinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o, rivayetin hemen akabinde Süfyân — Mansûr — Mücâhid, İsrâîl — Mansûr — Mücâhid ve Ebû'l-Ahvâs — Mansûr — Mücâhid — Ebû Hüreyre şeklindeki isnad zincirleriyle Fâtiha Sûresi'nin Medine'de indiğini nakletmiştir. Bununla birlikte onun Mekke'de inmiş olduğu yönündeki bir iddiayı ise “yükâlû/denilir” ibaresiyle aktararak bu bilgiye ihtiyatlı yaklaştığını ortaya koymuştur.

İbn Sa'd ise ilk vahyin Alak Sûresi'nin ilk âyetleri olduğu ile ilgili iki rivayet aktarmıştır. Bunlardan biri, Muhammed b. Ömer — Ma'mer b. Râşid-Zührî — Muhammed b. Abbâd — Ebû Ca'fer tarikiyle “Bazı âlimlerimizin şöyle dediğini işittim: Resûlullah'a ilk nâzil olan, “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı aşılannmış yumurtadan yarattı. Oku, insana bilmediklerini öğreten, kalemle yazmayı öğreten Rabbin en büyük kerem sahibidir.” âyetleridir. Bunlar, Hira günü Hz. Peygamber'e nâzil olan âyetlerin başıydı. Daha sonra diğer kısmı da nâzil oldu.”⁵⁰⁷ şeklindedir. Diğer rivayet ise Hâşim b. Kâsım el-Kinânî — Şu'be — Amr b. Dînâr — Ubeyd b. Umeyr tarikiyle “Peygamber'e ilk nâzil olan sûre “İkra' bismi Rabbike” Sûresi'dir. şeklindedir.⁵⁰⁸ Dolayısıyla İbn Sa'd'ın görüşü, ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönündedir. Bununla birlikte onun konu merkezli anlatımı dolayısıyla Hz. Peygamber'in melekle (Cebrâîl) karşılaşması ve ilk vahyin ne olduğu konusunu ayrı

⁵⁰⁶ Muhammed b. İshâk, *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzî* (çev. Ali Bakkal), İstanbul 2013, s. 31.

⁵⁰⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 196.

⁵⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 196.

ayrı ele aldığı görülmektedir. Senedi zikretme konusundaki hassasiyeti ve rivayetlere parçacı yaklaşımı nedeniyle İbn Sa‘d’ın tarihçi üslubundan farklı bir yol benimsediği söylenebilir.

Belâzürî, ilk vahyin Alak Sûresi, Müddessir Sûresi ve Fâtiha Sûresi olduğuyla ilgili bütün rivayetleri nakletmesi açısından önemi hâiz bir müelliftir. Belâzürî’nin Fâtiha Sûresi ile ilgili rivayetinden daha önce bahsettiğimiz için burada Müddessir ve Alak Sûreleri ile ilgili rivayetlerini ele almaya çalışacağız. Belâzürî, Müddessir Sûresi’nin ilk vahiy olduğu şeklinde Yahya b. Ebû Kesîr’den iki rivayet aktarmaktadır. Daha önce geçtiği üzere bu rivayetlerden biri şu şekildedir: Yahya b. Ebû Kesîr, “Ebû Seleme b. Abdurrahmân’a ilk nâzil olan Kur’ân vahyi hakkında sordum” dedi. O da, *Yâ eyyühe’l-müddessir* diye cevap verdi. Bunun üzerine, “[insanlar] ilk Kur’ân vahyinin *İkra’ bismi Rabbikellezî halak* olduğunu söylüyor” dedim. Bunun üzerine, Ebû Seleme “Ben de, senin bana söylediğin gibi söyleyerek Câbir b. Abdullah’a bunun hakkında sordum. Câbir de, “Ben sana ancak, Resûlullah’ın bize söylediğini söylüyorum” dedi. Resûlullah bana şunları anlattı: “Hira mağarasında bir ay itikâf yaptım/kaldım. Orada işimi bitirdikten sonra indim. Bu sırada bana seslenildi. Etrafıma baktım bir şey göremedim. Sonra yine bana seslenildi. Baktım kimseyi, hiçbir şeyi göremedim. Bana üçüncü defa seslenildi, o gökyüzündeydi, yani Cibrîl. Beni şiddetli bir titreme tuttu. Hemen Hatice’nin yanına geldim ve “*üzerimi örtün, üzerimi örtün ve üzerime soğuk su serpin*” dedim. Allah, işte bu sırada *Yâ eyyühe’l-müddessir kum fe-enzir ve Rabbeke fe-kebbir* âyetlerini inzâl etti.⁵⁰⁹ Belâzürî’nin aktardığı diğer rivayette ise Hz. Peygamber’e ilk inen vahyin Müddessir olduğu ancak sûre olarak ilk Alak’ın indiği yer almaktadır.⁵¹⁰ Belâzürî, Alak Sûresi’nin ilk vahiy olduğu konusunda ise on farklı rivayet zikretmektedir. Bunların arasında Süfyân — Ma‘mer — Zührî tarikiyle aktardığı, ilk vahyin Alak Sûresi’nin ilk beş âyeti olduğu, vahyin bir müddet kesildiği, bu esnada Hz. Peygamber’in üzüntüsünden kendini atmak için dağların başına çıktığı şeklindeki rivayet dikkat çekicidir. Zira rivayete göre Hz. Peygamber tam kendini atmak üzereyken Cebrâil, gökyüzünün tamamını kaplamış bir şekilde ona görünmüş, “*Sen Nebîsin*” demiş, bunun akabinde Hz. Peygamber, korkuya kapılarak eve gitmiş, “*Beni örtün*” demiş, ardından Müddessir Sûresi nâzil olmuştur.⁵¹¹ Belâzürî’nin ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönündeki diğer rivayetleri ise şöyledir:

⁵⁰⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 107-108.

⁵¹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, I, 109.

⁵¹¹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 108.

- Haccâc b. Muhammed — İbn Cüreyc — Mücâhid — Abdullah b. Abbâs: Kur'ân'dan ilk inen: *'İkra' bismi Rabbikellezî halak*'tır." Haccâc: "Daha sonra biz ilk defa tamamının Hira'da indiği veya *"mâ lem ya'lem"*e kadar olan kısmının indiği konusunda ihtilaf ettik." Bazıları tamamının indiğini, bazıları da *"mâ lem ya'lem"*e kadar indiğini, devamının sonra nâzil olduğunu söyledi.⁵¹²
- Şeybânî — Muhammed (Süleymân b. Ebû Süleymân kastediliyor) — Abdullah b. Şeddâd: "Kur'ân'dan ilk inen sûre *"İkra' bismi Rabbikellezî halak"*tır. Sonra vahiy bir müddet kesildi. Müşrik Kureyşliler, "Rabbi ona darıldı, onu terk etti" dediler, bunun üzerine Duhâ Sûresi'nin tamamı indi."⁵¹³
- Vâkîdî — İsa b. Verdân — Ebû Küreyb — Babasından: "Abdullah b. Abbâs'ın kitâbında,⁵¹⁴ ilk vahyin *Alak*, ikincisinin *Nûn ve'l-kalem*, sonra *Müddessir* ve *Müzzemmil* olduğu yer alır."⁵¹⁵
- Müslim b. İbrâhim — Kurre b. Hâlid — Ebû Recâ: "Ebû Musa el-Eş'ârî Kur'ân okuyarak bizi Basra Mescidinde dolaştırıyordu, ondan Muhammed (as)'ye inen ilk sûre yani *"İkra' bismi Rabbikellezî halak"* üzerine ders aldım."⁵¹⁶
- Amr b. Âsım — Hişâm el-Kelbî — Ebû Sâlih: "Kur'ân'dan ilk inen *İkra' bismi Rabbikellezî*'nin tamamıdır. Sonra *Müddessir* Sûresi ve *Nûn ve'l-Kalem*'den üç âyet inmiştir."⁵¹⁷
- Vekî' — Süfyân — İbn Ebû Nuceyh — Mücâhid: "Kur'ân'dan ilk inen *İkra' bismi Rabbikellezî halak*, daha sonra inen de *Nûn ve'l-Kalem*'dir."⁵¹⁸
- Şu'be — Amr b. Dînâr — Ubeyd b. Umeyr: "Kur'ân'dan ilk inen *İkra' bismi Rabbikellezî halak*'tır."⁵¹⁹
- Abdülhâmid b. Ca'fer — Vehb b. Keysân — Ubeyd b. Umeyr: "Cebrâil, Nebî'ye (as) insan suretinde geldi ve ona *"oku!"* dedi. O, *"ben okuyamam!"*

⁵¹² Belâzürî, *Ensâb*, I, 108.

⁵¹³ Belâzürî, *Ensâb*, I, 108.

⁵¹⁴ Abdullah b. Abbâs, müfessir sahabedendir. Kendisine tefsir kitabı nispet edilmektedir. Bu rivayetteki "kitap"tan onun tefsirinin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu konuda bk. İsmail Lütfi Çakan-Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbâs", *DİA*, I (İstanbul 1988), s. 79.

⁵¹⁵ Belâzürî, *Ensâb*, I, 109.

⁵¹⁶ Belâzürî, *Ensâb*, I, 110.

⁵¹⁷ Belâzürî, *Ensâb*, I, 110.

⁵¹⁸ Belâzürî, *Ensâb*, I, 110.

⁵¹⁹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 110. Belâzürî bu rivayeti hocası İbn Sa'd'dan aktarmıştır. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 196.

dedi. O, “*İkra’ bismi Rabbikellezî halak*” sûresini “*mâ lem ya’lem*”e kadar okudu.⁵²⁰

- Süfyân — Ma‘mer — Zührî-Katâde-Kelbî: “Cebrâil, Hz. Peygamber’e abdest almayı ve namaz kılmayı öğretti. Ona *Bismi Rabbikellezî*’yi okudu. Hatice, eşinin yanına geldi, (Hz. Peygamber) olanları ona anlattı, ona abdesti öğretti. Birlikte namaz kıldılar. Hatice, onunla namaz kılanların ilki oldu.”⁵²¹

Belâzürî, her ne kadar ilk vahiy ile ilgili üç farklı görüş nakletse de görüldüğü üzere rivayetler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde Alak Sûresi’nin ilk vahiy olduğu yönünde genel bir eğilime sahip olduğu açıkça anlaşılır.

İlk vahiy konusunda rivayetlerine yer vereceğimiz diğer müellifler, Ya‘kûbî ve Taberî’dir. Ya‘kûbî, ilk vahyin Alak olduğunu, Müddessir’in ise Alak’tan hemen sonraki gün indiğini nakletmektedir.⁵²² Taberî ise ilk vahyin Alak Sûresi olduğu hususunda dört, Müddessir Sûresi olduğu hususunda da iki farklı rivayet aktarmaktadır. Taberî’nin ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönünde aktardığı bu dört rivayetin üçünde ilk vahyin gelişi ve melekle karşılaşma konusunda da geçtiği üzere birkaç lafzî farklılık dışında Hz. Peygamber’in Cebrâil’le Hira’da karşılaşp korkuya kapıldığı şeklindeki anlatımlar hâkimdir. Alak Sûresi ile ilgili bu rivayetleri ise Taberî, İbn İshâk — Vehb b. Keysân, Nu‘mân b. Râşid — Zührî — Âişe ve Abdülvâhid b. Ziyâd — Süleyman eş-Şeybânî — Abdullah b. Şeddâd tarikiyle nakletmiştir.⁵²³ Taberî’nin bu konuda dördüncü rivayeti ise Hişâm b. Muhammed el-Kelbî’den aktardığı “*Cibrîl, Hz. Peygamber’e ilk defa cumartesi günü geldi, daha sonra pazar günü de geldi. Ve sonra pazartesi gecesi Allah’ın peygamberlik görevini getirdi. Ona abdest almayı ve namaz kılmayı öğretti ve “Bismi Rabbikellezi halak”ı okudu. Pazartesi, Hz. Peygamber için kırk yaşında vahiy aldığı bir gündü.*”⁵²⁴ şeklindeki nakildir. Taberî’nin Müddessir Sûresi ile ilgili aktardığı iki rivayet de Yahya b. Ebû Kesîr tarikiyle gelmektedir ve Belâzürî’nin aktardığı rivayetle birebir aynıdır. Öte yandan Taberî, bu rivayetlerin akabinde İbn Sevr — Ma‘mer — Zührî ve İbn Şihâb — Ebû Seleme — Câbir b. Abdullah tarikleriyle Müddessir Sûresi’nin fetret-i vahiyde indiği yönünde iki rivayete

⁵²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, I, 110.

⁵²¹ Belâzürî, *Ensâb*, I, 111.

⁵²² Ya‘kûbî, *Târih*, II, 23.

⁵²³ Taberî, *Târih*, II, 298-301.

⁵²⁴ Taberî, *Târih*, II, 304.

yer vermiştir. Taberî'nin ilk vahiy ile ilgili rivayetlerinde dikkat çeken husus onun öncelikle Alak Sûresi ile ilgili rivayetleri nakledip akabinde Müddessir ile ilgili rivayetleri aktarmasıdır. Mücemmî ünvanıyla bir başka ifadeyle bir konuyla ilgili ulaştığı bütün rivayetleri topluca aktarmasıyla tanınan Taberî,⁵²⁵ bizim düşüncemize göre bu husustaki rivayetlerde yaptığı sıralamayla Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğuna dair anlatımları tercih ediyor görünmektedir. Nitekim onun rivayet temelli olmasına rağmen görüşlerini ve tercihlerini belirttiği tefsirine bakıldığında Alak Sûresi'ni ilk vahiy kabul ettiği tesbit edilebilir.⁵²⁶

3.2.3. Hadis ve Tefsir Metinlerinde İlk Vahiy

Hadis ve Tefsir metinlerinde ilk vahyin hangi âyet olduğu konusunun ayrı uzmanlık gerektirdiği düşüncesindeyiz. Ayrıca bu konuda ilgili alanlarda yapılan çalışmalar bulunmakla birlikte yeni çalışmalar yapılması gerektiğini de ifade etmeliyiz. Bizim bu başlık altında yaptığımız araştırma sınırlı olmak durumundadır. Bu sebeple çalışmanın Hadis kısmında araştırmamızı *Kütüb-i Tis'a*⁵²⁷ ile Tefsir kısmında ise hicrî ilk beş asırda kaleme alınan tefsirlerle sınırlandırmayı tercih ettiğimizi belirtmeliyiz.

a- Hadis Metinlerinde İlk Vahiy

Kütüb-i Tis'a'da ilk vahyin ne olduğu konusunda iki görüş ön plana çıkmaktadır. Bu iki görüş Hz. Âişe'den nakledilen ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönündeki anlatılar ve Câbir b. Abdullah'tan aktarılan Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündeki rivayetler neticesinde oluşmuştur.⁵²⁸ Bu iki tür rivayet tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsnedi*'nde yer almaktadır. Biz bu hususta öncelikle Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündeki rivayetleri aktarmaya çalışacağız. Bu noktada Buhârî'nin rivayetlerini esas alıp onların üzerinden diğer rivayetlere yeri geldikçe değineceğiz.

⁵²⁵ Bk. Hasan Kurt, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, III/2 (2008), s. 89-103.

⁵²⁶ Taberî, tefsirinde Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğuyula ile ilgili on dört tane rivayet aktarır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 528-532.

⁵²⁷ Hadis konusunda *Kütüb-i Tis'a* İslâm ilim dünyasında sağlam Hadis kaynakları olarak kabul gören *Kütüb-i Sitte*'ye Darimi'nin *Sünen*'i, İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin ilave edilmesiyle oluşan şemsiye bir kavramdır. Bilindiği üzere *Kütüb-i Sitte* ise Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Ebû Davud, Nesâî, Tirmîzî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinden oluşmaktadır.

⁵²⁸ Siyer kaynaklarında yer alan ilk vahyin Fâtiha Sûresi olduğu yönündeki rivayet *Kütüb-i Tis'a*'da yer almamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet Hadis kaynaklarından İbn Ebû Şeybe'nin *el-Musannef*'inde ve Beyhâkî'nin *Delâilü'n-nübüvve*'sinde bulunmaktadır. Beyhâkî, rivayetin munkatı' olduğunu ve Alak ve Müddessir Sûrelerinden sonra inmiş olmasını muhtemel bulduğunu belirtmiştir. Bk. İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, XX, 232-233; Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 158-159.

Buhârî, ilk vahyin Alak Sûresi olduğu hususunda farklı isnad zinciriyle beş rivayet aktarmaktadır. Bunlardan biri onun Yahya b. Bükeyr — Leys — Ukayl — İbn Şihâb — Urve b. Zübeyr — Âişe tarikiyle aktardığı şu rivayettir: “Resûlullah’ın ilk vahiy başlangıcı uykuda sadık rüya görmekle olmuştur. Hiç bir rüya görmezdi ki sabah aydınlığı gibi zuhur etmesin. Ondan sonra kendisine yalnızlık sevdireldi. Artık Hirâ dağındaki mağara içinde yalnızlığa çekilip, orada ailesinin yanına gelinceye kadar sayılı gecelerde *tehannüs* -ki taabbüd demektir- eder⁵²⁹ ve yine azık alıp giderdi. Sonra yine Hatice’nin yanına dönüp, bir o kadar zaman için yine azık tedarik ederdi. Nihayet Resûlullah’a bir gün Hirâ mağarasında bulunduğu sırada Hak (vahiy) geldi. Şöyle ki, ona melek geldi ve “Oku” dedi. O da: “Ben okuma bilmem” cevabını verdi. Hz. Peygamber buyurdu ki: “O zaman Melek beni alıp takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine “Oku”, dedi. Ben de ona: “Ben okuma bilmem”, dedim. Yine beni alıp ikinci defa takatim kesilinceye kadar sıktı. Sonra beni bırakıp yine “Oku”, dedi. Ben de ona “Ben okuma bilmem”, dedim. Nihayet beni alıp üçüncü defa sıktı. Sonra beni bırakıp: “Yaratan Rabbinin ismiyle oku. O insanı döllenmiş yumurtadan yarattı. Oku, Rabbin nihayetsiz kerem sahibidir. Ki O, kalemle (yazı yazmayı) öğretendir. İnsana bilmediğini o öğretti.” dedi.⁵³⁰ Bunun üzerine Resûlullah (kendisine vahyolunan) bu âyetlerle (korkudan) yüreği titreyerek döndü ve Hatice bt. Huveylid’in yanına girerek: “Beni örtünüz, beni örtünüz!” dedi. Korkusu gidinceye kadar vücudunu sarıp örttüler. Ondan sonra Resûlullah hadiseyi Hatice’ye haber vererek: “Kendimden korktum” dedi. Hatice: “Öyle deme; Allah’a yemin ederim ki, Allah hiçbir vakit seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın, işini görmekten âciz olanların işlerini yüklenirsin, fakire verir, kimsenin kazandırılmıyacağını kazandırırın, misafiri ağırlarsın, hak yolunda zuhur eden hadiselerde (halka) yardım edersin” dedi. Bundan sonra Hatice, Hz. Peygamber’i alıp amcaoğlu Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdüluzzâ’ya götürdü. Bu zât, Câhiliyye zamanında Hristiyan bir kimse olup İbranice yazı bilir ve İncil’den Allah’ın dilediği kadar bazı şeyleri İbranice yazardı. Varaka gözlerine körlük gelmiş bir ihtiyardı. Hatice Varaka’ya: “Amcaoğlum, dinle bak, kardeşinin oğlu ne söylüyor.” dedi. Varaka, “Ne var kardeşimin oğlu?” diye sorunca, Resûlullah gördüğü şeyleri kendisine haber verdi. Bunun üzerine Varaka şöyle dedi: “Bu gördüğün, Allah’ın

⁵²⁹ Bu rivayetteki “tehannüs” kavramının ibadet etmek anlamının râvîler tarafından eklendiğine dair iddialar için bk. Mustafa Aydın, *el-Hatib el-Bağdâdî’nin el-Faslu lil vasli’l müdrec fi’n-nakl adlı Eseri Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana 2007, s. 85; Salih Karacabey, “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *UÜİFD*, XII/1 (2003), s. 119; Mehmet Efendioğlu, “Müdrec”, *DİA*, XXXI (İstanbul 2006), s. 474.

⁵³⁰ Ezrâkî rivayeti bu kısma kadar almıştır. Bk. Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, s. 818.

*Musa'ya gönderdiği Nâmûs'tur. Ah keşke senin davet günlerinde genç olaydım! Kavmin seni çıkaracakları zaman keşke hayatta olsam!" Bunun üzerine Resûlullah, "Onlar beni çıkaracaklar mı ki?" diye sordu. O da "Evet, senin getirdiğin gibi bir şey getirmiş bir kimse yoktur ki düşmanlığa uğramasın. Şayet senin davet günlerine yetişirsem, sana çokça yardım ederim." cevabını verdi. Ondan sonra çok geçmedi, Varaka vefat etti ve o esnada bir müddet için vahiy kesildi."*⁵³¹

Müslim ise bu rivayeti Ebü't-Tâhir Ahmed b. Amr b. Abdullah b. Amr b. Serh — İbn Vehb — Yunus — İbn Şihâb — Urve b. Zübeyr — Âişe zinciriyle nakletmiştir. Ancak bu rivayette "*kalbi titreyerek*" ifadesi yerine "*omuz ile boyun arasındaki etleri titreyerek*" ifadesi kullanılmıştır.⁵³² Bu rivayet Ma'mer — İbn Şihâb ez-Zührî — Urve — Âişe tarikiyle Abdurrezzâk'ın *el-Musannef*'inde de yer almaktadır.⁵³³

Buhârî'de Yunus b. Yezîd — İbn Şihâb — Urve — Âişe⁵³⁴ ve Abdullah b. Muhammed — Abdurrezzâk — Ma'mer — Zührî — Urve — Âişe⁵³⁵ kanalıyla gelen rivayetlerde yukarıda zikredilen hadisteki "*kalbi titreyerek*" ifadesi yerine "*omuz ile boyun arasındaki etleri titreyerek*" ifadesi ve "salih rüya" yerine "sadık rüya" ifadeleri kullanılmıştır. Aynı zamanda bu rivayetlerde önceki rivayetten farklı olarak "*Vahiy bir müddet kesildi. Nihayet Nebi (s.a.v.) o derece üzüldü ki birkaç defa kendisini yüksek dağ tepelerinden atmaya bile kalkıştı. Her defasında kendisini oradan atmak için dağın tepesine yaklaştığında Cibrîl, kendisine görünüp "Ey Muhammed! Şüphesiz ki sen gerçekten Allah'ın Resûlüsün" diyerek engel oluyordu. Böylece yüreğinin titremesi bununla teskin oluyor ve sükûnet bularak evine dönüyordu. Bu sebeple vahyin kesilmesi uzadıkça yine bu şekilde kendini dağlardan atmaya teşebbüs eder ve dağın zirvesine yaklaştığı zaman Cibrîl, kendisine mutlaka görünüp ona aynı şeyi söylerdi.*" kısmı yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel, Buhârî'nin Abdurrezzâk — Ma'mer — Zührî — Urve — Âişe tarikiyle naklettiği rivayetini aynı senet zinciriyle aktarmıştır.⁵³⁶ Buhârî'nin naklettiği bu iki rivayet daha önce geçtiği üzere birkaç farklılıkla İbn İshâk'ın İbn İshâk — Abdülmelik b. Abdullah b. Ebû Süfyân b. Alâ es-Sekâfî — İlim sahibi bir zât ve Vehb b. Keysân — Abdullah b. Zübeyr — Ubeyd b. Umeyr tarikleriyle aktardığı rivayetlerle benzerlik taşımaktadır. İbn İshâk'ın nakillerinin en önemli farkı Hz. Peygamber'e ilk vahyin uykuda geldiği yönünde bir bilgi içermesi ve Ubeyd b.

⁵³¹ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 1.

⁵³² Müslim, "İman", 253.

⁵³³ Abdurrezzak, *el-Musannef*, V, 323.

⁵³⁴ Buhârî, "Tefsîrû'l-Kur'ân (96) Sûretü İkra", 1.

⁵³⁵ Buhârî, "Ta'bîr", 1. Ayrıca bk. Abdurrezzak, *el-Musannef*, V, 321-324.

⁵³⁶ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 112-114. Ayrıca bk. Abdurrezzak, *el-Musannef*, V, 321-324.

Umeyr'den naklettiği rivayette ise Cebrâil'in ilk vahiy esnasında ipek yaygı içinde bir kitapla geldiğinin aktarılmasıdır.⁵³⁷

Bu rivayetlerin dışında Buhârî'nin Yahya b. Bükeyr — Leys — Ukayl — İbn Şihâb — Urve — Âişe, Abdürrezzâk — Ma'mer — Zührî ve Leys — Ukayl — Muhammed — Urve — Âişe tarikiyle ilk vahyin salih rüyalarla başladığı ve meleğin Hz. Peygamber'e Alak Sûresi'nin ilk dört âyetini getirdiğini nakleden muhtasar rivayetleri de mevcuttur.⁵³⁸

Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğuna dair rivayetler ise Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel tarafından Yahya b. Ebû Kesîr tarikiyle nakledilmektedir. Buhârî, Yahya b. Musa — Vekî — Ali b. Mübarek — Yahya b. Ebû Kesîr⁵³⁹ ve İshak b. Mansûr — Abdüssamed — Harb — Yahya b. Ebû Kesîr⁵⁴⁰ tarikleriyle ilk vahyin Müddessir olduğunu naklettiği rivayet şu şekildedir: “Ebû Seleme b. Abdurrahmân'a ilk nâzil olan Kur'ân vahyi hakkında sordum. O da, “*Yâ eyyühe'l-müddessir*” diye cevap verdi. Bunun üzerine, “insanlar ilk Kur'ân vahyinin “*İkra' bismi Rabbikellezî halak*” olduğunu söylüyor” dedim. Bunun üzerine, Ebû Seleme “Ben de, senin bana söylediğin gibi söyleyerek Câbir b. Abdullah'a bunun hakkında sordum. Câbir de, “Ben sana ancak, Resûlullah'ın bize söylediğini söylüyorum” dedi (Resûlullah bana şunları anlattı): “Hira mağarasında idim, orada işimi bitirdikten sonra indim. Bu sırada bana nida edildi. Sağıma baktım bir şey göremedim, soluma baktım bir şey göremedim, önüme baktım bir şey göremedim, arkama baktım bir şey göremedim. Ardından başımı kaldırıp göğe baktım, orada bir şey gördüm. Hemen Hatice'nin yanına geldim ve “Üzerimi örtün, üzerime soğuk su serpin” dedim. Resûlullah devamında şöyle buyurdu: “Beni örttüler ve üzerime soğuk su döktüler. İşte bu sırada “*Yâ eyyühe'l-müddessir kum fe enzir ve rabbeke fe kebbir*” âyetleri nâzil oldu.” Müslim, aynı rivayeti Yahya — Vekî — Ali b. Mübarek — Yahya b. Ebû Kesîr tarikiyle,⁵⁴¹ Ahmed b. Hanbel ise Velîd b. Müslim — Evzaî — Yahya b. Ebû Kesîr⁵⁴² ve Affân — Ebân Attâr — Yahya b. Ebû Kesîr⁵⁴³ tarikleriyle nakletmektedir. Belâzürî ve Taberî'nin ilk vahyin Müddessir Sûresi

⁵³⁷ Bk İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 236; Taberî, *Târîh*, II, 301.

⁵³⁸ Bk. Buhârî, “Tefsîrû'l-Kur'ân (96) Sûretü İkra’”, 2, 3.

⁵³⁹ Buhârî, “Tefsîrû'l-Kur'ân (74) Sûretü Müddessir”, 1.

⁵⁴⁰ Buhârî, “Tefsîrû'l-Kur'ân (74) Sûretü Müddessir”, 3.

⁵⁴¹ Müslim, “İman”, 257; Aynî, *‘Umdetü'l-kârî*, XIX, s. 382.

⁵⁴² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 192-193.

⁵⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 280-281.

olduğu yönündeki aktardıkları iki rivayet de Ahmed b. Hanbel'in naklettiği iki rivayetle hem senet hem metin açısından birebir aynıdır.⁵⁴⁴

Kütüb-i Tis'a'da Müddessir Suresi'nin fetret-i vahiyden hemen sonra inen ilk vahiy olduğu yönünde rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetler içerik olarak Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğu yönündeki rivayetlere benzemekte ve kahir ekseriyeti Câbir b. Abdullah — Ebû Seleme — İbn Şihâb kanalıyla gelmektedir. Buna örnek olarak Yahya b. Bükeyr — Leys — Ukayl — Zührî ve Abdullah b. Muhammed — Abdürrezzak — Ma'mer — Zührî: Ebû Seleme bana Câbir b. Abdullah'tan nakille haber verdi: Câbir b. Abdullah dedi ki: Resûlullah'ı fetret-i vahiy hakkında konuşurken işittim. Resûlullah şöyle dedi: "Ben yürürken birdenbire gökyüzünden bir ses işittim. Başımı kaldırdım. Bir de baktım ki Hira'da, bana gelen melek sema ile arz arasında bir kürsî üzerine oturmuştu. Bundan çok korktum. Evime dönüp: "Beni örtün, beni örtün!" dedim. Beni örttüler. Bunun üzerine Yüce Allah: Ey örtüye bürünen (*Yâ eyyühe'l-müddessir*) âyetinden (*Ve'r-rucze fehcur*) âyetine kadar indirdi." Bu namazın farz olmasından önceydi. Ve buradaki "rucze", putlardır.⁵⁴⁵

Hiz. Âişe ve Câbir b. Abdullah ilk vahiy olayına vâkıf olmadıkları için bu iki rivayet, sahabe mürselidir, yani sened açısından ikisi de aynı şartları taşımaktadırlar. Ancak bu iki rivayetten ilk vahyin Alak Sûresi olduğu yönündeki rivayet muteber bulunmuştur. Nitekim her ikisi de sahabe mürseli olan bu iki rivayet hakkında Buhârî şârihlerinden Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) Hiz. Âişe rivayetinde yer alan "beni aldı ve sıkı" şeklinde Hiz. Peygamber'in lafızlarının yer almasını Hiz. Peygamberden işittiğinin açık göstergesi olarak kabul edip bu rivayetin muttasıl ve müsned hükmünde olduğunu belirtmektedirler.⁵⁴⁶ Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusundaki ihtilaf ise bunun fetret-i vahiyden sonra indiği yönünde izahlarla giderilmektedir. Bu hususta İbn Hacer (ö. 852/1449), Câbir'in "ilk inen Müddessir Sûresi" rivayeti hakkında "Bu sözdeki maksat, mutlak anlamda öncelik değil, fetret-i vahiyden sonrasına mahsus bir önceliktir veya sözü edilen öncelik inzâr emrine mahsustur. Buradaki kasıt, mutlak öncelik değildir. İlk inenin Alak Sûresi olduğunu söyleyenler mutlak önceliği kastetmektedirler." demek suretiyle iki rivayetteki ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁵⁴⁷ Aynî de Câbir rivayetinde yer alan "bir şey gördüm

⁵⁴⁴ Bk. Belâzürî, *Ensâb*, I, 107-109; Taberî, *Târîh*, II,

⁵⁴⁵ Bk. Buhârî, "Tefsîrü'l-Kur'ân (74) Sûretü Müddessir", 4, 5, "Tefsîrü'l-Kur'ân (96) Sûretü İkra", 1, "Bed'ü'l-Vahy", 1; Müslim, "İman", 255; Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, XXII, 368-369, XXIII, 282.

⁵⁴⁶ Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, XIX, 382; Kastallânî, *İrşâdû's-sârî*, I, 61.

⁵⁴⁷ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, VIII, 678.

ve bundan korktum” ifadesiyle kendisine daha önce vahiy getiren Cebrâil’i kastetmesinin muhtemel olduğunu belirterek iki rivayetin arasında ilişki kurmaktadır.⁵⁴⁸ Nevevî de (ö. 676/1277) Müddessir Sûresi’nin fetret-i vahiyden sonra indiği yönündeki rivayetlerden yola çıkarak ilk vahyin Müddessir olma ihtimalinin batıl olduğunu, Alak Sûresi’nin ilk vahiy olmasının cumhurun görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁹ Modern araştırmacılardan Çakan ise hadisler arasındaki ihtilaf sebeplerini zikrederken “râvînin, hadisin bir kısmını duyup bir kısmını duymaması” başlığı altında Câbir’in rivayetiyle ilgili “Câbir b. Abdullah’ın, ilk vahiy olarak, Müddessir Sûresi’nin ilk beş âyetini göstermesinin Hz. Peygamber’in, fetret-i vahiyden sonraki durumu anlattığını dikkatten kaçırmış olmasının bir sonucu olarak meydana geldiği yönünde bir değerlendirmede bulunmuştur.⁵⁵⁰ Görüldüğü üzere ilk vahiy konusunda ilk dönem Siyer ve Hadis kaynakları gerek muhteva benzerliği gerek nakillerin kaynağı noktasında ortak unsurlara sahiptir.⁵⁵¹

b- Tefsir Metinlerinde İlk Vahiy

İlk vahyin ne olduğu hususunda Klasik dönem Tefsir kaynaklarından Mukâtil b. Süleymân,⁵⁵² Ferrâ,⁵⁵³ Zeccâc,⁵⁵⁴ Mâtürîdî⁵⁵⁵ ve İbn Ebû Zemenîn⁵⁵⁶ gibi müellifler bu konuda rivayet nakletmeksizin Alak Sûresi’nin ilk âyetlerinin ilk vahiy olduğunu bildirmektedirler. Abdürrezzâk ise Ma‘mer — Amr b. Dînâr — Zührî tarikiyle meleşin Hz. Peygamber’e Alak Sûresi’nin yazılı olduğu ipek bir yaygıyla geldiğini ifade etmiştir.⁵⁵⁷ Taberî ise meşhur tefsir eserinde *Târîh*’inde yer verdiği bazı rivayetlerin yanı sıra Alak Sûresi’nin ilk vahiy olduğuna dair on dört rivayet sıralamıştır.⁵⁵⁸

⁵⁴⁸ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, XIX, 382.

⁵⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 207.

⁵⁵⁰ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul 2000, s. 119.

⁵⁵¹ Hadis-Siyer ilişkisi hususunda konunun dışında genel değerlendirme açısından şu çalışmalara işaret edilmelidir: Osman Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri Benî Kurayza Örneği* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara 2008; a.mlf, “Buhârî’nin Siyer ve Megâzî Rivayetlerine Yaklaşımı”, *SÜİFD*, XVI/30 (2014), s. 97-111; Mustafa Zeki Terzi, “Buhârî’nin Sahîh’indeki Siyer ve Megâzî Rivayetleri”, *OMÜİFD*, V (1991), 147-156; Veysel Özdemir, “Buhârî’nin Megâzî Rivayetlerinde Tesâhülün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, XVIII/58 (2014), s. 395-453.

⁵⁵² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 761.

⁵⁵³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 278.

⁵⁵⁴ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 345.

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-sünne*, X, 578.

⁵⁵⁶ İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, IV, 147.

⁵⁵⁷ Abdürrezzak, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, II, 384.

⁵⁵⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXIV, 528-532.

Müddessir Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusunda Taberî, Yahya b. Ebû Kesîr kanalıyla Câbir b. Abdullah'tan nakilde bulunmuştur.⁵⁵⁹ İbn Ebû Zemenin de Câbir b. Abdullah rivayetine yer vermiş ancak akabinde “Çoğunluğa göre ilk inen Alak Sûresi'nin ilk âyetidir.” demiştir.⁵⁶⁰ Bu noktada bazı müfessirlerin Müddessir Sûresi'nin nüzûl sebebiyle alakalı rivayetlerine temas etmek gerekir. Mukâtil bu konuda Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e eziyetleri sonrasında Hz. Peygamber'in Hira dağına gittiği yönünde bir rivayet nakleder. Buna göre Hz. Peygamber, yolda yürürken “Ya Muhammed!” diye seslenildiğini işitmiş, etrafına baktığında bir şey görememiş, ikinci kez aynı şey olunca, tekrar etrafına bakmış ve belki bana seslenen şeytandır diye düşünmüş, kendisine üçüncü kez seslenildiğinde ise yerle gök arasında bir döşekte Cebrâil'i tutuşmuş bir nur şeklinde görmüş ve korkuya kapılarak eve dönmesinin ardından Müddessir Sûresi'nin ilk âyetleri inmiştir.⁵⁶¹ Abdürrezzâk ise Müddessir Sûresi ile ilgili fetret-i vahiy esnasında Hz. Peygamber'in üzüntüden intihara teşebbüs ettiği şeklindeki rivayeti aktarmıştır. Buna göre kendini dağın zirvesinden atıp atmama konusunda tereddüt ettiği esnada Cebrâil görünmüş, “Sen Allah'ın elçisisin!” diye seslenmiş, Hz. Peygamber, yüreği ürpererek kendine gelmiştir. Bununla birlikte Abdürrezzâk, Câbir b. Abdullah'tan “Hz. Peygamber vahyin kesildiği süreden bahsederken dedi ki: Bir gün yürürken bana Hira'da gelen meleği gördüm. Onun kürsîsi yeri ve göğü kaplıyordu, korktum ve Hatice'ye gittiğimde “Beni ört! Beni ört!” dedim. Bunun üzerine “*Yâ eyyühe'l-müddessir*” âyeti indi.”⁵⁶² şeklindeki rivayeti aktarmıştır. Vahidî ise bu konuda “Müfessirlerin görüşüne göre, bu Kur'ân'dan ilk (evâil) inenlerdendir. Peygamberliğinin başlarında Cibrîl ona vahiy getirdiğinde, Hz. Peygamber onu yeri ve göğü kaplayan bir taht (serir) üzerinde gördü. Aşkın bir nur gibiydi. Hz. Peygamber korktu ve kendini örttü. Hatice'nin yanına girdiğinde fenalaştı ve su istedi. Hz. Hatice ona su getirdi. Hz. Peygamber, “Beni ört, beni ört!” dedi. Hz. Hatice onu bir kadifeyle örttü. Cibrîl ona Müddessir'in ilk âyetlerini okudu.” demektedir.⁵⁶³

Fâtiha Sûresi'nin ilk vahiy olduğu konusunda Sa'lebî, Ebû Musa el-Eşârî, Abdullah b. Abbâs ve Übey b. Ka'b'dan ilk inen vahyin Fâtiha olduğu yönünde

⁵⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII, 402.

⁵⁶⁰ İbn Ebû Zemenin, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, V, 54.

⁵⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, IV, 489-490.

⁵⁶² Abdürrezzak, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, II, 327

⁵⁶³ Vahidî, *Basît*, XXII, 393-394.

nakillerde bulunmuştur.⁵⁶⁴ Vahidî de Hz. Ali'den nakille Fâtiha Sûresi'nin ilk inen sûre olduğunu bildirmektedir.⁵⁶⁵ Zemahşerî ise müfessirlerin çoğunluğuna göre Fâtiha Sûresi'nin ilk vahiy olduğunu aktarmakta, buna dair her hangi bir isim veya senet zikretmemektedir.⁵⁶⁶ Kanaatimizce Zemahşerî'nin burada kastettiği Mutezilî âlimlerin oluşturduğu çoğunluktur.

Bu noktada Fâtiha'nın ilk vahiy olduğu konusunda günümüzde yapılan çalışmalara da işaret etmeliyiz.⁵⁶⁷ Bazı araştırmacılar, İbn İshâk, Belâzürî, Beyhâkî, Vâhidî ve Zemahşerî gibi müelliflerin eserlerinde ilk vahyin Fâtiha Sûresi olduğunu naklettiklerini ve Alak Sûresi'nin ilk vahiy olarak kabul edilme nedeninin Buhârî'nin İbnü's-Salah eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) tarafından oluşturulan sultasından/otoritesinden kaynaklandığını ifade etmektedir.⁵⁶⁸ Dolayısıyla bu görüşe göre Alak Sûresi Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer aldığı için cumhur tarafından ilk nâzil olan vahiy olarak kabul görmektedir. Buhârî ve Müslim'in Ehl-i Sünnet âlimlerince otorite kesbettikleri doğru olmakla birlikte⁵⁶⁹ Alak Sûresi'nin ilk vahiy kabul edilmesini sadece Buhârî otoritesiyle izah noktasında bu görüşlere katılmadığımızı ifade etmeliyiz. Nitekim bu görüşün delil olarak kullandığı İbn İshâk, Belâzürî ve Beyhâkî bizzat ilk vahyin Alak Sûresi olduğu kanaatindedirler. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi Belâzürî, Fâtiha'nın ilk vahiy olduğu hususundaki rivayetin akabinde Fâtiha'nın Medine'de nâzil olan sûrelerden olduğu şeklindeki rivayetleri sıralamış, Mekke'de indiği yönündeki tek rivayeti ise “yükâlû/denilir” ibaresiyle aktararak bu bilgiye ihtiyatlı yaklaştığını ortaya koymuştur. Beyhâkî ise naklettiği rivayetin akabinde münkatı' olduğunu ve Alak ve Müddessir Sûrelerinden sonra inmiş olmasını muhtemel bulduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Buhârî'nin otoritesi oluşturulmadan birkaç yüzyıl öncesinde de Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu hususunda cumhur kanaati söz konusudur.

Sonuç itibariyle şunu ifade etmek gerekir ki, Tefsir kaynakları da Siyer ve Hadis kaynakları gibi ilk vahyin Alak Sûresi'nin ilgili âyetleri olduğuna dair rivayetlere ağırlık

⁵⁶⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, I, 91.

⁵⁶⁵ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân* (thk. Mahir Yasin el-Fahl), Riyad 1426/2005, s. 17-18.

⁵⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 403.

⁵⁶⁷ Bk. Bayram Ayhan, *Kur'ân'ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili*, İÜSBE (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2014, s. 144; Hadiye Ünsal *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, Ankara 2015, s. 160.

⁵⁶⁸ Bk. Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*, s. 121-160.

⁵⁶⁹ Bk. Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, X/1-3 (1997), s. 100-107; Mehmet S. Hatiboğlu, “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, X/1-3 (1997), s. 3-14; Bağcı, “Hadis Metodolojisinde Sahîhu'l-Buhârî'nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi”, *AÜİFD*, XLV/1 (2004), s. 56.

vermektedir.⁵⁷⁰ Kanaatimizce Fâtiha Sûresi'nin ilk vahiy olarak kabul edenlerin ise bu konudaki rivayetlerin çokluğu veya sağlamlığından ziyade kendi tercihlerinden hareket ettiklerini söylemek mümkündür. Nitekim bu noktada İbn Âşur'un (ö. 1973) çoğu kişinin Fâtiha'nın ilk inen vahiy olduğuna dair kanaati olduğunu ancak sahih olanın Alak Sûresi'nin inmiş olması şeklindeki yorumu düşüncemizi destekler mahiyettedir.⁵⁷¹

3.2.4. Vahyin Başlangıcı ve İlk Vahiy Anlatısıyla İlgili Bazı Meseleler

Siyer kaynaklarında vahyin başlangıcı ve ilk vahiyle alakalı anlatımlarda içerik ve üslûba yönelik bazı hususlar dikkati çekmektedir. İçeriğe dair hususlar ilk vahyin uykuda mı yoksa uyanıkken mi geldiği, Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesi esnasında yaşadığı şaşkınlık neticesinde kendisine ne olduğunu anlamlandıramama hâli, akabinde yaşadıklarını Hatice'ye anlatması, Hz. Hatice'nin onu teskin edişi ve bu durumu Varaka b. Nevfel, Addâs gibi vahiy kültürüne aşina kişilere sormasıdır. Üslûba yönelik husus ise ilk vahiy konusunda en fazla itibar edilen rivayetin tercih edilmesinde anlatımın kıssa formunda olmasının etkisi zikredilebilir.

3.2.4.1. İlk Vahyin Uykuda mı Yoksa Uyanıkken mi Geldiği Meselesi

İlk vahiyle ilgili anlatımlarda Hz. Peygamber'e yalnızlığın sevdinilmesi ve nebîlik alameti olarak sadık rüyaların verildiği belirtilmekte, meleklerle karşılaşması ve vahyi alışı esnasında ise uyanık olduğu vurgusu yapılmaktadır. Ancak İbn İshâk vahyin başlangıcı ve ilk vahiy ile ilgili anlatımlarında Hz. Peygamber'e ilk vahyin uyurken geldiğini nakletmektedir. Bu rivayeti İbn Hişâm ve Taberî de İbn İshâk'tan nakletmiştir. Süheylî bu konuda şu şekilde izah yapmıştır: *“Hadiste ben uyurken geldi, sonunda da: Uykumdan uyandım, sanki kalbime bir kitap yazıldı demiştir. Ne Âişe hadisinde⁵⁷² ne de diğerlerinde uyku zikredilmemiştir. Bilakis Urve hadisinde zahiri ile şunu gösterecek şey vardır, o da Cebrâil İkra' Suresini uyanık hâlde indirdi. Çünkü hadisin başında “Resûlullah'ın durumu önce sadık rüya ile başladı, gördüğü rüya sabah aydınlığı gibi ortaya çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdinildi. Nihayet Hira mağarasında iken ona hak geldi, Cebrâil geldi, denilmiştir. Bu hadiste rüyanın Cebrâil'in Peygamber'e Kur'ân'ı*

⁵⁷⁰ Şîî müfessirlerin de bu konuda Sünnî müfessirlerle aynı kanaati taşıdıkları görülmektedir. Bk. Nihat Uzun, “Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî Şîî Âlimlerin Yaklaşımları”, *ÇÜİFD*, XIII/1 (2013), s. 73-112.

⁵⁷¹ Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus 1984, I, 135.

⁵⁷² Bk. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 3; Müslim, “İman”, 252.

indirmesinden önce olduğunu söylemiştir. Bu iki hadisi şöyle birleştirmek mümkündür: Cebrâil'in ona uyanıklıktan önce rüyada gelmesi onu hazırlamak, ona (risâleti) kolaylaştırmak ve ona merhamet gösterildiği içindi. Çünkü peygamberlik işi büyük bir şeydir. Yüğü ağırdır. Beşer ise zayıftır.” Süheylî'nin yaptığı açıklamaya göre burada tearuz söz konusu değildir. Çünkü Cebrâil'in Hz. Peygamber hem uyanık hem de uykuda iken gelmiş olması mümkündür. Dahası, Cebrâil'in Hz. Peygamber uyku hâlinde iken gelişi, uyanık hâldeki gelişine hazırlık mesabesindedir.⁵⁷³ Bu açıklamanın devamında Süheylî, Hz. İbrahim'in oğluna “Ey oğlum! Ben seni rüyamda boğazladığımı görüyorum. Artık bak, ne düşünürsün?” şeklindeki hitabına Hz. İsmail'in “Babacığım sana ne emrediliyorsa yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın”⁵⁷⁴ şeklindeki cevabını kaydetmiş ve peygamberler için rüyanın da bir vahiy alma yolu olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak her ne kadar bu husustaki anlatımlardan farklı bir içeriğe sahip olsa da Hz. Peygamber'e uykuda vahyin geldiği yönündeki bu rivayet Süheylî tarafından muteber bulunmuştur, ancak bu konuda yaygın kanaat Hz. Peygamber'in uyanıkken vahiyle muhatap olduğu yönündedir.

3.2.4.2. Hz. Peygamber'in Tavrı

İlk vahiy anlatılarında bazı rivayetler dışında⁵⁷⁵ Hz. Peygamber'in yaşadığı olayın şaşkınlığıyla korkuya kapıldığı ve bu duygusal yoğunluk nedeniyle intihara meylettği yönündeki anlatımlar dikkati çekmektedir. Ancak rivayetler arasında Hz. Peygamber'in intihara teşebbüs ettiği zaman hususunda farklılık söz konusudur. Nitekim bazı rivayetlere göre o meleklerle karşılaşp ilk vahyi alışının akabinde karşılaştığı olayın mahiyetini kavrayamamış, “şair, cinlenmiş veya kâhin olma” endişesiyle kendini dağların zirvesinden atmak istemiştir.⁵⁷⁶ Diğer rivayetlerde ise o fetret-i vahiy esnasında duyduğu üzüntü sebebiyle intihara meyletmiştir.

Hz. Peygamber'in ilk vahyi alışının hemen akabinde intiharı düşündüğü yönündeki rivayet İbn İshâk tarafından aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber'e ilk vahiy Cebrâil tarafından uykusunda getirilmiş, uyanınca kalbinde bir kitabın şekillendiğini hissetmiştir. Daha önce belirtildiği üzere bu karşılaşma Hz.

⁵⁷³ Süheylî, *er-Ravd*, I, 401. Benzer bir yorum için bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnu'l-eser fî fûnûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî – Muhyiddin Mestû), I-II, Medine-Dımaşk 1413/1992, I, 175.

⁵⁷⁴ Sâffât 37/102.

⁵⁷⁵ Hz. Peygamber'in vahiy esnasında oldukça sakin olduğu yönündeki rivayetler. Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 101; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 62-63.

⁵⁷⁶ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101; Taberî, *Târih*, II, 301.

Peygamber'in dilinden "O, bana uyurken geldi ve "Oku!" dedi. Ben "Okuma bilmem." dedim Beni öyle bir sıktı ki, neredeyse öleceğimi sandım. Sonra beni bıraktı ve tekrar, "oku!" dedi. Ben yine "okuma bilmem" dedim. Cibrîl, yine beni önceki gibi sıktı ve tekrar "oku!" dedi. Ben yine "okuma bilmem!" dedim. Bu sözü bir daha benzeri tekliften kurtulmak için söylemişim. Bana yaptığını tekrar yapmasın diye bunu hafif sesle söyledim. Sonra bana 'Yaratan Rabbinin adıyla oku! O insanı döllemiş bir yumurtadan yarattı. Oku! Senin Rabbin en cömert olandır. O, kalemle yazmayı öğretendir.' dedi. Ve oradan ayrıлып gitti. Uykumdan uyandım. Sanki kalbimde bir kitap şekillenmişti." şeklinde aktarılmıştır. Rivayetin devamına göre Hz. Peygamber, şair veya mecnun olma endişesiyle yaşadığı sıkıntıdan kurtulma yolu olarak kendisini dağın tepesinden atmayı düşünmüş, tam bunu gerçekleştireceği esnada Cebrâil ona görünüp "*Ya Muhammed! Sen Allah'ın peygamberisin, ben de Cibrîl'im!*" diyerek Hz. Peygamber'i intihardan men etmiştir.⁵⁷⁷ Câhiliye toplumunda cinlerin, şair ve kâhinlerin bilgi kaynakları olduğu düşünülmekteydi.⁵⁷⁸ Bu rivayete göre Hz. Peygamber, Cebrâil'le diyalogunu bu minvalde değerlendirmiştir. Bununla birlikte daha önce belirttiğimiz üzere Hz. Peygamber'in gerek Cebrâil'i vahiy almaksızın gördüğü yönündeki rivayetlerde gerekse birtakım farklı sesler duyduğu ve ışık gördüğü yönündeki rivayetlerde "kâhin, cinlenmiş ve şair olma" endişesi taşıdığı vurgulanmıştır.⁵⁷⁹

Hz. Peygamber'in intihara meylettiği yönündeki bir diğer anlatım fetret-i vahiyle ilgili rivayetlerde yer almaktadır. Ancak bunda da fetret-i vahiy akabinde Duhâ Sûresi'nin mi yoksa Müddessir Sûresi'nin mi indiği noktasında farklılık mevcut olduğu gibi Hz. Peygamber'in kaç defa intihara teşebbüs ettiği hususunda da açıklık söz konusu değildir. Öyle ki İbn Şihâb ez-Zührî'den aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber fetret-i vahiy zamanında çok üzülmüş, kendisini dağların zirvesinden atıp intihar etmeye birkaç defa meyletmiş, her defasında Cebrâil ufukta belirip "*Ya Muhammed! Ya Resûlullah!*" şeklinde seslenerek onu teskin etmiştir.⁵⁸⁰ İbn Sa'd ise Abdullah b. Abbâs'tan Hz. Peygamber'in fetret-i vahiy esnasında bir defa Sebîr dağına, bir defa da Hira dağına çıkmak suretiyle toplam iki defa intihara teşebbüs ettiğini aktarmaktadır.⁵⁸¹ Bununla birlikte İbn Şihâb ez-Zührî'den Hz. Peygamber'in fetret-i vahiy esnasında

⁵⁷⁷ İbn İshâk, *Sîret*, s. 101-102; Taberî, *Târîh*, II, 301.

⁵⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Korkut Dindi, "İslâm Öncesi Araplar'ın Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Câhiliye Arapları'nın Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara 2015, s. 79-96.

⁵⁷⁹ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 195.

⁵⁸⁰ İbn Şihâb ez-Zührî, *Megâzî*, s. 45; Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 323.

⁵⁸¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 196.

üzüntüsünden dağlara çıktığı, kendisini atacağı sırada Cebrâil'i gördüğü ve rahatlayıp kendine geldiği şeklinde bir anlatım mevcuttur. Bu rivayetin devamına göre Hz. Peygamber, kendisine daha önce gelen bu meleği gökle yer arasında bir tahtın üzerinde otururken görünce korkmuş, Hz. Hatice'nin yanına gitmiş ve "Üzerimi örtün!" demiş, sonra kendisine Allah Teâlâ, Müddessir Sûresi'ni indirmiştir.⁵⁸² Öte yandan İbn İshâk fetret-i vahiy esnasında da Hz. Peygamber'in intihara teşebbüs ettiği şeklinde bir ifadeye yer vermeksizin bu dönemden sonra inen ilk sûrenin Duhâ olduğunu kaydetmiştir.⁵⁸³

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in intihara teşebbüs ettiği konusu birbirini nakzeder farklılıklar içermektedir. Bu rivayetler, modern çalışmalarda gerek intihar olgusunun İslâmî kültürde haram olması düşüncesinden gerekse akıl, irade veya duygusal açıdan bir zayıflık işareti olması nedeniyle tenkid edilip kabul görmemiştir.⁵⁸⁴ Ancak klasik kaynaklarda bu durumun vahyin ağırlığı çerçevesinde değerlendirildiği, bu sebeple doğru kabul edilmesinde bir beis olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu tür rivayetlerin akabinde Hz. Peygamber'in vahiy alışı esnasında yüzünün solması, büyük ağırlık hissetmesi, çok soğuk günlerde bile terlemesi gibi yaşadığı zorluklar aktarılmaktadır.⁵⁸⁵

3.2.4.3. İlk Vahiy Esnasında Hz. Muhammed'in Yaşı

Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman kırk yaşında olduğu konusunda ittifak hâlinde olunan rivayetler mevcuttur.⁵⁸⁶ Ancak çok yaygın olmamakla birlikte ona vahyin kırk üç veya kırk beş yaşında geldiği yönünde rivayetler de bulunmaktadır. Bu noktada sadece farklı rivayetleri zikretmekle yetineceğimizi belirtmeliyiz. Hz. Peygamber'e vahyin kırk üç yaşında indiği yönündeki söz konusu rivayetler Abdullah b. Abbâs ve Saîd b. Müseyyeb'den nakledilmektedir. İlk dönem Siyer kaynaklarında İbn İshâk, risâletin kırk üç yaşında indiği şeklindeki rivayeti Saîd b. Müseyyeb'den nakletmekte, Taberî ise bu konuda aktardığı üç rivayetin ikisini

⁵⁸² Taberî, *Târih*, II, s. 305.

⁵⁸³ Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 115, 116; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 241.

⁵⁸⁴ Şibli, *Asr-ı Saadet*, I, 152; Öz, *Farklı Siyer'i Okumak*, s. 127.

⁵⁸⁵ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 197-198.

⁵⁸⁶ Bk. Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 62; İbn İshâk, *Sîret*, s. 88, 114; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 233; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 190-191; Halife b. Hayyât, *Târih*, Riyad 1985, s. 53; Belâzürî, *Ensâb*, I, 103-104; Ya'kûbî, *Târih*, II, 33; Taberî, *Târih*, II, 291-292. Bu konuda ayrıca bk. Buhârî, "Menâkıb", 20, "Libâs", 66; Müslim, "Fedâil", 31; Tirmîzî, "Menâkıb", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 236; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, Beyrut 2005, II, s. 217; Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, I-XII, Beyrut 1996, I, 103.

Saîd b. Müseyyeb'ten birini de Abdullah b. Abbâs'tan aktarmaktadır. Ancak her iki müellifin eserlerinde aktardıkları vahyin kırk yaşında indiği yönündeki rivayetlerin daha muteber sayıldığı görülmektedir. Nitekim İbn İshâk bu rivayetlerden birini “*Kâbe yeniden inşâ edildiği zaman Resûlullah otuz beş yaşındaydı. Kendisine vahiy, Kâbe'nin yapımından beş sene sonra geldi. O zaman kırk yaşındaydı. Bundan sonra Mekke'de on üç sene ikamet etti. Daha sonra Medine'ye hicret etti.*” şeklinde aktarmakta,⁵⁸⁷ Taberî ise bu konuda on tane rivayete yer vermekte,⁵⁸⁸ “Diğerleri de kırk üç yaşında gönderildiğini söylediler” demek suretiyle kırk üç yaşıyla ilgili rivayetleri zikretmektedir.⁵⁸⁹

Hz. Peygamber'e kırk beş yaşında vahiy geldiği yönündeki rivayeti ise Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) Ebû Âsım kanalıyla aktarmaktadır. Bu rivayet şu şekildedir: *Resûlullah kırk beş yaşındayken peygamber olarak gönderildi. Mekke'de on yıl, Medine'de de sekiz yıl yaşadı. Vefat ederken altmış üç yaşındaydı.*⁵⁹⁰ İbn Kesîr bu rivayete kitabında yer vermiş ve “*Bu cidden gariptir.*” diyerek rivayeti tenkit etmiştir.⁵⁹¹ Halîfe b. Hayyât'ın Abdullah b. Abbâs kanalıyla Hz. Peygamber'e vahyin kırk yaşında indiği yönünde başka bir nakilde bulunması, bu husustaki nihâi kanaatinin kırk beş olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Sonuç itibarıyla Hz. Peygamber'e ilk vahyin kırk yaşında indiği yönündeki rivayetlerin genelde kabul gördüğünü söylemek mümkündür.⁵⁹²

3.2.4.4. İlk Vahyin Zamanı

İlk dönem Siyer kaynaklarında Hz. Peygamber'e vahyin ilk defa ne zaman indiği konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte Ya'kûbî'nin naklettiği rivayet dışında ilk vahyin Ramazan ayında ve pazartesi günü indiği hususunda bir ittifaktan bahsetmek

⁵⁸⁷ Arap tarihlendirme yöntemine örnek teşkil etmesi açısından önemli olan bu rivayet için bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 88.

⁵⁸⁸ Bu rivayetlerin üçünde ise “kırk yaşının başında gönderildi.”, diğer yedisinde ise “kırk yaşında gönderildi.” Denmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, II, 291-292.

⁵⁸⁹ Taberî, *Târîh*, II, 292.

⁵⁹⁰ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, s. 54.

⁵⁹¹ Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 259-260.

⁵⁹² Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 88, 114; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, s. 233; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 190-191; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, Riyad 1985, s. 53; Belâzürî, *Ensâb*, I, 103-104; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 33; Taberî, *Târîh*, II, 291-292. Bu konuda ayrıca bk. Buhârî, “Menâkıb”, 20, “Libâs”, 66; Müslim, “Fedâil”, 31; Tirmîzî, “Menâkıb”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 236. Krş. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 74; Kasım Şulul, *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*, İstanbul 2014, s. 189; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 107; Sarıçık, *Hiz. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*, İstanbul 2006, s. 68; Muhammed Gazali, *Fıkhu's-sîre*, İstanbul 2014, 89; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Sosyal-Kültürel İslâm Tarihi*, İstanbul, ts., s.103; Nuri Ünlü, *İslâm Tarihi*, I-II, İstanbul 1992, I, 21-23.

mümkündür. Şüphesiz vahyin Ramazan'da inmeye başladığı hususunda “*Ramazan ayı ki Kur’ân onda indirildi...*”⁵⁹³, ve “*Muhakkak ki biz onu (Kur’ân’ı) Kadir gecesinde indirdik...*”⁵⁹⁴ mealindeki âyetler belirleyici olmuştur. Vahyin Pazartesi inmiş olduğu konusundaki ittifakın nedeni, “*Resûlullah’a Pazartesi orucu soruldu. Bunun üzerine dedi ki: O gün, içinde doğduğum ve peygamber olarak gönderildiğim veya bana (vahiy) indirildiği gündür.*” şeklindeki rivayet olarak düşünülebilir.⁵⁹⁵ Kaynakların farklılaştığı nokta ise Ramazan ayında vahyin indiği pazartesinin tespiti meselesidir. Bu konuda öne çıkan görüşler, vahyin Ramazan’ın on yedinci, on sekizinci ve yirmi dördüncü gününde indiği şeklindedir.

Bu görüşler arasında vahyin Ramazan’ın on yedisinde indiği yönündeki rivayet en fazla itibar edilen rivayet olarak gözükmektedir. Nitekim bu konuda “*Eğer Allah’a ve hak ile bâtilin ayrıldığı gün, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün (Bedir savaşında) kulumuza indirdiğimize inanmışsanız, bilin ki...*”⁵⁹⁶ mealindeki âyet delil getirilmiştir. Buna göre Enfâl Sûresi 41. âyet Bedir’in ve ilk vahyin aynı gün gerçekleştiğinden bahsetmektedir. Bedir Savaşı, Ramazan’ın on yedisinde vuku bulduğuna göre⁵⁹⁷ vahiy de ilk olarak bu günde inmeye başlamıştır.⁵⁹⁸

İlk dönem Siyer kaynakları arasında vahyin ilk defa Ramazan’ın on sekizinci ve yirmi dördüncü günü indiği konusunda rivayetler aktaran müellif, tespit edebildiğimiz kadarıyla Taberî’dir. Taberî, Ramazan’ın on sekizinci günü vahyin indiği yönündeki rivayeti Seleme b. Fadl tarikiyle İbn İshâk’tan nakletmekte ve bu konuda aktardığı rivayetlerin başında zikretmektedir.⁵⁹⁹ Taberî “Kâle âharûn” demek suretiyle yirmi dördüncü gün ve on yedinci gün indiği şeklindeki rivayetleri aktarmaktadır. Taberî’nin Yunus b. Bükeyr ve Ziyâd b. Abdullah tarikiyle aktardığı İbn İshâk rivayetlerinde ise öne çıkan görüş Bedir’le bağlantı kurularak Ramazan’ın on yedisinde vahyin inmeye başladığı yönündedir. Taberî’nin bu noktada vahyin Ramazan’ın on sekizinde indiği yönündeki görüşü tercih ettiği, ilgili rivayeti konunun başında zikretmesinden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun tefsir eserinde Enfâl 41. âyetin tefsirinde İbn

⁵⁹³ Bakara 2/185.

⁵⁹⁴ Kadir 97/1-5. Kadir gecesinin hangi gün olduğunun tespiti noktasında bk. Kadir Paksoy, “Rivayetler Işığında Kadir Gecesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/27 (2012), s. 15-35; Bayram Ayhan, “Kadir Gecesinin Tespiti Meselesi”, *AİBÜİFD*, II/4 (2014), s. 1-20.

⁵⁹⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 193; Belâzürî, *Ensâb*, I, 104; Taberî, *Târîh*, II, 293. Ayrıca bk. Müslim, “Sıyam” 97, 98.

⁵⁹⁶ Enfâl 8/41.

⁵⁹⁷ Bk. Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 53-54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 620; Belâzürî, *Ensâb*, I, 293; Taberî, *Târîh*, II, 440; Fayda, “Bedir Gazvesi”, *DİA*, V (İstanbul 1992), s. 525-527.

⁵⁹⁸ İbn İshâk, *Sîret*, s. 109-110; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 239-240; Taberî, *Târîh*, II, 294.

⁵⁹⁹ Taberî, *Târîh*, II, 294.

İshâk'ın naklettiği şekilde ilk vahyin Bedir'le aynı gün olan 17 Ramazan olduğuna dair her hangi bir izahta bulunmaması da bunun bir diğer göstergesidir.⁶⁰⁰ Taberî'nin nakilleri arasında dikkat çeken husus, Ramazan'ın yirmi dördüncü günü vahyin indiği yönündeki rivayeti de Seleme b. Fadl tarikiyle İbn İshâk'tan nakletmiş olmasıdır.⁶⁰¹ Bu daha önce değindiğimiz üzere İbn İshâk'ın râvilerinin, hocalarının nakilleri arasında tercihte bulunup telif yaptıklarını akla getirmektedir.

Ya'kûbî ise diğer müelliflerden farklı olarak ilk vahyin Rebiülevvel ayında indiğini söylemekte, bunun Acem takvimine göre Şabat ayına tesadüf ettiğini belirtmektedir. İlk vahyin Ramazan ayında indiği konusunda bir rivayeti ise "Kîle" ifadesiyle aktarmaktadır.⁶⁰²

3.2.4.5. Kıssa Üslûbunun Vahiy Anlatımına Etkisi

Siyer kaynaklarında daha önce değindiğimiz gibi Alak Sûresi'nin ilk vahiy olduğu hususunda neredeyse bir ittifaktan söz edilebilir. Ancak İlk vahyin Alak Sûresi olduğu yönünde sağlanan bu mutabakat, bu bilgiyi aktaran rivayetlerden hangisinin doğruya en yakın olduğu noktasında sağlanamamıştır. Bu konuda daha önce yaptığımız tasnife göre Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldığı anda şaşırıp korkuya kapıldığı yönündeki anlatımlara diğer anlatımlardan daha fazla teveccüh gösterildiği tespit edilmiştir. Bu anlatım türünü ihtiva eden rivayetlerin metin ve senetlerinde birkaç ufak farklılık mevcut olmakla birlikte genel itibariyle temel hususlarda birleştikleri söylenebilir. Söz konusu rivayetlerin mutabık oldukları hususlar arasında Hz. Peygamber'in Cebrâil'le Hira'da karşılaşp vahyi alması, vahiy esnasında/sonrasında Hz. Peygamber'in korkup endişeye kapılması ve "oku" emrine Hz. Peygamber'in "ben okuyamam" cevabını vermesinin ardından Cebrâil'in onu sıkmasını zikredebiliriz. Vahiy sonrasında Hz. Peygamber'in korkuyla eve dönüp olanları Hz. Hatice'ye anlatması, Hz. Hatice'nin onu teskin etmeye çalışması ve amcaoğlu Varaka b. Nevfel'e olanları aktarıp ondan onay ve destek alması gibi anlatımlar da ortak hususlar arasında zikredilebilir. Biz bu noktada bu anlatımların

⁶⁰⁰ Taberî âyette yer alan vahyin inmeye başladığı güne işaret olarak yorumlanan Yevme'l-Furkân tamlamasını "Kâfir ve müşriklerin birbirinden ayrıldığı gün ve hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün" şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XI, 200-202. Ayrıca bu konuda bk. Halil Hacımuftuoğlu, "Kur'ân'daki 'Furkân' Kavramına Dair Farklı Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, X/1 (2012), s. 98. Krş. Ayhan, "Kadir Gecesinde Tespiti Meselesi", s. 6.

⁶⁰¹ Taberî, *Târih*, II, 294.

⁶⁰² Ya'kûbî, *Târih*, II, 22. Bu konuda farklı görüşler için bk. Kastallânî, *el-Mevâhib*, I, 103; Şemseddin Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf eş-Şâmî es-Sâlihî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (thk. Mustafa Abdülvâhid), Kahire 1997, II, 303; Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. Hasen ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*, Beyrut, ts., I, 280-281.

kıssa/hikâye formu taşıması üzerinde durmak istiyoruz. Ancak konunun vuzuha bakımından da “kıssa” hakkında kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kıssa kelimesi, Arapça’da “*k-s-s*” kökünden bir isim olup sözlükte “hikâye, haber, cümle, söz parçası, vak‘a, durum ve mevzu” gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin aslını oluşturan “*el-kass*” masdarı ise “atın gebeliğinin belli olması, elbise, saç vb. şeyleri makasla kesmek, kırmak, bir şeyin veya bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek, bir haber veya sözü açıklayıp bildirmek, hikâye anlatmak veya nakletmek” anlamlarına gelmektedir. “*el-Kasas*” ise “anlatılan hikâye, rivayet, haber ve iz” gibi manalar ifade eden ve genellikle masdar yerine kullanılan bir isimdir. Yine bu kökten ism-i fail olan “*el-kâss*” veya “*kassâs*” da bir vak‘ayı anlatan, hikâye yazan, kıssa ve destan anlatan, halk hikâyecisi veya dinî öğütler veren vâiz gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰³

Kıssa kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de yer almamakla birlikte, “*kasas*” lafzı altı yerde geçmektedir.⁶⁰⁴ Farklı türevleriyle yirmi altı yerde ise “*k-s-s*” kökü, “bir kimsenin veya bir şeyin izini sürüp ardınca gitmek,”⁶⁰⁵ bir sözü bir kimseye beyan edip bildirmek⁶⁰⁶ ve haber vermek⁶⁰⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre “*kassa*” fiili “bir kimseye veya bir şeye ait hadiseleri adım adım izleyerek noktası noktasına bildirmek veya bunlardan haber vermek” anlamına gelir.⁶⁰⁸ Bu izaha göre Kur’ân-ı Kerîm’de “*kasas*” ya da aynı anlama gelen “*kıssa*” kavramını, yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya bazı izleri insanlığın hafızalarında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, âdeti olaylara yeniden canlılık vererek muhataplara anlatılması, beyan edilmesi şeklinde anlamak mümkündür.⁶⁰⁹ Kur’ân’da tarihî veya temsîlî pek çok kıssa anlatılmaktadır. Kur’ân’da anlatılan tarihî kıssalar geçmiş milletler ile peygamberler tarihi ve nüzul olduğu ortamdaki olayları içermektedir. Kur’ân’da geçmiş peygamberler ve milletlere ait kıssaların anlatılmasından maksat, onların tarihlerini nakletmek değildir. Belki muhtelif milletlerin tarihlerindeki birtakım özellikleri belirtmek, diğer peygamberlerin hayatlarında Hz. Muhammed’in hayatında karşılaştığı hadiselerle benzeyen olayları

⁶⁰³ Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, III, 1051; Zebidî, *Tâcû’l-‘arus*, XVIII, 98-101; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, II, 198-199.

⁶⁰⁴ Âl-i İmrân 3/62; A‘râf 7/176; Yûsuf 12/3, 11; Kehf 18/64; Kasas 28/25. Ayrıca Hz. Musa’nın hayatının anlatıldığı Kur’ân’ın yirmi sekizinci sûresine de “*Kasas*” ismi verilmiştir.

⁶⁰⁵ Kehf 18/64; Kasas 28/11.

⁶⁰⁶ Yûsuf 12/3; En‘âm 6/57, 130; Naml 27/76.

⁶⁰⁷ Mü‘min 40/78.

⁶⁰⁸ Suat Yıldırım, “Kur’ân-ı Kerîm’de Kıssalar”, *AÜİFD*, III (1979), s. 38.

⁶⁰⁹ Bk. İdris Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 46.

açıklamak ve hakikatin her zaman üstün geldiğini göstermek, insanlara teselli vermektir. Kur’ân’da zikredilen kıssaların çoğunda, prensip olarak zaman ve yer belirtilmez, olayların detaylarına inilmez. Konunun can alıcı noktasına gayet veciz ve özlü bir tarzda temas edilir.⁶¹⁰

Hadislerde değişik formlarıyla yer alan “k-s-s” maddesi genelde dinî kıssalara dayanarak vaaz ve nasihat etmek,⁶¹¹ bir hadise veya rüyayı anlatmak,⁶¹² nakletmek, bir kimsenin izini takip etmek⁶¹³ gibi anlamlara gelmektedir. Hadis kitaplarında bab başlıklarında yer alan kıssa kelimesi ise “mevzu, mesele, vâkıa” anlamında kullanılmaktadır.⁶¹⁴ Hz. Peygamber’in Kur’ân kıssalarında gözetilen hedeflere paralel olarak zaman zaman müminlerin ibret ve öğüt almalarını sağlamak veya birtakım soyut gerçeklerin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için konuşmalarında tarihî ve temsili kıssalara yer verdiği bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber’in kıssaları Kur’ân kıssalarından daha tafsilatlı ve özeldir.⁶¹⁵

Kur’ân ve Hadislerde kıssa metodunun kullanılmasının kuşkusuz en önemli nedeni Arap toplumunda bu türün tercih edilmesi ve toplumun bu türe duyduğu ilgi olmalıdır. Zira İslâm öncesi Arap toplumunda edebî, ictimâî ve kültürel hayatın tezahürleri arasında şiir ve hitabetin yanı sıra kıssa anlatma ve dinleme geleneğinin de önemli bir yeri vardı. Öyle ki her Arap kabilesinin şairi, hatibi, kâhini, sosyal hayattaki etkinlik ve tesirleri bakımından aynı zamanda birer “kâs” sayılmaktaydı.⁶¹⁶ Kıssaların konusunu ise genellikle “*Eyyâmü’l-Arab*” diye anılan Arap kabilelerinin kendi arasındaki ve diğer milletlerle olan değişik mücadele, savaş ve bu savaşlarda gösterilen kahramanlık, yiğitlik ve cesaret örneklerinden ibaret olaylar teşkil etmekteydi.⁶¹⁷ Bunun dışında uzun çöl gecelerinde çadırlarda tertip edilen toplantılarda geçmiş kavimlerin başlarından geçen olaylar ve hükümdarların ilginç hikâyeleri de anlatılmaktaydı.⁶¹⁸

İslâm sonrasında da Araplar’ın kökleşmiş bu âdet ve telakkileri devam etmiştir. Muhtevası itibariyle bolca kıssa barındıran Kur’ân, bu geleneğin canlılığını korumasına

⁶¹⁰ Bk. Şengül, “Kıssa”, *DİA* (Ankara 2002), s. 499.

⁶¹¹ İbn Mâce, “Fiten”, 1.

⁶¹² Bk. Buhârî, “Enbiyâ”, 27, “Ta’bîr”, 26, 36, “Teheccüd”, 2; Müslim “Fezâil”, 170; İbn Mâce, “Ezan”, 1; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, “Cenâiz”, 30.

⁶¹³ Bk. Buhârî “Cihâd”, 170, “Megâzî”, 10; Müslim, “Kasâme”, 13.

⁶¹⁴ Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, İstanbul 2012, s. 75.

⁶¹⁵ Bk. Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, s. 75; Mücteba Uğur, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD*, XXVIII (Ankara 1986), s. 291-299; Muhittin Uysal, “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *SÜİFD*, XXII (2006), s. 33-58.

⁶¹⁶ Uğur, “Va’z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, s. 294.

⁶¹⁷ Bk. Kapar, “Eyyâmü’l-Arab”, s. 15.

⁶¹⁸ Ahmet Uyar, *Hadislere Kıssacılığın Girmesi ve Menfi Te’sirleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ERÜSBE, Kayseri 1993, s. 19.

vesile olmuştur. Öte yandan müslümanlar için Kur'ân'da hakkında tafsilatlı anlatım yapılmayan kıssaların arka planını Ehl-i Kitab kültürüyle takviye etme durumu da söz konusu olmuştur. Bu sebeple İslâm sonrası dönemde Kitab-ı Mukaddes kıssalarına ve Ehl-i Kitab kültürüne hâkim Abdullah b. Selam, Ka'b el-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih gibi isimler bu amaca binaen görüşlerine danışılan bir konumda olmuşlardır. Bu üç isim geçmiş millet ve peygamberler dönemi için kaynak olmaları nedeniyle İslâmî tarih yazıcılığının başlangıç dönemi müellifleri arasında mütalaa edilmektedirler.⁶¹⁹ Dolayısıyla Siyer yazıcılığının temelinde Kur'ânî etkinin yanı sıra Araplar'daki bu kıssa merakı da tesirli olmuştur demek mümkündür. Nitekim ilk Siyer müellifi İbn İshâk, Ehl-i Kitab mensubu insanlardan nakil yapmasıyla bilinmekte ve öğrendiği bilgileri anlatması nedeniyle "kussas" yönüyle de tanınmaktadır. Vahyin başlangıcıyla ilgili anlatımlarda da bu üslup etkili olmuştur. İlk vahiy ile ilgili anlatımlarda kıssanın bir şeyin izini sürerek onu adım adım takip edip anlatma özelliğinin varlığı dikkat çekmektedir. Zira ilk vahiy anlatımları Hz. Peygamber'in risâlet öncesi uzlet hayatından başlayıp Varaka b. Nevfel'in yanına gidene kadar tafsilatlı bir şekilde betimlemeler içermektedir. Ayrıca bu anlatım türünün daha önceki Arap geleneğinde de görüldüğü üzere heyecan verici ve kitleleri etkileyici unsurlara sahip olduğu tespit edilmektedir. Öte yandan bu anlatımlar sadece Hz. Peygamber merkezli olmayıp Hz. Hatice, Varaka b. Nevfel ve bazı rivayetlere göre Addâs ve Hz. Ebû Bekir figürüyle de güçlendirilmektedir. Vahyin geldiği mekân olarak Hira dağı üzerinde durulması vahyin ilk geldiği yer olarak buranın seçilmesi de bizim için temas edilmesi gereken bir konudur. Bu konuyu da mekân açısından değerlendireceğimizi belirtmeliyiz. Öncelikle bu anlatımlarda önem sırasına göre yer alan şahıslar ve anlatımlardaki tavırları hakkında bilgi vermenin konunun anlaşılması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.2.4.5.1. Hz. Hatice'nin Tavrı

İlk vahiy ile ilgili rivayetlerde Hz. Hatice'nin konumu oldukça önemlidir. Hz. Hatice'nin bu anlatımlarda ön plana çıkan iki davranışı söz konusudur. Bunlar gerek vahiy başlamadan önce gerekse ilk vahiy esnasında Hz. Peygamber'in yaşadığı olağandışı tecrübelerde söylediği sözlerle onu teskin etmesi ve vahiy sonrasında Hz. Peygamber'e gelen meleğin gerçekten melek mi yoksa şeytan mı olduğunu anlamaya yönelik gayretleridir.

⁶¹⁹ Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, s. 95.

Vahiy başlamadan önce bir başka ifadeyle Hz. Peygamber melekle karşılaşmadan önce yaşadığı ışık görme veya ses duyma gibi tecrübelerini Hz. Hatice'ye anlatmış, kâhin veya şair olmaktan korktuğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Hatice de korkularının yersiz olduğunu, onun doğru sözlü, emanete riayetkâr ve sîla-i rahime dikkat eden biri olduğunu, dolayısıyla Allah'ın ona böyle bir şey yapmayacağını söyleyerek Hz. Peygamber'i teskin etmiştir.

İlk dönem Siyer kaynaklarının anlatımında Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldıktan sonra da Hz. Hatice'nin onu cesaretlendirip sakinleştirdiği yönünde rivayetler önemli yekûn tutmaktadır. Bu hususta Hz. Hatice'nin onun yaşadığı deneyimleri dinlemesinin akabinde amcaoğlu Varaka b. Nevfel ve Addâs gibi Ehl-i Kitab'dan olduğu söylenen şahıslara danışması, tabiri caizse Hz. Peygamber'in yaşadığı tecrübenin ilahî bir boyutu olduğunu onlara teyit ettirmesi oldukça ilginçtir. Bu noktada ilk vahiy konusundaki rivayet farklılığı ve çeşitliliğine paralel olarak Hz. Hatice'nin tavrıyla ilgili anlatımlarda da çeşitlilik ve farklılıklar söz konusudur. Nitekim daha önce geçtiği üzere Hz. Peygamber'in melekle karşılaşması ve vahiyle muhatap olması esnasında Hz. Peygamber'in verdiği tepkilerin farklılaştığını belirtmiştik. Buna göre Hz. Peygamber bazı rivayetlere göre oldukça sakin bir ruh dünyası içinde vahiyle muhatap olmuş, bazı rivayetlere göre de yaşadığı tecrübe karşısında korku ve endişeye kapılmıştır. Hâl böyleyken Hz. Hatice'nin bu durumlara verdiği tepki ve sergilediği tavır da değişiklik arz etmiştir. Sırasıyla bu rivayetleri kısaca hatırlatmanın konunun vuzuha kavuşması açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Hz. Peygamber'in melekle karşılaşması esnasında sakin olduğu şeklindeki anlatımın akabinde eve sevinçle döndüğünü ve yaşadıklarını anlattıktan sonra Hz. Hatice'nin onun peygamberliğini müjdelediğine daha önce yer vermiştik. Bu anlatıma göre Hz. Hatice Hz. Peygamber'in yaşadıklarını amcaoğlu Varaka'ya anlatmak üzere evden çıkmış, yolda Addâs ile karşılaşmış, ona Cebrâil hakkında soru sormuştur. Addâs Mekke toplumu gibi müşrik bir toplumda Cebrâil ile ilgili soru sorulmasına şaşırılmış ve Cebrâil'in Allah ile peygamberler arasında elçi olduğunu, Hz. Musa ve İsa'ya gelenin de o olduğunu söylemiştir. Hz. Hatice, Addâs'ın yanından ayrıldıktan sonra Varaka'ya gitmiş. O da Hz. Hatice'nin anlattıklarından Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğunu, tebliğini izhar ettiğinde hayatta olursa karşılaşacağı zorluklarda ona yardım edeceğini söylemiştir.⁶²⁰

⁶²⁰ Bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 103.

H. Peygamber'in ilk vahiy esnasında yaşadıklarının şaşkınlığıyla korkuya kapıldığı yönündeki anlatımlarda ise H. Hatice, H. Peygamber'i alarak Varaka'ya gitmiş, yaşadıklarını anlattırılmış, bunun akabinde Varaka, Musa'ya gelen Nâmûs'un ona geldiğini söylemiş ve bu ümmetin beklenen peygamberi olduğu müjdesini vermiştir. Bunların dışında ilk vahiyden önce H. Peygamber'in yaşadığı farklı sesler duymak gibi olağanüstü tecrübeleri anlatması üzerine H. Hatice'nin H. Peygamber'i Varaka'nın yanına H. Ebû Bekir'le birlikte gönderdiği de rivayetler arasındadır. Bu rivayete göre H. Peygamber Varaka'ya *"Yalnız kaldığım zaman, arkamdan "Ya Muhammed! Ya Muhammed!" diye bir ses işitiyorum. Ben de o zaman bulunduğum yerden kaçarak uzaklaşıyorum."* demiş, Varaka da bunun üzerine *"Bundan sonra böyle yapma! Sana bir ses geldiği zaman, ne dediğini iyice duyabilmen için yerinde dur. Sonra bana gel ve olanları haber ver."* demiştir. Rivayetin devamında H. Peygamber, Varaka'nın dediğini yaparak sesi dinlemiş, ses ona Fâtiha Sûresi'ni okumuş. Bu şekilde ilk vahiyle muhatap olmuş, sonrasında Kâbe'yi tavaf ettiği esnada Varaka'yla karşılaşarak durumu bildirmiştir. Varaka, anlattıklarının üzerine *"Müjdelirim! Müjdelirim! Ve şehadet ederim ki sen, Meryem oğlunun müjdelediği zâtsın. Sen, Musa'nın karşılaştığı Nâmus-u Ekber'in aynısıyla karşı karşıyasın. Sen, Allah tarafından gönderilmiş bir peygambersin."* demiştir.⁶²¹

Rivayetlerden anlaşıldığı üzere H. Hatice ilk vahiy tecrübesi esnasında H. Peygamber'in hayatında önemli bir rol oynamış, aynı şekilde Varaka'nın da bu dönemde önemli bir sima olmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte H. Hatice'yle ilgili anlatımlarda eşine destek veren, endişeye kapılan eşini hep cesaretlendiren güçlü bir kadın imgesinin hâkim olduğu dikkati çekmektedir. H. Hatice'nin dirayetli ve güçlü bir kadın olması elbette güçlü bir ihtimaldir. Ancak H. Peygamber'in ona nispetle özgüvensiz ve zayıf biri gibi tasvir edilmesi sebebiyle bu rivayetlere temkinli yaklaşmak yerinde olacaktır. Bu açıdan rivayetlerin söz konusu bilgiler bakımından abartılı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim risâlet sonrası anlatımlarda Peygamber'in yaşadığı neredeyse hiçbir olayda doğrudan H. Hatice ile ilgili bilgi ve anlatımın tespit edilememesi bunu teyit eder mahiyettedir.

Son olarak vahyin başlangıcıyla ilgili rivayetlerde H. Hatice'nin, H. Peygamber'e gelen meleği melek mi ya da şeytan mı olduğunu anlamak için sınıdığı yönündeki anlatımlara da işaret edilmelidir. Bu rivayete göre H. Peygamber, H.

⁶²¹ İbn İshâk, *Sîret*, s. 112-113.

Hatice'nin yanındayken Cebrâil gelmiş. Hz. Hatice de Hz. Peygamber'e önce sol tarafına oturmasını söylemiş, meleğin gitmemesi üzerine de sağ tarafına oturmasını söylemiştir. Hz. Peygamber'in meleğin hâlâ odada olduğunu söylemesi üzerine Hz. Hatice başörtüsünü açmış ve Cebrâil oradan ayrılmıştır. Bunun üzerine Hz. Hatice, “*Ey amcaoğlu! Bu, şeytan değil. Bu kesinlikle bir melek! Cesur ve sağlam dur. Sevinçli ol.*” diyerek Hz. Peygamber'e iman etmiş ve getirdiği şeyin hak olduğuna şahadet etmiştir. Bu rivayetin akabinde İbn İshâk, Hz. Hatice'nin Resûlullah'ı elbisesinin içine alınca Cebrâil'in kaybolup gittiği yönünde başka bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayet ilk dönem Siyer kaynaklarının neredeyse tamamında yer almaktadır. Câhiliye toplumunda melek inancının olduğu bilinmekle beraber meleklerin saçları açık kadınların ya da çıplak insanların yanında durmadığı gibi bir inancın var olduğuna dair bilgiye rastlamadığımızı söylemeliyiz. Bu rivayetteki melek inancının İslâmî dönemle teşekkül eden melek inancından izler taşıdığını düşünmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen “*Çıplak durmaktan sakınınız. Çünkü sizden ayrılmayan ancak abdest bozarken ve hanımınızla cinsel ilişki yaparken ayrılan melekler vardır; onlardan haya edip onlara karşı saygılı olunuz.*”⁶²² gibi rivayetler bu tür melek inancının izlerini taşımaktadır.

3.2.4.5.2. Varaka b. Nevfel ve Addâs Meselesi

İlk vahiy anlatımlarında isimleri Hz. Hatice'nin Cebrâil ve Hz. Peygamber'in yaşadığı durumun mahiyeti hakkında soru sorması ile öne çıkan Varaka b. Nevfel ve Addâs'ın kim oldukları konusunu ele almanın bu rivayetleri değerlendirme adına faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Hz. Hatice'nin amcaoğlu olan Varaka b. Nevfel'in isminin dört hanîf kıssasında geçtiğinden ve aslında kaynaklarda daha çok Câhiliyede Hıristiyanlığı benimsediğinden bahsedildiği üzerinde durmuştuk. Ancak Varaka hakkında bilgimiz oldukça sınırlıdır. Ailesi hakkında bilinenler babasının son Ficâr savaşında öldürüldüğü, annesinin Hind bt. Ebû Kebîr olduğu, Adî ve Safvân adında iki erkek kardeşi, Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile alnındaki nur nedeniyle evlenmek isteyen Rukayye (Ümmü Kıtâl) isminde bir kız kardeşi ve Kutayle isminde bir kızının bulunduğu şeklindedir.⁶²³

⁶²² Buhârî, “Menâkıb”, 17; Müslim, “Fezâil”, 27.

⁶²³ Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 19; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 95; Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, s. 207-209; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, s. 59; Gassân Üzeyr Hüseyin, *Varakatü'bnü Nevfel mübeşşirü'r-Resûl 'asruhu – hayâtühû – şî'ruhu* (nşr. Muhammed Ali Bîdûn), Beyrut 2002, s. 55-56.

Hayatı hakkında çok fazla malumat olmamasına rağmen Varaka ile ilgili doğrudan Hz. Peygamber’le alakalı birçok rivayet aktarılır. Nitekim Hz. Peygamber’in bazı tarih kitaplarında sūtanesi Halîme tarafından Mekke’ye götürüldüğü sırada kaybolduğu ancak aramalar sonunda Varaka’nın yanında bulunduğu, Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber ile evlenme konusunda Varaka ile istişare ettiği, Resûlullah’ın Şam yolculuğu sırasında karşılaştığı Rahib Bahîrâ’nın onun hakkındaki sözlerini, ayrıca iki meleğin onu gölgelediğine dair Meysere’den duyduklarını da Varaka’ya sorduğu nakledilmektedir.⁶²⁴ Varaka, ilk dönem Siyer kaynaklarında daha çok Hz. Peygamber’in nübüvvetini müjdeleyen kişi olarak anlatılmaktadır.⁶²⁵ Nitekim Abdullah’la alınıdaki peygamberlik nuru için evlenmek isteyen kadının Varaka’nın kızkardeşi olduğu üzerinde vurgu yapılması da bu meyanda zikredilebilecek türden bir rivayettir.⁶²⁶ Varaka’nın putlara ibadet hoşuna gitmediği için Hıristiyanlığı seçtiği, Kitab-ı Mukaddes’i okuyabildiği ve Arapça yazabildiği dolayısıyla Ehl-i Kitab kültürüne vâkıf bir kişi olmasının yanında şair olduğu, bilhassa bir peygamber beklentisi içinde bulunduğunu gösterir şiirler yazdığı aktarılmaktadır. Nitekim İbn İshâk, Hz. Hatice’nin Hz. Peygamber’in vahiy almadan önce yaşadığı olağandışı tecrübeleri Varaka’ya anlattığını ve Varaka’nın Hz. Peygamber’in risâletinin gelmesine duyduğu özlemi ifade ettiği bir şiirini nakletmiştir.⁶²⁷ Nispet edildikleri şairlere aidiyeti hususunda şüphe olan şiirleri nakletmesiyle bilinen İbn İshâk’ın İbn Hişâm tarafından eserden çıkarılan nakillerinden birinin de bu şiir olduğunu düşünmekteyiz.

Varaka’nın ismi Hz. Peygamber’in risâletiyle ilgili rivayetlerde bilhassa önem arz etmektedir. Nitekim daha önce bahsettiğimiz üzere onunla ilgili anlatımlarda Hz. Hatice vasıtasıyla Hz. Peygamber’in ilk vahiy tecrübesinden haberdar olup onunla görüştüğü nakledilmektedir. Bu rivayetlerde Varaka, Hz. Peygamber’e gelen meleğin Musa’ya gelen Nâmûs olduğunu belirterek risâleti onaylar bir konumda zikredilmektedir. Hıristiyan olması sebebiyle Cebrâîl’i tarif ederken neden İshâ’ya gelen değil de, Musa’ya gelen elçi dediği üzerinde çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu konuda Süheylî, Hıristiyan teolojisinde İshâ’nın uknumlardan biri olduğu, bu sebeple Hz. Peygamber’e gelen meleğin Hıristiyan teolojisinde karşılığının olmadığını, İslâmî vahyin Yahudî teolojiyle

⁶²⁴ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 167; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I-II, 698-701; Erul, “Varaka”, s. 517.

⁶²⁵ Nitekim Arap dünyasında Varaka hakkında yapılan bir doktora çalışmasına “*Varakatü’bnü Nevfel mübeşşirü’r-Resûl ‘asruhû – hayâtühû – şi’ruhû*” (*Peygamberi Müjdeleyen Varaka b. Nevfel Zamanı Hayatı Şiiri*) şeklinde isim verilmesi kaynaklardaki anlatımın etkisiyle olmalıdır. Bk. Hüseyin, *Varakatü’bnü Nevfel*, s. 15-111.

⁶²⁶ İbn İshâk, *Sîret*, s. 19.

⁶²⁷ Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 103-104.

benzerlik içerdiği şeklinde bir izah yapmaktadır.⁶²⁸ Varaka üzerinde yapılan tartışmalardan biri de Hz. Peygamber'in risâletini müjdeler ve tasdik ederken neden isminin ilk inananlar arasında olmadığı meselesidir. Bu durum erken dönemde müelliflerin dikkati çekmiş olmalı ki, onun açık davete ulaşmadan öldüğü yönünde bir izah yapma ihtiyacı hissetmişlerdir.⁶²⁹ Öte yandan Varaka vefat edince Hz. Peygamber'den “*O papazı cennette gördüm; üzerinde ipekten elbiseler vardı. Çünkü o, bana iman etti ve tasdik etti.*”⁶³⁰ ve “*Varaka'yı uyumda beyazlar içinde gördüm. Eğer o cehennem ehlinde olsaydı, onu beyazlar içinde görmeyeceğimi sanırım*”⁶³¹ şeklinde nakiller yapılmıştır.⁶³²

Varaka'nın Hz. Peygamber'in danıştığı, saygı duyduğu bir zat şeklinde anlatılması Hz. Peygamber'in İslâm'ı ve Kur'ân'ı ondan öğrendikleri ile oluşturduğu şeklinde bir iddiaya da zemin hazırlamıştır.⁶³³ Ancak vahyin ilerleyen yıllarında Hz. Peygamber'in onunla temas hâlinde olduğuna dair her hangi bir rivayet mevcut değildir.

İlk vahiyle ilgili anlatımlarda zikredilen ikinci şahıs olan Addâs, Musul civarındaki Ninova şehri halkından bir Hristiyan'dır. Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden Şeybe b. Rebîâ'nın veya kardeşi Utbe b. Rebîâ'nın kölesiydi. Rivayetlere göre Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in ilk vahye muhatap olmasıyla ilgili olayları Hristiyan olan Varaka b. Nevfel ile Addâs'a anlatmış, her ikisi de Hz. Peygamber'e gelen meleğin Cebrâil olduğunu söyleyerek dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiğini tasdik ederek Hz. Hatice'yi teselli etmişlerdir.⁶³⁴ Bununla birlikte Addâs'ın Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Tâif'e yaptığı yolculuk sırasında müslüman olduğu da rivayetler arasındadır. Nitekim bu anlatımlara göre Hz. Peygamber, İslâm'a davet için gittiği Tâif'te halktan eziyet ve işkence görünce Şeybe ve

⁶²⁸ Bk. Süheylî, *er-Ravd*, I, 409. Bu konuda modern çalışmalar da mevcuttur. Bk. Fuat Aydın, “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı? Bed'ü'l-vahy Hadisindeki Nâmûs Üzerine”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, VIII/15 (2003), s. 53-85.

⁶²⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 238; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 59; Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, s. 207; Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 269-275; Demircan, *Câhiliye Arapları*, s. 87; Çelikkol, *Mekke*, s. 193; Erul, “Varaka”, s. 517. Ayrıca bk. Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 103; Ebû Şâme el-Makdisî Abdurrahman b. İsmail, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fi meb'âsi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (thk. Cemâl 'Azûn), Şârika 1999, s. 151-153. Ancak İbn İshâk, Varaka'nın Müslüman olduğu için işkenceye maruz kalan Bilâl-i Habeşî'yi ziyaret edip teselli ettiği yönünde bir rivayet aktarmaktadır. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 170.

⁶³⁰ İbn İshâk, *Sîret*, s. 112.

⁶³¹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, V, 324.

⁶³² İbn İshâk, Varaka'ya küfreden bir erkek kardeşi olduğunu, Resûlullah'ın bunu duyunca “Biliyor musun? Ben Varaka'nın bir veya iki cenneti olduğunu gördüm” dediğini ve onu küfretmekten men ettiğini nakleder. Bk. İbn İshâk, *Sîret*, s. 113.

⁶³³ Bk. Erul, “Varaka”, s. 517.

⁶³⁴ Urve b. Zübeyr, *Megâzî*, s. 102; Musa b. Ukbe, *el-Megâzî*, s. 64; Belâzürî, *Ensâb*, I, 111, 140-141; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 143-145; Ebû Şâme el-Makdisî, *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ*, s. 151-153; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, VIII, 720.

Utbe'nin bağına sığınmış, Addâs, burada efendilerinin emriyle Hz. Peygamber'e bir tabak üzüm sunmuş ve Hz. Peygamber'le konuşma imkânı bulmuştur. Bu konuşmanın neticesinde onun peygamber olduğunu kabul ederek efendileri razı olmadığı hâlde müslüman olmuştur.⁶³⁵ Kaynaklarda Addâs'ın hayatıyla ilgili aktarılanlar bundan ibarettir. Nitekim onun nerede ve ne zaman öldüğü bilinmemektedir.⁶³⁶

Addâs ile ilgili rivayetlerde çelişkiler olduğu görülmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde Hz. Hatice'nin ilk vahiyle ilgili olayları ona anlattığı aktarılmaktadır. Ancak Tâîf yolculuğunda onun Hz. Peygamber'i daha öncesinde tanımadığı, ya da başka bir ifadeyle onun hakkında her hangi bir şey duymadığı, Hz. Peygamber'in "bismillah" diyerek üzümü yemesinden sonra onun Mekkeli müşriklerden farklı olduğunu anladığı ve bunun sonrasında müslüman olmaya karar verdiği nakledilmektedir.

Sonuç olarak Hz. Hatice, Varaka b. Nevfel ve Addâs ile ilgili bu anlatıların kısaca üslubunun bir sonucu olarak sonradan inşa faaliyeti olduğunu düşünmekteyiz. Bu kurguda Hz. Hatice'ye sadık, güçlü ve zeki bir eş konumu verilmiş, Varaka ve Addâs'a ise Ehl-i Kitab mensubu olmaları dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâletini onaylama ve tebşir mevkii tayin edilmiştir. Bu üç şahısla ilgili olarak bilhassa Hz. Hatice ve Varaka'ya verilen konum vahyin ilerleyen yıllarında söz konusu olmamıştır. Varaka'nın rivayetlere göre Hz. Peygamber'in risâletinin hemen akabinde vefat ettiği rivayetini göz önünde bulundurmamız hâlinde de Hz. Peygamber'in risâletinin ilk on yılına şahit olmasına rağmen hakkında Boykot zamanında verdiği maddî ve manevî destek dışında Hz. Hatice'ye dair doğrudan bir bilgi, rivayet veya konuşma tespit edemediğimizi belirtmeliyiz. Ancak ilk vahyin Alak Sûresi olduğu noktasında yaygın bir kanaatin oluşmasında bu kurgusal anlatımın hakkı da teslim edilmelidir.

3.2.4.5.3. Vahyin Hira'da Gelmesi ve Dağ Kültü

Dinlerde mekânın kutsallığına bağlı olarak dağların da ayrı bir yeri olduğu kabul edilmektedir. Dağların kutsal oluşu ve onlara karşı tâzimde bulunulması, Yaratıcı'ya en yakın yerler olarak kabul edilmeleri, Yaratıcı'nın yüceliğini ve aşkınlığını sembolize etmelerinden ileri gelmektedir. Bazı toplumlarda ise dağlar, kutsal varlıkların veya

⁶³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 421; Belâzürî, *Ensâb*, I, 111, 140-141; Taberî, *Târîh*, II, 346; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Maûz - Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut, ts., IV, 4; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 415-416.

⁶³⁶ Önkâl, "Addâs", *DİA* (İstanbul 1988), I, 356.

ilâhların ikamet ettikleri, zuhur ve tecelli ettikleri yahut ulûhiyyetle irtibata geçilen yerler olmaları bakımından önemli kabul edilmiştir. Ayrıca dağların insanları halk arasında işlenen günahlardan arındırıp toplumdan uzaklaştıran, inzivaya ortam sağlayan mekânlar olarak değerlendirilmektedir.⁶³⁷ Hatta dağların bulunmadığı yerlerde insanların, yüce varlığa yakınlaşma ihtiyaçlarını çeşitli kuleler inşa ederek karşılamaya çalıştıkları bilinmektedir.⁶³⁸ Homeros'un naklettiğine göre ilâhlar sarp tepelerden iner, taraftarlarına yardım ettikten sonra tekrar oralara çıkarlar. Kaldeliler Aralu adını verdikleri dağda büyük ilâhlarının ikamet ettiğine inanırlardı. Grekler'deki Olimpos dağı tanrıların ikametgâhıdır. Fenikeliler yüce dağları kutsal saymış, ayinler ve tapınaklar yükseklerde yapmışlardır. Aynı şekilde Cermenlerde dağlar tanrıya hizmet ve ibadet için tercih edilen mekânların başında gelmiştir.⁶³⁹

Türk ve Dünya Mitolojisinde dağlar tanrıya yakınlığı nedeniyle dikkat çekmekte ve bu nedenle de tanrıya yakın olmak isteyen insanlar dağ tepelerine çıkarak orada dua edip kurban sunmaktadır. Bunun yanı sıra dağlar, dünyanın göbeği olarak tasavvur edilmektedir. Merkez olarak algılanan yer yaratıcıyla iletişimin en kolay olduğu kutsal mekânlardır. Bu inanın farklı bir şekline de kutsal kitaplarda rastlanmaktadır. Zira peygamberlere vahiy dağda gelmeye başlamıştır.⁶⁴⁰ Bu açıdan kutsal dağ kültürünün izlerini hemen hemen bütün ülke ve kavimlerde olduğu gibi semavî dinlerde de sürmek mümkündür. Ahd-i Atîk'te gerek dağ ve yüksek mekânların önemi, gerekse çeşitli sebeplerle kutsal kabul edilen birçok dağla ilgili bilgi vardır. Kitâb-ı Mukaddes'te Ararat dağları, Seir dağı, Sînâ dağı, Horeb dağı, Fârân dağı, Nebo dağı, Sion dağı, Gerizim dağı, Zeytinlik dağı zikredilen önemli dağlardır. Hristiyanlık'ta da kutsal kabul edilen dağlar vardır. Hristiyan mistikleri çoğu zaman tanrıyı dağ olarak göstermekte, temsil ve teşbih etmektedir. Hatta Dante'nin İlâhi Komedyasında dağ

⁶³⁷ Kahire'de Mukattam dağı, Suriye'de Lükâm dağı, Beyrut'ta Lübnan dağları, Filistin'de Beytülmağdis dağı, Sînâ çölünde Tûr dağı, âbid ve zâhidlerin inziva hayatı yaşadıkları meşhur yerler olarak bilinmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, "Halvet", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 386-387.

⁶³⁸ Bâbil Kulesi, Mezopotamya'daki zikkurâtlar, Meksika'daki "teocalli" denilen piramitler bu amaca yönelik yapılardır. Hz. Musa, Firavun'u imana davet ettiğinde onun, "Ey ileri gelenler! Ben sizin için kendimden başka bir tanrı tanımıyorum. Ey Hâmân! Haydi benim için çamurun üzerinde ateş yak (tuğla imal et de) bana bir kule yap, belki Musa'nın Tanrısına çıkarım" (Kasas 28/38; Gâfir 40/36) demesi bu eski telakkiyi yansıtmaktadır. Bk. Harman, "Dağ", *DİA*, VIII (İstanbul 1993), s. 400.

⁶³⁹ Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 6-7; Harman, "Dağ", s. 400; Mustafa Baş, "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü", XIII/1, 2013, s.166-176; Dağ kültürüyle ilgili bk. Kemal Polat, "Orta Asya'da Dağ Kültü ve Kırgızistan-Oş Süleyman dağı", *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, İstanbul 2007, s. 579-588.

⁶⁴⁰ Seniha Sönmez, *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tivave, Şor Destanlarında Dağ* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), BÜSBE, Balıkesir 2008, s. 57-58. Vahyin dağda gelme sebepleriyle ilgili geniş bilgi için bk. ShahrArzy - MosheDel - Theodor Landis – Olaf Blanke, "Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim İle İlişkisi" (çev. Ali Kuşat - M. Mücahid Atik -Yasin Yaylagül -Selma Mert), *ERÜİFD*, XIV/1 (2012), s. 89-99.

önemle yer almaktadır.⁶⁴¹ Ayrıca Hz. İsa'nın dua için inzivaya çekildiği, “dağ vaazı” da denilen meşhur nutkunu irat ettiği, havârilere gözleri önünde görünümünün değiştiği, yüzünün güneş gibi parladığı ve esvabının ışık gibi ak olduğu dağ, insanların gözü önünde semaya çıktığı Zeytin dağı aynı şekilde kutsal kabul edilen dağlardandır.⁶⁴²

Kur'ân-ı Kerîm'de dağların, yeryüzünün kazıkları olarak sapasağlam çakılıp dikildikleri, Allah'ın insanlar için dağlarda oturulacak barınaklar yaptığı, Semûd kavminin dağlarda evler yonttuğu, ilâhî emanetin dağlara verildiği, ancak dağların bunu kabul etmediği, dağların Allah'ı tesbih ettikleri ve Hz. Dâvûd'un Allah'ı tesbihine katıldıkları, kıyamet gününde dağların yürütüleceği ve ufalanıp savrulacağı bildirilmektedir.⁶⁴³

İslâm'a göre de bazı dağların kutsal görüldüğü ve önemsendiği bilinmektedir. Nitekim rivayete göre Hz. Peygamber Uhud dağını işaret ederek şöyle demiştir: “*Bu dağ bizi sever, biz de onu severiz.*”⁶⁴⁴ Hac farızasının temel rükünlerinden biri olan vakfenin ifa edildiği Arafat dağı da kutsaldır. Arafat ve Müzdelife, Hz. Âdem ile Havvâ'nın cennetten yeryüzüne indirildiklerinde ilk karşılaştıkları yer olarak da kabul

⁶⁴¹ Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 15.

⁶⁴² Bk. Harman, “Dağ”, s. 400-401.

⁶⁴³ Bk. Nebe' 78/7; Nâziât 79/32; Gâşiye 88/19; Nahl 16/81; A'râf 7/74; Hicr 15/82; Şuarâ 26/149; Ahzâb 33/72; Hac 22/18; Enbiyâ 21/79; Sebe' 34/10; Sâd 38/18; Kehf 18/47; Tûr 52/10; Vâkıa 56/5; Hâkka 69/14; Meâric 70/9; Müzzemmil 73/14; Mürselât 77/10; Nebe' 78/20; Tekvîr 81/3; Kâri'a 101/5; Tâhâ 20/105. Kur'ân'da Allah Teâlâ Tûr-i Sînâ'ya yemin etmektedir. Bk. Tûr 52/1; Tîn 95/2. Müfessirler Tîn Sûresi tefsir edilirken Tûr-i Sîn'in kelimesinin Hz. Musa'ya vahyin verildiği dağın ismi olduğu ve dolayısıyla Beled-i'l-Emîn ifadesi ile de Hz. Muhammed'e vahyin verildiği dağın kastedildiğine yönelik görüşlere yer vermişlerdir. Buna binaen bazı âlimler de Tûr-i Sîn'in ve Beled-i'l-Emîn ifadelerine uygun olarak Tîn ve Zeytûn kelimelerinin de dağ ismi olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu durumda Tîn kelimesi ile Filistin bölgesinde Hz. İsa'ya vahyin verildiği Tûr-i Tîna (Tîn Dağı) kastedilmiştir. Zeytûn kelimesi de Şam bölgesinde İsrailoğullarından birçok peygambere vahyin verildiği Tûr-i Zeytâ (Zeytin Dağı) anlamındadır. Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-X (sad. M. Nur ÇETİN v.dğr.), y.y., ts., IX, 306. Nitekim Fahreddin Râzî konuyla ilgili olarak Abdullah b. Abbâs'tan şöyle bir bilgiye yer verir: “*Bunlar (Tîn ve Zeytûn) kutsal topraklardan iki dağdır. Bu iki dağ, incir ve zeytin yetişen yerler olmaları sebebiyle bunlara Süryanice'de Tûr-i Tîna (İncir Dağı) ve Tûr-i Zeytâ (Zeytin Dağı) denilmiştir. Bu durumda Yüce Allah peygamberlerin yetiştiği yerlere yemin etmiş demektir. Tîn/İncir denilen dağ, Hz. İsa'nın (a.s.) görevlendirildiği yerdir. Zeytûn denilen dağ, Şam bölgesinde İsrailoğulları'na gelen peygamberlerin çoğunun görevlendirildiği yer; Tûr, Hz. Musa'nın (a.s.) görevlendirildiği yer; Beled-i Emin de Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olarak görevlendirildiği yerdir.*” [Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXII, 9-10.] Aynı şekilde Sahabe Müfessirlerinden Abdullah b. Mes'ud'un (ö. 32/652) öğrencisi, Irak Tefsir ekolünden müfessir tâbiî Katâde b. Diâme el-Basrî (ö. 117/735) ile Mekke Tefsir ekolünün kurucusu Abdullah b. Abbâs'ın mevlâsı, müfessir tâbiî İkrime b. Abdullah el-Berberî (ö. 105/723) de Tîn ve Zeytûn kelimelerinin Şam ve Filistin bölgelerinde vahye mazhar olmuş birer dağ isimleri olduğu görüşündedirler.[Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIV, 503-504; İbn Ebû Hâtim Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm Müsneden 'ani'r-Resûl ve's-Sahâbe ve't-Tâbi'in* (thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1417/1997, X, 3447. Bir dağa yemin edilmesi ise orada sürekli olarak ibadet, itaat, zikir ve şükürlerle meşgul olunması sebebiyle son derece isabetli ve güzel bir ifade biçimi olarak kabul görmüştür. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXXII, 9.

⁶⁴⁴ Buhârî, “İ'tisâm”, 16, “Cihâd”, 71, 74, “Et'ime”, 28, “Zekât”, 54, “Enbiyâ”, 10.

edilir. Gerek Câhiliye döneminde ve gerekse İslâmiyet zamanında Arafat özel bir ilgi görmüş, önemli bir yere sahip olmuştur. Mekke'ye yakın olan bu dağ hac münasebetiyle de ün kazanmıştır. Bu şöhret cennetten çıkartılıp yeryüzüne indirilen Hz. Âdem'le Havva'nın yıllarca ayrıldıktan sonra buluştukları yer olduğuna dair inanışla da artmıştır. Hz. İbrahim peygamberin bu dağda Cebrâil ile görüştüğü de rivayet edilmektedir. Hatta kâinat yaratıldığı sırada bütün dağlar arasında ilk önce bu dağın Allaha iman ettiğine dair inanış halk arasında yaygındır.⁶⁴⁵ İslâm'da bazı dağların çeşitli sebeplerle ayrı bir tazime konu oluşu, sadece oralarda cereyan eden dinî olaylarla ilgili olup hiçbir zaman dağlara tanrısal bir hüviyet atfedilmemiş ve buralar tapınma konusu yapılmamıştır.⁶⁴⁶ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in, kendisine vahiy gelmeden önce ibadet ve tefekkürle vakit geçirdiği ve ilk vahyin geldiği mağaranın bulunduğu Hira dağı da kutsal kabul edilmektedir. Bu meyanda vahyin Hira'da ilk defa indiği yönündeki bilginin doğruluğuna inandığımızı belirtmeliyiz. Bizim bu konuda kanaatimiz Hz. Peygamber'in bu tecrübesini bizzat anlattığı şeklindedir. Buna göre ilk vahiy Hira'da Cebrâil tarafından getirilmiştir. Bunun dışında daha önce temas ettiğimiz ilk vahiy ile ilgili yan unsurlar Hz. Peygamber'in anlatımına eklenerek vahiy konusunda bütüncül bir anlatım oluşturulmuştur.

⁶⁴⁵ Bk. Yâkût, *Müc'emu'l-büldân*, IV, 104-105; Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, s. 22.

⁶⁴⁶ Harman, "Dağ", s. 400.

BÖLÜM IV

SONUÇ

4.1. Sonuç

Hız. Peygamber'in risâlet öncesi hayatı ve dinî durumu ile vahyin başlangıcıyla alakalı rivayetleri incelediğimiz çalışmamızda çeşitli sonuçlara ulaştık. Öncelikle dinî durumu hakkında kısa bir bilgi vermeye çalıştığımız Mekke toplumu, oryantalistlerin iddia ettikleri gibi İslâm'ın ve Hız. Muhammed'in davet ettiği vahyin otantikliğine şüphe getirecek kadar Ehl-i Kitab mensubu nüfus yoğunluğuna sahip değildir. Hız. Peygamber'in doğup büyüdüğü Mekke toplumu ağırlıklı olarak bozulmuş bir tevhid dini kalıntıları içinde yaşayan putperest bir toplumdur. Bu toplumda Yahudi ve Hıristiyan varlığı önemli bir yekûn tutmamakta ve bu şahıslarla Hız. Peygamber'in kendisini etkileyecek tarzda bir münasebeti olduğuna dair ciddi bir bilgi bulunmamaktadır. Yine bu meyanda kaynaklarımızda geçim derdiyle çobanlık veya ticaret yapmakla ilgilenen Hız. Peygamber'in risâlet öncesi hayatında Hız. Hatice ile evliliğine kadar dinî durumu hakkında net bir bilginin varlığından söz edilememektedir. Buradan hareketle onun hayatının bu döneminde müşrik veya hanîf olduğu şeklindeki iddiaların doğru olmadığı kanaati hâsıl olmuştur. Dahası Mekke'de var olduğu söylenen Hanîflik diye bir dinin mevcudiyetinden söz etmek de mümkün gözükmemektedir. Çalışmamız neticesinde Hanîfliğin Mekke toplumu için Hız. İbrahim'den miras kalan kültürel bir unsur/kimlik olduğu sonucuna ulaştığımızı da belirtmeliyiz.

Hız. Peygamber'in vahiy ile muhatap olmadan önce 35-40 yaşları arasında Hira'da yalnız kalıp tefekkür ettiği ve tehannüs olarak isimlendirilen dönemdeki uygulamanın kaynaklardan yola çıkılarak itikâf, Kâbe'yi tavaf ve yoksullara iyilik ve ihsanda bulunmadan ibaret olduğu tespit edilmektedir. Yine kaynakların delâilü'n-nübüvve türündeki rivayetler açısından zengin olduğu anlaşılmakta, bu anlatımlarda Hız. Peygamber'in doğumu öncesi itibariyle peygamberlik vasıflarını taşıdığına dair vurguların çokça yer alması açısından kaynakların bütüncül bir tavır ve içeriğe sahip olduğu gözlemlenmektedir. Ancak aynı kaynaklarda vahyin başlangıcı itibariyle Hız. Peygamber'in yaşadığı tecrübeyi anlamlandıramadığı için korktuğu yönünde rivayetler de oldukça fazladır. Bu, kaynaklardaki iki tür anlatımdan hangisinin sahih olduğuna dair sorulara sebep olmaktadır. Bu noktada söz konusu çelişkinin farkında olduğunu

düşündüğümüz kaynakların bundan sarfı nazar ederek eldeki rivayetleri bir bütün olarak muhafaza ve sonrakilere aktarmayı öncelediklerini söyleyebiliriz.

Hız. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesiyle ilgili anlatımlarda çeşitlilik ve farklılığın mevcut olduğu da çalışmamız neticesinde ulaştığımız tespitlerdendir. Bu meyanda ona ilk olarak getirilen vahyin ne olduğu konusunda genelde üç rivayet ön plana çıkmaktadır. Buna göre ilk vahyin Alak, Fâtiha ve Müddessir olduğuna dair üç tür rivayet mevcuttur. Alak ve Fâtiha Sûrelerinin ilk vahiy olduğuna dair anlatımların İbn İshâk'tan itibaren mevcudiyeti, Müddessir Sûresi ile ilgili rivayetlerin ise daha ziyade Hadis literatürünün Siyer kaynaklarını içerik olarak etkilemesinin akabinde ortaya çıkmış olması ulaştığımız sonuçlardandır. Bu noktadan hareketle şunu da ifade etmeliyiz ki, hicrî ilk iki asır içinde Siyer kaynaklarında sadece Alak ve Fâtiha Sûrelerinin ilk vahiy olarak kabul edildiğine dair iki farklı rivayetin var olduğu tespit edilmektedir. Yine söz konusu dönem itibarıyla bu rivayetlerden ilk vahyin Alak Sûresi olduğuna dair anlatımların daha fazla kabul gördüğü hatta bu hususta bir söz birliğinin bulunduğu dahi söylenebilir. Nitekim İbn İshâk'ın Fatiha ile ilgili rivayetine onun eserini nakleden talebelerinin dahi temkinli yaklaşıtları görülmekte, bu da İbn İshâk'ın kendisine ulaşan bir bilgiyi aktarma isteği neticesinde bu rivayete yer verdiği ihtimalini düşündürmektedir.

İlk vahiyle alakalı Siyer kaynaklarındaki rivayetlerin Hadis ve Tefsir kaynaklarındaki anlatımlarla karşılaştırılması neticesinde öncelikle Alak Sûresi'nin ilk nâzil olan vahiy olduğuna dair genel bir kanaat ve tercihten söz edilebilir. Özellikle Tefsir kaynaklarındaki farklı kanaatlerin hicrî ilk üç asırdan sonraki dönemlerde oluştuğu da gözlemlenmektedir. Bunların sebepleri üzerinde, bazı araştırmalar bulunmakla birlikte alan uzmanları tarafından ayrı ve detaylı çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Hız. Peygamber'in ilk vahye muhatap olduğu esnada kaç yaşında olduğu ve vahyin ne zaman indirilmeye başladığı hususundaki rivayetlerin değerlendirilmesi neticesinde Hız. Peygamber'in 40 yaşında vahiy almaya başladığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in de ilk defa Ramazan ayında nâzil olduğu şeklinde genel bir kanaatten bahsedilebilir. Bununla birlikte ilk vahyin Ramazan ayının kaçında indiği hususunda ihtilafların bulunduğu da dikkat çekilmelidir.

İlk vahiy ile ilgili ayrıntılı ve zengin içerikli anlatımlarda Câhiliye döneminden beri süre gelen Arap kıssacılık geleneği ve üslûbunun etkili olduğu, dolayısıyla bu rivayetlerdeki Hız. Peygamber ve Cebrâil dışındaki şahısların etkinliğinin bu tesir

çerçevesinde ortaya çıktığı da anlaşılmaktadır. Bu noktada söz konusu tesir sebebiyle Varaka ve Addâs gibi Hristiyan oldukları söylenen kimselerin ilk vahiy rivayetlerinde ön plana çıkarılmasının müsteşrikler tarafından ön yargılı değerlendirmeler yapılmasına yol açtığına da işaret edilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdürrezzak, İbn Hemmâm es-San‘ânî (1972), *el-Musannef* (thk. Habîbürrahman el-A‘zamî), I-XII, Beyrut.
-, (1410/1989), *Tefsîrû'l-Kur‘ân* (thk. Mustafa Müslim Muhammed), I-XII, Riyad.
- Adıgüzel, Şükran (2013), *Hiz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatıyla İlgili Rivayetlerin Genişlemesi – İbn Hişâm ve İbn Kesîr Örnekleri* (Basılmamış Seminer Çalışması), ÇÜSBE, Adana.
- Ağırman, Ali Rıza (1959), *İslâm Tarihinde Rahip Bahîrâ Meselesi*, İstanbul.
- Ahatlı, Erdinç (2011), “Nübüvvet Mührü (Tarihi Süreçteki Algılanması ve Anlamlandırılması)”, *SAÜİFD*, III, 281-302.
-, (2011), *Peygamberlik ve Hiz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara.
-, (2010), “Şakk-ı Sadr”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 309-310.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî (1995-2001), *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnâvût), I-L, Beyrut.
- Akçay, Mustafa (2013), *Fetret Dönemi ve İnsanın Dinî Sorumluluğu*, Ankara.
- Akdemir, Hikmet (1999), *Belâğât Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir.
- Akdemir, Salih (2011), “Kur‘ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Bakımından Kur‘ân Öncesi Mekke Toplumu”, *Kur‘ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur‘ân Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 193-198.
- Akgül, Muhittin (2003), “Hiz. Peygamber'in İsmetiyle İlgili Bazı Âyetlerin Yorumu”, *Diyanet İlmî Dergi - Peygamberimiz Hiz. Muhammed (sav) Özel Sayısı*, 245-270.
-, (2012), “Peygamberlik Öncesi Hiz. Peygamberle İlgili Rivayetlerin Tefsirdeki Yeri”, *EKEV Akademi Dergisi – Sosyal Bilimler-*, XVI/53, 55-76.
- Algül, Hüseyin (1996), “Ficâr”, XIII, *DİA*, İstanbul, 52.
- Altıntaş, Ramazan (2007), *Bütün Yönleriyle Câhiliye*, İstanbul.
- el-Âlûsî, Mahmud Şükrî el-Bağdâdî (ts.), *Bülûgu'l-ereb fi ma‘rifeti ahvâli'l-'Arab*, I-III, Beyrut.
- Apak, Âdem (2012), *Anahatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, İstanbul.
- Arslan, Elif (2012), “Oryantalistlerin Kur‘ân'da Geçen Hanif/Hunefa Kavramı Hakkındaki Bazı Düşünceleri”, *Diyanet İlmî Dergi*, XLVIII/2, 75-92.

- Arzy, Shahr – Idel, Moshe – Landis, Theodor– Blanke, Olaf (2012), “Vahiyler Niçin Hep Dağlarda Geldi? Mistik Tecrübelerin Bilişsel Nörobilim İle İlişkisi” (çev. Ali Kuşat - M. Mücahid Atik - Yasin Yaylagül - Selma Mert), *ERÜİFD*, XIV/1, 89-99.
- Atar, Fahrettin (1989), “Akîka”, *DİA*, II, İstanbul, 263-264.
- Ateş, Ali Osman (1996), *İslâm’a Göre Câhiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, İstanbul.
-, (1996), *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar*, İstanbul.
-, (1987), “Putlara Kurban Kesme ve Allah’tan Başkası Adına Kesilenlerden Yeme Konusunda Hz. Peygamber’in Tutumu”, *DEÜİFD*, IV, 363-402.
- Avcı, Casim (2002), “Kinâne (Benî Kinâne)”, *DİA*, XXVI, Ankara, 31-32.
-, (2008), *Muhammedü’l-Emîn Hz. Muhammed’in Peygamberlik Öncesi Hayatı*, İstanbul.
- Aydın, Fuat (2003), “Nâmûs/Nomos Cebrâil mi Tevrat mı? “Bed’ü’l-vahy” Hadisindeki Nâmûs Üzerine, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, VIII/15, 53-85.
- Aydın, Mustafa (2007), *el-Hatîb el-Bağdâdî’nin el-Faslu lil vasli’l müdrec fi’n-nakl adlı Eseri Bağlamında Müdrec Hadisler ve Değeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana.
- Ayhan, Bayram (2014), “Kadir Gecesindeki Tespiti Meselesi”, *AİBÜİFD*, II/4, 1-20.
-, (2008), *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Peygamberlerin İsmeti* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İÜSBE, İstanbul.
-, (2014), *Kur’ân’ın Nüzul Sürecinde Vahyin İlk Yılına Tahlili* (Basılmamış Doktora Tezi), İÜSBE, İstanbul.
- el-Aynî, Bedreddin Mahmud b. Ahmed (2001), *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (thk. Abdullah Mahmud - Muhammed Ömer), Beyrut.
- Azimli, Mehmet (2010), *Siyeri Farklı Okumak*, Ankara.
- Baş, Mustafa (2013), “Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü”, *ÇÜİFD*, XIII/1, 165-179.
- Bağcı, Hacı Musa (2010), *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, Ankara.
-, (2004), “Hadis Metodolojisinde Sahîhu’l-Buhârî’nin Sıhhat Bakımından Tasnif Edilen İlk Eser Olduğu Fikrinin Eleştirel Analizi”, *AÜİFD*, XLV/1, 39-56.
-, (2004), “Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü”, *DEÜİFD*, XIX, 103-136.

- Balcı, İsrail (2013), *Hız. Peygamber ve Mûcize*, Ankara.
-, (2014), *Peygamberlik Öncesi Hız. Muhammed*, Ankara.
- Bardakoğlu, Ali (2002), “Kurban (İslâm’da Kurban)”, *DİA*, XXVI, Ankara, 436-440.
- el-Behiy, Muhammed (1996), *İslâmi Düşüncede Oryantalist Etki* (çev. İbrahim Sarmış), İstanbul.
- el-Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud (1959), *Ensâbü'l-eşrâf* (thk. Muhammed Hamidullah), I-XIII, Mısır.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a* (thk. Abdülmü'tî Kal'acî), I-VII, Beyrut 1405.
- Bilgen, Osman (2014), “Buhârî'nin Siyer ve Meğâzî Rivayetlerine Yaklaşımı”, *SAÜİFD*, XVI/30, 97-111.
-, (2008), *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivayetleri Benî Kurayza Örneği* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara.
- Boynukalın, Ertuğrul (2013), “Yemin”, *DİA*, XLIII, Ankara, 417-420.
- Bozkurt, Nebi (2002), “Künye”, *DİA*, XXVI, Ankara, 558-559.
-, - Küçükaşçı, Mustafa Sabri (2003), “Mekke (Tarih)”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 555-563.
- Brockelmann, Carl (2002), *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi* (çev. Neşet Çağatay), Ankara.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (1400), *el-Câmi'u's-sahîh* (thk. Muhibbuddin el-Hatîb - Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-VIII, Kahire.
- Buhl, Frantz (1978), “Lât”, *İA*, VII, İstanbul, 18.
-, (1978), “Menât”, *İA*, VII, İstanbul, 702-703.
-, (1971), “Muhammed”, *İA*, VIII, İstanbul, 454.
- Bulut, Ali (2005), “Câhiliye Şiirinde Bazı Dînî Motifler”, *OMÜİFD*, XVIII-XIX, 213-235.
- Bulut, Halil İbrahim (2005), “Mûcize”, *DİA*, XXX, İstanbul, 350-352.
- Caetani, Leon (1924), *İslâm Tarihi* (çev. Cahit Yalçın), İstanbul.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr (1965), *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), y.y.
- Can, Yılmaz (1993), “Kâbe”, *OMÜİFD*, VII, 67-91.
- Cerrahoğlu, İsmail (1963), “Kur'ân-ı Kerim ve Hanîfler”, *AÜİFD*, XI, 81-92.

- Certel, Hüseyin (2004), “Hz. Peygamber’in Risâlet Görevine Hazırlanması Bağlamında Çocukluk ve Gençlik Dönemi Yaşantıları”, *EKEV Akademi Dergisi*, VIII, 19, 31- 56.
- Cevâd Ali (1993), *el-Mufasssal fî târîhi’l- ‘Arab kable’l-İslâm*, I-X, Beyrut.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (1404/1984), *es-Sihâh tâcü’l-lüga sihâhu’l- ‘Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülğafur Attâr), I-VII, Beyrut.
- Cirit, Hasan (2012), *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, İstanbul.
- Çağrı, Mustafa (1991), “Arap (İslâm’dan Önce Araplarda Din)”, *DİA*, III, İstanbul, 316- 321.
- Çakan, İsmail Lütfi (2000), *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul.
-, – Eroğlu, Muhammed (1988), “Abdullah b. Abbâs”, *DİA*, I, İstanbul, 76-79.
- Çakın, Kamil (1997), “Buhari’nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, X/1-3, 100-107.
- Çelik, Ali (1994), “Asr-ı Saadet’te Halk İnançları”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslâm*, İstanbul.
- Çelikkol, Yaşar (2013), *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara.
- Demircan, Adnan (2015), *Câhiliye Arapları*, İstanbul.
-, (2004), “Kur’ân’ın Nüzul Dönemi Putperest Arapları İçin Kaynaklığı Üzerine”, *İSTEM*, II/4, 53-62.
-, (2007), “Son Peygamberin Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, Konya, 39-98.
- Demirci, Mustafa (2012), “Hz. Peygamber’in Nübüvvet Öncesi Hayatının Anlatımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sîret Sempozyumu I: Türkiye’de Sîret Yazıcılığı*, Ankara, 381-407.
- Demirci, Mehmet (1997), “Hakikat-i Muhammediyye”, *DİA*, XV, İstanbul, 179-180.
-, (1983), “Nûr-ı Muhammedî”, *DÜİFD*, I, 239-258.
- Dermenghem, Emile (1930), *Muhammedin Hayatı* (çev. Reşat Nuri Güntekin), İstanbul.
- Derveze, Muhammed İzzet (2012), *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı* (çev. Mehmet Yolcu), I-II, İstanbul.
- Dindi, Korkut (2015), “İslâm Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri”, *Câhiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara, 79-96.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. Hasen (ts.), *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*, Beyrut.

- Dozy, Reinhart Pieter Anne (1980), *Tekmiletü'l-meâcimi'l-'Arabiyye* (çev. Muhammed Selim en-Nu'aymî), I-X, y.y.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî (2009), *Sünen* (thk. Şuayb el-Arnâvût v.dğr.), I-VII, Dimaşk.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Abdurrahman b. İsmail (1999), *Şerhu'l-hadîsi'l-muktefâ fî meb'asi'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* (thk. Cemâl 'Azûn, Şârîka), y.y.
- Efe, Mehmet (2007), *Kur'ân'da Ritüellerin Arka Planı* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara.
- Efendioğlu, Mehmet (2006), "Müdreç", *DİA*, XXXI, İstanbul, 474-475.
- Eker, İzzet (2010), *İnşirah Sûresi Tefsirinde Müfessirlerin Yaklaşımı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya.
- Erarslan, Sadık (2007), "Kâbe ve Mescid-i Haram", *H. İbrahim [I. H. İbrahim Sempozyumu Bildirileri]* (ed. Ali Bakkal), Şanlıurfa, 217-222.
- Erçetin, Ahmet (2008), *Rivayetler ve Farklı Yorumlar Işığında Rahip Bahîrâ Olayı* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya.
- Erul, Bünyamin (2003), *Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru, İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, Ankara.
-, (2012), "Varaka b. Nevfel", *DİA*, XLII, İstanbul, 517-518.
- Eser, Mithat (2009), "Hz. Peygamber'in Zulmü Engelleme Amaçlı Hilfu'l-Fudûl'a Katılması", *CUIFD*, XIII/2, 311-329.
- el-Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed (2003), *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr* (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheys), I-II, y.y.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (1401/1981), *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Beyrut.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk (1994), *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih* (thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheys), I-VI, Beyrut.
- Fayda, Mustafa, "Arûbe" (1991), *DİA*, III, İstanbul, 422.
-, (1991), "Bahîrâ", *DİA*, IV, İstanbul, 486-487.
-, (1992), "Bedir Gazvesi", *DİA*, V, İstanbul, 325-327.
-, (1994), "Ebnâ", *DİA*, X, İstanbul, 78-79.
-, (1996), "Fil Vak'ası", *DİA*, XIII, İstanbul, 70-71.
-, (2005), "Muhammed (Hayatı)", *DİA*, XXX, İstanbul, 408-423.
-, (2006), "Nesî", *DİA*, XXXII, İstanbul, 578-579.
- Fehd, Tevfik (2003), "Lât", *DİA*, XXVII, Ankara, 107-108.

-, (2004), “Menât”, *DİA*, XXIX, Ankara, 121-122.
- el-Ferrâ, Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. Abdullah el-Absî (1983), *Me‘âni’l-Kur‘ân*, Beyrut.
- Feyizli, Tahsin (1993), *İslâm’da ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç-Kurban*, İstanbul.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Ya‘kûb (1980), *Kâmûsü’l-muhît*, Kahire.
- Goitein, S. D. (2011), *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri* (çev. Nuh Arslantaş - E. Buket Sağlam), İstanbul.
- Gündüz, Şinasi (1998), “Câhiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-I (Sempozyum Kitabı)*, Ankara, 355-380.
-, (1999), *Sâbiilik Son Gnostikler*, Ankara.
- Gazali, Muhammed (2014), *Fıkhü’s-sîre*, İstanbul.
- Güç, Ahmet (1996), “Güneş”, *DİA*, XIV, İstanbul, 288-291.
- Günaltay, Şemsettin (2013), *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara.
- Günel, Fuat (1998), “Hira”, *DİA*, XVIII, İstanbul, 121-122.
- Güzel, Yüksel (2007), *Şakku’s-Sadr Rivâyetinin Tahlili* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara.
- Hacımuftuoğlu, Halil (2012), “Kur’ân’daki ‘Furkân’ Kavramına Dair Farklı Bir Yaklaşım”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, X/1, 81-106.
- Hafâcî, Muhammed Abdumunim (2003), “İslâmiyetin Arap Toplumuna ve Diline Etkisi” (çev. Emine Ersöz), *SDÜİFD*, II/11, 185-192.
- Halife b. Hayyât, Ebû Ömer el-Leysî (1985), *Târîhu Halife b. Hayyât*, Riyad.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî (ts.), *Kitâbü’l-‘Ayn* (thk. Mehdî Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî), I-VIII, y.y.
- el-Hamevî, Şihabeddin Yâkût b. Abdullah (1957), *Mu‘cemü’l-büldân*, I-VII, Beyrut.
- Hamidullah, Muhammed (1998), “Hilfû’l-Fudûl”, *DİA*, XVIII, İstanbul, 31-32.
-, (1992), *İslâm Müesseselerine Giriş*, İstanbul.
-, (1993), *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), I-II, İstanbul.
-, (2000), “Îlâf”, *DİA*, XXII, İstanbul, 63-64.
- Harman, Ömer Faruk (1993), “Dağ”, *DİA*, VIII, İstanbul, 400-401.
-, (1998), “Hübel”, *DİA*, XVIII, İstanbul, 444-445.
- Hasan, İbrahim Hasan (ts.), *Siyasî-Sosyal-Kültürel İslâm Tarihi*, İstanbul.
- Hatiboğlu, Mehmet Said (1997), “Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Eleştirileri”, *İslâmî Araştırmalar (Hadis-Sünnet Özel sayısı)*, X/1-3, 3-14.

- Hıdır, Özcan (1998), “XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı”, *İLAM Araştırma Dergisi*, III/2, 141-166.
- Hüseyin, Gassân Üzeyr (2002), *Varakatü’bnü Nevfel mübeşşirü’r-Resûl ‘asruhû – hayâtühû – şî’ruhû* (nşr. Muhammed Ali Bîdûn), Beyrut.
- Horovitz, Josef (2002), *İslâmî Tarihçiliğin Doğuşu İlk Siyer/Megâzî Eserleri ve Müellifleri* (çev. Ramazan Altınay-Ramazan Özmen), Ankara.
- Izutsu, Toshihiko (2012), *Kur’ân’da Tanrı ve İnsan* (çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tûnisî (1984), *Tefsîrû’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, I-XXX, Tunus.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî et-Temîmî (1417/1997), *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘Azîm müseneden ‘ânî’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in* (thk. Esad Muhammed et-Tayyib), Mekke.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Kûfî (2006), *el-Musannef* (thk. Muhammed Avvâme), I-XXVI, Dımaşk.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İsâ el-Mürri el-Kurtûbî (2002), *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘Azîz* (thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Muhammed b. Mustafa el-Kenzî), Kahire.
- İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (1389/1979), *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire.
- İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed el-Bağdâdî (1985), *Kitâbü’l-Münemmâk fî ahhârî Kureys* (thk. Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut.
-, (ts.), *el-Muhabber* (nşr. Ilse Lichtenstadter), Beyrut.
- İbn Hacer, Şihabeddin Ahmed b. Ali el-Askalânî (1379), *Fethü’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuad Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî (ts.), *Cemheretü ensâbi’l-‘Arab* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire.
-, (2003), *Cevâmiu’s-sîre* (thk. Abdülkerim Sami Cündî), Beyrut.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî (ts.), *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, I-IV (nşr. Muhammed es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî), Beyrut.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (2013), *Hz. Peygamber’in Hayatı ve Gazveleri - Kitâbü’s-Siyer ve’l-Megâzî* (çev. Ali Bakkal), İstanbul.

-, (1981), *Sîretü İbn İshâk* (thk. Muhammed Hamidullah), Konya.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekr el-Cevziyye (2006), *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*, I-VI, İstanbul.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ 'İmadüddin İsmail b. Ömer (1431/2010), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî (ts.), *el-Me'ârif* (thk. Servet Ukkâşe), Kahire.
-, (1987), *eş-Şi'r ve's-su'arâ* (thk. Hasan Temîm - Muhammed Abdülmün'im Aryân), Beyrut.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (1992), *Sünen*, I-II (thk. M. Fuad Abdülbâkî), İstanbul.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem (ts.), *Lisânü'l-'Arab*, I-XVIII, Kahire.
- İbnü'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk (ts.), *el-Fihrist*, y.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ts.), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII (thk. İhsan Abbâs), Beyrut.
- İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Muhammed b. Muhammed (1413/1992), *Uyûnu'l-eser fî fîunûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer* (nşr. Muhammed el-İd el-Hatrâvî – Muhyiddin Mestû), I-II, Medine-Dımaşk.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed (1987), *el-Kâmil fî't-târih* (thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), I-XI, Beyrut.
-, (ts.), *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Ali Muhammed Maûz - Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut.
- İbnü'l-Kelbî, Hişâm b. Muhammed (1995), *Kitâbü'l-Esnâm* (thk. Ahmed Zeki Bâşâ), Kahire.
- İslâmoğlu, Mustafa (2004), *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, İstanbul.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Musa el-Yahsubî (ts.), *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), y.y.
- Kallek, Cengiz (1995), "Esed (Benî Esed)", *DİA*, XI, İstanbul, 363-365.
- Kanar, Mehmet (2013), *Farsça Türkçe Sözlük*, İstanbul.
- Kapar, Mehmet Ali (1995), "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, XII, İstanbul, 14-16.
-, (2002), "Kus b. Sâide", *DİA*, XXVI, İstanbul, 460.
- Kaplan, İbrahim (2006), *Erken Dönem Müslüman-Hristiyan Teolojik İlişkileri* (Basılmamış Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara.

- Kara, İsmail (2001), “İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslâmiyât*, IV/4, 37-53.
-, (1998), “Tarih ve Hurafe, Çağdaş İslâm Düşüncesinde Tarih Telakkîsi”, *Dergâh*, IX/105, 19-26.
- Kara, Seyfullah (2005), “Hz. Peygamber’e Karşı Oryantalist Bakış ve Bu Bakışın Kırılmasında Metodolojik Yaklaşımın Önemi”, *ATAÜİFD*, XXIII, 145-169.
- Karaaslan, Nasuhi Ünal (2010), “Şair”, *DİA*, İstanbul, XXXVIII, 298-301.
- Karacabey, Salih (2003), “Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi”, *UÜİFD*, XII/1, 105-134.
- Kaya, Mahmut (1991), “Ay”, *DİA*, IV, İstanbul, 182-183.
- el-Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihabeddin Ahmed b. Muhammed (1323), *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XII, Mısır.
-, (1996), *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, I-XII, Beyrut.
- Kazancı, Ahmet Lütfi (1992), “Bi‘set”, *DİA*, VI, İstanbul, 217-218.
- Kılıç, Ünal (2004), “Dini İçerikli Ekonomik Bir Kavram: Hums”, *CUIFD*, VIII/1, 75-91.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri (2002), “Hz. Peygamber Tasavvurumuzun Dönüşümü: Paradigmadan Paragona, Paragondan Kozmik İlkeye”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta, 129-139.
- Kiraz, Celil (2001), “Hz. Muhammed (sav)’in Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)”, *UÜİFD*, X/1, 231-260.
- Kister, M. J. (2014), *İlk Dönem İslam Tarihi Üzerine* (çev. Ali Aksu), Ankara.
-, (1980), *Studies in Jâhiliye and Early Islam*, Londra.
-, (2000), “et-Tehannüs: Kelime Anlamı Üzerine Bir Araştırma”, çev. Ali Aksu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, II/4, 215-230.
- Kotan, Şevket (2011), “Câhiliye Dönemi Mekke Dini: Ahmesîlik”, *Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu Sempozyum Kitabı*, İstanbul.
- Kurt, Abdurrahman (2001), “Sosyo- Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu”, *UÜİFD*, X/2, 97-122.
- Kurt, Hasan (2008), “Taberî’nin Tarih Anlayışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, III/2, 89-103.
- Kutlu, Sönmez (2007), “Hz. Peygamber’i Anlamada Tarihsel Muhammed ile Menkıbevi Muhammed’i Birbirinden Ayırmanın Önemi”, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Çorum, 33-46.
- Kuzgun, Şaban (1997), “Hanîf”, *DİA*, XVI, İstanbul, 33-39.

-, (1985), *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik*, Ankara.
- Kuzudişli, Bekir (2003), “Oryantalizm ve Hadisle İlgilenen Bazı Oryantalistler”, *İÜİFD*, III/7, 141-172.
- Küçükcalay, Hüseyin (1967), “Kur’ân, Hadis ve İslâmiyetin Arap Dili Üzerindeki Tesirleri”, *İslâm Medeniyeti*, I/5, 44-46.
- Lammens, H. (1987), “Kuss İbn Sâide”, *İA*, VI, İstanbul, 1031.
- Mâlik b. Enes (1994), *el-Muvatta’* (thk. M. Fuad Abdülbâkî), I-II, Çağrı Yay., İstanbul.
- Maşalı, Mehmet Emin (2011), “Kur’ân Merkezli Bir Peygamber Tasavvuru: Böyle Bir Tasavvurun Riskleri ve İmaları”, *Vahyin Nüzulünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (sav) Milletlerarası İlmî Toplantı*, İstanbul, 153-160.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (2005), *Tevlâtü Ehli’s-sünne* (thk. Mecdî Basellün), Beyrut.
- el-Mâverdî, Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî (ts.), *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, Beyrut.
- el-Mes’ûdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin (2005), *Mürûcû’z-zeheb ve meâdinü’l-cevher*, Beyrut.
- Mevdudî, Seyyid Ebû’l-Âlâ (1992), *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber’in Hayatı* (çev. Ahmet Asrar), İstanbul.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr (2002), *et-Tefsîrû’l-Kebîr*, Beyrut.
- Musa b. Ukbe (1994), *el-Megâzî* (nşr. Muhammed Bakşış), y.y.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (1991), *el-Câmi’u’s-sahîh* (thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-III, Beyrut.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb (1992), *Sünen*, I-VIII, İstanbul.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şerefüddin (1929), *el-Minhâc fî şerhi Müslim b. Haccâc*, I-XVIII, Mısır.
- Olgun, Tahir (1946), *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul.
- Oruçoğlu, İlhami (2008), *Başlangıcından Günümüze İslâm Dünyasında Peygamber İmajı* (Basılmamış Doktora Tezi), UÜSBE, Bursa.
- Öğmüş, Harun (2013), *Câhiliyye Döneminde Araplar*, İstanbul.
- Öğüt, Salim (2011), “Telbiye”, *DİA*, XL, İstanbul, 396-397.
- Önkal, Ahmet (1988), “Addâs”, *DİA*, I, İstanbul, 355-356.
-, (1989), “Ahnef b. Kays”, *DİA*, II, İstanbul, 174.
-, (1993), “Civâr”, *DİA*, VIII, İstanbul, 34-35.

- Öz, Mustafa (1995), “Ezlâm”, *DİA*, XII, İstanbul, 67.
- Öz, Şaban (2014), *Farklı Siyer’i Okumak Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi*, Ankara.
-, (1999), *Hiz. Peygamber’in Siretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), AÜSBE, Ankara.
-, (2008), *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul.
-, (2015), *Siyer Tasarımı*, İstanbul.
- Özağar, Mehmet Emin (2003), “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hiz. Muhammed (sav) Özel Sayısı*, Ankara, 307-330.
- Özaydın, Abdülkerim (1996), “Hac (İslâm’da Hac)”, *DİA*, XIV, İstanbul, 386-389.
- Özaydın, Abdülkerim (1991), “Amr b. Luhay”, *DİA*, II, İstanbul, 87-88.
- Özdemir, Mehmet (2007), “Siyer Yazıcılığı Üzerine”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, IV/3, 129-162.
- Özdemir, Veysel (2014), “Buhârî’nin Meğâzî Rivayetlerinde Tesâhülün Olup Olmadığı ile İlgili Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, XVIII/58, 395-453.
- Özervarlı, Sait (1997), “Hârikulâde”, *DİA*, XVI, İstanbul, 181-183.
- Özkan, Ali Rafet (1991), *Eski Araplarda Putperestlik Doğuşu ve Ortaya Çıkış Sebepleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ATAÜSBE, Erzurum.
- Özkan, Halit (2013), “Zeyd b. Amr”, *DİA*, XLIV, İstanbul, 316-317.
- Öztürk, Hakan (2013), “Rüya Motifinin Siyer Yazıcılığındaki Yeri: Hiz. Muhammed’in Peygamberliğinin Doğumundan Önce Müjdelenmesi Örneği”, *FÜİFD*, XVIII/1, 141-147.
- Öztürk, Mustafa (2003), “Kur’ân’da ve İslâm Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”, *OMÜİFD*, XVI, 251-270.
- Pak, Zekeriya (2001), “Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur’ânî Boyutu”, *CUIFD*, V/1, 325-326.
- Paksoy, Kadir (2005), “Hiz. Peygamber’in Yüzüğü ve Mührü”, *Bilimname*, III/7, 105-115.
-, (2012), “Rivayetler Işığında Kadir Gecesi”, *HÜİFD*, XVII/27, 15-35.
- Polat, Kemal (2007), “Orta Asya’da Dağ Kültü ve Kırgızistan-Oş Süleyman Dağı”, *I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh’un Gemisi Sempozyumu*, İstanbul, 579-588.
- Polat, İbrahim Ethem (2001), “Hanîf Şairlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, I/1, 124-133.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (ts.), *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (thk. Muhammed Seyyid Geylânî), Beyrut.

- Rodinson, Maxime (2013), *Muhammed Yeni Bir Dünyanın ve Peygamberin Doğuşu* (çev. Atilla Tokatlı), İstanbul.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed (2002), *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Beyrut.
- Sarıcık, Murat (2007), "Hübel Mekke'ye Ne Zaman Getirildi?", *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler*, XI/32, 125-138.
-, (2006), *H. Muhammed'in Çağrısı Mekke Dönemi*, İstanbul.
-, (2011), *İnanç ve Zihniyet Olarak Câhiliye*, İstanbul.
- Sarıçam, İbrahim (2012), *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara.
-, – Özdemir, Mehmet – Erşahin, Seyfettin (2011), *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin H. Muhammed Tasavvuru*, Ankara.
- Seligsohn, M. (1978), "Amr b. Luhay", *İA*, I, İstanbul, 414.
- Sezikli, Hacı Ahmet (1988), "Abdülmuttalib", *DİA*, I, İstanbul, 272-273.
- Soysaldı, Mehmet (2011), "İslâm Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Topumu Sempozyum Kitabı*, İstanbul, 150-151.
- Sönmez, Seniha (2008), *Türklerde Dağ Kültü İnancı ve Altay, Tivave, Şor Destanlarında Dağ* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), BÜSBE, Balıkesir.
- es-Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed (1990), *er-Ravdu'l-ünüf fî şerhi Sireti'n- Nebiyye li'bn Hişâm*, I-VII (thk. Abdurrahman Vekîl), Beyrut.
- Sülün, Murat (2010), "Şi'râ", *DİA*, XXXIX, İstanbul, 180-181.
- Şahin, M. Süreyya (1993), "Cin", *DİA*, VIII, İstanbul, 5-8.
- Şemseddin eş-Şâmî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf es-Salihî eş-Şâfî (1997), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (thk. Mustafa Abdülvâhid), Kahire.
- Şener, Mehmet (2001), "İ'tikâf", *DİA*, XXIII, İstanbul, 457-459.
- Şengül, İdris (2002), "Kıssa", *DİA*, XXV, Ankara, 498-501.
-, (1994), *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir.
- Şulul, Kasım (2014), *Ana Hatlarıyla Siyer-i Nebî*, İstanbul.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (2001), *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire.
- Tanyu, Hikmet (1973), *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara.
- et-Tayâlisî, Süleyman b. Davud (1999), *Müsned* (thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire.

- Temiz, Bilal (2003), “İlk Filolojik Çalışmalar Döneminde Kur’ân-ı Kerîm’in Arapçaya Kazandırdıkları”, *ÇÜİFD*, III/2, 334-343.
- Terzi, Mustafa Zeki (1991), “Buhârî’nin Sahîh’indeki Siyer ve Meğâzî Rivayetleri”, *OMÜİFD*, V, 147-156.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (1975), *Sünenü’t-Tirmizî (el-Câmi’u’s-sahîh)* (thk. İbrahim Atve Avd), I-V, Mısır.
- Topaloğlu, Bekir (1989), “Allah”, *DİA*, II, İstanbul, 471-498.
- Tuzcu, Recep (2002), *Hz. Peygamber’le İlgili Bazı Halk İnanışlarının el-Hasâisü’l-Kübrâ’daki Dayanakları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana.
- Tüccar, Zülfikar (2012), “Ümeyye b. Ebû’s-Salt”, *DİA*, XLII, İstanbul, 303-305.
- Tümer, Günay (1994), “Din”, *DİA*, IX, İstanbul, 312-320.
- Umerî, Ekrem Ziya (2003), “Oryantalizmin Sünnet ve Siyer İlmine Yaklaşım Tarzı” (çev. Adil Yavuz), *SÜİFD*, XVI, 231-251.
- Uğur, Mücteba (1986), “Va‘z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD*, Ankara, XXVIII, 291-326.
- Uludağ, Süleyman (1997), “Halvet”, *DİA*, XV, İstanbul, 386-387.
- Uraler, Aynur (2012), “Ümmü Habîbe”, *DİA*, XLII, İstanbul, 318-319.
- Urve b. Zübeyr, Ebû Abdullah el-Esedî el-Kureyşî (1981), *Megâzî Resûlillâh* (nşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî), Riyad.
- Uslu, Recep (1998), “Hums”, *DİA*, XVIII, İstanbul, 364-365.
- Uyar, Ahmet (1993), *Hadislere Kıssacılığın Girmesi ve Menfî Te’sirleri* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ERÜSBE, Kayseri.
- Uyar, Gülgün (1993), *Hz. Muhammed’in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tespiti* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul.
- Uysal, Muhittin (2006), “Bazı Hadis Kıssaları Üzerine Mülâhazalar”, *SÜİFD*, XXII, 33-58.
- Uzun, Nihat (2013), “Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî Şî‘ Âlimlerin Yaklaşımları”, *ÇÜİFD*, XIII/1, 73-112.
- Ünal, Halit (1991), “Atîre”, *DİA*, IV, İstanbul, 79-80.
- Ünal, Ömer (2003), “İslâm Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dinî Motifler”, *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, III/9, 175-192.
- Ünal, Sadettin (2001), “Kâbe”, *DİA*, XXIV, İstanbul, 14-21.
- Ünlü, Nuri (1992), *İslâm Tarihi*, I-II, İstanbul.

- Ünsal, Fatıma (2012), *Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mucizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), ÇÜSBE, Adana.
- Ünsal, Hadiye (2015), *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*, Ankara.
- Üveys, Abdül-Halim (1977), "Peygamber'in Câhiliyet Dönemi Yaşayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, XVI/1, 5-11.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Neysâbûrî (1426/2005), *Esbâbü nüzûli 'l-Kur'an* (thk. Mahir Yasin el-Fahl), Riyad.
-, (1430), *et-Tefsîrû 'l-basît* (thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fûzân), Riyad.
- el-Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd (1984), *Kitâbü 'l-Megâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Beyrut.
- Vecdî, Muhammed Ferîd (1971), *Dâiretü 'l-me'ârifî 'l-karnî 'l- 'işrîn*, I-X, Beyrut.
- Watt, William Montgomery (1995), *Hz. Muhammed'in Mekke'si* (çev. M. Akif Ersin), Ankara.
-, (1986), *Hz. Muhammed Mekke'de* (çev. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih (1992), *Târîhu 'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut.
- Yardım, Ali (1994), "Dihye b. Halife", *DİA*, IX, İstanbul, 294.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil (2006), "Namaz", *DİA*, XXXII, İstanbul, 350-357.
- Yavuz, Şevket (2012), "Uzzâ", *DİA*, XLII, İstanbul, 268-269.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2007), "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, İstanbul, 279-285.
-, (2012), "Vahiy", *DİA*, XLII, İstanbul, 440-443.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ts.), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X (sad. M. Nur ÇETİN v.dğr.), y.y.
- Yenibaş, Hasan (2013), "Sıhhatli Bir Peygamber Tasavvuru Açısından Peygamberimizin Beşerî ve Nebvî Şahsiyeti", *Diyanet İlmî Dergi*, XLIX/3, 65-72;
- Yıldırım, Suat (1979), "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *AÜİFD*, III, 37-63.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1992), "Hz. Muhammed Devri", *DGBİT*, I-XV, İstanbul.
-, (1992), "İslâm Öncesi Arap Hayatı", *DGBİT*, I-XV, İstanbul.
- Yıldız, Güllü (2010), *Abdurrahman es-Süheylî (581/1185) ve Siyer Şerhi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE, İstanbul.
- Yurdagör, Metin (1995), "Fetret", *DİA*, XII, İstanbul, 475-480.

- Yüksel, Ahmet Turan (2003), “Bir Tacir Olarak Hz. Peygamber”, *Diyanet İlmî Dergi-Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayı*, Ankara, 137-148.
- ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza b. Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî (1389/1969), *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (thk. Mustafa Mecâzî), I-XL, Kuveyt.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy (1408/1988), *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh* (thk. Abdülcélil Şelebî), Beyrut.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed (1990), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî), I-LIII, Beyrut
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (1419/1998), *Esâsü'l-belâga* (thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-sûd), I-II, Beyrut.
-, (ts.), *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs* (thk. A. Muhammed Becâvî – M. Ebü'l-Fazl İbrahim), I-IV, Lübnan.
-, (1998), *el-Keşşâf 'an hakâik-i gavâmîzi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (thk. Âdil Ahmed - Ali Muavviz - Fethi Hicâzî), I-V, Riyad.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah b. el-Musa (ts.), *Kitâbü Nesebi Kureyş*, Kahire.
- ez-Zührî, Muhammed b. Müslim İbn Şihâb (1401/1981), *el-Megâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim (1995), *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Şükran ADIGÜZEL

Doğum Tarihi ve Yeri: 1986 - Dörtyol

Adres: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Adana.

E-mail: anustekin86@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

2012-2015: Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Adana.

2004-2008: Lisans, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.

İŞ DENEYİMİ

2012-: Araştırma Görevlisi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Adana.

2010-2012: Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Gaziantep.