

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

KUR'AN'DA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN
İZLERİ
(Muamelat Örneği)

Hazırlayan: Emrah DİNDİ

2502100382

Danışman: Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ

İstanbul-2014



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN

Adı ve Soyadı : **Emrah DİNDİ**

Numarası : **2502100382**

Anabilim/Bilim Dalı : **Temel İslam Bilimleri**

Danışman Öğretim Üyesi: **Prof.Dr. Yaşar DÜZENLİ**

Tez Savunma Tarihi : **07.11.2014**

Tez Savunma Saati : **09:30**

Tez Başlığı : **Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri: Muâmelât Örneği.**

TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin **50. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr. Yaşar DÜZENLİ		Kabul
2- Prof.Dr. Hidayet AYDAR		Kabul
3- Prof.Dr. M.Mahfuz SÖYLEMEZ		Kabul
4-Prof.Dr. Hüseyin YAŞAR		Kabul
5- Doç.Dr. Necmettin GÖKKIR		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Prof.Dr. Hasan ELİK		
2- Yrd.Doç.Dr. Şevket KOTAN		

ÖZ

Eser Adı: Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri “Muamelat Örneği”.

Yazar Adı: Emrah DİNDİ

Bilindiği üzere farklı tarihlerde ve farklı toplumlara indirilen her vahiy, Kur'an başta olmak üzere, indiği tarihi, içinde bulunduğu toplumun örf ve adetlerini, zihinsel tasavvurlarını dikkate almış ve onların tarihsel ve toplumsal olgularını göz ardı etmemiştir. Bu bakımdan Kur'an'ın, Hz. Peygamber döneminde anlaşılma sorunu olmamıştır. Nüzul ortamını çevreleyen kültürden uzaklaşıldıkça anlaşılma problemi ortaya çıkmıştır. Özellikle de günümüzde, çağımız Müslümanlarının kültürü, 7. yüzyıl Arap toplum yapısından oldukça farklılaşmıştır. Bu farktan dolayı Kur'an'ı anlamadaki güçlük oldukça artmıştır. O bakımdan 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kur'an'ın, 7. yüzyılda, İslam öncesi dönemde/cahiliye çağında yaşayan Arap toplumunun kültürel unsurlarını ihtiva ettiği, vahyin içinde bulunduğu toplum kültürünün bir parçası olduğu gerekçeleriyle, Kur'an'ı iki perspektifli olarak, tarihsel ve evrensel anlama yöntemlerinin ortaya çıktığını görüyoruz.

İşte biz de bu çalışmada Kur'an ahkâmını, cahiliye çağı Arap toplumu kültürü içinde iki perspektifli okumaya çalıştık. Kur'an'ın, vaz' ettiği hükümlerde indiği toplumun örf ve adetlerini, tasavvurlarını dikkate alıp almadığını tetkik ettik. Tevrat ve İncil kaynaklı hangi ilkelerin Kur'an'da yer aldığını, ne tür hükümlerin iptal edilip tashih edildiğini ele aldık. Yedinci yüzyıl Arap kültürü ile Kur'an metni arasındaki diyalektik ilişkiyi inceledik. Buradan hareketle, İbranilerin ve cahiliye dönemi Arap toplumunun hangi adetlerinin Kur'an'da teşekkül ettiğini ortaya koyduk. Diğer taraftan, Kur'an'da teşekkül etmiş olan Arap kültür kalıplarına, evrensel ilkeleri Kur'an'ın, nasıl yerleştirdiğini irdeledik. Çalışmanın inşa sürecinde ise analitik, tümevarım yöntemi kullandık.

Bu araştırma neticesinde Kur'an'da yer alan pek çok ahkâm ve tasavvurun, cahiliye döneminde Arap ve İbrani teamüllerin bir devamı niteliğinde olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın, hem yerel hem de evrensel bir yapıya sahip olduğu ortaya çıktı.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Cahiliye, Ahkâm, Arap, Tevrat, İncil, Tarihsellik.

ABSTRACT

Eser Adı: The traces of pre-Islamic culture in the Kor'an, "Example of social principles"

Yazar Adı: Emrah DİNDİ

As it is known, every revelation, sent to different societies in different times, particularly in Kor'an, regarded to the time of being situated, traditions and mental imaginations of that society and did not ignore the society's historical and social facts. For this reason, Kor'an has no problem of perception at the time of Prophet Hz. Muhammed. But, apart from the culture, that circled revelation, the problem of understanding of Kor'an has occurred. Especially, nowadays, culture of present age Muslim society has obviously differentiated from 7th Century Arabic society structure. Because of this differentiation, the difficulty in understanding Kor'an, rather increased among the present age Muslim societies. For this reason, we see it was suggested that two perspective, historical and universal understanding methods, since the second half of 20th Century, because of the fact that Kor'an includes cultural elements of Arabic society living in 7th Century, in the pre-Islamic period/term of jahiliye, and is a part of the culture of the community which was it born in.

In this study, we tried to analyse Kor'an rules/ahkâm from the point of these two perspective considering term of jahiliye Arabic society's culture. We searched whether Kor'an rules take into account the mental perceivings and traditions of society living in that time. We examined which kind of principles from the Tevrat and İncil are included in Kor'an and what type of rules are canceled or revised in Kor'an. We have searched for the dialectical relationship between the content of Kor'an and culture of 7th Century Arabic society. From this perspective, we have revealed which traditions of Hebrews/İbrani and Arabic society of jahiliye term are formed in Kor'an. On the other hand, we examined How Kor'an places the universal principals to cultural structures of Arabic society are formed in Kor'an. In the process of construction of our study, we used the analytical and induction method.

In the conclusion of this study, It appeared that many rules, imaginations and thinkings in Kor'an are the continuation of Hebrew, Arabic customs and practices in term of jahiliye and so that, Kor'an has both regional and universal structures.

Key Words: Kor'an, Jahiliye, Rule, Arabic, Tevrat, İncil, Historicity.

ÖNSÖZ

Malum olduğu üzere Kur'an'ın, belli bir tarihe ve bu tarihin içinde yerleşik örf ve adetlere sahip bir topluma hitap ettiği ve o günkü toplumun tasavvurlarını, geleneklerini, iktisadi, içtimai ve kültürel yapılarını hesaba katarak teşride bulunduğu görülür.

Bu bakımdan Kur'an, nazil olduğu dönemde muhatap Arap toplumu tarafından anlaşılma sorunu yaşamamıştır. Ne zaman ki, Kur'an'ın ahkâmını çevreleyen zemin, zaman, sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel yapı ve muhataplar değişmiş işte o zaman Kur'an'ın anlaşılma sorunu ortaya çıkmıştır. Bu sorun Müslümanların, Kur'an metninde bulunan ahkâmın kendileriyle ve 20. yüzyılda içinde bulundukları çağın sosyo-kültürel yapılarıyla çağdaş olmadığının farkına varmalarıyla daha da belirgin hale gelmiştir. Bu sebeple, Kur'an ahkâmının kendi döneminin bir parçası olduğunu, bu ahkâmın literal anlamlarıyla bütün tarih ve toplumlara taşınamayacağı iddiaları, Kur'an ahkâmının cahiliye çağı ide ve gelenekleriyle, Tevrat ve İncil kaynaklı Medine merkezli Ehli Kitap örf ve adetleriyle, diğer bir deyişle vahyin vakıyyla ilişkisinin olup olmadığına dair bu çalışmamızı bilimsel bir ihtiyaç haline getirmiştir. Ayrıca pek çok ayette Kur'an'ın kendini "Arabî bir Kur'an" olarak tanımlaması, klasik ve çağdaş birçok İslam âliminin Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve adetlerden müteşekkil olduğunu, içinde bulunduğu topluma ait kültürel öğeler içerdiğini dillendirmiş olmaları, bu çalışmayı neden tercih ettiğimizi ve bunun ne derece önemli olduğunu da temellendiriyor olsa gerektir.

Dolayısıyla tezimizde, tarihsellik tartışmalarında Kur'an'ın cahiliye ve kendi çağına ilişkin kültürel unsurlar içerdiği şeklinde henüz içi doldurulamamış hipotezlerin gerçek olup olmadığını test etmek amacıyla Kur'an ahkâmını, nazil olduğu cahiliye çağı Arap kültür laboratuvarında değerlendirmeye çalıştık. Bu çalışmayı, Kur'an'ın Arabiliği ve Kur'an olgu arasındaki ilişki; nikâh, evlilik, talak, iddet, miras, mehir, velayet, hayız ve cima' gibi aile-evlilik ahkâmı; ticaret, riba, rehin, yeminler, şahitlik, kefalet, vekâlet ve şirket gibi ticari ahkâm ve muameleler; kısas, diyet, zina, hırsızlık, irtidat ve hirabe (yol kesicilik) gibi ukûbat konuları; yiyecek ve içecek ahkâmı; savaş, ganimet ve köleliğe ilişkin teamüller; adalet, şûra ve tahkim gibi muhakeme ahkâmı şeklinde yedi bölüm olarak ele alıp inceledik. Bu alanlarda cahiliye döneminde var olan teamüllerin, Tevrat ve İncil kaynaklı

uygulamaların Kur'an nazmında ne tür bir iz düşünle tecessüm ettiğini, nazımda teşekkül eden bu yerel olgular içinde örüntülü verilen evrensel ilkelerin neler olduğunu, Kur'an'ın cahiliye çağı olgularına nasıl müdahalede bulunduğunu, neleri dönüştürüp tashih ettiğini ele almaya çalıştık.

Bu tezin çalışılmasını teklif eden ve tezin muhtevasının şekillenmesinde emeği geçen tez danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ'ye, tezin okunup tashih edilmesinde emeği geçen tez izleme komite üyeleri değerli hocalarım Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ'e ve Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR'a katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Aynı şekilde tezin okunmasında, teknik destek sağlanmasında emeği geçen Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK'a, Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU'na ve Arş. Görevlisi Korkut DİNDİ'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Tez izleme komitemde yer alan merhum cennet mekân hocam, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR'e Cenab-ı Allah'tan rahmet diliyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	II
ÖNSÖZ	IV
KISALTMALAR	XV
GİRİŞ	1
I.ARAŞTIRMANIN PROBLEMATİĞİ VE AMACI.....	1
II.KAPSAMI.....	3
III.YÖNTEMİ	5
IV.KAYNAKLARI	6

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ VE KUR'AN OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ

I.KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ	9
A.Lafzen Olgusallığı/Arabiliği	9
B.Muhtevası Yönüyle Olgusallığı/Arabiliği	18
1.Ahkâmın Olgusallığı	18
2.İnanç, İbadet ve Diğer Bazı Hususların Olgusallığı.....	21
a.İnançlar	21
1.Allah Tasavvuru.....	21
2.Kader Anlayışı	23
3.Cennet ve Cehennem Tasvirleri.....	24
4.Cin, Şeytan ve Melek Tahayyülleri	27
b.İbadetler	33
1.Namaz.....	33
2.Abdest ve Gusül.....	35
3.Ramazan Ayı ve Oruç.....	38
4.Kâbe ve Hac Ayinleri	40
5.Ay Takvimi ve İbadetler	45
c.Tarihi Olay, Kıssa ve Diğer Bazı Konular.....	47
1.Kıssalar	47
2.Evren Tasavvuru	50
II.KUR'AN OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ	53
A.Kur'an'ın Olguları Dönüştürmesi	53

B.Olguların Kur'an'a Dönüşmesi	54
III.KUR'AN'IN MUAMELAT İLKELERİ VE CAHİLİYE DÖNEMİ AHKÂMI	60
A.Muamelat Kavramı	60
B.Cahiliye Dönemi Ahkâmı ve Kavramları	63
C.Cahiliye Dönemi Ahkâmının Kaynağı.....	66
1.Cahiliye Arap Kültürü.....	66
2.Hanifler Kültürü	70
3.Yahudi ve Hristiyan Kültürü.....	72

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA KADIN VE AİLE KONUSUNDA

İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.KADIN	77
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Kadının Konumu	77
1.Toplumda Kadının Konumu	77
2.Ailede Kadının Konumu	78
a.Ataerkil Aile Yapısı.....	78
b.Arzu Edilen Kadın Tipi	81
c.Kadının Eve Ait Olma Telakkisi	82
d.Kocanın Reisliği ve Kadını Tedip Yetkisi.....	84
B.Kadının Örtüsü	88
II.NİKÂH VE EVLİLİK	91
A.Nikâh.....	92
1.Cahiliyede Nikâh.....	92
2.Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâh Çeşitleri.....	93
a.Mut'a	93
b.Hıdn	99
c.Cariyelerle Evlilik.....	100
d.Zevacu'r-Raht.....	105
e.Zevacu Sevaḥibati'r-Rayat	106
f.Nikâhu'l-İstibza'	108
g.Zevacu'l-Bedel ve Zevacu's-Şiğar	109
h.Kardeşlik Akdi Nikâhı.....	110
ı.Zevacu's-Seby	111

j.Ziyâfetu'l-Cinsiyye	112
k.Nikâhu'l-Ba'ûle/Nikâhu's-Sadak	112
3.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Farklı Din Mensupları ile Evlenmek	115
4.Çok Kadınla Evlilik (Poligami)	117
a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Çok Kadınla Evlilik	117
b.Cahiliyede ve Kur'an'da Çok Kadınla Evlilik	119
1.Genel Olarak Poligami	119
2.Lider ve Reislerde Poligami	124
5.Mahremiyet	127
a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar	127
b.Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar	129
1.Neseben Haram Olanlar	130
2.Sihriyetten Haram Olanlar	133
3.Sütten Haram Olanlar	139
4.Nikâh ve Üç Talakla Haram Olanlar	140
5.Evlatlık Edinmekle Haram Olanlar	141
6.Mehir	143
a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Mehir	143
b.Cahiliyede ve Kur'an'da Mehir	145
1.Mehrin Önemi, Türü ve Ölçüsü	145
2.Mehirde Hile ve Haksızlık	149
3.Mehri Geri Alma Halleri	151
7.Hayız ve Cima'	153
a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hayız ve Cima'	153
b.Cahiliyede ve Kur'an'da Hayız ve Cima'	155
III.TALAK	160
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Talak	160
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Talak	163
1.Üç Talak	163
2.Talak Yetkisi	166
3.Talak Yetkisinin Kötüye Kullanımı	170
4.Talak Türleri	173
a.Hul'	173

b.İ'la	177
c.Zihar.....	180
d.Lian.....	183
IV.İDDET	189
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da İddet	189
B.Cahiliyede ve Kur'an'da İddet.....	189
1.Boşama İddeti	189
2.Vefat ve Diğer İddetler.....	192
V.MİRAS	197
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Miras	197
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Miras.....	200
1.Nesep Sebebiyle Miras.....	200
a.Asabe Miras Sistemi	200
b.Mirastan Mahrum Bırakılanlar	202
c.Mirasta İkili Birli Taksim	204
2.Sebep Dolayısıyla Miras	207
3.Ahit ile Miras	209
4.Evlatlık Sebebiyle Miras	213
5.Vasiyet Sebebiyle Miras	216
VI.VELAYET	218
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Velayet	219
1.Genel Olarak Velayet.....	219
2.Nikâh Velayeti	221

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA TİCARİ KONULARDA

İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.TİCARET VE ALIŞVERİŞ	224
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Ticaret ve Alışveriş	224
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Haram Ay ve Harem Bölge	229
II.TİCARİ MUAMELELER	234
A.Riba	235
1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Riba	235
2.Cahiliyede ve Kur'an'da Riba.....	236

B.Rehin	242
1.Cahiliyede ve Kur'an'da Rehin.....	242
C.Yeminler.....	245
1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Yeminler.....	245
2.Cahiliyede ve Kur'an'da Yeminler	247
a.Yeminin Ehemmiyeti ve Yemin Üslupları	247
b.Ahlaf Merasimleri	252
c.Yemin Keffareti	254
D.Şahitlik	256
1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Şahitlik	256
2.Cahiliyede ve Kur'an'da Şahitlik.....	258
E.Kefalet	263
1.Cahiliyede ve Kur'an'da Kefalet	263
F.Vekâlet.....	264
1.Cahiliyede ve Kur'an'da Vekâlet.....	264
G.Şirket.....	265
1.Cahiliyede ve Kur'an'da Şirket.....	265

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA HADLER (CEZALAR) KONUSUNDA

İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.KISAS	269
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Kısas.....	269
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Kısas	273
1.Genel Olarak Kısas	273
2.Kasıtlı ve Hatalı Öldürmelerde Kısas	277
3.Yaralamalarda Kısas	279
4.Akile (Veliyyü'd-dem) ve Kısas	281
II.DİYETLER.....	285
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Diyet.....	285
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Diyet	286
1.Genel Olarak Diyet	286
2.Akile ve Diyet	289
3.Öldürmelerde Diyetin Niceliği.....	292

4.Yaralamalarda Diyet	293
III.İFFET VE ZİNA	295
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası.....	295
B.Cahiliyede ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası	299
1.İffet.....	299
2.Zina	303
3.Zinanın Cezası.....	307
a.Şahitlerin Tanıklığı	307
b.Recm.....	308
c.Celde	309
d.Hapis.....	313
IV.HIRSIZLIK	315
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hırsızlık.....	315
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Hırsızlık	317
1.Mülkiyet ve Hırsızlık	317
2.Hırsızlığın Cezası	320
a.El Kesme Cezası	320
b.Suçun İspatı ve Çalınan Mal oranı	322
V.İRTİDAT	326
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da İrtidat.....	326
VI.HİRABE (YOL KESME).....	328
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Hirabe	328
1.Hirabe.....	328
2.Hirabenin Cezası	328

BEŞİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA YİYECEK VE İÇECEK KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.TEV RAT, İNCİL VE KUR'AN'DA YASAK VE MUBAH OLANLAR	335
A.Kan.....	335
B.Leş ve Vahşi Hayvanın Parçaladıkları	336
C.İç Yağı.....	336
D.Domuz Eti	337
E.Diğer Bazı Kara ve Deniz Hayvanları.....	340

F.İçki.....	343
II.CAHİLİYEDE VE KUR'AN'DA YASAK VE MUBAH OLANLAR	348
A.Kan.....	348
B.Meyte, Domuz ve Diğer Bazı Yiyecekler	350
1.Meyte	350
2.Domuz	352
3.Diğer Bazı Yiyecekler.....	354
C.Allah'tan Başkası İçin Kesilenler	356
D.İçki	357
1.İçkinin Yaygınlığı	357
2.İçki Yasağı	359
3.İçki İçmenin Cezası.....	364
E.Meysir (Kumar) ve Fal Okları.....	365
1.Meysir	365
2.Fal Okları	369

ALTINCI BÖLÜM

KUR'AN'DA HARP AHKÂMI KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.SAVAŞLAR.....	371
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Savaş Teamülü	371
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Savaş Teamülü.....	374
1.Savaş, Baskın ve Yağma	374
2.Savaşılması Yasak Aylar	379
3.Esir Alma ve Esirlerle İlgili Tasarruflar.....	383
4.Savaş Kahramanlıkları, Taktikleri ve Gereçleri.....	385
II.GANİMETLER	387
A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Ganimetler.....	387
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Ganimetler	389
1.Ganimetin Önemi ve Kabile Reisinin Payı	389
2.Fey ve Humus Ganimetleri	392
III.CİZYE VE HARAÇ	398
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Cizye ve Haraç	398
IV.KÖLELER VE HÜRLER	401

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Köleler ve Hürler	401
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Köleler ve Hürler	403
1.Sosyal Yapı	403
2.Köleliğin Sebepleri.....	404
3.Köle ve Hürlere İlişkin Hukuk	405
a.Hürriyete Kavuşturma (Tahrîru Rakabe).....	405
b.Evlilik, Mahremiyet ve Ceza Ahkâmı	409
YEDİNCİ BÖLÜM	
KUR'AN'DA MUHAKEME USULÜNDE	
İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ	
I.İDARE, ADALET VE ŞÛRA.....	416
A.Cahiliyede ve Kur'an'da İdare ve Adalet	416
1.Yönetim ve İdari İşler	416
2.Adalet ve Adli İşler	418
B.Cahiliyede ve Kur'an'da Şûra	423
1.Kadim Medeniyetlerde ve Güney Araplarında Şûra	423
2.Hicazlılarda Şûra	425
a.Şûra Meclisi Dâru'n-Nedve.....	425
b.Dâru'n-Nedve Üyelerinin Seçimi	428
c.Şûra ve Demokratik Yönetim	430
II.KADÂ VE TAHKİM.....	433
A.Cahiliyede ve Kur'an'da Kadâ veTahkim	434
1.Kadâ ve Tahkim	434
2.Tahkim	435
a.Tahkimin Görüldüğü Alanlar ve Bu Görevi Üstlenen Kişiler.....	435
b.Arap Hakemleri ve Hükümleri	440
1.Hakemde ve Tahkimde Aranan Nitelikler	440
2.Hakemler ve Meziyetleri	443
c.Mahkemeler	448
d.Tenfizu'l-Ahkâm	449
e.Muhakeme Usulü ve Davalara Bakma Keyfiyeti	451
SONUÇ	454
BİBLİYOGRAFYA	460
ÖZGEÇMİŞ.....	504

KISALTMALAR

A.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
Ansk,	Ansiklopedisi
AÜİF.	Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara/Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
Bsk.	Baskı
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der	Derleyen
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
DFİFM	Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
İÜİFD	İstanbul Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
İA	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İBB	İstanbul Büyükşehir Belediyesi
mad.	Madde
Mat.	Matbaası
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
Neş.	Neşriyat
s.	Sayfa
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniv. İlahiyat Fakültesi
t.y.	Tarih yok
Ta'l ve Tahr.	Talik ve Tahric
Tah.	Tahkik eden
Tas.	Tashih eden
TDK,	Türk Dil Kurumu

TDV	Türk Diyanet Vakfı
Trc.	Tercüme eden
TTK	Türk Tarih Kurumu
UÜİFD,	Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	Ve devamı
v.d.	Ve diğerleri
y.y.	Yayın yeri yok /Yayımcı yok
Yay.	Yayınları/Yayınevi/ Yayıncılık

GİRİŞ

I.ARAŞTIRMANIN PROBLEMATİĞİ VE AMACI

Bu araştırmayı neden tercih ettiğimiz hususunda okuyucunun merakını uyandıran pek çok sebep ve sorun söz konusudur. Öncelikli olarak her ilahi metin, indirildiği zaman diliminde, belli coğrafi koşullarda ve kendi zaman ve mekânının sosyo-kültürel bağlamıyla kayıtlı insan topluluklarına mı, yoksa imkânı vücut bulmuş yahut bulmamış bütün tarihe ve bütün insanlara mı bir hitaptır. İlahi vahiyler, içinde teşekkül ettiği zaman ve mekân koşullarından, insani kültür ve eylemlerden gerçekten bağımsız mıdır değil midir.

Dolayısıyla Kur'an da bu olgusalıktan bağımsız mıdır. Onun da belli zaman ve mekân şartlarıyla, kendi döneminin örf, adet ve kültürüyle kuşatılmış 7. yüzyıl Arap toplumuna mı doğrudan bir hitaptır, yoksa imkânı vücut bulmamış müstakbel bütün insanlara ve şartlara mı. Kur'an, kendi döneminin, tarihi ve kültürel şartlarının bir parçası mıdır. İnanç, ibadet ve muamelat gibi bütün alanlarında, ihbari ve inşai ifadelerinde içinde teşekkül ettiği cahiliye çağına ait tasavvur ve teamüllerden, âdât ve tekâllitten gerçekten bağımsız mıdır. Pek çok ayette Kur'an'ın tabiatına ilişkin “Kur'ânen ‘Arabiyyen”, “lisânen ‘Arabiyyen” “musaddikan limâ beyne yedeyh” ifadeleri neyi ihsas ediyor. Geleneğimizde Taberi, Kaffal eş-Şaşı, Kurtubi, Şatibi ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevi gibi klasik İslam âlimlerinin ve Mutezilenin Kur'an idelerinin ve ahkâmının, vakıyyla ve o günkü Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri adetlerle diyalektik ilişkisinin varlığını teslimleri neyi ifade ediyor. Bu teslim, Kur'an'ın tamamını kapsayacak ve sadra şifa verecek derecede ele alınmış mıdır ve içi doldurulmuş mudur?

Aynı şekilde 20. yüzyılın ikinci yarısında bazı İslam modernistleri de Kur'an'ın, cahiliye çağına ve kendi dönemine ait ahkâm içerdiğini ve tarihsel olduğunu, bundan dolayı da bu ahkâmın çağımıza literal anlamlarıyla taşınamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu düşünceler vakii midir, gerçekten nitelikli bir şekilde temellendirilmiş midir, yoksa içi boş hipotezler olarak mı kalmıştır. Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş seleflerin ileri sürdüğü gibi Kur'an'ın her harf ve ifadesi bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezeli, aşkın, evrensel ilkeler midir, değilse Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmek, onu tarihin çöplüğüne atmak ve tarihe mahkum etmek anlamına mı gelmekte, onun ezeli ilahi kelam oluşuyla tarihsel öğeler içermesi birbiriyle çelişmekte midir. Gerçekten geleneğimizde tasavvur edildiği gibi Kur'an müdahale ettiği tarih ve kültürden bağımsız, ezelde tasarlanmış ve

semada “Beytü’l-İzze” de durup daha sonra peyderpey indirilen bir kitap mı, yoksa tarihin muayyen bir döneminde Allah’ın Arap toplumuyla ve Ehli Kitapla girdiği canlı sıcak ilişkisinin bir kaydı mıdır?

İşte gerek bazı klasik âlimlerde gerekse de çağımız akademik çevrelerde, Kur’an ifadelerinin yapısına ilişkin bütün bu soru(n)lar, cevaplanması ve çözümlenmesi beklenen ciddi bir problem teşkil etmektedir. Biz Kur’an’ın, kendi çağındaki Arapların ve Ehli Kitabın bildikleri ve uygulayageldikleri adetler türünden hükümler bina edip etmediğine dair gerek klasik İslam âlimlerinin, gerekse modernist İslam bilginlerinin ileri sürdükleri bu teorilerin, doğru olup olmadığını test etmek için, gerekse de Kur’an’ın, ezeli olduğunu, indiği toplum kültüründen ve vakıadan tamamen bağımsız hükümler bina ettiğini ileri süren sünni paradigmayı tayin ve tahkik etmek için Kur’an’ı, nazil olduğu cahiliye çağı Arap toplumunun müdevven örf, adet ve ahkâm havzasında, Ehli Kitap örf ve adetleri çerçevesinde okumayı zorunlu gördük ve bilimsel bir görev telakki ettik.

Bu konuyu araştırmamızın bir başka nedeni de Kur’an yorumunda yöntem arayışlarıdır. Kur’an ahkâmının, o günkü toplumun içinde bulundukları zamanlarını, coğrafi şartlarını ve kültürel yapılarını hesaba katıp katmadığına dair klasik ve modern argümanlar ve yine Kur’an’ın literal ifadelerinin o günkü muhatapları mı, yoksa o dönemde farklı coğrafyalarda bulunan insanları, gelecekteki muhtemel okurları ve müstakbel müminleri de hesaba katıp katmadığına dair tartışmalar aynı zamanda Kur’an’ın nasıl bir yöntemle yorumlanması (tefsir) sorunsalını da beraberinde getirmektedir. O bakımdan bizim bu çalışmamızın, bin dört yüz küsur yıldır galibiyetle uygulanagelen, Kur’an’ı, sadece harf, kelime, terkip vb. literal ifadelerinde sıkışmış bir tefsir metodu mu, yoksa onu nazil olduğu dinamik tarih içinde, doğduğu toplum ve coğrafi yapının yaşayan kültüründe okumayı önceleyen bir yorumlama/diyalektik yöntemi mi tercih etmemiz noktasında, mevcut belirsizliğin çözülmesine katkı sunacağını düşünmekteyiz.

Aynı şekilde bu çalışmamızla Kur’an’ın, indiği coğrafyayı, cahiliye çağı Arapların şartlarını, içtimai, iktisadi ve kültürel yapılarını, Ehli Kitap örf ve adetlerini dikkate alıp almadığının, aldıysa bunun hangi oranda olduğunun, neleri tashih edip dönüştürdüğünün, neleri ilga ve ipka ettiğinin, gerçekten ibda ve icat mahiyetinde hükümler bina edip etmediğinin de aydınlanmış olacağını ümit etmekteyiz. Bunlara ilaveten Kur’an’ın tarihsel öğeler içermiş olmasının, bir başka ifadeyle onun tarihselliğini kabulün, evrenselliğiyle, ezeli kelim oluşuyla çelişir olup olmadığı da gün yüzüne çıkacaktır. Ayrıca bu çalışmamız, Kur’an’da cahiliye ve Ehli Kitap örf ve adetlerine paralel vaz’ edilmiş ahkâmın bütün çağlara ve toplumlara taşınıp taşınamayacağı sorununun çözümüne de ışık tutacaktır.

Bütün bunların yanında bu çalışmayla öteden beri Kur'an ahkâmının eski Arap ve Ehli Kitap adetlerine dayandığına dair müsteşriklerin Kur'an orijini konusunda ileri sürdükleri iddiaların da vakıya muvafık olup olmadıkları test edilmiş olacak.

Ne var ki İslam literatüründe cahiliyeye nispet edilen şiirlerin ve bunlarda geçen tasavvur ve adetlerin gerçekte cahiliye dönemine ait olup olmadığı konusunda şüpheler ve bu şiirlerin sonradan ihdas edildiğini ileri süren bazı çağdaş Araştırmacıların iddiaları¹ ve aynı şekilde cahiliye şairlerinin bazılarının ömürlerinin bir kısmını İslam döneminde de sürdürmüş olmaları bu divanların onların hayatlarının hangi dönemine ait olduğu noktasındaki kuşkuları güçlendirmektedir. Hele özellikle de İslam'ın Arap kültürü üzerine bina olunduğu şeklinde son asırda Arap dünyasındaki söylemlerin Arap milliyetçiliği temeline dayandığı düşünceleri de dikkate alınırsa tezimizin hipoteziyle ilgili bu faraziyeleri ilk etapta teslim etmemek elde değildir. Ancak cahiliye tasavvur ve adetlerine ilişkin 1400 yıllık İslam literatüründe yer etmiş malumatları yok saymak, “şeru men kablena” olarak ele alınan pek çoğuna hadislerde atıf yapılan ve İslami niteliğe bürünen bu adetlerin sonradan ihdas edilerek cahiliyeye nispet edildiğini, özellikle de son yüzyılı çıkarırsak bunların Arap milliyetçiliği gölgesinde intaç edildiğini ileri sürmek de o kadar kolay olmasa gerektir.

Bu nedenle her ne kadar cahiliye şiirinin ve o döneme nispet edilen düşünce ve geleneklerin sonradan ihdas edildiğine yönelik zihinlerin bir köşesinde bu tür şüpheler olsa da biz, cahiliye şair ve şiirlerinin, İslam literatüründe o döneme nispet edilen düşünce ve geleneklerin vakıiliğini, tarihsel gerçekliğini büyük oranda kabul eden İslam geleneğindeki hakim yaklaşımları esas alarak tezimizin hipotezini işleyip geliştirmeye çalıştık.

II.KAPSAMI

Tezimizin kapsam alanı ile ilgili bilgi verecek olursak konumuz, itikat, ibadet alanı

¹ Cahiliye şiirinin çeşitli nedenlerle İslam sonrasında ihdas edilip o döneme nispet edildiği iddiaları hususunda (bkz. David Samuel Margoliouth, **Arap Şiirinin Kökeni**, (Çev. Nurettin Ceviz), Aktif Yayınevi, Ankara 2004; Tâhâ Hüseyin, **Cahiliyye Şiiri Üzerine**, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003); Theodor Nöldeke, **Beitraege Zur Kenntniss Der Poesie Der Alten Araber**, Carl Rümpler, Hannover 1864; Wilhelm Ahlwardt, **Bemerkungen Über Die Aechtheit Der Altarabischen Gedichte**, Nabu Press, April 1 2010; Eski Arap şiirinin orijinal olup olmadığı ve tarihsel gerçekliğiyle ilgili bazı çalışmalar için ayrıca (bkz. Charles J. Lyall, **Some Aspects of Ancient Arabic Poetry as Illustrated by a Little Known Anthology**, in Proceedings of the British Academy, 1917; Erich Braunlich, “Zur Frage der Echtheit der Altarabischen Poesie”, **Olz**, Cilt: XXIX, s. 825-833; Vehîb Yahyâ el-Cubûrî, **el-Musteşrikûn ve's-Şi'ru'l-Câhilî beyne's-Şekki ve't-Tevsik**, Beyrut 1977; Mehmet Yalar, “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, **UÜİFD**, Cilt: XVII, Sayı: 2, 2008, s. 95-120); Muhammed Ferîd Vecdî, **Nakdu Kitâb eş-Şi'ru'l-Câhilî**, Kâhire 1926; Muhammed Lutfî Cumu'a, **eş-Şihâbu'r-Râsid**, Kâhire 1926; Muhammed el-Hidr Huseyn, **Nakd Kitâb fi's-Şi'ri'l-Câhilî**, y.y. 1397/1977; Muhammed el-Hidrî, **Muhâdarât fi Beyâni'l-Ahtâi'l-İlmiyye et-Târîhiyye el-lefi İştemele 'aleyhâ Kitâbu fi's-Şi'ri'l-Câhilî**, Kâhire 1927; Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, **en-Nakdu't-Tahlîlî li Kitâb fi'l-Edebi'l-Câhilî**, Kâhire 1348/1929; Muhammed 'Alî Ebû Hamde, **fi'l-'Ubûri'l-Hadârî li Kitâbi fi's-Şi'ri'l-Câhilî**, Dâru Ammân, Amman 1423/2003; Mustafâ Sâdık er-Râfî, **Tahte Râyeti'l-Kur'an**, Beyrut 1394/1974; İbrâhim 'Avaz **Ma'reketu's-Şi'ri'l-Câhilî beyne'r-Râfî ve Tâhâ Hüseyin**, y.y., y.y. 1987; 'Afif, 'Abdurrahmân, **eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâdu Karn**, Dâru Cerîr, Amman 1428/2006.

dışında Kur'an ve cahiliye çağı ahkâmıyla, Tevrat, İncil kaynaklı ilke ve uygulamalar(muamelat)la sınırlıdır. Kur'an'ın Arap vurgusu ve onların uygulamalarına, Tevrat ve İncil'e Medine'deki Yahudi ve Hristiyanların ahkâmına atıfları da bizim Kur'an ahkâmını bu iki baskın kültür havzasında değerlendirmemizi ve bu sınırdan kalmamızı sağlamıştır. Kur'an, dini grup olarak Yahudi ve Hristiyanların yanı sıra Sabiilere ve Haniflere de atıfta bulunmuştur. Ancak bunların ahkâmları, teamülleri Kur'anla olan ilişkisi bakımından ayrı başlıklar altında ele alacak düzeyde olmadığından, Kur'an ahkâmının onların uygulamalarıyla ilişkilendiren ve uygulamalarına atıf yapan rivayetlerin azlığından dolayı, biz onlara nispet edilen tasavvur ve teamülleri tezimizin "Cahiliyede..." diye devam eden alt başlıklarında yer yer ele aldık.

Kur'an ahkâmını içinde bulunduğu kültür içinde ele alan tezimizde mümkün mertebe Tora ve Talmud hükümlerine, İslam hukukunda fakihlerin fıkhi tartışma ve yorumlarına girmemeye çalıştık.

Bu çalışmada, Kur'an'da teşekkül eden birtakım tasavvur ve ahkâmın, İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir dönemde mevcut teamüllerle bağlantısını ele aldık. Bu teamüller de, Mekke ve Yesrib'in ve onlara komşu olan bedevi ve hazarilerin, İslam'ın gelişine yakın bir dönemde Hicaz bölgesinde bulunan cahiliye ehlinin örf ve adetleriyle kayıtlıdır. Bu nedenle bizim yapacağımız muamelat araştırması, Arap yarımadasının tamamını ve bütün vakitleri, cahiliyenin genelini kuşatmamakta sadece İslam'a yakın ve İslam'la muasır olan, Hicaz bölgesinde oturan özellikle de Mekke ve Yesrib ehlinin ahkâmını kapsamaktadır. Ancak Hicaz bölgesi Arapların uygulamalarıyla örtüşen ve Kur'an'ın da zaman zaman atıfta bulunduğu Güney Arapların teamüllerine de tezimizde yer yer temas ettik. Dolayısıyla bütün cahiliye dönemini kapsayacak bir ahkâm çalışmasının gücümüzün üstünde olduğunu da ifade etmemiz gerekir. Çünkü Arap edebiyatı konusunda araştırma yapanlarca, cahiliye asrının, bisetten önce yüz elli yıllık yahut en fazla iki yüzyıllık bir tarihi kapsadığının ve cahiliyeye ait malumatın bilinen tarihinin de bu olduğunun ifade edilmesi de bizim ahkâma ilişkin çalışma alanımızın sınırını belirlemektedir.

Tezin kapsam alanı dışında olduğundan dolayı Kur'an'ın ilahi evrensel boyutunu, 7 yüzyıla müdahalesini, gerçekleştirdiği evrensel ahlaki reformunu ve bunu nasıl gerçekleştirdiğini yer yer vurgulsak da yeteri kadar ele alamadık. Bu tezin bir uzantısı olarak yeni akademik çalışmalarda, evrensel ahlaki ilkelerin oğünkü teamüllere nasıl giydirildiğini, bunun Kur'an nazmına nasıl yansıdığını ve Kur'an'ın nasıl bir üslupla bir dönüşüm gerçekleştirdiğini araştırmanın bir ihtiyaç olduğunu, şimdiden ifade etmekte fayda görüyoruz.

III.YÖNTEMİ

Araştırmada izlemiş olduğumuz metottan bahsedecek olursak, tez konusu olarak seçmiş olduğumuz “**Kur’an’da İslam Öncesi Kültürün İzleri**” (**Muamelat Örneği**) adlı bu çalışmamızda analitik yöntemi kullandık. Klasik ve modern kaynaklardan cahiliye dönemine ait folkloru, Tevrat ve İncil kaynaklı ahkâmı derledik. Bir başka ifadeyle Kur’an’ın tarihi arka planının fotoğrafını çekmeye çalıştık. Bunları Kur’an ahkâmıyla karşılaştırıp analiz ettik ve bir senteze vardık. Bunu yaparken Kur’an’ı kendi çağımızda okumadık. Tarihe gittik, onu nazil olduğu ve tabiatının şekillendiği döneme götürdük ve oradaki cahiliye Arap toplumunun kültür laboratuvarında ele aldık. Geleneğimizde olduğu gibi Kur’an metninin harf, kelime, terkip, irab ve belağatında sıkışmış dilsel bir çalışmayla sadece onun metinsel yapısını irdelemekle sınırlı kalmadık. Bunun yanında Kur’an metni dışında birtakım yapıları, olguları ve değerleri de esas aldık. Mümkün mertebe sübjektif yorumlardan, vesayetçi yaklaşımlardan uzak olmak, Kur’an’ın otantik anlamlarına ulaşabilmek için onun ve hitap ettiği toplumun 7. yüzyıldaki ufuklarıyla, tasavvurlarıyla ve ahkâmıyla ufkumuzu birleştirmeye duygudaş olmaya çalıştık.

Bu okumayı yaparken tezimizin alt bölüm başlıklarında önce Tevrat ve İncil kaynaklı ahkâmı daha sonra da cahiliye döneminde var olan tasavvurları ve Arap akıl yapısını ve onların teamüllerini resmettik. Sonra da bu tasavvur, ahkâm ve adetler ile Kur’an’ın tasavvur ve ahkâmı arasındaki diyalektik ilişkiyi ele aldık. Bazı alt bölümlerde konuya ilişkin malumat yetersizliği nedeniyle “Tevrat ve İncilde...” şeklinde müstakil alt başlık açmadık. Sadece “Cahiliyede ve Kur’an’da...” başlıklarıyla yetindik. Tezin bölüm ve alt bölümlerinin başlıklarında ise Kur’an’da muamelat konularını ele alan ahkâm tefsirlerinde, hadis ve fıkıh kitaplarında da yer alan “kitap” ve “bab” başlıklarını genel olarak gözettik. Bu başlıkları daha sipesifik alt kısımlarla ele aldık. Çalışmamızı yedi ana bölüm olarak planladık.

Birinci bölümde Kur’an’ın Arabiliği ve Kur’an olgu arasındaki ilişkiyi ele aldık. Bu çalışmada Kur’an’ın tamamını kuşatacak kapsamlı bir yöntem ortaya koymak bakımından, Kur’an’ın o günkü Arap kültürü ve olguları ile olan ilişkisi, sadece muamelat alanı ile kayıtlı değil, inanç, ibadet, ahlak, kıssalar ve çeşitli tasavvurları da kapsayacak şekilde daha sonraki çalışmalara ön ayak olsun diye giriş mahiyetinde bu bölümde bunlara da kısaca temas ettik.

Tezimizin ikinci bölümünde Kur’an’da aile ve miras konusunda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında, kadın, nikâh ve evlilik, talak, mehir, iddet, miras, velayet, hayız ve cima’ gibi aile evlilik ahkâmını ele aldık.

Üçüncü bölümde, Kur’an’da ticari konularda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı

altında, ticaret ve alışverişler, riba, rehin, yeminler, şahitlik, kefalet, vekâlet ve şirket gibi ticari ahkâm ve muameleleri işledik.

Dördüncü bölümde, Kur'an'da hadler konusunda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında, kısas, diyetler, zina, hırsızlık, irtidat, hirabe (yol kesicilik) gibi ukubat konularını ele aldık.

Beşinci bölümde, Kur'an'da yiyecek ve içecekler konusunda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında, cahiliye ve Ehli Kitap helal ve haram yiyecek içecek telakkilerini işledik.

Altıncı bölümde, Kur'an'da savaş ve diğer bazı konularda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında, savaş, ganimet, köle ve hürlere ilişkin teamülleri irdeledik.

Yedinci bölümde ise Kur'an'da muhakeme usulünde İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında, idare, adalet ve şûra, tahkim gibi muhakeme ahkâmını inceledik.

IV.KAYNAKLARI

Tez çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynaklarla ilgili bilgi verecek olursak, bunları genel olarak iki başlık altında ele alabiliriz.

I. Klasik Kaynaklar:

Bu kaynaklar cahiliye dönemi inanç, ibadet, ahlak, örf, adet, ahkâm ve tekalidinde, içtimai-iktisadi ve kültürel yapılarına atıf yapan eserlerdir. Cahiliye dönemi şairlerin, hatiplerin, hakemlerin, kâhinlerin ve reislerin söz ve hitabelerine atıf yapan bazı divan ve muallakalar, aynı şekilde tarih, siyer, tabakat, tefsir, hadis, fıkıh, Arap dil ve edebiyatı kitapları; sözlükler, Tevrat ve İncil metinleri de bunlar arasında yer alır. Biz tezimizde kullandığımız bütün bu telifat arasından erişim kolaylığı sağlamasından dolayı, “Lisânu'l Arab” ve “Tâcu'l-Arûs” sözlüklerinden ve Cemâl Mahfûz'un, kütüphanelerimizde erişemediğimiz “Fennu'l-Harb 'inde'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm” adlı eserinden kullandığımız dipnotları, el-Mektebetü's-Şamile 3.36 sürümünü esas alarak verdik.

II. Çağdaş Kaynaklar:

Bu kaynaklar da cahiliye dönemi Arap hayatını, dini, itikadi, ahlaki, içtimai, iktisadi, idari, ailevi yönden tafsilatlı ele alan çalışmalardır. Bu çalışmaların çoğu, Arap dünyası tarafından yapılan ilmi ve akademik çalışmalardan oluşmaktadır. Bu çalışmalar arasında tezimizde bir hayli faydalandığımız pek çok eser mevcuttur. Bu çalışmalar büyük bir yekun tutması hasebiyle burada tamamını tek tek zikretmemiz mümkün değildir. Ancak büyük bir hacme sahip olması nedeniyle zikretmeye değer gördüğümüz Cevad Ali'nin “el-Mufasssal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm”ı tezimizde önemli bir yer işgal etmektedir.

Ülkemizde ise cahiliye Arap tarihi ve Arap hayatı ile ilgili Neşet Çağatay ve M. Şemseddin Günaltay'ın çalışmalarından faydalandık. Bunların dışında bu çalışmalar arasında konumuzla doğrudan alakalı olarak faydalandığımız Ali Osman Ateş'in, "İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri" önemli bir yer işgal eder. Ancak bu eser, daha çok hadislerde yer alan İslam ahkâm ve adetleriyle, cahiliye ve Ehli Kitap örf ve adetlerinin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyması yönüyle bizim tezimizden farklıdır. O bakımdan bizim çalışmamız, yalnızca Kur'an' ahkâmı ile cahiliye ve Ehli Kitap uygulamaları arasındaki diyalektik ilişkiyi, vahiy ve vakıa, vahiy ve vahyin içinde teşekkül ettiği toplum kültürü ile olan ilişkiyi ele alması bakımından bu çalışmadan farklılık arzeder. Bunların dışında Zahid Aksu'nun, "İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İctihadî Kaynaklar", Ali Bakkal'ın, "İslam Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku", Murat Sarıcık'ın, "İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü", "İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye" ve Adil Öksüz'ün, "Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'an" faydalandığımız önemli Türkçe akademik çalışmalar arasında yer alır.

Yukarıdaki çalışmalar dışında konumuzla doğrudan veya dolaylı bağlantılı yüksek lisans düzeyinde çeşitli çalışmalar da yapılmıştır. Fatih Duman'ın, "İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri" adlı çalışmasında ele aldığı konu önemli olmakla ve tezimizle benzerlik arz etmekle birlikte, araştırmacının önsözünde de ifade ettiği gibi, teknik, kuram, bilgi ve kaynak bakımından yetersiz bir çalışmadır. Sosyal, hukuki ve dini durum (inanç ve ibadetler) şeklinde bir yüksek lisans tezi olarak konu çerçevesi oldukça geniş tutulmuştur. Ayrıca yüzeysel olarak daha çok Arap kültürünü resmetmiştir. Bu kültürün Kur'an'la olan ilişkisi yeteri kadar irdelenememiştir. Tezimizin ikinci bölümüyle ilişkili olan M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu'nun "Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku" adlı çalışmasında cahiliye Arapların evlenme, boşanma ve iddet teamülleri resmedilmiş ancak bu uygulamaların ipka, ıslah ve ilga cihetiyle Kur'an ahkâmıyla olan ilişkisine tezin kapsam alanı gereği girilmemiştir. Bunun dışında Eşref Görgülü'nün, "İslam Öncesi Boşanma Kurumuna Kur'an'ın Yaklaşımı", Enes Erdim'in, "İslam Öncesi Evlilik Kurumuna Kur'an'ın Yaklaşımı" ve Ayhan Kalaycı'nın, "İslam Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı" gibi çalışmalar, bizim tezimizle bağlantılı olmakla birlikte, Kur'an'ın hem lahuti ve hem de beşeri yapısını ortaya koymaya yönelik bütün muameleatı kuşatan kayda değer çalışmalar olmadığı görülür.

Bunların dışında tezimizle dolaylı yönden bağlantılı cahiliye Araplarının din ve Tanrı anlayışları, eman ve kehanet uygulamaları ile ilgili yüksek lisans tezi olarak Mehmet Ortakaya'nın "İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları"; Suat Aygür'ün, "İslam Öncesi Cahiliye Araplarında Tanrı Anlayışı"; Büşra Sıdika Kaya'nın, "İslam Öncesi

Arap Toplumunda Eman Uygulamaları”; Ayten Yılmaz’ın, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Kehanet”; Muharrem Akoğlu’nun, “Cahiliye Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi” adlı çalışmaları da yer alır. Kur’an’daki ibadetlerin, İslam öncesi cahiliye çağı ve ilahi dinlerdeki ibadetlerle ilişkisini ele alan “Kur’an’da Ritüellerin Arkaplanı” adıyla Mehmet Efe’nin hazırlamış olduğu doktora tezi de bizim muamelat alanında yaptığımız çalışmanın ibadetler alanındaki versiyonunu teşkil etmektedir.

Çalışmamızda konu başlıklarımızla ilgili Milli Eğitim ve Diyanet Vakfı Ansiklopedisi maddelerinden de istifade ettik. Yine tezimizin konusu, Kur’an ahkâmının ilahi/evrensel ve beşerî/yerel tabiatıyla ilişkili olduğundan tarihsel yaklaşımı benimseyen modernistlerin çalışmalarını da tezimizde göz önünde bulundurduk.

Dolayısıyla cahiliye çağı Arapların din ve tanrı anlayışları, Kur’an’daki ibadetlerin İslam öncesi temelleri çalışılmış olmasına rağmen, Kur’an muamelatının cahiliye ve Ehli Kitap ahkâm ve adetleriyle diyalektik ilişkisine dair henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. O bakımdan bizim bu çalışmamız, İslam dünyasında bu alandaki boşluğu doldurmakla birlikte, daha sonra yapılacak daha dar kapsamlı, teferruatlı çalışmalara da ön ayak olacağı kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ VE

KUR'AN OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ

I.KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ

A.Lafzen Olgusallığı/Arabiliği

“Arap” kelimesi, Kur'an'ın nazil olduğu dili, hazari ve bedevilerin dilini ifade etmekle birlikte,¹ aynı şekilde dili Arap, kendisi Arap evladı olan ve Kızıldenizden Basra körfezine Yemen'den Şam'a kadar Arap yarımadasında yaşayan bir kavmi de ifade eder.² Bu kavramın, İbranicede milattan önce sekizinci asırda ve daha öncesinde, Sami dillerde, Asurlularda ve Babillilerde çöl hayatını, bedeviliği, çölü ve bedevileri, çöl sakinlerini ifade etmek için kullanılmış olması,³ Kur'an'ın Arabîlik vasfının⁴ yalnızca Kur'an'ın kullandığı dili ve bu dilin de kendisine ait olduğu kültürel hinterlandı değil, aynı zamanda o dönemin insanıyla canlı ve karşılıklı bir ilişkiyi ve kullandığı dil vasıtasıyla içine girdiği zihniyet dünyasını ve kültür evresini nitelediğini de⁵ göstermektedir. Arap kelimesinin, tarihte ilk defa Babillilerin Amurru (Fırat Nehrinin batısında olduklarından) dedikleri mıntıkada oturanlara “Arrabu” veya “Arrubu” (batılı) şeklinde verilen bir ad olduğu ve bunun Sami dilinde badiye kelimesine tekabül ettiği, Mısırlıların ise çöl halkı anlamında şaso dedikleri⁶ rivayet edilir. İbranilerde de “bâdiye” kelimesinin karşılığı Arap dilinde “el-Arâbe” ile ifade edilmiştir.⁷ Aslında “Arab” kelimesi en eski tarihi kaynaklarda ve bütün Sami dillerde çölü, çöl hayatını ve bedevileri ifade etmektedir.⁸ Milattan önce 7. yüzyılda Asurlularda da “Arab” kavramıyla çöl hayatı, bedevilik (bedâve) ve yine milattan önce 6. asırda Fârisilerde de bu kavramla çöl kastedilmiştir.⁹ Tevrat'ta da bu kelimeyle çöl (bedâve) ve bedeviler (e'râbiyye)

¹ Cevâd 'Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Mektebetu Cerîr, y.y. 1427/2006, c. I, s. 11.

² es-Seyyid Mahmûd Şukrî el-Alûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-Erab fî Ma'rifeti Ahvâli'l-'Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y., c. I, s. 11.

³ Tefvîk Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, 2. Bsk., Dimeşk-Suriye 1996, s. 50-51; *Encyclopedia Biblica*, by cheyne, vol., I, p. 273. den Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. I, s. 13-16; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât fî Târîhi'l-'Arabi'l-Kadîm*, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Bsk., Riyad 1400/1980, s. 143.

⁴ Nahl, 16/103; Şu'arâ, 26/193; Fussilet, 41/3, 44; Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Şûrâ, 42/7; Ahkâf, 46/12; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an'ı Kerim Meâlî*, DİB. Yay., 17. Bsk., Ankara 2009.

⁵ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 143; Ömer Özsoy, “Çağdaş Bir Sorun Olarak “Kur'an'ın Anlaşılması” Sorunu”, *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, (Ankara 02-06 Ekim 2002), DİB. Yay., Ankara 2004, s. 42.

⁶ Muhammed Mebrûk Nafî, *Asr ma Kable'l-İslâm*, 2. Bsk., Mısır 1952, s. 15 vd.; Corcî Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., s. 42; Neşet Çağatay, *İslam Dönemine Dek Arap Tarihi*, TTK. Basımevi, Ankara 1989, s. 10, dipnot 9.

⁷ Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 42.

⁸ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. I, s. 20-21.

⁹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. I, s. 13-14; Beyyûmî, *a.g.e.*, s. 144-145.

kasdedilmiştir.¹⁰ Kur'an'da medenî sûrelerde on yerde “e’râb” sigasıyla geçen kelimenin de bedeviliği ve bedevileri ifade ettiği,¹¹ on bir yerde geçen “arabî” sözcüğünün ise on yerde Kur'an'ın indiği dili¹² ve bir yerde de Hz. Peygamber'in şahsını nitelediği görülmektedir.¹³ Dolayısıyla Kur'an'ın, “Arap” kelimesini açık bir şekilde bir kavmi ifade eder bir şekilde kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Müller gibi bazı müsteşrikler de Kur'an'ın bu kavramı tahsis ederek Arap yarımadası kavimlerinin bir alemi haline getirdiğini ve Kur'an'da on yerde Kur'an'ın sıfatı olarak gelen “arabî” kelimesinin de bunu ortaya koyduğunu¹⁴ ileri sürerler.

Cabiri'nin (ö. 2010) de haklı olarak ifade ettiği gibi, “Kur'an Arapların diliyle Hz. Peygamber'in dönemindeki Cahiliye Araplarının diliyle indirilmiş bir Kitap”tır.¹⁵ Soru ve olaylara cevap olarak indirilen ayetlerin lafız yapıları ve bu bağlamda kullanılan terim, kavram ve tasvirler mahalli bir karakter kazanmış, ilahi rehberlik beşeri, mahalli bir dille kalıba girmiştir. Pek tabii olarak kalıbına girdiği toplumun dilinin oluşmasını sağlayan yöresel inanç, adet, gelenek, folklor ve kültürel kodları da Kur'an bağrında taşımıştır.¹⁶ Dolayısıyla Kur'an, mana ve hükümler yönünden tarihi ve yerel karakterde olduğu gibi, nazmında yer alan kelime ve ifade kalıpları bakımından da o döneme özgü unsurlar ihtiva etmektedir. Ancak bu kavramın özellikle Arapları, bedevileri, çölü ve onların dilini ifade etmesi demek, onların kendi dillerinde ve kültürlerinde yabancı unsurların olmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü Kureyş ticari yolla Roma ve Fars medeniyetinin öğretilerine de vakıf idi. Nitekim onlardan pek çok ıstılah ve kavram Arap diline intikal etmiştir.¹⁷ İslam'dan önce Mekke'de çalışan Fars, Rum ve Habeş kökenli köle işçilerin ıstılahları Mekkelilerin dillerine girip yayılmıştır.¹⁸ Mekkelilerin Bizans, Fars, Habeş ve Yemenlilerle olan ticari ilişkileri neticesinde pek çok ticari kelime ve kültür Arap diline taşınmış, zamanla cahiliye döneminde bu kültür ve kelimeler Araplaşmıştır.¹⁹ Rum, Fârisî, Habeşî ve diğer ülkelerin kavramlarının Kureyş lugatına girişinde bu beldelerden Mekke'ye gelen Rum, Fars, Habeş, Yahudi ve

¹⁰ Yeşaya, 13/20; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. I, s. 15; Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 145.

¹¹ Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 150.

¹² Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Nahl, 16/103; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûra, 42/7; Zuhuruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

¹³ Fussilet, 41/44; bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Tefsîru't-Taberî el-Müsemma Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Bsk., Beyrut 2009, c. XI, s. 118; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kurân**, (Ta'l ve Tahr. Muhammed İbrâhîm el-Hefnâvî-Mahmûd Hâmid el-Osmân), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1414/1994, c. XV, s. 353.

¹⁴ Bkz. Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. I, s. 19-20; Berrû, **a.g.e.**, s. 50; Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 150-151.

¹⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., 3. Bsk., İstanbul 2001, s. 40.

¹⁶ Yaşar Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, **İÜİFD**, Sayı: 22, 2010, s. 130.

¹⁷ Ali Hasenî el-Harbutlî, **Târîhu'l-Ka'be**, Dâru'l-Ceyl, 3. Bsk., Beyrut 1411/1991, s. 52.

¹⁸ Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, **Mekketu ve'l-Medînetu fî'l-Câhiliyyeti ve 'Adî'r-Rasûl Salle'llâhu 'aleyhi ve Sellem**, Dâru'l-Fikrî'l-'Arabîyyi, Kâhire 1985, s. 251.

¹⁹ Saîd el-Efğânî, **Esvâku'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Dimeşk 1379/1960, s. 37-39.

Hristiyan tüccarların,²⁰ Mekke’de çalışan Fârisî, Afrika ve Habeş kökenli işçilerin önemli rolü söz konusudur.²¹ Kureyş’in bu toplumlarla olan ticari ilişkileri, onların içtimai yapılarında büyük tesirler meydana getirmiştir.²²

Ahmed Emin (ö. 1886-1954), Farsça, Rumca, Habeşçe, ve Mısır dillerinden pek çok kelimenin Arap diline intikal ettiğini hatta Kur’an’ı Kerim’de dahi yer aldığını belirtir.²³ Aynı şekilde De Lacy’nin, Mekke, ticari bir merkez olması nedeniyle Kur’an’ın farklı kültürlerden kelimeler barındırdığını, bundan dolayı İslam’ın kozmopolit bir karakter arzettiğini ileri sürdüğünü görüyoruz.²⁴ Dolayısıyla Rumlarla ticari ve siyasi ilişkiler neticesinde “firdevs”, “kıstas”, “dirhem” ve “dinar” gibi kelimelerin Yunan ve Latin;²⁵ “cehennem”, “şeytan”, “hac”, “kâhin” ve “aşûrâ” isimlerinin İbrani;²⁶ “misk” ve “kâfur” kavramlarının Hind²⁷ ve Kur’an’da cennette müminlerin giysisi olarak müjdelenen “sündüs” kavramının ise Fars kökenli olduğu²⁸ beyan edilir. Suyûtî’nin de dile getirdiği gibi Kur’an’da yaklaşık yirmi dokuz Habeş kökenli kelime yer almaktadır.²⁹ Aynı şekilde “ba’s”, “mizan”, “cehennem”, “şeytan” ve “iblis” gibi kavramlar, Arap diline Yahudilikten sızmış ve “Bismikellahümme” ifadesi de Ümeyye b. Ebi’s-Salt (ö. 8/630) tarafından Hristiyanlıktan alınarak Arap diline yerleştirilmiştir.³⁰ Kureyş tarafından cahiliye döneminde kitabet üsluplarında kullanılan bu ifade, daha sonra “Bismillahirrahmanirrahim” şeklinde Hûd ve Neml sûrelerinde de yer almıştır.³¹ Kur’an’ın pek çok pasajında yer alan “elhamdülillah” ifadesi de bu cahiliye şairinin şiirlerinde aynı şekilde yer almaktadır.³² Ve yine cahiliye şairi ve hatibi Kus b. Saide el-İyadî’nin (ö. 600), şiirlerinde geçen “Kellâ bel hüvellâhu ilâhun vâhid...leyse bi-mevlûdin

²⁰ Bkz. Berrû, **a.g.e.**, s. 244.

²¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 258; Mekke ve diğer Hicaz şehirlerinde Yahudi, Hristiyan, Suriyeli, Mısırlı, Habeşli, Romalı ve Iraklı işçi ve sanat erbablarının bulunduğu konusunda bkz. İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 242.

²² Saîd Efğânî, **Esvâku’l-‘Arab**, s. 153.

²³ Ahmed Emin, **Fecrû’l-İslâm (İslâm’ın Doğuşu)**, (Trc. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 45.

²⁴ De Lacy O’leary, **Arabia before Muhammad**, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1927, s. 184.

²⁵ Ahmed Muhammed el-Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye mine’ş-Şi’ri’l-Câhiliyyi**, Mektebetu Nahda, 4. Bsk., Mısır 1382/1962, s. 133.

²⁶ Hüseyin el-Hâc Hasan, **Hazâratu’l-‘Arab fi ‘Asri’l-Câhiliyye**, el-Müessesetu’l-Câmi‘atu, 3. Bsk., Beyrut 1417/1997, s. 181; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 138.

²⁷ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 102-103.

²⁸ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 121.

²⁹ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 159; Suyûtî, el-İtkân’ında Kur’an’da Fars, Habeş, İbranî, Yahudî, Süryanî, Rum, Yunan, Hint, Türk, Acem, Mağrib, Berberi, Kıbtî, Nebatî ve Zencî kökenli yaklaşık 116 kelimeyi vermiştir. bkz. Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, **el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân**, (Tah. Mustafâ Dîbulbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 3. Bsk., Dimeşk 1416/1996, c. I, s. 430-443.

³⁰ Ahmed Emin, **Fecrû’l-İslâm**, s. 60; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 149.

³¹ Hûd, 11/41; Neml, 27/30-31; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 375; ‘Alî b. Burhaneddîn el-Halebî, **es-Sîretu’l-Halebiyye fi Sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn İnsânu’l-Uyûn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut t.y., c. II, s. 706-707; Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, **Hayâtu’l-Hayavânu’l-Kübrâ**, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Bsk., Kâhire 1376/1956, c. I, s. 551.

³² Muhammed et-Tâhir İbn ‘Aşûr, **Tefsîru et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Dirâsetu’t-Tûnisiyye, Tunus 1984, c. I, s. 158.

velâ vâlid”³³ cümlecikleri, İhlâs sûresinde yer alan ayetlerin mana ve nazmında tecessüm etmiştir. Kur’an’da “...Küllü şeyin hâlikun illâ vechehu...”³⁴ şeklinde Allah’tan başka her şeyin batıl ve yok olacağına dair ayet mefhumlarının, “Elâ küllü şeyin hâlikun ğayre rabbînâ” formunda cahiliye şairleri Ümeyye b. Ebi’s-Salt³⁵ ve Lebid’in (ö. 40/660) şiirlerinde, aynı şekilde un ufak olmuş insan kemiklerinin, Allah tarafından diriltileceğine dair ayet mefhum ve ifade kalıpları da “ve yuhyî el-‘ızâmê’l-beyze ve hiye ramîm” biçiminde cahiliye şairlerinin şiirlerinde yer almıştır.³⁶ Hatta Kur’an’da pek çok ayette geçen “lâ ilâhe illellâh”³⁷ sözünün, cahiliyede Zeyd b. Amr, Ebu Zer ve Selman-ı Faris tarafından dile getirildiği de ifade edilir.³⁸

Dilin kültür ve toplumla ilişkisinin olması, her dilin insan hayatı ve içtimai faaliyet ile doğrudan ilişkili muayyen bir hayatının varlığı, içinde yaşadığı kültürün ana sembollerinden ve içtimai gerçeklerden biri olması³⁹ nedeniyle o gün İbrani, Arami ve Arap deyimleri,⁴⁰ Mekkelilerin ticari alanda kullanmış oldukları “mizan”, “kıstas”, “hesap”, “zerre”, “miskal” ve “karz” gibi pek çok ticari ve mali kavram, Kur’an’da da yer almıştır.⁴¹ Kur’an, cahiliye Arapların kullandıkları ticari ölçü birimleri olan “miskal”, “keyl”, “kıstas”, “habbe”, “kıntar”, “sa”, “himlü”ye atıflar yapmış,⁴² onların ticari alanda kullandıkları iki kafesi olan “mizan/mevazin”, “mekayil”,⁴³ hesap defterleri, mühür ve yazımda kullanmış oldukları çeşitli rumuz ve ölçü birimlerine işaret etmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla “keyl”, “mizan”, “mekayis” “kıstas” ve “miskal” gibi kavramlar, Araplar tarafından bilinmekteydi.⁴⁵ Bu bakımdan, söz konusu pek

³³ Ebu’l-Feth Muhammed ‘Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehrîstânî, **el-Milel ve’n-Nihâl**, (Tah. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetu’l-Halebî, Kâhire 1388/1968, c. III, s. 86; Ebû Hâtîm es-Sicistânî, **el-Mu’ammerûn ve’l-Vesâyâ**, (Tah. Abdulmun’im ‘Âmir), Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabîyye, y.y. 1961, s. 89.

³⁴ Kasas, 28/88.

³⁵ Abdu’l-Kâdir b. Ömer el-Bağdâdî, **Hizânetu’l-Edeb ve Lübbu Lübbâbi Lisâni’l-Arab**, (Tah. ve Şerh. Abdusselâm Muhammed Hârûn), el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmme, 2. Bsk., Kâhire 1979, c. I, s. 245, (Faydalandığımız diğer baskı, cilt ve tarih bilgileri; c. II, t.y., ve c. III, t.y.; c. IV, VIII ve IX, 1401,1402/1981, tarihinde Mektebetu’l-Hâneci basmıştır, c. VII, 1399/1979, c. V, 1976, c. VI, 1397/1977’de el-Hey’etu’l-Misriyye basmıştır.; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabîyye**, s. 406, 414-415.

³⁶ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabîyye**, s. 406, 414-415.

³⁷ Muhammed, 47/19.

³⁸ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. X, s. 625.

³⁹ Muhammed Süheyl Takkûş, **Târîhu’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, Dâru’n-Nefâis, Beyrut 1430/2009, s. 107-108.

⁴⁰ Örneğin, Allah’ın ayetlerini yalanlayanların “Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler.” şeklinde A’raf, 7/40. ayetinde yer alan deyim, Yeni Ahid’de “Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin Tanrı Egemenliğine girmesinden daha kolaydır” ifadeleriyle Sami kültürde kullanıldığı görülür. Bkz. **Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., Republic of Korea Kasım 2011, Matta, 19/24; Markos, 10/25; Luka, 18/25.

⁴¹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 203; Berrû, **a.g.e.**, s. 242; Sâlih Ahmed el-‘Alî, **Târîhu’l-‘Arabî’l-Kadîm ve’l-Bî’setu’n-Nebeviyye**, Şirketu’l-Matbû’âtî li’t-Tevzî’ ve’n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003, s. 132.

⁴² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 481-487; İsrâ, 17/35; Şu‘arâ, 66/182; Âl-i İmrân, 3/75, 14; Nisâ, 4/19; Yûsuf, 12/65, 72.

⁴³ Berrû, **a.g.e.**, s. 242-243; Şevkî Dayf, **Târîhu’l-Edebiyyi’l-‘Arabîyyi el-‘Asru’l-Câhiliyye**, Dâru’l-Me‘ârif, 10. Bsk., Kâhire t.y., s. 51; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 481, 483.

⁴⁴ Berrû, **a.g.e.**, s. 242-243; Ayrıca “rakk”, “kırtâs”, “suhuf” ve “esfâr”, “sicil” ve “varak” gibi İslam öncesi ve İslam başlangıcında Arapların bildikleri ve kullandıkları yazım araçlarının Kur’an’da yer aldığı konusunda bkz. Alûsî, **Bulûġu’l-Erab**, c. III, s. 378; M. Hanefî Palabıyık, “Cahiliye Dönemi ve İslam’ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri”, **AÜİFD**, Sayı: 27, Erzurum 2007, s. 43-44.

⁴⁵ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 236-237, 241.

çok kavramın Kur'an'ın gramatik yapısına ve değer örgüsüne yansıdığı hatta pek çok ayetin Kureyş'in anladığı ticari dil ile hitap ettiği,⁴⁶ ilahi mesajı aktarırken onların dil, mantık örgülerini ve ticari teamüllerini kullandığı tespit edilir. Mekkeliler, cahiliyede ticari muamelelerinde Roma, Yunan ve Fars gibi acemlerin dinar (altın) ve dirhem (gümüş) para birimlerini kullanmaları,⁴⁷ altın ve gümüş işleri canlı olması, bu tür işleri kantar, neşş, ukiyye ve miskal gibi vezni ölçülerle yapmaları nedeniyle Kur'an'da da servetle ilgi kavramların çoğu adedi değil de kanatır ve mesakil gibi vezni ölçülerle ifade edilmiş⁴⁸ ve İslam, Mekkelilerin, Kureyş'in ölçü ve tartı birimlerini kabul etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın kullandığı para ve ölçü birimlerinin de cahiliye Araplarının nüzul dönemi ölçülerle paralellik arzettiğini,⁵⁰ hatta cahiliye Arapların ticari muamelelerinin tedavül aracı olan altın ve gümüşün müminlere müjdelenen cennet tasvirlerine dahi yansıdığını⁵¹ müşahade etmekteyiz.

Kur'an'da afaki delillerin kullanımında ilk muhatapları çevreleyen coğrafi ortam gözetilmiştir. Onların bildikleri sebze, meyve ve hayvan isimleri kullanılmış,⁵² meseller köle efendi, bahçe, ticaret, karanlık ve çöl gibi unsurlarla yapılmıştır.⁵³ Kur'an'da zikredilen zeytin, hububat, pirinç, içki vb. pek çok yiyecek türünün de⁵⁴ Arapların o gün ticari hayatlarında, alışverişlerinde mevcut gıdalar olduğu saptanmaktadır. Hatta Kur'an'da adı geçen hayvanların bile kabile Arap toplumu için çöl yaşamında oldukça önem arzeden hayvanlar olduğu, onların sosyal hayatlarında ve his dünyalarında önemli olmaları nedeniyle bu hayvanlara atıfta bulunulduğu gözden ırak değildir. Arap yarımadasında bedevi Arap toplumu için son derece önemli olan hayvanların başında deve, (cemel), at (hayl), koyun, keçi (ağnam, maiz), düşmanların saldırılarına karşı bekçilik yapma ve hayvanları çöl kurtlarından koruyup kollama, avlanma, iz sürme, çölde kaybolmuş yolculara yol gösterme ve sahibine

⁴⁶ Saff, 61/10-11; Bakara, 2/16, 86; Berrû, a.g.e., s. 242.

⁴⁷ Ahmet b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzuri, **Futûhu'l-Büldân**, (Tah. Abdullah Enis et-Tıba'), Müessesetu'l-Me'ârif, Beyrut 1407/1987, s. 652; Subhî Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye fi'd-Düveli'l-'Arabiyye, Mâdîhâ ve Hâdiruhâ**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1981, s. 83; Avâtuf Edîb Selâme, **Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî**, Dâru'l-Mürîh, er-Riyâd 1414/1994, s. 238; İbrâhîm Şerîf, a.g.e., s. 235; Zâhid Aksu, **İslâm'ın Doğusunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İctihâdî Kaynaklar**, İlâhiyât, Ankara 2005, s. 75; H. Lammens, "Mekke", **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 633;

⁴⁸ Hâc Hasan, a.g.e., s. 204; Ahmed 'Alî, a.g.e., s. 137.

⁴⁹ Belâzuri, **Futûhu'l-Büldân**, s. 652-653.

⁵⁰ İshak Özgel, "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İsparta 2002, s. 249.

⁵¹ Bkz. İnsan, 76/15-16, 21; Zuhurf, 43/71.

⁵² Kur'an'ın bahsettiği hububat, buğday, arpa, hurma, üzüm, incir vb. meyve ve tahılların daha çok Hicaz (Yesrib, Taif, Yemame, Hayber, Fedek, Timâ) ve Yemen bölgesi ürünleri olduğu, Kur'an'ın bunlara atıflar yaptığı, hatta hurma ağacının Arap yarımadasında ağaçların kralı, bir servet ve ana gelir kaynağı, deve Araplarda yegâne mal, ana geçim kaynağı ve aralarında teamülün esası olduğu konusunda (bkz. Ahmed Erham Habbû, **Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm**, Müdiriyyetu'l-Kütübî ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'iyye, y.y., 1416/1996, s. 225-226, 228; Cevâd 'Alî, a.g.e., c. VII, s. 54; Lütfî Abdulvahhâb Yahyâ, **el-'Arabî fi'l-'Usûri'l-Kadîm Medhal Hazârâ fi Târîhi'l-'Arabî Kable'l-İslâm**, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1978, s. 300) bundan dolayı Kur'an, deveye, hurmaya, mevcut hububatlara, cahiliyye Arapları nezdinde ve onların içtimai ve iktisadi hayatlarında önem arzeden hayvanlara özel atıflar yapmıştır.

⁵³ Özgel, a.g.e., s. 249.

⁵⁴ Hâc Hasan, a.g.e., s. 25.

vefa gibi işleri yapan köpekler gelmekteydi.⁵⁵ Hatta cahiliye döneminde avlanmak için köpekleri eğitmek⁵⁶ ve eğitilmiş köpek vb. hayvanların yakaladıklarından yemek de mamul idi.⁵⁷ Şahini ve atı avlanmada kullanırlardı. Bu bakımdan at, onları avlarına ulaştırmada kolaylık sağladığından dolayı, onların nazarında en değerli mallardan addolunurdu.⁵⁸ Çünkü avlanma, Arapların en meşhur yiyeceklerinden ve kazanç kaynaklarından,⁵⁹ hayatlarının yaşamsal zorunluluklarından idi.⁶⁰ Onlar, genellikle hayatlarını av etleriyle sürdürürlerdi.⁶¹ Dolayısıyla bütün bu hususlar, Kur'an'ın, cahiliye Arapların his dünyalarında ve günlük yaşamlarında önem arzeden hayvanlara atıfta bulunduğu bir göstergesidir. İbrahim eş-Şerîf'in ifade ettiği gibi, Kur'an, o toplumun anlamadığı ve bilmediği kültür kodlarıyla onlara hitap etmemekte, bilakis Mekke ve Hicaz bölgesi şehirlerinde Kur'an'ın nüzulünden önce Arapların sahip oldukları ve istimal etikleri objelere ilişkin kavramları kullanmaktadır. Örneğin, Kur'an buyût, ğuref, hucurât, evbâb, sukûf, kavâid, meâric,⁶² hiyâm, sûf, evbâr ve eş'âr⁶³ üserre, erâik, nemârik, zerâbiyyü, fûrûş ve bedâin gibi⁶⁴ onların barınaklarına, barınaklarının malzemelerini ifade eden araçlara; kudûr, cifân, sahâf, ekvâb, ebârîk, ve keûs gibi⁶⁵ çeşitli içecek ve yiyecek kaplarına; mesâbîh, meşâk ve züccâc gibi⁶⁶ aydınlatma araçlarına; harîr,⁶⁷ celâbîb, humur, serâbibîl, kumsân ve niâl gibi⁶⁸ giyeceklerine; rimâh, sekâkîn ve durû' gibi⁶⁹ silahlarına; selâsil ve eġlâl gibi⁷⁰ ceza usullerine; kitâb, kırtâs, kalem, midâd ve rukûk gibi⁷¹ yazım araçlarına; hadîd, nuhâs, fizza ve zeheb, salsâl ve fahhâr gibi⁷² maden türlerine; eş-şarâb gibi hurma ve üzümünden yapılan içeceklerine⁷³ atıfta bulunmaktadır.⁷⁴

M. Kamil Hüseyin'in de Kur'an'ın ifade tasvirlerinde işlenen hususi çöl atmosferin etkisine dikkat çekmesi⁷⁵ ve çağdaş İslam modernistlerin de Kur'an ifadelerinin

⁵⁵ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 32 vd. 37.

⁵⁶ Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 80.

⁵⁷ Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâîl b. eş-Şâsî el-Kaffâl, **Mehâsinu's-Şerî'a fî Furû'i's-Şâfi'yye**, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 223.

⁵⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 504.

⁵⁹ Alûsî, **Bulûġu'l-Erab**, c. I, s. 380-381.

⁶⁰ İbrâhîm eş-Şerîf, **a.g.e.**, s. 239.

⁶¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 504.

⁶² Tûr, 52/1-5; Hucurât, 49/4; Zümer, 39/20; Nahl, 16/29.

⁶³ Rahmân 55/23; Nahl, 16/80.

⁶⁴ Ğâşiye, 88/12-16; Rahmân 55/54; Kehf, 18/31.

⁶⁵ İnsân, 76/16; Vâkı'a, 56/15-18; Zuhurf, 43/71.

⁶⁶ Nûr, 24/35.

⁶⁷ Hac, 22/25; Kehf, 18/31; Sebe', 34/13.

⁶⁸ Ahzâb, 33/50; Tâhâ 20/12; Yûsuf, 12/ 18.

⁶⁹ Nahl, 16/80; Yûsuf, 12/31; Nisâ, 4/101.

⁷⁰ Hâkka, 69/32; Zümer, 39/71; Sebe', 34/33.

⁷¹ Lokmân, 31/37; En'âm, 6/7.

⁷² Hadîd, 57/25; Rahmân, 55/14, 35; Hac, 22/21; Kehf, 18/ 31.

⁷³ Bkz. Nahl, 16/67.

⁷⁴ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 240-241.

⁷⁵ J.M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, (Çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara 1994, s. 64.

anlaşılmasında, vahyin indiği dönemde Arapların içinde bulundukları şartlara, geleneklere ve ifade tarzına dair engin bir bilginin mutlaka değerlendirilmesi gerektiğine,⁷⁶ Kur'an ve İslam'ın anlaşılmasında cahiliye asrı ve bedevi nizamla ilgili çalışmaların oldukça önemli ve zaruri olduğuna,⁷⁷ Kur'an'ın "apaçık Arapça bir kitab" ve Arapçanın da Kur'an'ın mahiyetinin bir parçası olmasına bağlı olarak İslam dininin birçok açıdan Arap karakteri taşımaya devam ettiğine⁷⁸ ilişkin ifade ve düşüncelerin de bu gerçeği, yani Kur'an olgusu ile tarihi vakıa arasında diyalektik bir ilişkinin varlığının teslimini ifade eder. Bu bakımdan Taha Hüseyin'in (ö. 1973) de ifade ettiği gibi, "Kur'an'ın muhtevasının tamamının Araplar için yeni şeyler olduğunu kabul etmemiz kolay ve hatta mümkün değildir. İş böyle olsaydı, insanlar onu anlamaz ve idrak edemez; kimileri iman kimileri de muhalefet ve mücadele yolunu tercih etmiş olmazlardı. Kur'an'ın uslûbu yenidir, seslendirdiği mesaj yenidir, insanlar için koyduğu din ve yasa yenidir. Fakat o Arapça bir kitaptır. Kur'an dili nüzul dönemindeki insanların kullandıkları, yani cahiliye dönemine ait edebî Arapça dilidir."⁷⁹

Vahyin, bir toplumun dili ile (Araplar ve Arapça) vuku bulduğu, dilin de Arap toplumunun sosyal olgularından ve kültüründen soyutlanamayacağı,⁸⁰ kültürel olan dilin içinde yaşadığı toplumun tarihi (olay ve olguları) ile ilişkisini göz önüne almadan çalışmaların yapılamayacağının⁸¹ dillendirilmesi de vahiyle dilin ve bu dilin içinde barındırdığı kültürle olan diyalektik ilişkisini ortaya koyar. O bakımdan çalışmalarını vahiyle vakıa (nass-olgu) arasındaki ilişki üzerine yoğunlaştırmış olan Nasr Hamid Ebu Zeyd, (ö. 2010), Kur'an metninin hakikatı ve özü itibariyle bir kültürün ürünü olduğunu, yirmi küsur yılı aşkın bir süre zarfında olgu ve kültürün içinde biçimlendiğini, Allah'ın ilk muhataplara ait dil sistemini seçtiğini, bir kültürün ürünü olan dil ile gönderilen bir metnin kültür ve olgudan kopuk olmasının mümkün olamayacağını belirtir.⁸² Yine Allah'ın, ilahi mesajı, muhatap kitlenin kelime dünyası içinde, onların söyleyiş şekillerinde, ait olduğu kültürün ve dünya görüşünün içerisinde ifade ettiği, Kur'an'ın Arapça indirildiği, muhatapların kültürel özelliklerini yansıttığı, dolayısıyla Kur'an'da Mekke Arap toplumunun inanç, kültür ve davranışlarını yansıtan lafızların yer aldığı⁸³ teslim edilir. Hatta Alûsî (ö. 1342/1924), Kur'an'ın, üslup ve

⁷⁶ Baljon, **a.g.e.**, s. 64.

⁷⁷ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 158-159; Nâcî Ma'rûf, **Asâletu'l-Hadârati'l-'Arabiyye**, Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969, s. 46.

⁷⁸ Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 85.

⁷⁹ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 38.

⁸⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **Mefhûmu'n-Nass, Dirâse fi 'Ulûmi'l-Kur'ân**, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme, Kâhire 1990, s. 27.

⁸¹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 108.

⁸² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 47.

⁸³ Necmettin Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal**

ifadelerinde mu'ciz bir kelim oluşunu, Arapların, diğer milletlere nazaran daha üstün oldukları ileri sürülen akıl, zihin, kavrayış ve dilleriyle ilişkilendirmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla vahyin insanların konuştukları dil ile gönderilmesi, onun tarihselliğini gösterir. Çünkü dil, toplumun değerleri, kültürü içinde oluşur, bu etkenlerle gelişir ve değişir, beşeri ve tarihsel varlık alanına ait sosyal ve kültürel bir vakıa olur.⁸⁵ Üslup açısından da Kur'an, İslam öncesi ve kendi dönemi muhataplarının anlayış, kavrayış ve anlatım biçimlerine sahiptir. İlk muhatapların anlayabilecekleri bir üslubu tercih etmiş, yalın anlatımlarında onların yaşadıkları hayatın içinden kelimeleri kullanmış, estetik anlatımda çevrelerindeki nesnelerden ve hissiyatlardan örnekler vermiştir. Bir başka ifadeyle "Kur'an'ın üslubunda muhatapların bilgi seviyeleri, yaşanan hayat şartları ve çevredeki nesneler belirleyici olmuştur. Bu nedenle öncelikle ilk muhataplar tarafından anlaşılmayı hedefleyen Kur'an, üslub açısından da tarihsel bir vasıfta indirilmiştir."⁸⁶

Kur'an'ın dil yapısı da cahiliye Arap toplumunun ataerkil karakterini yansıtmaktadır. Örneğin, Kur'an'da genelde muhataplar erkektir. Bunun da temel nedeni çöl şartlarının üretmiş olduğu Arabın tabiatında, erilliğin daima önde gelen bir unsur olmasından ileri gelmektedir. Öyle ki ünlü Arap dil bilimcisi Ferrâ'nın (ö. 207/722), "Eğer kelimenin sonunda dişili (müennes) ifade eden "ha" harfi yoksa Arap gerçekte müennes olan kelimeleri bile müzekkerleştirme peşinde koşar."⁸⁷ ifadeleri patrimonyal (ebevî-ataerkil) sisteme tabi olan bedevi Arap toplumunun⁸⁸ dil yapısının, Kur'an üslubu ile olan ilişkisini açıklar niteliktedir. Kur'an'ın Mekki ve Medeni ayetlerin konularının, üslup ve ifade tarzlarının, vezin ve kafiye ölçülerinin de cahiliye Arapların nazım ve nesir tarzlarıyla paralellik arz etmektedir. Çünkü cahiliye şiiri beyitlerinde musiki, vezin ve kafiye birliği vardı. Cahiliye şiiri kısa manzumeler içinde nağmeli ve müzikli şiirlerden oluşmaktaydı.⁸⁹ Nesri ise kıssalardan, hitabeden, yazılmış edebi risalelerden ve emsallerden oluşmaktaydı.⁹⁰ Cahiliye Arapları bütün görüşleri, mezhepleri ve meyilleri şiirle ifade eder, sevdikleri ve hoşlanmadıkları şeyleri şiirle açığa çıkarır, şiirle gücü tazim eder, cesaret ve kahramanlıkları şiirle överlerdi. Nesri ise hitabet, vasiyetler, kıssalar, emsaller ve ahkâm için kullanırlardı.⁹¹ Onların şiirin dışında vasiyetler ve

İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, İstanbul 2011, s. 408.

⁸⁴ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 37.

⁸⁵ Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 19.

⁸⁶ Özgel, **a.g.e.**, s. 245-246.

⁸⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, **el-Müzekker ve'l-Müennes**, (Tah. Ramadân Abdüttevâb), Mektebetu Dâri't-Türâs, Kâhire 1975, s. 72.

⁸⁸ Muhammed Mahmûd Cuma', **en-Nuzumu'l-İctimâ'îyye ve's-Siyâsiyye 'İnde Kudemâi's-Sâmiyyîn**, y.y., Kâhire 1949, s. 12; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 171.

⁸⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 128.

⁹⁰ Takkûş, **a.g.e.**, s. 141.

⁹¹ Kemâl el-Yâzîcî, **Me'âlimu'l-Fikri'l-'Arabiyyi fi'l-'Asri'l-Vasît**, Dâru'l-'İlm li'l-Melâîyn, 2. Bsk., Beyrut 1958, s. 17-18.

hitabelerde nesri kullanmaları çok nadirdi.⁹² Bu nedenle Kur'an'da da galibiyetle vasiyet kabilinden pasajların, emsallerin, tarihi kıssaların ve ahkâmın nesirle ifade edildiği tespit olunur. Kur'an'ın üslup özelliklerinin de cahiliye Arapların edebiyat dilleriyle paralellik arzettiği, hatta onların nazarında en güzel kelamın maksadı veciz lafız ve muhtasar ifadelerle dile getirmek⁹³ olduğundan, Kur'an'ın da meramını Tevrat ve İncil'e nazaran muhtasar, veciz nazım ölçüleriyle dile getirdiği görülür. Berrû'nun ifadesiyle şiir, hitabet, nesir ve darbı mesel ifadeleri yönüyle Arap dilinin güzelliği ve şaşaası Kur'an'da tecelli etmiştir.⁹⁴ Mekke'deki bedevi muhataplarda şiirin, ahenkli, ritimli söz kültürünün öneminden dolayı ve vahyin vakıaya göre şekillenmesinin bir neticesi olarak Mekkî ayetler bu kalıpta nazil olurken, daha gelişmiş ve daha medeni Ehli Kitap kültürünün ağır bastığı Medine muhataplarına yönelik ayetler ise ahkâm içerikli, nesir formunda kalıba bürünmüştür. Hatta Ahmed Emîn'in de temas ettiği gibi, Arap akıllı ve fikriyatının bir sonucu olarak cahiliye Arap edebiyatının, gerek nazım gerekse de nesrinde mantık zaafı, fikirlerin birbirleriyle bağlantılı olmaması, bağlantıların muhkem olmaması gibi özelliklerin⁹⁵ Kur'an nazmında da mücessem hale geldiği, Kur'an pasajlarında da konu ve fikirlerin mantıksal bütünlüğünün olmadığı gözlenmektedir. Ancak bu durum, Kur'an'ın ilahi karakteriyle ve farklı zamanlarda ve farklı olgular üzerine indirilmiş olmasıyla izah edilmiştir.

Cahiliye şiiri, Arap akıl ve fikriyatını, ahlak ve adetlerini, diyanet ve akidelerini yansıtan bir sicil kabul edildiğinden,⁹⁶ Kur'an'ın cahiliye dönemine ait kelimelerini, kavramlarını, terkipleri ve anlam kalıplarını tespitinde Arap şiirinin oldukça önemli bir yeri vardır. Çünkü “dil, sadece bir iletişim aracı olmayıp, aynı zamanda beraberinde kültüre ve ortama ait pek çok şeyi taşıyan kompleks bir sistemdir. Hayata dair birçok şey “dilde yansır, dilde yankılanır, dille döndürülür, dile dökülür, dilden dökülür, dile getirilir”⁹⁷ Kısaca dil, tarihseldir ve tarihselliğe dair bilgileri, anlamları içermektedir, tarih üstü (trans historical) değildir.”⁹⁸ Kelimelerin, o günkü toplumun inançlarını, değerlerini, ekonomik durumlarını, sosyal hayat ve coğrafi özellikleri hakkında bilgiler ihtiva etmesi,⁹⁹ dil ile kültür arasındaki ilişkinin akan suyun aktığı yerde var olan pek çok şeyi beraberinde taşıyarak getirmesine benzetilmesi¹⁰⁰ de bu gerçeği ortaya koymaktadır. O bakımdan klasik geleneğimizde İslam

⁹² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 376.

⁹³ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 21; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 372.

⁹⁴ Berrû, **a.g.e.**, s. 275.

⁹⁵ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 80.

⁹⁶ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 98-99.

⁹⁷ Mübehat Küyel, “İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Ön Düşünceler”, **Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe**, **TTK. Yay.**, Ankara 1978, s. 97.

⁹⁸ Özel, **a.g.e.**, s. 325.

⁹⁹ Özel, **a.g.e.**, s. 325.

¹⁰⁰ Mehmet Kaplan, **Kültür ve Dil**, Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 187.

âlimlerinin Kur'an'ın dil dizgesinin tarihîliği, yerelliği adı altında olmasa da Kur'an ayetlerini anlamak için cahiliye Arap şiirine başvurmaları da Kur'an metninin her ne kadar ilahi kaynaklı da olsa beşeri olan Arap dil ve edebiyat kültürüyle bağlantısının adı konmamış bir ifadesi olsa gerektir.

Kısaca, vahyin zamandan ve mekândan bağımsız olmadığı, Kur'an'da insan kelamıyla Allah kelamının birbirine karıştığı, hatta vahyin bazen insana ait edebi, orijinal ifadeleri, cümleleri aynen alıp kullandığı görülür. Bu nedenle onun tarih üstü, mutlak ve aşkın olduğunu iddia etmek bir tür hafıza yanılsaması olsa gerektir.

B.Muhtevası Yönüyle Olgusallığı/Arabiliği

1.Ahkâmın Olgusallığı

Günümüzde bazı araştırmacılar, cahiliye dönemi Arap geleneklerini ve adetlerini bilmenin en önemli ve en güvenilir kaynağının Kur'an olduğunu, Kur'an'ın o günkü adet ve geleneklere ipka/ıslah/ilga etme bakımından işaret ettiğini¹⁰¹ ve “Böylece Biz Kur'an-ı Arapça bir hüküm olarak indirdik” ayetine istinaden Kur'an'ın Arapça bir hüküm, Arap medeniyetinin temeli ve hatta en büyük dayanağı olduğunu ifade ederler.¹⁰² Bu ifadeler, Kur'an'ın pek çok ifade, tasavvur ve hükmünün, özellikle de muamelatının ipka, ıslah, ta'dil cihetiyle o günkü adet ve uygulamalardan müteşekkil olduğunu aynı zamanda göstermektedir. Ancak bu onun evrensel değerlerine engel değildir. Kur'an'da evrensel değerlerle yerel unsurlar iç içe girmiştir. O bakımdan Baljon'un, “Her Kutsal Kitap, hem belli bir zaman kesitinde ortaya çıkması (onun dünyevî karakteri) hem de her çağın müminine ebedî değerler ve aşkın bilgiler sunma iddiası (onun semâvî karakteri) sebebiyle bazı karışıklıklar içerir.”¹⁰³ şeklindeki sözleri de, bir yandan Kur'an'ın evrensel değerlere muhtevi olduğunun, diğer yandan indiği muhitin karakterini taşıdığının dolaylı bir ifadesidir.

Dolayısıyla “Kur'an'ın muhtevasının tamamının Araplar için yeni şeyler olduğunu kabul etmemiz kolay ve hatta mümkün değildir.”¹⁰⁴ Bununla beraber, “günümüz kahir ekseriyeti nezdinde Kur'an, sünnî gelenekteki yerleşik telakki gereği kadîm ve her kelimesi her çağa hitap eden bir metin olarak kabul edilmektedir. Bu kabule istinaden Kur'an, dün

¹⁰¹ Mahmûd Selâm Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve 'İnde'l-'Arab Kable'l-İslâm**, y.y. 1986, s. 6. (Bu kitap tek isim altında ancak sayfalar iki ayrı bölüm olarak verilmiştir. Bizim dipnot sayfaları “İnde'l-'Arab Kable'l-İslâm” bölümünden atılmıştır.)

¹⁰² Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 13; Nâcî Ma'rûf, Kur'an'ın, Arap aklı, zihniyeti ve ruhu, Arap hayatı ve kültürünün temeli olduğu hususunda ayrıca şu ayetleri iktibas etmiştir. Yûsuf, 12/3; Nahl, 16/103; Şu'arâ, 26/195; Ra'd, 13/37; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Zuhuruf, 43/3, 44; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Ahkâf, 46/12; Enbiyâ, 21/10; **A.e.**, s. 9, 25-26.

¹⁰³ Baljon, **a.g.e.**, s. 113.

¹⁰⁴ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 38.

olduğu gibi, bugün de mantuk merkezli bir yoruma tabi tutulmakta ve on dört asır önceki toplumsal koşullar içerisinde vazedilen hükümler, aynıyla bugüne taşınmaktadır.”¹⁰⁵ Her ne kadar bu anlayışa karşı sünnî gelenekte Şatibi (ö. 790/1388), ve Dihlevi (ö. 1176/1762) gibi âlimler, Kur’an’ın tarihsel ve yerel hitaplar içerdiğinin farkına varıp bunu dillendirmiş olsalar da egemen sünnî Kur’an anlayışı dairesi içinde bu tür çıkışlar sönük kalmıştır.

Geçmişte ve günümüzde pek çok âlim ve araştırmacı Kur’an’ın bu karakterini teslim etmişlerdir. Erken dönemde Hz. Ömer, Kur’an’ın, cahiliye ahkâm ve edebiyatıyla olan diyalektik ilişkisini fark etmesinden dolayı cahiliye şairlerinin şiirlerinin manalarının araştırılmasına,¹⁰⁶ Kur’an’ın tefsir ve manalarının cahiliye şiirinde bulunduğu, bu şiire müracaat edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁷ Yine erken dönemde Taberi (ö. 310/922) ve daha sonraları Kurtubi (ö. 671/1273) de Allah’ın Arapların kendi dillerinde (kültürlerinde) bildikleri şeylerle onlara hitap ettiğini¹⁰⁸ belirtmişlerdir. Şatibi ise vahyin ilk muhataplarının ümmi olmaları nedeniyle şeriatın da ümmi olduğunu, Kur’an’ın Arapların nüzul döneminde anladıkları ve bildikleri şeylerden bahsettiğini,¹⁰⁹ Kur’an’ın getirdikleriyle Arap edebiyatında mevcut olan şeylerin aynı türden olduğunu,¹¹⁰ dolayısıyla Kur’an’ın anlaşılması konusunda, Kur’an’ın kendi dilleriyle indiği Arapların, ümmîlerin bildikleri hususlara ve adetlere tabi olmanın zorunluluğunu ifade etmiştir.¹¹¹ Edebi tefsirin öncüsü Emin el-Hûlî (ö. 1966) de Kur’an’ı, ilk muhatap kitlenin yaşam tarzını, ruhunu, mizacını kısaca kültürünü yansıtan bir kitap olarak görmüştür.¹¹² Kadim Arap tarihi üzerine çalışmış olan Salih Ahmed ise, Samilerin hayatlarının ve İslam’a yakın bedevi nizamla ilgili çalışmaların Kur’an’ın, İslam’ın, İslam medeniyetinin, Arap şiir ve kültürünün hatta modern hayatımızın anlaşılmasında oldukça önemli olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹³ Aynı şekilde Kur’an’ın indiği çağın kültürü içinde okunması gerektiğini ileri süren Fazlur Rahman (ö. 1988) da Kur’an’ın, sağlıklı anlaşılmasında ortamın oynadığı rol üzerinde durarak,¹¹⁴ yerel ve tarihsel kültürden ayıklanmış ilahi mesaja ulaşmak ve bu mesajı günümüze uyarlamak için ikili hermeneutik

¹⁰⁵ Mustafa Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 198.

¹⁰⁶ Ebu’l-Ferec el-İsbahânî ‘Alî b. el-Huseyin, **Kitâbu’l-Eğânî**, (Farklı ciltleri tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-‘Uzbâvî, v.d.) Müessesetu Cemmâl, Beyrut t.y., c. VIII, s. 199.

¹⁰⁷ el-Fahr er-Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut 1417/1997, c. VII, s. 213; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. X, s. 116; Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁰⁸ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. VII, s. 60; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. IX, s. 55.

¹⁰⁹ Ebu İshak eş-Şatibî, **el-Muvâfakât**, (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 65, 67.

¹¹⁰ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 76.

¹¹¹ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 79.

¹¹² Gökkır, “Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur’an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam”, s. 407.

¹¹³ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 158-159.

¹¹⁴ Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, (Çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1999, s. 73, 95-96.

yöntemi önermiştir.¹¹⁵ Müfessir Tantavî (ö. 1862/1940) ise, diğer kadim milletlerde ve Sabiilerde yedi yıldız, yedi sema, yedi gün inanç ve tasavvurların mevcut olduğunu ve ilkel dinlerde yedi rakamının önemli bir rol oynadığını ve bunun Talâk, 65/12. ayetle Kur'an'da da tecessüm ettiğini, dolayısıyla "Kur'an'ın indiği çağda bilinen ifade tarzları üzerine nazil olduğunu" ifade etmiştir.¹¹⁶

Müsteşrikler de Kur'an ahkâmının cahiliye dönemi hukukuyla ilişkisine temas etmişlerdir. Müsteşriklerin İslam hukukunun pek çok ilkesinin, cahiliye veya Yahudi kaynaklı olduğu iddiaları her ne kadar müsteşriklerin Hz. Peygamber'in peygamberliğini inkâr amacı temeline dayansa da, bu müsteşriklerin genel olarak Kur'an'ın ve Hz. Muhammed'in (s.a) kapsamlı bir hukuk sistemi ortaya koymak yerine Arapların, Yahudi ve Hristiyanların mevcut geleneklerinde ufak tefek değişiklikler yapmakla yetindiğini¹¹⁷ belirtmeleri de aslında inanç ve muamelat gibi bütün bu konularda Kur'an'ın kendi tarihiyle olan karşılıklı diyalektik ilişkisinin varlığını,¹¹⁸ ahkâmının tarihi ve yerel figürler, İslam öncesi tahayyül ve teamüller içerdığını teyit etmektedir.

Zaten bugün İslam hukukçuları tarafından da İslam'ın her şeyi kökten kaldırıp sonra bu boşlukları dolduran inkılapçı bir sistem olmadığı,¹¹⁹ hiçbir zaman da kökten değişimin peşinde olmadığı ifade edilmesi de Kur'an'ın, İslam öncesi muamelat formlarına muhtevi olduğunun dolaylı yönden bir ifadesi olsa gerektir. İlhami Güler'in ifadesiyle "Kur'an, sadece "Arapça" (Kur'anen Arabiyyen) indirilmiş bir kitap değil, toplumsal yaşamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen) 13-Rad (37) dür."¹²⁰

Kur'an, sadece muamelat formlarında değil, inanç, ibadet, tarihi kıssa, mesel motiflerinde ve çeşitli ifadelerinde de tarihsel ve yerel unsurlar içermektedir. Kur'an'ın ilk muhatapların anlayış ve birikimlerini gözettiği,¹²¹ kendi coğrafyalarında var olan Yahudilik, Hristiyanlık, Sabiilik ve Mecusilik gibi bildikleri dinlerden bahsettiği¹²² müşahede edilir.

Gerçi Kur'an'ın sadece muamelat konularında tarihi ve yerel kültürün izlerini taşıdığı,

¹¹⁵ Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", (Çev. Osman Taştan), **İslâmi Araştırmalar**, Cilt: V, Sayı: 5, Ekim 1987, s. 101, 105; Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 55-58, 73-74.

¹¹⁶ Tantavî Cevherî, **el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y., c. IV, s. 61-62.

¹¹⁷ S.D. Goitein, "İslâm Hukûkunun Doğum Anı", **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, (Çev. Bülend Dayran), İÜEF. Yay., Cilt: I, Sayı: 1-4, İstanbul 1953, s. 58; Benzeri iddialar için bkz. Carl Brockelmann, **İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi**, (Çev. Neşet Çağatay), TTK. Basımevi, Ankara 1992, s. 29, 36.

¹¹⁸ Ömer Özsoy, "Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", **Değişim Sürecinde İslam** (Kutlu Doğum Haftası, 1996), TDV. Yay., Ankara 1997, s. 13.

¹¹⁹ Abdoljavad Falaturi, v.d., **İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar**, (Trc. Halit Ünal) Usûl Yay., Kayseri 1994, s. 13; Ali Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", **Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu**, Ensar Vakfı Yay., Bursa, 16-17 Haziran 1990, s. 232.

¹²⁰ İlhami Güler, **Sabit Din Dinamik Şariat**, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 171.

¹²¹ Özel, a.g.e., s. 248.

¹²² Hüseyin Atay, **Kur'an'ın Reddettiği Dinler**, Atay ve Atay, Ankara 1999, s. 69-121.

inanç konularında ve ibadetlerde Kur'an'ın tarihselliğinin söz konusu olmadığı şeklinde savlar olsa da aslında bu bakış açısı da Kur'an ayetlerini, inanç, ibadet ve muamelat şeklinde bölümlere ayıran geleneksel parçacı/atomcu yorum bilim anlayışının gölgesinde kalmaktan kurtulamamaktadır. Çünkü çalışmamızda inanç, ibadet, ahlak ve muamelat bütün bu Kur'an formlarının, nazil olduğu çağın ve öncesi dönemin kültürel izlerinden bağımsız olmadığı ortaya konuluyor. Bu sebeple bir giriş mahiyetinde de olsa Kur'an'ın gerek inançlar ve ibadetler gerekse de kıssa ve evren tasavvurları gibi bazı konularda cahiliye Arap telakki ve teamüllerinin etkilerini kısaca ele almaya çalışacağız.

2.İnanç, İbadet ve Diğer Bazı Hususların Olgusallığı

a.İnançlar

1.Allah Tasavvuru

Kur'an'da Allah ile ilgili yer alan bazı ifade, tasavvur ve kavramlar da o günkü toplumun Tanrı algılamalarından bağımsız değildir. Mesela, Kur'an'da Allah'ın göklerin ve yerin “nûr”u olduğu şeklindeki tasavvurlar,¹²³ Sabiilerde, kadim Avrupa, Arî, Cermen ve Hint toplumlarında da yer almaktadır. Bu toplumlar Allah'ı “nûr” diye isimlendirdikleri gibi Kur'an'da da Allah “nûr” olarak isimlendirilmiştir.¹²⁴ Kur'an'da Allah'ı betimleyen, vasfeden bir takım isim ve sıfatlar da bu kabildendir. Örneğin, Allah'ın sıfatı olarak çokça geçen “Rahm”, “Rahîm” ismi de Kuzey Araplarından olan Nabat kitabelerinde kralın tebasına karşı sevgisini merhametini ifade eden ve kralın sıfatı olarak kullanılan bir kelime olarak ortaya çıkmaktadır.¹²⁵ Kur'an-ı Kerim de İslam öncesinde bazı krallar için kullanılan bu kavramı Allah'ın kullarına, merhametini, şefkatini ve acımasını ifade eder bir nitelikte Allah'ın sıfatı olarak kullanmıştır. Aynı şekilde Kur'an'da geçen Allah'ın “kürsü”sü,¹²⁶ “arş”ı,¹²⁷ “mele-i a'lâ”¹²⁸ ve “hamele-i arş”¹²⁹ ile ilgili ifade ve inançların da cahiliye döneminde var olduğu, bilindiği ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirinde hamele-i arştan ve bu arşı taşıyan meleklerden bahsedildiği, İslam şeriatının buna yaklaşık bir inanç getirdiği¹³⁰ görülür.

Arapların Tanrı'nın gökle olan ilişkisine dair tasavvurları da Kur'an'a intikal etmiştir.

¹²³ Nûr, 24/35.

¹²⁴ Tantâvî, *el-Cevâhir*, c. IV, s. 60.

¹²⁵ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. III, s. 33-34, 41.

¹²⁶ Bakara, 2/255.

¹²⁷ A'râf, 7/44; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4; Tâhâ, 20/5-6; Tevbe, 9/129; İsrâ, 17/42; Enbiyâ, 21/22; Mü'minûn, 23/86, 116; Neml, 27/26.

¹²⁸ Sâffât, 37/8.

¹²⁹ Zümer, 39/75; Ğâfir, 40/7; Hâkka, 69/17.

¹³⁰ Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. I, s. 248; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâligâ*, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 462; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 404; Ayrıca Arapların arş ve kürsü varlığına inanıp onları teyit ettikleri konusunda bkz. Âlûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 224.

Cahiliye şairlerinin şiirlerinde Tanrı'nın arş'ından bahsedilmiştir.¹³¹ En yüce Tanrıyı gökte tasvir etmişler, hatta “arş” denen yerde ona ait bir mekânın varlığına inanmışlardır. Onun mekânını insanın fevkinde, yeryüzünün üstünde ve semada tasavvur etmişlerdir.¹³² Bu Tanrı algılamaları tasviri bir dille İslam algısı olarak Kur'an'da da yer almıştır.¹³³ Kur'an'ın, “Üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar”¹³⁴ mealindeki ayeti de nüzul dönemindeki Arapların Allah telakkileri doğrultusunda inmiştir.¹³⁵ Bu Tanrı tasavvurlarının aynı şekilde Sümerlerdeki Tanrıların, gökte “duku” adında bir yerde toplandıklarına dair var olan inançlarla da bir ilişkisi söz konusudur.¹³⁶ Kur'an'da Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşına/kürsüsüne istiva ettiğine dair ihbari ifadelerin Sümerlerde Tanrı'nın yerleri ve göğü bütün varlığı yarattıktan sonra dinlenmek için tahtına kurulduğu¹³⁷ tasavvurlarıyla benzerlik arzeder. Kur'an'da semânın, meleklerin toplanma yeri, ilahi emir ve hükümlerin gerçekleştiği, işlerin sevk ve idare edildiği yer, ilahi ölçülerin kaydedildiği levhaların bulunduğu mekân, vahyin kaynağı, insanların amellerinin kaydedildiği, defterlerin yükseldiği yer şeklinde haber formunda yer alan ifadelerin, onların tasavvurları kabilinden olduğu, o bakımdan Yaşar Düzenli'nin de belirttiği gibi, “Kur'an'ın semâ kavramını konu ediniş tarzının ilk muhatap kitlenin muhayyilesiyle örtüştüğü” muhatapların algılarından hareketle anlatımda bulunduğu¹³⁸ söylenebilir.

Kur'an'da Allah'ın arş ve kürsüsünün melekler tarafından tutulduğuna dair bu tür tasavvurlar, kralların tahtlarının insanlar tarafından taşındığına bağlı olarak ortaya çıkan o günkü toplumlarda var olan antropolojik ve antropomorfist (insan biçimci) Tanrı anlayışlarının bir yansıması olsa gerektir. Sabiilerde de yedi kat göğü ve yedi yıldızı, ulvi ve süfli alemleri idare eden melek tasavvurları mevcuttu.¹³⁹ Bu tasavvurlar, “Melekler onun (göğün) etrafındadır. O gün Rabbinin arşını, bunlarında üstünde sekiz (melek) yüklenir”¹⁴⁰ şeklindeki ifadelerle Kur'an'da da yer almıştır. Ancak bütün bu inançların Hz. İsmail'in din ve şeriatından geldiği ve cahiliye Arap toplumunun Ehli Kitaptan bazı şeyler

¹³¹ İbn Hişâm, **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, (Tah. Mustafâ es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafîz eş-Şiblî), Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1355/1936, c. I, s. 61, 305; Mesela, Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın bir şiirinde Allah gökte tasavvur edilmiştir. Bkz. İbn Saîd el-Endülüsi, **Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab**, (Tah. Nusret Abdurrahman) Mektebetu'l-Aksâ, Amman-el-Ürdün 1982, c. II, s. 513; Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. I, s. 254.

¹³² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 95.

¹³³ Nahl, 16/50; Mülk, 67/16.

¹³⁴ Nahl, 16/50.

¹³⁵ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 60; Kur'an'ın, o dönem Arap toplumunun tahayyül ve teamüllerinin izlerini taşıdığı konusunda ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, s. 47 vd.; Watt, **Mohammad's Mecca**, s. 17.

¹³⁶ İlmiye Çığ, **a.g.e.**, s. 30.

¹³⁷ Eyüp Ay, “İlahi Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri”, **İslamî Araştırmalar**, Cilt: IX, Sayı: 1-4 Ankara 1996, s. 189-190.

¹³⁸ Düzenli, “Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, s. 144.

¹³⁹ Tantâvî, **el-Cevâhir**, c. IV, s. 60.

¹⁴⁰ Hâkka, 69/17.

öğrendiklerinin¹⁴¹ ifadesi olabileceği gibi, cahiliye Araplarına özgü mitsel tasavvurların Kur'an'da tecessüm etmiş olabileceği, yahut Kur'an'ın bireye ahlaki sorumluluk bilinci kazandırma maksadı doğrultusunda onlara özgü kullanmış olduğu mitsel enstürmanlardan olma ihtimalinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

2.Kader Anlayışı

Kur'an'da insanın eylemlerinin ve tabiattaki çeşitli olayların failinin Allah olduğu şeklinde ortaya çıkan cebr itikatlarının da cahiliye Arap akıyla bağlantısı söz konusudur. Hasan Basri'nin ifade ettiği gibi, kader konusunda da şeriatın cahiliye devri Arapların hitabe ve şiirlerindeki kader ve ilahi taktir inançlarını kabul ettiği, onların ötesinde yeni bir şey söylemediği¹⁴² anlaşılmaktadır. O bakımdan cahiliye Arapların hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna, bu alemde her şeyin ve insanın başına gelen şeylerin önceden yazılmış ve taktir edilmiş olduğuna ve bunları değiştirmenin mümkün olmadığına dair kaza ve kader, cebr itikatları da mevcut idi.¹⁴³ Cahiliye Arapları kadere inanmaktaydılar. Hatta Kur'an'da 'Allah'ın dilediğini hidayete erdireceğine, dilerse de doğru yoldan saptıracağına' dair ayet mefhumları cahiliye şairlerinin şiirlerinde yer almaktadır.¹⁴⁴ Aynı şekilde 'her canlının muayyen vakitte ölümü tadacağına, bu anın ne bir an geri ne de ileri alınamayacağına' dair ifadelerin ve 'bu hayatın her alanında insanın elde ettiği ve başına gelen her şeyin ancak Allah'ın iradesinin sonucu olduğuna' dair inançların cahiliye Araplarının cebr itikatları arasında yer aldığı gözlemlenir.¹⁴⁵ Öyle ki Tarafe (ö. 566), kişinin hayatta karşılaşacağı her şeyin levh-i mahfuzda (elvâh) yazılı olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

Etki tepki diyalektiği içinde nesnelleşen¹⁴⁷ Kur'an ayetlerinde de cahiliye Arapların bu türden kader anlayışları yer almaktadır. Örneğin, her şeyin kader ile yaratıldığı, dünyada olan

¹⁴¹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 464.

¹⁴² Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 461; Cahiliye Arap hakem ve kadılarında olan Amr b. ed-Darb el-Advani'nin hitabe ve vasiyetlerinde rızıkların taksim edilmiş olduğundan ve insanı öldüren hastalık olmadığı gibi ilacın da insanı yaşatmayacağı kabilinden cebri itikatlar yer alır. bkz. Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 64.

¹⁴³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 96.

¹⁴⁴ Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'ami es-Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf fi Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm ve me'ahu es-Sîretu'n-Nebeviyye**, (Tah. ve Ta'l. Taha Abdurraûf Sa'd), Şirketu't-Tibâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttehida, y.y., t.y., c. III, s. 216.

¹⁴⁵ Ömer Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi ilâ Eyyâmî İbn Haldûn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1983, s. 161-162; Carl Brockelman, **Târîhu's-Şu'ûbi'l-İslâmiyye**, (Trc. Münir Ba'lebekkî-Nebih Emin Fâris), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 11. Bsk., Beyrut 1988, s. 27.

¹⁴⁶ Hüfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 413; Kur'an'da Kur'an'ın ve diğer ilahi kitapların korunduğu, olup biten her şeyin yazılı olduğu ileri sürülen sema ile yer arasında bir yerde bulunduğu düşünülen "levh-i mahfuz" inancı, aslında cahiliye döneminde mevcut idi. Hatta bu daha da eskilerde mesela, Sümerlerde dünyadaki bütün olayların ve Tanrıların arzularının gökte yazılı olduğuna dair (levh-i mahfuz) inançlar vardı. (İlmiye Çığ, **a.g.e.**, s. 27). Muhtemelen Allah, cahiliye Arapların "levh-i mafuz"la ilgili bu mitolojik tasavvurlarını kullanarak onlar üzerinden Kur'an'ın kaynağının ilahi, Allah kelamı, muhkem ve değiştirilemez olduğu evrensel mesajını vermeye çalışmıştır.

¹⁴⁷ Bu ifadenin açılımı tezimizin "Kur'an Olgu Arasındaki İlişki" kısmında ele alınmıştır.

ve insanın başına gelen her şeyin bir kitapta yazılı olduğuna,¹⁴⁸ kişinin başına gelecek ölüm ve musibetlerin ancak onun izniyle gerçekleşeceğine, taktir edilmiş ölüm ve musibet anlarında herhangi bir değişikliğin olamayacağına dair ifadeler¹⁴⁹ bu türdendir. Yine insanların yaptıkları işlerde müessir failin,¹⁵⁰ hatta savaşta öldürme işini yapan kişilerin öldürme eylemlerini, ok atanların ok atma fiillerini yapanın,¹⁵¹ dilediğini hidayete erdirenin, dilediğini de dalalette bırakanın,¹⁵² bulutları sürükleyenin, onları üstüste yığanın, yağmuru yağdıranın, onu dilediği yere isabet ettirenin ve doluyu indirenin,¹⁵³ her canlının rızkını verenin, dilediğine dilediği oranda rızık verenin Allah olduğuna,¹⁵⁴ varolan ve olup biten her şeyin levh-i mahfuzda yer aldığına ve yazılı olduğuna¹⁵⁵ dair itikatlar da cahiliye Arap akıl yapısıyla bağlantılıdır.

Dolayısıyla Kur'an'da yer alan bu tür itikatlar, Cevad Ali'nin (ö. 1987) de kaydettiği gibi, aslında o dönemde askeri, içtimai, siyasi ve iktisadi nedenlerden kaynaklanan şarklıların akıl yapısına egemen olan kadim fikirlerden öte bir şey değildir.¹⁵⁶

3.Cennet ve Cehennem Tasvirleri

Kur'an'da geçen cennet ve cehennem betimlemeleri de ilahi vahyin indirildiği dönemdeki toplumun beklentileri, ihtiyaçları doğrultusunda tarihsel formlarla tasvir edilmiştir.¹⁵⁷ Cennet zevkleri ile ilgili birtakım motifler, vahyin indirildiği dönemdeki okuyucusuna, yani 7. yüzyılda Arabistan çöllerinde yaşayan insanlara özgü bir tarza büründürülmüştür.¹⁵⁸ Cennet yiyecek ve içecekleri acem meyve ve yiyecekleriyle değil de Arapların bildikleri yiyecek ve içecek türleriyle ifade edilmiştir.¹⁵⁹ Örneğin, kuşlar Arapların nazarında yedikleri yiyeceklerin en güzellerindendi.¹⁶⁰ Kur'an'da da müminlere cennette

¹⁴⁸ En'am, 6/59; Kamer, 54/49, 52-53; Yûnus, 10/19, 61; Hûd, 11/6; Ra'd, 13/39; İsrâ, 17/58; Neml, 27/75; Hadîd, 57/22; Sebe', 34/3; Fâtır, 35/11.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/145, 154; Tevbe, 9/51; Teğâbun, 64/11; En'am, 6/2; A'râf, 7/34; Hicr, 15/4-5; Tâhâ, 20/129; Mü'minûn, 23/43; Yûnus, 10/49; Ra'd, 13/38; Nahl, 16/61; Sebe', 34/30; Fâtır, 35/45.

¹⁵⁰ Sâffât, 37/96.

¹⁵¹ Enfâl, 8/17.

¹⁵² A'râf, 7/155; Ra'd, 13/27; İbrahim, 14/4; Nahl, 16/93; Fâtır, 35/8; Müddessir, 74/31; En'am, 6/39.

¹⁵³ Nûr, 24/43.

¹⁵⁴ Bakara, 2/212; Şûrâ, 42/19; Ra'd, 13/26; İsrâ, 17/30; Kasas, 28/82; Ankebût, 29/17, 62; Rûm, 30/37; Sebe', 34/36, 39; Zümer, 39/52; Şûrâ, 42/12.

¹⁵⁵ Kur'an'da, levh-i mahfuz'un mahiyeti, özellikleri, bulunduğu özel mekân, ilahi ilim, kelam, kader ve amel defterleriyle ilişkisi ve levh-i mahfuzla bağlantılı ayetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. A'râf, 7/145; Yâsin, 36/12; Neml, 27/75; Kâf, 50/4; Vâkı'a, 56/77-78; En'am, 6/59, 38; Yûnus, 10/61; Hûd, 11/6; Sebe', 34/3; Ra'd, 13/39; Zuhuruf, 43/4; Tâhâ, 20/49-52; Hac, 22/70; Fâtır, 35/11; Hadîd, 57/22; Neb', 78/29; Bürûc, 85/21-22; Tûr, 52/1-4; Mü'minûn, 23/62; Câsiye, 45/29; Mutaaffîn, 83/18-21; Hidayet Aydar, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-i Mahfuz", **İÜİFD**, Yıl: 2000, Sayı: 2, İstanbul 2000, s. 102-137.

¹⁵⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 96.

¹⁵⁷ Emrah Dindi, "Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler", **Yürüyüş**, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar Konya 2000, s. 21.

¹⁵⁸ Amine Vedûd-Muhsin, **Kur'ân ve Kadın**, (Çev. Nazife Şişman), İz Yay., İstanbul 1997, s. 98.

¹⁵⁹ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 76.

¹⁶⁰ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 216.

canlarının çektiği kuş eti ziyafeti yapılacağından bahsedilir.¹⁶¹ O bakımdan cennet tasvirlerinde yeşil mekânlar, köşkler, içlerinden nehirler akan has bahçeler, bol yiyecek ve içecekler şeklinde yer alan bu maddi nimetlerin seçiminde ilk hitap çevresi sakinlerinin zevk, istek ve beğenilerinin belirleyici rol oynadığı¹⁶² ve Kurtubi'nin bu gerçeği dile getirdiği görülmektedir.¹⁶³ Yine Kur'an'ın cennetteki huri betimleme ve portreleri de ataerkil cinsel tasavvurlara, sadece erkeklerin hayallerine uygun bir şekilde düzenlenmiş,¹⁶⁴ nüzul dönemi erkeklerin zevklerini okşayan bir cinsel obje olarak ve o dönem erkeklerin beğendikleri kadın tiplerine uygun bir biçimde betimlenmiştir.¹⁶⁵ Bu yüzden cennette müminlere müjdelenen tomurcuk, geniş ve iri göğüslü kadınların Arapların kadında arzu ettiği hilkat özelliklerinden olduğu¹⁶⁶ ifade edilmiştir. Cahiliye şairi Antere'nin (ö. 614), beyaz tenli, tomurcuk göğüslü ve el değmemiş göğüslü kadınlardan bahsetmesi,¹⁶⁷ bu düşüncüyü teyit etmektedir. Kur'an'ın kadın ve cinsellik telakkilerinin tamamen o dönemin yerel ve tarihsel şartlarıyla ilişkili ve o dönemin kültürel yapısına özgü olduğunu,¹⁶⁸ o dönem Araplarının arzu ve hayallerinin ürünü olduğunu¹⁶⁹ görürüz. Aynı şekilde cennetteki ağaç ve meyvelerin de hemen hemen bütünüyle mahalli nitelikte olup, evrensel bir mahiyete sahip olmadıkları, daha doğrusu vaat edilen ağaç ve meyvelerin nüzul dönemi Arapların zevkini okşayan ağaçlar olduğu¹⁷⁰ tespit edilir. Benzer şekilde cennette vaat edilen nehir ve içeceklerin de büyük ölçüde nüzul ortamındaki iklim ve coğrafi şartlarla ilgili, esas itibarıyla tarihsel ve yerel karakterli olduğu¹⁷¹ anlaşılır. Aynı şekilde cennetteki eğlence ortamına ilişkin tasvirlerde¹⁷² ortaya çıkan kompozisyonların da Arapların öteden beri aşına oldukları eğlence formunu yansıtır.¹⁷³ Dolayısıyla cennetteki takılar ve giysiler konusunda da Kur'an'da yer alan müminlerin cennette altın, gümüş ve inci takılar takıp, ipek elbiseler giyeceğine dair ayetlerin de kesinlikle nüzul ortamındaki zenginlik ve saltanat telakkileriyle ilgili olduğu, o dönemde zenginlik, şatafat ve saltanatı simgeleyen ve fakir insanların hayallerini süsleyen maddi

¹⁶¹ Vâkı'a, 56/21.

¹⁶² Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 211-212.

¹⁶³ Kurtubî, Arapların çöl ehli olmaları ve sıcak bölgelerde yaşamaları nedeniyle, onların coğrafyalarında su pınarlarının nadir ve çok kıymetli olduğunu, suyu elde etmelerinin zor olduğunu, bundan dolayı cennet tasvirlerinin ağaçlar, ağaç gölgeleri, su ve nehirlerle tasvir edildiğini belirtir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVII, s. 202.

¹⁶⁴ Brockelmann, **İslâm Usluları**, s. 31.

¹⁶⁵ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 213.

¹⁶⁶ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 15-16, 18, 24.

¹⁶⁷ Antere, **Muallakât**, s. 87, 39.

¹⁶⁸ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 217.

¹⁶⁹ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 102.

¹⁷⁰ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 219.

¹⁷¹ Dindi, "a.g.m.", s. 21; Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 222.

¹⁷² Vâkı'a, 56/17-23.

¹⁷³ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 226.

değerleri temsil ettiğini¹⁷⁴ göz ardı etmemek gerekir. Cahiliyede bazı Arapların altından kap, kâse ve tencere edinmiş olmaları, evlerinin ve odalarının tavanlarını altından ve bunun dışında mala düşkün olanların ağızlarının suyunun aktığı şeylerle süslemiş olmaları,¹⁷⁵ zengin Arapların yiyecek ve içeceklerde altın, gümüş ve billurdan kaplar,¹⁷⁶ aristokratların fiyatları yüksek madeni kaplar ve züccaciyeler kullanmaları, keten, pamuk ve ipekten yapılmış renkli elbiseler giymeleri¹⁷⁷ bu tezimizi teyit etmektedir. Yine kralların ve zenginlerin ipek ve atlastan libas kullanmaları, Arapların, Şam ve Irak Araplarının özellikle de İran ve Rum krallarının yiyecek ve içecek sunumlarında “serâbil” denen temiz ve özel elbiseler giyinmiş hizmetçiler istihdam etmeleri¹⁷⁸ ve aynı şekilde Kur’an’ın, cennetliklerin tezyinatı olarak ifade ettiği “esâvir” ve “el-lü’lû”nün, cahiliye döneminde zengin kadınların kullandığı zinet eşyası olduğunun kaydedilmesi de¹⁷⁹ bu fikrimizi destekler. Bütün bunlar, cennette yiyecek ve içecek sunum ve araçlarında ve müminlerin giyeceği elbiselerin ipek ve atlas elbiselerle tasvirinde o dönemin yiyecek, içecek, eğlence ve refah kültürünün dikkate alındığının, cahiliye Arap toplumunda o günkü aristokrat sınıfın o döneme özgü yaşam standartlarıyla, zevk ve alışkanlıklarıyla tasvir edildiğinin ve nüzul dönemini çevreleyen coğrafi yapı ve sosyo-kültürel şartların Kur’an’ın nazım ve muhtevasını şekillendirdiğinin bir göstergesidir.

Kur’an’ın cehennem tasvirlerinde de İslam öncesi kültüre ait yerel ve tarihi izleri görmek mümkündür. Cehennem tasvirleri de doğrudan doğruya nass-olgu diyalektiği içinde şekillenmiştir.¹⁸⁰ Vahiy ilk muhatapların evren tasavvurlarını, nüzul dönemi Arapların dünya görüşlerini yansıtmış¹⁸¹ ve bu tasvirlerde kullanılan bazı motifler vahyin nazil olduğu coğrafyanın nesneler dünyasından seçilmiştir. Ayetlerde yer alan “zakkum”¹⁸² “darî”¹⁸³ “gislîn”¹⁸⁴ “semûm”¹⁸⁵ ve “harûr” gibi cehennem azap motiflerinin bu türden olduğu¹⁸⁶ anlaşılmaktadır. Yine cahiliyede köleleştirilenlerin boyunlarına tıpkı hayvan gibi ip, tasma takılması,¹⁸⁷ ayaklarına zincir vurulması halleri, Kur’an’da cehennemliklerin ceza tablolarında

¹⁷⁴ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 227.

¹⁷⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. II, s. 13.

¹⁷⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 63; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 39; Mustafa Ebû Dayf Ahmed, **Dırâsât fî Târîhi’l-‘Arab münzû mâ Kable’l-İslâm ilâ Zuhûri’l-Emeviyyîn**, Müessesetu Şebâbi’l-Câmî’a, İskenderiye 1982, s. 70; el-Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 150.

¹⁷⁷ Takkûş, **a.g.e.**, s. 170; Ayrıca bkz. Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 38.

¹⁷⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 50.

¹⁷⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 465.

¹⁸⁰ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 242.

¹⁸¹ Watt, **Mohammad’s Mecca: history in the Qur’an**, Edinburgh University, Edinburgh 1988, s. 17; W. Montgomery Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, (Çev. M. Said Aydın), Ankara 1982, s. 63; Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 242.

¹⁸² Vâkıa, 56/52.

¹⁸³ Gâşîye, 88/6.

¹⁸⁴ Hâkka, 69/36.

¹⁸⁵ Vâkıa, 56/42.

¹⁸⁶ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 244-246.

¹⁸⁷ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 122.

resmedilmiştir.¹⁸⁸ Kur'an'da zakkum tomurcuğunun şeytanın başına benzetilmesi¹⁸⁹ ve şeytanın başının çirkin olduğuna dair bu tür ifadeler, insanların şeytanı gördüklerini değil, bu darbı mesellerin onların dilleri ve algılamaları üzerine teşekkül ettiğini,¹⁹⁰ cahiliye Araplarının şeytan için zihinlerinde resmettikleri suretleri ortaya koymaktadır.¹⁹¹ Hatta Kur'an'da ahirette mücrimlerin mutsuzluğundan, müminlerin de mutluluğundan kinaye olarak kullanılan siyah, beyaz ve mavi renkler de¹⁹² cahiliye Arap kültürünün renklere biçtikleri olumlu ve olumsuz anlamların bir devamı niteliğindedir. Çünkü, İbranilerde olduğu gibi¹⁹³ Araplar hoşlanmadıkları, ayıpladıkları pek çok şeyi siyah renk ile ifade etmişlerdir.¹⁹⁴ Onlarda karalık ve esmerlik baskın renkler olduğundan beyaz renk onların nazarında son derece değerliydi. Araplar için beyaz renk iyiliğin, mükemmelliğin ve güzel halin¹⁹⁵ ve hayatın sembolü idi. Siyah ise korkutucu ve olumsuz bir anlama sahip idi. Onlar, maviyi uğursuzluğun ve kötülüğün rengi olarak telakki ederlerdi.¹⁹⁶

Dolayısıyla cahiliye Arap toplumu için zül ifade eden hallerin Kur'an'a taşındığı, Kur'an'ın cehennemliklerin tasvirinde, cahiliye Araplarının zül telakki ettikleri yerel unsurların etkin olduğu görülür. Bütün bunlar, ister inanç isterse muamelat konularında olsun, bir biçimde yerel ve tarihi motiflerin Kur'an'ın literal formunda teşekkül ettiğinin açık göstergeleridir.

4.Cin, Şeytan ve Melek Tahayyülleri

Şeytan, cin ve melekler konusunda da durumun farklı olmadığı, altıncı asrın sonlarına doğru bi'setten önce cinlerle ilgili Hicaz bölgesinde itikatların yaygın olduğu,¹⁹⁷ görünmeyen ancak hissedilen iyi ve kötü güçlerin (alem-i ervâh) varlığıyla ilgili inançların, cahiliye Arapların din ve itikatlarının büyük bölümünü oluşturduğu¹⁹⁸ bilinmektedir. Dolayısıyla şeytan ve cinlerin gökyüzünden mele-i a'lâ'dan bilgi hırsızlığı yapmaya çalıştıklarını, yıldız ve ateş korlarının onları semadan kovduğunu ihbari bir dille anlatan Kur'an ayetlerindeki bu

¹⁸⁸ İbrâhîm, 14/49; Mü'min, 40/71; Hâkka, 69/32; İnsân, 76/4.

¹⁸⁹ Sâffât, 37/64-65.

¹⁹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, **el-Hayavân**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1388/1969, c. IV, s. 39.

¹⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 574-575.

¹⁹² Âl-i İmrân, 3/106-107; Tâhâ, 20/102.

¹⁹³ Siyah renk İbranilerde de hoşlanılmayan renklere dendir. Bkz. Rabbî Dr I. Epstein, **The Babylonian Talmud**, The Soncino Press, London 1948, c. XVII, Niddah, 20a, (Yararlanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: Sanhedrin, 1935, Kethuboth, 1936, Erubin, 1938, Berakoth, 1948); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 139.

¹⁹⁴ Antere b. Şeddâd b. Muâviye b. Kırâd el-'Absîs. **Şerhu Dîvânî Antere**, (Tas. Emîn Sa'îd), el-Matba'atu'l-'Arabiyye, Mısır t.y., s. 7.

¹⁹⁵ Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. IV, s. 247.

¹⁹⁶ Bkz. Gökkır, "Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur'an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam", s. 406-407; Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme", **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 16, 2003, s. 79-83.

¹⁹⁷ Sa'd Zağlûl Abdulhamîd, **fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslâm**, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976, s. 326.

¹⁹⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 553.

tasavvurlar,¹⁹⁹ cahiliye dönemi Arapların telakkilerini yansıtmaktadır.²⁰⁰ Çünkü bu telakkilerin cahiliye Araplarında mevcut inançlardan olduğu,²⁰¹ hissedilen âlemin ötesinde cinler, şeytanlar, çöl yarattığı, ifritler, nefis ve ruh gibi birtakım halk tasavvur ve itikatlarının mevcut olduğu²⁰² tespit edilir. Hatta onların insanlarla beraber oturan cine, “âmîr”, çocuklara zarar verenlere “ervâh”, kendisinden kötülük meydana gelenlere “şeytân”, kötülüğü ileri boyuta götürenlere “mârid”, çok daha ileri seviyeye çıkaranlara “ifrît”, temiz olup bütün kötülüklerden arınmış olanlara “melek” dedikleri ifade edilir.²⁰³ Kur’an’da da cin, şeytan, mârid, ifrît gibi onların tasavvurlarının kavramsal yansımaları olan varlıkların ve bunlara atfedilen olağanüstü hallerin yer aldığı, Arapların onlara yükledikleri anlamlarla Kur’an’ın kullandığı kavram ve tasavvurların örtüştüğü görülür.²⁰⁴ O bakımdan Ebu Zeyd’in de ifade ettiği gibi, Kur’an’ın literal ifadeleri, cahiliye Arap olgularından ve onun kanunlarından, tasavvurlarından bağımsız olarak ortaya çıkmamıştır. Aksine o kültüre ait anlamların, kodların ve tasavvurların bir parçası ve kaynağı olarak tecessüm etmiştir. Arap aklında var olan cinlerin semayla bağlantılı olduklarına ve insanın cinlerle irtibatına dair tasavvurları Kur’an tekit etmiş,²⁰⁵ Kur’an’da yer alan pek çok görüş ve fikir, cahiliye Arap aklı ve içtimai tabiatlarını simgelemiştir.²⁰⁶

Cahiliye Araplarında harikulade güçlere sahip ifrît gibi cin ve ruhların varlığına dair inançların yer aldığı,²⁰⁷ onların cin, ifrît ve şeytanla ilgili ve bunların dilediği şekle girip dolaştıklarına dair pek çok kıssa anlattıkları²⁰⁸ görülür. Örneğin, yolcu haberleriyle ilgili olarak yolcuların, cin, seâlî (su’elâ, si’lât) ve ğîlân gibi varlıkların saldırılarına maruz

¹⁹⁹ Sâffât, 6/10; Cin, 72/8-9; Mülk, 67/5; Hicr, 15/16-18.

²⁰⁰ Muhammed Ahmed Halefullah, **Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennu’l-Kasasî**, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 87, 89.

²⁰¹ Bkz. Ferruh, **Târîhu’l-Fikrî’l-‘Arabiyyi**, s. 167; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 94; Muhammed b. İshâk b. Yesâr, **Sîretu İbn İshâk**, (Tah. Muhammed Hamidullah), el-Vakfu li’l-Hidmatî’l-Hayriyye, Konya 1401/1981, s. 90-91; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 239-240; Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed en-Nüveyrî, **Nihâyetü’l-Erab fi Funûni’l-Edeb**, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kâhire 1342/1924, c. III, s. 128, (Yararlanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: c. IV, 1935; c. VI, 1345/1926; c. IX, 1351/1933; c. XV, 1369/1949); Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, **el-Bidâye ve’n-Nihâye**, (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, y.y., 1417/1997, c. III, s. 499-501; Ahmed b. ‘Alî el-Kalkaşendî, **Subhu’l-A’sâ fi Smâ’ati’l-İnşâ**, (Şerh. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, c. I, s. 454; Ahmed b. ‘Alî b. Abdilkâdir Ebû’l-Abbâs el-Hüseyinî el-‘Abidî Takyuddîn el-Makrîzî, **İmtâ’u’l-Esmâ’ bimâ li’n-Nebiyyi mine’l-Ahvâlî ve’l-Emvâlî ve’l-Hafedetî ve’l-Metâ’**, (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1420/1999, c. V, s. 10-16; Halebî, **İnsânü’l-Uyûn**, c. I, s. 335-337; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 594.

²⁰² Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 322.

²⁰³ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 351; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 556; Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 320-321.

²⁰⁴ Bkz. En’âm, 6/112; Neml, 27/39; Sâffât, 37/7.

²⁰⁵ Ebû Zeyd, **Mefhûmu’n-Nass**, s. 38-39.

²⁰⁶ Nâcî Ma’rûf, **a.g.e.**, s. 57.

²⁰⁷ Brockelman, **Târîhu’ş-Şu’ûbi’l-İslâmiyye**, s. 24-25.

²⁰⁸ Takkûş, **a.g.e.**, s. 142.

kaldıklarına dair kıssalar anlattıklarından bahsedilir.²⁰⁹ Cahiliyede cinleri ğlân ve seâlî gibi sınıflara ayırmışlardır. Bu cinlerin çeşitli şekillerde görüldüğüne dair pek çok kıssa yer alır. Öyle ki Araplar, yılan, Arap tavşanı, kirpi, ceylan yahut tavşan gibi hayvanların cinlerin merkeplerinden ve sevgililerinden olduğuna inanmaktaydılar. Hasta olan adamın bu hayvanlardan birini öldürdüğünden dolayı cinin ona ceza olsun diye hastalık bulaştırdıklarına²¹⁰ dair itikatlar da yer almaktaydı. Hatta tâun hastalığının cin ve şeytanın mızrak dürtüsünden kaynaklandığına inanmaktaydılar.²¹¹ O bakımdan bir ev satın aldıklarında yahut inşa ettiklerinde veya bir pınar çıkardıklarında cinlerden felaket, uğursuzluk gelmesin diye bir cin kurbanı keserlerdi.²¹² Dolayısıyla Kur'an'ın, şeytan ve cinlerden Allah'a sığınmayı ifade eden ayetlerinin, cahiliyede ervahın en şerlileri olarak kabul ettikleri şeytan ve bazı cinlerin insanlara zararından, çocukları kaçırmamasından, çölde insanları öldürmesinden ve çeşitli hastalıklar bulaştırmasından emin olma gibi cahiliyede var olan usturî itikatlarla bağlantılı olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Cahiliyede, Arapların cinlerle yardımlaşmalarına, sohbet ettiklerine, onlarla cinsel ilişki kurup evlendiklerine ve onlardan çocuk sahibi olduklarına ve onlarla ilişkilerine,²¹³ tabiat unsurlarında bulunan iyi (melek ve iyi cin) ve kötü ruhların (şeytan ve kötü cin) varlığına,²¹⁴ cinlerin insanlarla dostluk kurduklarına, aşk yaşadıklarına,²¹⁵ cinlerden insanlara çeşitli zararların geldiklerine,²¹⁶ şeytanların insanlara çeşitli hastalıklar bulaştırdıklarına ve onu görenlerin kalplerine korku saldığından bayılttığına,²¹⁷ cinlerin pek çok Mekkeliyi öldürdüğüne dair anlatı ve itikatları da söz konusudur.²¹⁸ Aslında cahiliye Arapların

²⁰⁹ Ebu'l-Hasen 'Alî b. el-Huseyin b. 'Alî el-Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher**, (Tah. M. Muhyiddin Abdulhamîd), es-Seâde, 4. Bsk., Mısır 1384/1964, c. II, s. 155-157; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 462; Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi**, s. 165; Takkûş, **a.g.e.**, s. 153.

²¹⁰ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 359-360; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 58-59.

²¹¹ Câhîz, **el-Hayavân**, c. I, s. 351; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, **Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şu'arâ ve'l-Buleğâ**, Dârü Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., c. II, s. 629.

²¹² Demirî, **Hayâtü'l-Hayavân**, c. I, s. 270; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 58-59; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 564; Takkûş, **a.g.e.**, s. 227; Ernst Zbinden, **İslamda ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları**, (Trc. Ekrem Sarıkcıoğlu), Yeni Ufuklar Neş., Samsun 1994, s. 68-69, 97; Ali Osman Ateş, **İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 215.

²¹³ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 157-158; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 340, 350-359; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 58-59; Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi**, s. 165; Zbinden, **a.g.e.**, s. 97; Ayrıca cahiliyede cinlerin hayvanlara zarar verdiklerine, çeşitli mekânlarda ikamet ettiklerine, ceylan ve deve kuşuna bindiklerine, pek çok surette göründüklerine, insanlarla evlendiklerine, insanları delirttiklerine, gaflete düşürüp kafa karıştırdıklarına, onları öldürdüklerine, geceleyin seslerinin geldiğine, kâhinlerle ülfet kurduklarına, onlara hizmet ettiklerine, insan şeklinde göründüklerine, her şairin kendisine şiir ilham eden bir şeytanının olduğuna inandıklarına dair esâtir türünden inançların varlığı konusunda bkz. İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 628-632; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 234-244; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 95;

²¹⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 553; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 94.

²¹⁵ İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 631; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 559-560.

²¹⁶ Bkz. İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 629; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 556; M. Süreyya Şahin, "Cin", **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 8; Zbinden, **a.g.e.**, s. 59-61, 66-67; Giovanni Scognamillo-Arif Arslan, **Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler**, Karizma Yay., İstanbul 1999, s. 62.

²¹⁷ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 158; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 325; Zbinden, **a.g.e.**, s. 60-61, 67.

²¹⁸ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 236-237; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 558-559; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 326.

inandıkları cin, çöl yaratıkları vb. şeyler, onların çölde ve vadilerde yalnızlıklarının sevk etmiş olduğu korku, vesvese ve evhamları neticesinde ortaya çıkan tabii bir durum idi.²¹⁹ Korkutucu gece karanlığı kalplerine hayalet ve evhamla birlikte korku salmakta, bu korku ve hayaller cin ve çöl yaratıkları şeklinde kendilerine görünmekteydi.²²⁰ O bakımdan cahiliye nazarında kıssacıların resmettikleri cin, ğavl ve se'lât vb. bu tasavvurların oluşumunda korkutucu çölün büyük etkisi vardır.²²¹ Bütün bunlarla birlikte, Araplar nazarında mevcut cin tasavvurlarının ervâhiyye (animizm) ve totemiyye inançlarının gelişiminin bir sonucu olduğu da²²² söylenebilir. Çünkü, kimileri horoz, karga, güvercin, varan, kirpi, tavşan, geyik, beyaz tavşan, devekuşu ve yılan gibi hayvanların cinlerle bağlantılı olduklarına, kimileri de bunların cinlerin bir türü veya da cinlerin merkepleri olduklarına inanmaktaydılar.²²³ Hatta cahiliyede cinlerin Sehm oğullarından pek çok kişiyi öldürmelerinden dolayı onların da intikam için dağ ve vadilere çıkıp yılan akreb vb. çeşitli sürüngenleri öldürdüklerine dair rivayetler,²²⁴ tabiatla ve canlılarda içkin olan ervahiyye itikatlarının varlığını haklı çıkarmaktadır.

Yine cahiliyede şairlerin kendilerine şiir ilham eden, şiirin nazmında şaire yardım eden, semadan bilgi çalarak geleceğe dair gayb haberlerini kâhine, arrâfa aktaran cin ve şeytanlarının olduğuna,²²⁵ yıldızların ve ateş korunun haber hırsızlığı yapan şeytanları, cinleri kovaladığına ve onların bunu gördüklerine dair cahiliye döneminde var olan tasavvurlar,²²⁶ sanki gerçekmiş gibi tasviri bir dille ateş korunun bilgi hırsızlığı yapan cini takip edeceği, Allah'ın semayı şeytan ve cinlerden koruduğu şeklinde ifade kalıplarıyla Kur'an'da da teşekkül etmiştir.²²⁷ Kur'an cahiliye dönemi Arapların zihinlerindeki tabloları tasvir etmiş,²²⁸ onların tasavvurlarını ele alıp, örf ve adetlerine yer vermiştir.²²⁹ O bakımdan Düzenli'nin de

²¹⁹ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 160; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 327.

²²⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 78.

²²¹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 226; Cahiliyye Araplarının ğavl, ğılân ve sa'lât ile ilgili itikat ve tasavvurları konusunda ayrıca bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 155-159; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 341-349; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 567, 570-571.

²²² W. Robertson Smith, **Kinship and Marriage in Early Arabia**, Adam and Charles Black, London 1907, s. 245-246; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 555-556; Takkûş, **a.g.e.**, s. 226; Kabile isimlerinde hayvan isimlerinin çokluğundan dolayı, İngiliz müsteşrik Smith, cahiliye Araplarının totem inancına sahip olduklarını ileri sürmüştür. bkz. Smith, **a.g.e.**, s. 220-251; Ahmed el-'Alî, **a.g.e.**, s. 165.

²²³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 360.

²²⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 558; Zbinden, **a.g.e.**, s. 95.

²²⁵ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 237; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 355; c. III, s. 269; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 51-52; Takkûş, **a.g.e.**, s. 227, 231-232.

²²⁶ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 238-239; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. XI, s. 585; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekrî, **Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefîs**, Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y., c. I, s. 285; Takkûş, **a.g.e.**, s. 232.

²²⁷ Sâffât, 37/7-8-9-10; Hicr, 15/17-18; Cin, 72/8-9; Yıldızın kaymasını, aktığı yerde ateş çıkarmasını görüp korkan Ebû Talib'in; "Bu nedir?" diye Hz. Peygamber'e, sorması üzerine Hz. Peygamber'in "Bu kendisiyle şeytanların vurulduğu bir yıldızdır ve o Allah'ın ayetlerinden bir ayettir" ifadeleri de (bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, (Trc. Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994, s. 535) o günkü toplumun bir ferdi olarak Hz. Peygamber'in de o toplumun bu tür muhayyel tasavvurlarından bağımsız olmadığını göstermektedir.

²²⁸ Halefullah, **a.g.e.**, s. 66-67, 89, 91.

²²⁹ Halefullah, **a.g.e.**, s. 93.

haklı olarak ifade ettiği gibi, Kur'an'ın cin meselesini ele alış biçiminin, o günkü ilk muhatap kitlenin zihin dünyasına ve sosyal hayatlarındaki derin etkilerine paralel olarak ortaya çıkmış ve bu konuda ilk muhatapların zihinlerinde var olan somut birtakım bilgiler kullanılmıştır.²³⁰ Çünkü cahiliye kadîm şairlerinin şiirlerinde cin şeytanların, semanın haberlerini onlara çalıp getirdiğine ve zaman zaman cinlerin yıldızların saldırılarına maruz kaldığına dair tasavvurlar,²³¹ Kureys'te kökleşmiş inançlardandı. Ancak Kur'an'ın, cin tasavvurlarının kazanı olan Mekke'de cahiliye toplumunun Hz. Peygamber'e güven beslemeleri ve Kur'an'a iman etmeleri gayesine matuf olarak, cinlerin de Hz. Peygamber'e, Tevrat ve İncil'i tasdik eden ve doğru yola ileten Kur'an'a muhayyel imanlarını ifade etmek suretiyle,²³² bu enstürmanlarla bir dönüşüm gerçekleştirmeyi hedeflediğini görüyoruz.

Dolayısıyla ıssız bucaksız çöl vadilerinde cahiliye Araplarının korku ve evhamlarından kaynaklanan pek çok inanç ve tasavvurun, Zbinden'in ifadesiyle tüm cin tasavvurlarının kazanı olan Mekke²³³ itikatlarının Kur'an'da da yer aldığı görülür. Kur'an'ın, cinlerin çarpma, bayılma, öldürme, hastalık bulaştırma ve çocuk kaçırma²³⁴ gibi çeşitli zararlarına yönelik cahiliye Arapların tasavvurlarını yadsımadığı, aksine onaylar nitelikte cin ve insanların şerrinden Tanrıya sığınılması gerektiği yönünde pasajların yer aldığı tespit olunur.²³⁵ Yine Kur'an'da, onların tasavvurları doğrultusunda cinlerle insan diyaloglarının verildiği, hatta cinlerin ve bina ustalığı, dalgıçlık yapan şeytanların Hz. Süleyman'ın hizmetinde çalıştıkları, mabetler heykeller, havuz ve kazanlar inşa ettikleri, Sebe Melikesi'nin tahtını getirdikleri, Hz. Muhammed ile diyalog kurup Kur'an'ı dinledikleri vb. şekillerde onların ustûreleri kabilinden pasajlar yer almıştır.²³⁶ Cahiliye Araplarında cinlerin çölün ortasında Tedmur şehrini inşa ettiklerine dair hurafe türünden itikatların varlığı,²³⁷ Kur'an'da Hz. Süleyman'ın mabedini cinlerin inşa ettiklerine dair ayet pasajlarıyla paralellik arzetmektedir. Hatta İfrît'in, Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman'a oturup kalkmadan getireceğine dair Kur'an ifadelerinin, cahiliye Arapların cinlere atfettikleri olağanüstü eylem kabiliyetine sahip olma tasavvurlarıyla ilişkili olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı şekilde

²³⁰ Düzenli, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", s. 139, 144.

²³¹ Bkz. Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 234-236; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 669; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIX, s. 15.

²³² Ahkâf, 46/29-30; Cin, 72/1-13.

²³³ Zbinden, **a.g.e.**, s. 61.

²³⁴ Hire meliki Cezîme'nin kız kardeşi Rekkâş'ın doğurduğu çocuğu (Amr b. Adiy) cinlerin kapıp kaçıracağına dair Arap itikatları ile ilgili rivayetler hususunda bkz. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, **el-Ahbârü't-Tivâl**, (Tah. Abdulmun'im 'Amir), Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdâd t.y., s. 54; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dâru Sâdr, Beyrut 1399/1979, c. I, s. 344; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 141-142.

²³⁵ Mü'minûn, 23/97; Nâs, 114/1; Âl-i İmrân, 3/36; A'râf, 7/200; Nahl, 16/98.

²³⁶ Bkz. Neml, 27/17, 39; Sebe', 34/12-13-14; Cin, 72/1-2, 19; Ahkâf, 46/29; Nâs, 114/1-6; Sâd, 38/37-38.

²³⁷ Şihâbuddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, **Mucemu'l-Büldân**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y., c. II, s. 17; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, s. 291, (d-m-r, mad.); Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi**, s. 165; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 555; c. III, s. 62.

Kur'an'ın tasviri ifadelerle cinlerin mahiyetini ateş ve dumanla ilişkilendirmesi de cahiliye döneminde var olan bir tasavvurdu. İslam öncesi Araplar ateşi, dumanı ve tozu cinlerin elementleri olarak görmekteydiler.²³⁸ Ancak Kur'an, cahiliye Araplarının cin ve şeytanlarla ilgili bazı tasavvurlarını tasviri kalıplarla olumlarken, cinlerin Allah'a ortak koşulması kabullerini, Kur'an'ın en temel doktrini olan tevhide aykırılıktan nefyetmiştir.²³⁹

Cahiliye Arapların meleklerle ilişkin bazı tasavvurlarının da Kur'an'da yer aldığı görülür. Örneğin, ölüm meleği tasavvurlarının,²⁴⁰ daha önce de temas ettiğimiz gibi Tanrı'nın arşını, kürsüsünü taşıyan meleklerin²⁴¹ ve yine kişinin sağında ve solunda bulunduğu inanılan yazıcı meleklerin varlığına dair inançların da cahiliye döneminde var olduğuna²⁴² tanıklık ediyoruz.

Kısaca, Arkoun'un (ö. 2010), Kur'an'da hem gerçek kıssaların hem de ihbari olay anlatımlarında "mythologic" unsurların yer aldığını²⁴³ ifade etmesi, yine Garaudy'nin (ö. 2012), Kur'an'ın Hz. Meryem'i teslisin üçüncü unsuru olarak göstermesinin Hristiyanların inanışlarını değil, o günkü Müslümanların Hristiyanlar hakkındaki tasavvurlarını yansıttığını, onların diliyle ifadesini bulduğunu, bunun ise Kur'an'ın belli bir tarihe son derece yerleştiğinin bir ifadesi olduğunu²⁴⁴ dile getirmesi, vahyin İslam'a bitişik cahiliye tasavvurlarıyla diyalektik ilişkisini ortaya koymaktadır. Ancak genelde ilahi vahiyler ve özelde Kur'an, içinde bulunduğu toplumun görüş, düşünüş, anlayış ve hayal gücüne göre şekillenmişse de²⁴⁵ nass, vakıanın kendisi olsa da²⁴⁶ ve her ne kadar Arap mitolojisini malzeme olarak kullansa da onlardan bütün çağlara seslenen ilahi mesajı da içinde barındırdığını ve dönüştürücü rolünü teslim etmek gerekir.

²³⁸ Zbinden, **a.g.e.**, s. 96.

²³⁹ Bkz. Sebe', 34/40-41; En'âm, 6/100; Sâffât, 37/158; Cin, 72/6.

²⁴⁰ Antere bir beytinde "(Sor ki), o sana kılıcımın ucunda ölüm meleğinin daima hazır olup, hiç kaybolmadığını söyleyecektir." bkz. Antere b. Şeddâd b. Muâviye b. Kırâd el-Absî, **Kitâbu Dîvânî Antere**, (Neşr. Selim İbrâhîm Sâdır), Matba'atu'l-Umûmiyye, Beyrut 1893, s. 10; Toshihiko Izitsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar, İstanbul t.y. s. 23; Ali Çolak, **Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı**, İlahiyat Araştırma Yay., Ankara 2000, s. 24; Fatih Duman, "İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri", (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Sütçü İmam Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kahramanmaraş 2006, s. 84.

²⁴¹ Zümer, 39/75; Gâfir, 40/7; Hâkka, 69/17.

²⁴² İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, (Tas. Muhammed Zührî el-Buhârî), Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire 1966, s. 112; Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 463; Ayet için bkz. İnfitâr, 82/11; Cahiliye şairi Zühre'nin, iyiliklerin ve kötülüklerin bir kitapta yazılıp korunduğu ve bu dünyada yahut hesap günü karşılıklarının verileceğinden bahsettiği konusunda bkz. İmriü'l-Kays, **Yedi Aski, el-Muallakâtu Seb'a**, (Çev. Şerefeddin Yaltakaya), Maarif Mat., İstanbul 1943, Zühre, **Muallaka**, s. 58, 24 (Bu eser, dipnotlarda **Muallakât** ismiyle verilecektir. Başta yer alan rakamlar Türkçe, sondakiler de Arapça metnin sayfa numaralarını göstermektedir).

²⁴³ Fethi Ahmet Polat, **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İz Yay., 3. Bsk., İstanbul 2011, s. 97.

²⁴⁴ Roger Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, (Çev. Cemal Aydın), Pınar Yay., 3. Bsk., İstanbul 1995, s. 90.

²⁴⁵ Muazzez İlmiye Çığ, **Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni**, Kaynak Yay., 31. Bsk., İstanbul 2012, s. 85.

²⁴⁶ Hasan Haneff, "Kadâya't-Türâs ve't-Tecdid ve İşkâliyyetu'n-Nakli ve'l-İbdâ", el-Muntalak, Beyrut 1996, s. 48. den naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 46.

b. İbadetler

1. Namaz

Kur'an'ın ibadet formlarında da İslam öncesi kültürün izlerini görmek mümkündür. Alûsî, İslam öncesi Arapların, Amr b. Luhay el-Huzâî ortaya çıkmazdan evvel usul, furu' ve ahkâmda Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in şeriatı üzere olduklarını namaz, oruç, hac, zekat, sıla-i rahim, güzel ameller ve yüce ahlaki değerleri ifa ettiklerini, bozulmanın daha sonra ortaya çıktığını²⁴⁷ belirtir.

Nasıllığı tam bilinmese de Kur'an'da yer alan namazın, cahiliyede Ebu Zer ve Kus b. Saîde gibi bazı Araplar tarafından da kılındığı,²⁴⁸ Kureyş'in kuşluk vaktinde güneşe doğru güneşin önünde oturmak suretiyle duha namazı kıldığını²⁴⁹ ifade edilir. O bakımdan Kur'an, Kâbe'de "salat" kavramı altında cahiliye döneminde yapılan bir ibadete atıfta bulunur.²⁵⁰ Cahiliye Arapları, cuma gününün kutsiyeti, namazı ve hutbesi konusunda da bir fikre sahiptiler. Hz. Peygamber'in yedinci göbekten dedesi Ka'b b. Lûey'in, Kureyşlileri sevap ve va'z için "Arûbe" diye adlandırdıkları cuma günü toplayıp, iyilikleri ve doğrulukları öven ve talep eden hutbeler okuduğu²⁵¹ ve ilk defa "Arûbe" ismi yerine "yevmü'l-cum'a" ismini koyduğu²⁵² rivayet edilir. Yine Ensâr'ın da Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce, Yahudi ve Hristiyanların Cumartesi ve Pazar ibadet günlerine bakarak kendilerinin de Allah'ı anmak, namaz kılmak (iki rekat) ve şükretmek için Arûbe gününü kendi içtihatlarına göre ihdas ettiklerine ve "Cum'a" ismini verdiklerine,²⁵³ daha sonra vahyin onların bu tercihlerine muvafakat ettiğine dair rivayetler,²⁵⁴ cahiliyede Kureyşlilerin Pazartesi, Perşembe ve Cuma günü Kâbe'yi açtıklarına dair haberler,²⁵⁵ Kureyş'in İslam'dan önce salat adında bir ibadetlerinin bulunduğu ve bu ibadetlerinde Kâbe'ye doğru yöneldiklerini,²⁵⁶ Arapların Cuma gününün kutsiyeti, cuma namazı ve hutbesi hakkında bilgi sahibi olduklarını belgeler

²⁴⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 194-195.

²⁴⁸ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 464; Mehmet Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 149; İbrâhîm eş-Şerîf, **a.g.e.**, s. 187.

²⁴⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 45; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 299-300.

²⁵⁰ Enfâl, 8/35.

²⁵¹ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih, **Târîhu'l-Ya'kûbî**, Dâru Sâdr, Beyrut t.y., c. I, s. 236; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. III, s. 333; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. II, s. 389; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 235, 272-273; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 63.

²⁵² Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 236; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. II, s. 389; Abdurrahman Celâlüddîn es-Suyûtî, **el-Müzhir fî 'Ulûmî'l-Luğati ve Envâ'ihâ**, (Tas. Muhammed Ahmed Cadelmevlâ Bek-Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 2. Bsk., Kâhire t.y., c. I, s. 219, 459; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. II, s. 169; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 235, 272-273; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 63.

²⁵³ Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. II, 389; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. II, s. 168-169; Muhammed Sa'îd el-'Aşmâvî, **Usûlu's-Serî'a**, Mektebetu es-Sekâfiyye Sînâ Li'n-Neşr, es-Sağîr, Beyrut Kâhire 1412/1992, s. 71.

²⁵⁴ Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. II, s. 169.

²⁵⁵ Fâsî, **Şifâu'l-Gerâm**, c. I, s. 128.

²⁵⁶ Soysaldı, "İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları", s. 151.

niteliktedir.²⁵⁷ Cuma toplantısı ve namazı ile ilgili Kur'an ayetinde²⁵⁸ bugün için Arapçada toplanıp bir araya gelmeyi ifade eden "cumu'a" kavramının da kullanılması, o dönemde cuma toplantısı kültürünün varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla da Kur'an'da "yevmü'l-cumu'a" diye ifade edilen özel ibadet gününün de o günkü cahiliye Arap toplumunun talep ve teamülleriyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

Dihlevi, Cumartesinin Yahudilere, Cuma günün de Müslümanlara ibadet günü olarak belirlenmesini, şariatların, kutsal kitapların indiği dönemdeki toplumların inanç ve beklentileri doğrultusunda indirilmiş olmasıyla izah etmiştir. Bu durumu da "(İnsanlar ise, din) işlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir."²⁵⁹, "Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez."²⁶⁰ ayetleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Dihlevi'nin, Yahudilere cumartesi günü ibadet günü tayin edilmesinin, Yahudilerin, o günde Allah'ın, kainatı yaratma işini bitirdiğine ve istirahat çekildiğine, dolayısıyla o günde ibadet etmenin en güzel şey olacağına dair inanç ve kanaatleri doğrultusunda cumartesinin özel ibadet günü olduğunu ifade etmesi,²⁶¹ şariatların içinde bulundukları vakıa ve olguların, toplumun ihtiyaç ve beklentilerinin bir yansıması olduğunun açık bir ifadesidir. Dihlevi, Cuma gününün Muhammed ümmetine ibadet günü kılınmasına temas etse de o günkü cahiliye Arap toplumunun inanç ve adetlerinin etkisinden doğrudan bahsetmemiştir. Ancak mütercim, Dihlevi'nin bu metne ilişkin ne demek istediğine dair dipnotunda, "Muhammed ümmetinin ise böyle bir inanç ve beklentisinin bulunmadığından, Allah Teâlâ onlara bu konudaki ihtiyaçlarını karşılamak için en faziletli gün olan Cuma gününü, özel ibadet günü olarak verdi"²⁶² ifadeleri, onun, belirtmiş olduğumuz görüşleriyle çelişir durumdadır.

Yine Kur'an'da ölülerin gömülmesine ve kabirlere defnine dair atıfların, munafıkların cenaza namazlarının kılınıp-kılınmamasına dair ayetlerin mevcudiyeti de²⁶³ cahiliye Araplarında cenaze namazının ve ölüleri defin işleminin mevcut olduğunu belgeler. Cahiliye Araplarının ve Kureys'in cenazelerini yıkadıkları,²⁶⁴ kefenledikleri, üzerlerine dua ettikleri, ölü tabuta konulduktan sonra ölünün velisinin ayağa kalkıp, ölünün bütün iyiliklerini sayıp, onu methettiği, "Allah'ın rahmeti senin üzerine olsun" şeklinde dua ettikleri ve bunun bir

²⁵⁷ Cahiliye Araplarının "Arûbe" dedikleri Cuma gününde toplandıkları için Cuma' ismini vermiş olduklarına dair ayrıca bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 207-208.

²⁵⁸ Cum'a, 62/9-10.

²⁵⁹ Mü'minûn, 23/52-53.

²⁶⁰ Ra'd, 13/11.

²⁶¹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 334 ve dipnot 85.

²⁶² Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 334 ve dipnot 85.

²⁶³ Mâide, 5/31; 'Abese, 80/21; Tevbe, 9/84.

²⁶⁴ Şair İmriu'l-Kays'ın, (ö. 545) Münzir b. Numan tarafından Kindeli Amr b. Hacer oğullarından öldürülen kişilerin, kan ile bulanmış olmaları nedeniyle guslettilmediğinden bahsetmesi de cahiliyede ölülerin yıkandığına bir işarettir. Bkz. İsbahânî, **el-Eğânî**, c. IX, s. 80; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 177.

çeşit cenaze namazı sayıldığı daha sonra da ölünün defnedildiği ifade edilir.²⁶⁵ Hatta cahiliyede cenaze ve namaz için çarşılarda nidada bulunma (na'y) adetlerinden de bahsedilir.²⁶⁶ Cahiliye döneminde ölüye ilk namaz kılan kişinin Kahtan oğullarından Atire b. es-Sa'b es-Sekseki olduğu rivayet olunur.²⁶⁷ Diğer pek çok ritüelde olduğu gibi, cenazelerin yıkanması, kefenlenmesi, üzerlerine dua edilmesi ve defnedilmesi işlemlerinin de Hz. İbrahim ve İsmail'den kaldığı,²⁶⁸ hatta daha da eskilere örneğin, meleklerin Hz. Adem'i yıkamaları, kefenlemeleri, namazını kılmaları ve defnetmeleri uygulamalarına irca idildiği görülür.²⁶⁹ Bu uygulamaları her nereye atfedersek edelim gerçek olan bir şey var ki o da Wensick'in de ifade ettiği gibi, cenaze namazıyla ilgili önceki devirlerden kalma adetlerin muhafaza edilmiş olmasıdır.²⁷⁰

2. Abdest ve Gusül

Kur'an'da yer alan gusül ve abdest de cahiliye döneminde mevcut idi. Süheyli (ö. 581/1186) ve Halebi, cahiliye döneminde guslün mamul ve maruf adetlerden olduğunu ancak namaz abdestinin cahiliye döneminde bilinmediğini ifade etseler de²⁷¹ aslında Tevrat'ta Allah'ın Hz. Musa'ya hitaben Harun ile oğullarının Buluşma Çadırı'na (mabede) girmeden ve sunaklarını sunmadan ellerini ve ayaklarını yıkamalarını emretmesi ibadet için bu tür bir hazırlığın (abdestin) Sami gelenekte bilindiğini gösterir.²⁷² Yine Tevrat'ta meninin gelmesi veya cinsel ilişki neticesinde hem meninin değdiği elbiselerin hem de vücudun yıkanması gerektiğinin ifade edilmesi,²⁷³ boy abdestinin de İbrani gelenekte maruf olduğunu ortaya koyar.

Geleneğimizde ibadetler bölümünde yer alıp da aslında cahiliye Araplarının efsanevi inançlarıyla bağlantılı olan cünüplük edebiyatı da o dönemde mevcut idi. Cünüplükten

²⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Münî' el-Hâşimî, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, Dâru Sâdr, Beyrut t.y., c. IV, s. 74; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb ibn Ümeyye b. 'Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muhabber**, Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942, s. 319-320; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 93-94; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 80; Halebî, **İnsânu'l-Uyûn**, c. II, s. 41; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 287-288; c. I, s. 243; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 123-126; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 136; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 84; Murat Sarıcık, **İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü**, Fakülte Kitabevi, İsparta 2002, s. 274; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 280-281, 283, 288, 290; Aksu, **a.g.e.**, s. 79; İncillerde de ölenlerin yıkanıp kefenlenerek defnedildiğinden bahsedilir. Bkz. Resullerin İşleri, 9/36-37; 5/5-6; Luka, 23/52-53; Yuhanna, 19/40-42.

²⁶⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Câmiu's-Sağîr maa Şerhihi en-Nâfi' el-Kebîr**, (Şerh. Ebu'l-Hasenât Abdullhay el-Leknevî), 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1406/1986, s. 116; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 86.

²⁶⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 179.

²⁶⁸ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 85.

²⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, (Haz. Ali Hasan et-Tavîl-Semîr Hüseyin Ğavî), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1413/1993, c. V, s. 180 (no: 135/21240)

²⁷⁰ A. J. Wensinck, "Salât", **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. X, s. 120.

²⁷¹ Süheyli, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. III, s. 142; Halebî, **İnsânu'l-Uyûn**, c. II, s. 479.

²⁷² Çıkış, 30/17-20-21.

²⁷³ Levililer, 15/16-18, 4-7.

yıkanmanın Arap adetlerinden olduğu, Mekke’de İslam öncesi var olduğu²⁷⁴ tespit edilir. Ebu Kubeys dağında ışık veren, geceleyin tıpkı ay gibi Mekke’yi aydınlatan Hacer-i Esved’in, İslam’dan kırk yıl önce, hayızlı hadın ve cünüp erkeklerin bu dağa tırmanıp bu taş dokundukları, bundan dolayı ışık veren taşın siyah olduğu ve daha sonra Kureyş’in bu taşı Ebu Kubeys dağından indirip Kâbe’ye yerleştiği rivayetleri de²⁷⁵ bu edebiyatın varlığına örnek teşkil eder. Aynı şekilde cahiliyeye ait divanlarda hayız ve cenabetten dolayı kadın ve erkeklerin guslettiklerinden,²⁷⁶ cinsel ilişkiden sonra banyo yaptıklarından,²⁷⁷ insandan meninin gelmesiyle insanın pis kabul edildiği anlayışlarının varlığından, Kureyş’in cünüplükten dolayı gusledip, ağız ve burunu yıkamayı ifade eden mazmaza ve iştinkak yaptıklarından,²⁷⁸ cenabetten dolayı gusül abdesti almanın cahiliye döneminde bilinen ve uygulanagelen adetlerden olduğundan²⁷⁹ bahsedilir. Hatta Ebu Sufyan’ın Bedir savaşında ordusunun hezimete uğramasından dolayı, ikinci bir savaş oluncaya kadar cünüplükten dolayı başına su değdirmeyeceğine,²⁸⁰ aynı şekilde İmri’l-Kays’ın (ö. 545), savaşta ölen babasının öcünü almadıkça başını cünüplükten gusletmeyeceğine,²⁸¹ yine Gassan Araplarından Haris b. Ebi Şemr’in Harise b. Kays el-Kinanî’yi öldürmedikçe başını yıkamayacağına dair yeminlerinde de²⁸² gusül mefhumunun yer aldığı görülür. Yine Sabii oldukları ileri sürülen Tay, Lahm, Meysem, Kays, ve Esed gibi bazı Arap kabilelerin²⁸³ boy abdesti almaya özen gösterdiklerine,²⁸⁴ gusül ve abdest olarak putları tavaf, istilam ve telbiye ayinleri yaptıklarına,²⁸⁵ Hz. Peygamber’in babası Abdullah’ın, eşi Amine ile ilişkisinden sonra normal

²⁷⁴ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 319; İbn Kuteybe, **Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs**, s. 111; Süleyman Ateş, “Kur’ân Öncesi Arap Toplumunda Dinî Düşünce ve İbadet”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 24.

²⁷⁵ Bkz. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîhu’l-Ümem ve’l-Mulûk**, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabiyyi, Beyrut t.y., c. I, s. 66; Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **Tefsîru’l-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vechi’t-Te’vîl**, (Tas. Muhammed Abdüsselâm Şâhin), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 186; Demîrî, **Hayâtu’l-Hayavân**, c. I, s. 551; Halebî, **İnsânü’l-‘Uyûn**, c. I, s. 256; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 239.

²⁷⁶ Ümmü ‘Amr Tûmadır bint ‘Amr b. Hâris b. Şerid Hansa, **Dîvânü’l-Hansâ**, (Tah. İbrâhim Avazeyn), Matba’atu’s-Seâde, y.y. 1405/1985, s. 223.

²⁷⁷ Aksu, **a.g.e.**, s. 79.

²⁷⁸ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 319-329; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 94; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. ‘Alî b. Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, **Nihâyetü’l-Erab fi Ma’rifeti Ensâbi’l-‘Arab**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1405/1984, s. 400; Halebî, **İnsânü’l-‘Uyûn**, c. I, s. 425; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 41; Mücteba Uğur, **Hicrî İ. Asırda İslâm Toplumu**, Çağrı Yay., İstanbul 1400/1980, s. 28.

²⁷⁹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 464.

²⁸⁰ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 291; Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî Ebû Muhammed Cemâlüddin, **es-Sîretü’n-Nebeviyyetu li’bni Hişâm**, (Tah. Mustafa es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafîz eş-Şilbî), Şirketu Mektebetu ve Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 2. Bsk., Mısır 1375/1955, c. II, s. 44; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. III, s. 142; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 41; Sarıçık, **Cahiliyye Kültürü**, s. 273.

²⁸¹ İbn Saîd, **Neşvetü’t-Tarab**, c. I, s. 248; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 97.

²⁸² Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, **Esmâu’l-Muğtâlîn mine’l-Esrâfi fi’l-Câhiliyyeti ve’l-İslâm**, (Tah. Seyyid Kesrevî Hasan), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1422/2001, c. I, s. 244.

²⁸³ M. Şemseddin Günaltay, “Kable’l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”, **DFİFM**, Yıl: I, Sayı: 20, Ağustos, 1926, s. 166.

²⁸⁴ Bkz. Şinasi Gündüz, **Son Gnostikler Sabiiler İnanç Esasları ve İbadetleri**, Vadi Yay., Ankara 1995, s. 146.

²⁸⁵ Luvis Şeyho el-Yesûî, **en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne ‘Arabî’l-Câhiliyye**, Dâru’l-Meşrik, 2. Bsk.,

abdest ve gusûl abdesti aldığına,²⁸⁶ cahiliye döneminde Hristiyanlığa girmiş olup daha sonra Hristiyanlıktan da çıkıp kendisinin Hz. İbrahim dininden olduğunu ileri süren Ebû Kays'ın, cenabetten dolayı guslettiğine, hayızlı kadından uzak durduğuna, kendisine ait girmiş olduğu mescide hayızlı ve cünüp kimsenin girmediğine dair rivayetler de²⁸⁷ guslün o dönemde bilindiğini ortaya koyar. Bunlara paralel olarak Ensar'ın/Kubalıların, cahiliyede namaz için abdest aldıkları ve guslettikleri, hatta yanlarında bulunan Tevrat'ta yazılı bir hüküm olmasından ve Yahudi komşularının su ile istinca uygulamalarından etkilenecek su ile istinca yaptıkları²⁸⁸ ve Tevbe, 9/108. ayetin su ile istinca yapan Kubalılar hakkında nazil olduğu belirtilir.²⁸⁹

Kur'an'ın, su bulunmadığı hallerde temiz bir toprakla yüz ve ellerin meshedilmesi (teyemmüm) hükmünün de²⁹⁰ İbranilerde benzer bir uygulaması mevcuttur. Talmud'da ibadet etmek için su bulunmadığı hallerde toprak, çakıl ve talaşın kullanılmasına dair benzer bir cevaz söz konusudur.²⁹¹ Cedrenus ise bir defa çölde kumla vaftiz yapıldığını anlatmaktadır.²⁹²

Dolayısıyla Kureys'in, cenabetten dolayı guslettiklerine, İslam'ın, cahiliye döneminde onların, cenabetten temizlenme gibi güzel adetlerini kabul ettiğine,²⁹³ İbranilerde suyun bulunmadığı hallerde kum kullanılmasına dair bu rivayetler, Kur'an'ın getirdiği ahkâmın cahiliye Arapları açısından türedi olmadığını, dinin getirdiği taharetin akılla ve Arap geleneği ile uyumlu olduğunu²⁹⁴ ispatlamaktadır. Kur'an'ın gusûl ve ibadet gibi konularda çağdaş yaklaşımların da bu öğelerin kendi tarihi, dini ve kültürel özellikleriyle iç içe olduğunu, Kur'an'ın ibadet ahkâmının da o günkü toplumun coğrafi ve tarihi olguları dikkate alarak vaz' edildiğini gösterir. Mesela, Garaudy'nin, "Su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin."²⁹⁵ ayetinin Eskimolara değil, çöl sakinlerine seslendiği şeklindeki yaklaşımı nass-vakıa, vahiy-coğrafya ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Cahiliye döneminde

Beyrut 1986, s. 15.

²⁸⁶ Taberî, **Târîh**, c. II, s. 175.

²⁸⁷ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. II, s. 156; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, **el-Me'ârif**, (Tah. Servet 'Ukkâşe), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Kâhire 1992, s. 61; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, **el-İstî'âb fî Ma'rîfeti'l-Ashâb**, (Tah. 'Alî Muhammed el-Becâvî), Dâru Nahdati Mısır, Kâhire t.y., c. II, s. 737; c. IV, s. 1734; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. IV, s. 390; Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. II, s. 172.

²⁸⁸ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 476-478; Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. II, s. 238-239; Cahiliyye Arapların istinca yaptıklarına ve İslam şeriatının bunu kabul ettiğine dair ayrıca bkz. Kalkaşendî, **Nihâyetü'l-Erab**, s. 400; Uğur, **a.g.e.**, s. 28.

²⁸⁹ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî el-Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Tahr. Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1428/2007, c. III, s. 202.

²⁹⁰ Mâide, 5/6.

²⁹¹ "If one has no water for washing his hands, he can rub his hands with earth or with a pebble or with sawdust", Epstein, **The Babylonian Talmud**, c. III, Berakoth, 15a; A. J. Wensinck, "Teyemmüm", **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XII/I, s. 223.

²⁹² Wensinck, "Teyemmüm", c. XII/I, s. 223.

²⁹³ Kalkaşendî, **Nihâyetü'l-Erab**, s. 400; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 50, 136.

²⁹⁴ Ömer Yılmaz, "Kur'an Nassının Doğası; Kaffal Şâşi'nin Konuya Yaklaşımının Tahlîlî Bir Tasviri", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 17, 2011, s. 58.

²⁹⁵ Mâide, 5/6.

mevcut olan cenabetten yıkanmanın öteden beri ileri sürüldüğü gibi Hz. İbrahim ve Haniflik dininden, önceki peygamberlerden kalmış bir uygulama olabileceği²⁹⁶ gibi, bunun Kur'an'a intikal eden antropolojik temelli Mekke Medine Araplarının usturî inançlarıyla, abdest ve guslün kişiyi günah kirlerinden arındırdığına dair Araplarda yaygın itikatlarla da bağlantılı olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü Kaffal'ın (ö. 365/976) da belirttiği gibi, Araplar ahlakı kötü olan kişiyi elbisenin kirliliği ile ahlakı güzel olan kişiyi de elbisenin temizliği ile ilişkilendirirlerdi. O nedenle "Elbiseni temiz tut"²⁹⁷ ayeti de müfessirlerin çoğunluğu tarafından günah kirlerinden arınmak olarak yorumlanmıştır.²⁹⁸ Muhtemelen abdest, gusül ve teyemmüm gibi dış temizlik ritüelleri onların zihinlerindeki ruhi arınmalarla bağlantılıdır.

3. Ramazan Ayı ve Oruç

Kur'an'da, Kur'an'ın indirildiği ay olarak kendisinden bahsedilen Ramazan ayının da cahiliye dönemi züht ve ibadet ayı teamülleriyle ilişkisi söz konusudur. Çünkü cahiliye döneminde hira mağarasında inzivaya çekilen pek çok kişinin olduğu ve inzivaya çekilmenin Kureyş'in geleneği olduğu, Kureyş'in her sene bir ay züht ve ibadet (tehannüs) için Hira mağarasında inzivaya çekildiği, bu geleneğin içinde olan Hz. Peygamber'in de İslam öncesi senede bir ay bu mağaraya çekildiği ve bu ayda fakirleri doyurduğu rivayet edilir.²⁹⁹ Hatta cahiliye döneminde hira mağarasında züht adetini başlatan ilk kişinin de Abdulmuttalib olduğu ifade edilir.³⁰⁰ Kur'an'da mescitlerde itikafa girme ve itikafta iken kadınlarla cinsel ilişki ve onun çağrıştırdığı şeylerden uzak durma ibadet geleneğinin de cahiliyede var olduğu, o dönemde de itikafa girildiği³⁰¹ ve Hz. Ömer'in cahiliyede Mescidi Haramda bir gece itikafa girme nezrinde bulunduğu³⁰² kaydedilmiştir. Dolayısıyla bugün İslam dünyasında züht, ibadet ve yoksulları doyurma ayı olarak bilinen Ramazanın, Kur'an'ın, silbaştan ibda ve icat mahiyetinde mukaddes kıldığı bir ay olmadığı, cahiliye dönemi Kureyş teamüllerinde köklerinin var olduğu anlaşılmaktadır.

²⁹⁶ İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Süheylî, **er-Raydu'l-Unuf**, c. III, s. 142; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. VIII, s. 349; Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 41; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 273.

²⁹⁷ Müddessir, 74/4.

²⁹⁸ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 48.

²⁹⁹ Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureyş**, (Tah. Hurşid Ahmed Faruk) 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985, s. 422; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 206; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. IV, s. 12, 29; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 382.

³⁰⁰ Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 381.

³⁰¹ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 136; Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009, c. I, s. 248.

³⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, (Tah. Mustafâ Deyb Elbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 5. Bsk., Beyrut 1414/1993, Eymân ve Nüzûr, 28; Ebû Dâvud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, **Sünen-i Ebî Dâvud**, (Dirâse; Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Cinân, Müessesetu'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, Eymân ve Nüzûr, 31; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 298; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 461; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 277; c. II, s. 372; Kurtubî, **el-Câmi**, c. II, s. 333; Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 465; İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. III, s. 65.

Kur'an'da müminlere önerilen orucun da cahiliye döneminde tutulduğunu görüyoruz. Kureyş kabilesinin çeşitli vesilelerle oruç tuttuğu, Aşure günü yememek, içmemek, ve kadınlarla cinsel ilişkiden, çirkin söz ve kelimelerden uzak durmak suretiyle oruç tuttukları,³⁰³ Cerir b. Abdillâh el-Becelî'nin Halit b. Erta el-Kelbî ile münâferetinde kendilerinin bir ay oruç tutmuş olmalarıyla övündükleri,³⁰⁴ Nabîğa el-Ca'dî'nin³⁰⁵ ve aynı şekilde Hz. Peygamber ve cahiliye Arapların/Kureyş'in Aşure günü oruç tuttukları³⁰⁶ ifade edilir. Yine Kureyş'in keffaret olması ve kıtlık tehlikesine karşı şükür amaçlı Recep ayında oruç tuttukları rivayetleri,³⁰⁷ zaten Kur'an'ın da bu ibadetin geçmiş toplumlarda var olduğu söyleminde olması,³⁰⁸ kanaatimizce Kur'an verilerinin, kendi çağıyla ve İslam öncesi inanç, ibadet ve kültürle ilişkisinin onaylandığının bir ifadesi olsa gerektir. Öyle ki, Dihlevî, tarihte inen şerî ahkâmın, indiği toplumların örf ve ananeleriyle örtüştüğü kadar, gelen ilahî ahkâmın az veya çok oluşunun içinde bulunulan toplumun mizaç ve karakterlerine de uygun düştüğünü ifade etmiştir. Bu bakımdan, Hz. Nuh'un kavmi, mizaç itibarıyla son derece güçlü ve katı olduğundan dolayı, onların bu hallerinin gereği olarak kendileri devamlı oruç tutmakla yükümlü kılınmış, bu ümmet ise mizaç itibarıyla zayıf olduğundan dolayı, bize de devamlı oruç tutma yasaklanmıştır.³⁰⁹

Aynı şekilde Kur'an'ın oruç ibadetinin başlangıç ve bitiş ahkâmı da o günkü toplumun coğrafi konumu dikkate alınarak vaz' edilmiştir. Mesela, Garaudy'nin, "Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun."³¹⁰ ayetini uygulamanın, Eskimolar için ölüm anlamına geleceği³¹¹ şeklindeki yaklaşımı, nass-vakıa, vahiy-coğrafya ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. O bakımdan Ömer Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi, "Kur'an'daki arabî unsurların nüzül döneminden sonra farklı coğrafyalarda yaşayan insanlar için nasıl bir anlam ifade ettiğini ortaya koymak dinin anılan yerlerde tatbiki için zaruri bir önem taşımaktadır. Örneğin orucun ne zaman başlayıp ne zaman biteceğine dair olan ayet ancak nazil olduğu bölge ve benzer yerlerde tatbiki mümkün bir emir durumundadır. Kimi coğrafi bölgeler vardır ki,

³⁰³ Buhârî, Savm, 1; Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, **Sahîhu Müslim**, (Tah. M. Fuâd Abdülbâkî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul t.y., Siyâm, 19/1125-1132; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 288; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 266-269; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 299-300; Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 465; Aksu, **a.g.e.**, s. 78.

³⁰⁴ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 301.

³⁰⁵ Bağdâdî, **Hizânetü'l-Edeb**, c. III, s. 173.

³⁰⁶ Buhârî, Savm, 1; Fezâil, 56; İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 278; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. I, s. 397; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî, **'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, y.y. 1392/1972, c. XIII, s. 368; Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. II, s. 359; İbn 'Aşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 155; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 266-268; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 187.

³⁰⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 77.

³⁰⁸ Bakara, 2/183.

³⁰⁹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 333.

³¹⁰ Bakara, 2/187.

³¹¹ Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 89.

gecesi ve gündüzü aylarca devam etmektedir. Böyle bölgelerde bu ayetin oruçla ilgili hükmünü harfiyen uygulama imkânı yoktur. Söz konusu yerlerde oruç ibadetinin uygulanabilirliği anılan hükmün mahalli değerinde sayılmasına bağlıdır. Bununla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu durum, Kur'an'ın anlaşılmasına ilişkin olarak da önem taşımaktadır. Zira Kur'an yorumunun, kültürden etkilendiğini göstermektedir.”³¹²

4.Kâbe ve Hac Ayinleri

Kur'an'da zikredilen hac, Kâbe'yi ta'zim,³¹³ Hacer-i Esvedi kutsama,³¹⁴ tavaf, sa'y, telbiye, Arafat'ta ve Müzdelife'de vakfe, Müzdelife'den Mina'ya hareket (ifâde), şeytan taşlama, haram aylara saygı, putlara hediyeler/kurban sunma, tıraş olma vb. hac, tavaf, umre ile ilgili bütün menasikin, İslam öncesi Arap kabile geleneğinde var olduğu görülür.³¹⁵ O bakımdan Kur'an'ın ibadet ahkâmının da indiği ortamdaki geleneğin bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılır.³¹⁶ Günümüzde ihram (günahsız elbiseler) ile hac, umre ve tavafin yapılması kuralını da Kureyşliler (Ahmesiler) ortaya koymuşlardır.³¹⁷ Hatta müsteşrikler, dini merasimlerde bu tür bir elbise giymenin çok eski kültürlerle dayandığını,³¹⁸ menşeyinin İslam'a borçlu olmadığını, eski Samilerin mukaddes kıyafeti olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın da Mescidi Haram'ı ziyarette zinetli elbiseler giymeye atıf yapması,³²⁰ bu geleneği devam ettirdiğini gösterir. Ancak Kureyş'in icat ettiği ihramlıyken hill ehlinin kendi yiyecek ve elbiselerini kullanma haramlılığını Kur'an iptal etmiştir.³²¹ Dolayısıyla cahiliye Arapların benimsemiş oldukları ahkâmın mevcut olduğu, İslam şeriatının bu ahkâmın

³¹² Yılmaz, “Kur'an Nassının Doğası”, s. 52.

³¹³ Cahiliye Araplarının haccedip kurban kesip ve tıraş oldukları, o dönemde pek çok put evi/ kâbe'nin olduğu, “Kâbetü Zi'l-halas”, “Kâbetü'l-Yemâniyye” ve “Kâbetü'l-Tâif” bunlar arasında yer alır. Bu kâbelerin en meşhurunun da cahiliyede putperestliğin bekcisi olan “Kâbetü Mekke” dir. (bkz. İbn Kesir, **Tefsîr**, c. II, s. 1781; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 92); Ayrıca “Zü'l-Kâbe”, “Kâbetü Necrân” “Kâbetü'l-Yemâniyye” ve en meşhurunun “el-Kâbetü'l-Hicâziyye” olduğu konusunda bkz. Yesûî, **a.g.e.**, s. 14; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 183-184.

³¹⁴ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 239; Mekke Araplarındaki “Hacer-i Esved”, Safevi Araplarındaki dağ ilahı (İlahe'l-Cebel) ile simgelenmiştir. Hacer-i Esved'e kulluk etmek cahiliye Araplarında biliniyordu. Mekkeliler, Mekke'de Hacer-i Esved'i kutsuyor ve ona yakın olmaya ve gözüne girmeye çalışıyorlardı. (F. Altheim, *Aus Spatantike Und Christentum*, 1951, s. 28; Die Araber, I, s. 362. den naklen Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 120.) Muhtemelen bu gün Kâbe'de yer alan Hacer-i Esved'in Müslümanlar tarafından kutsanması, İslam öncesi cahiliye Arapların dağlara ve kayalara yönelik Animizm ve Fetişizm inanç kalıntılarının İslamla hala devam ettirildiğini gösterir.

³¹⁵ Bkz. Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, **el-Asnâm**, (Tah. Ahmed Muhammed Abîd), el-Mecmau's-Sakâfî, y.y. 1424/2003, s. 31; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 311, 319; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 80; Kalkaşendî, **Nihâyetu'l-Erab**, s. 400; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 288; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 170-171; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 92-93.

³¹⁶ Özgel, **a.g.e.**, s. 296.

³¹⁷ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 197.

³¹⁸ Brockelmann, **İslâm Ulusları**, s. 33.

³¹⁹ A. J. Wensinck, “İhram”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 943.

³²⁰ A'raf, 7/31; Ahmesilerin hac menasikini ifa ederken yeni elbiseler giydikleri ve tavafta hill ehline, kendilerine, hareme ait elbiselerle tavaf yapmayı zorunlu kıldıkları konusunda bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 180; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 128; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 232; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 290.

³²¹ A'raf, 7/31; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 233; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 290-291.

bir kısmını ipka, diğer bir kısmını da iptal ettiği,³²² başka bir deyişle Kur'an'da bir yandan o günkü ahkâm mücessem hale gelirken, diğer yandan bazı uygulamaların da tebdil edildiği müşahade edilir. Aynı şekilde onlar, Kâbe ziyaretini hac ve umre diye ikiye bölmüş, hac ve umreyi bir arada yapmayı caiz görmeyip, günah telakki etmişlerdir.³²³ Bu nedenle hac ve umre ayrımı Kur'an'a da yansımış, Kur'an, Arafat, Müzdelife, Mina ve Kâbe'yi tavaftan ibaret olan cahiliye dönemi hac menasikini tevhide aykırı unsurlardan ayıklararak ipka etmiştir.³²⁴ Cahiliye Arapları, Kur'an'ın "hacці ekber" olarak nitelediğı hacці, umreden tefrik etmek için umreyi "hacці asğar" olarak isimlendirmişlerdir.³²⁵ Abdullah b. Şeddad, İbn Abbas, İbn Mesud'dan naklonulan bir rivayette Hz. Peygamber de umreyi "hacці asğar" olarak nitelemiştir.³²⁶ Muhtemelen Kâbe ziyaretini hac ve umre ayini şeklinde tefrik etmenin Kureyş'in sünnetlerinden olduğı, farklı mevsimlerde ticari kazanç sağlama amacına yönelik yaptırımlardan kaynaklanmış olabileceğı³²⁷ göz ardı edilmemelidir. Çünkü cahiliye Arapları hac ayında umre yapmayı tanımazlar, buna şiddetle karşı çıkarlar, yeryüzündeki günahların en büyüğü olarak bunu kabul ederler, hac ve umrenin her biri için ayrı seferi öngörürlerdi. Ancak Kur'an'ın, hac ile birlikte umre yapmaya ruhsat vermek suretiyle hac ayında umre yapmayı mahzurlu gören cahiliye Arap itikatlarında bir dönüşüm gerçekleştirdiğı görülür.³²⁸

Aslında hacın (ilah evlerini ziyaret), cahiliye döneminde ilahların belli mekânlarda sürekli yahut muvakkat istikrar kıldıklarına, dolayısıyla kulların bu evleri ziyaret etmeleri gerektiğine³²⁹ dair antropolojik temelli inançlara dayanması da muhtemeldir. Çünkü cahiliye Arapları ağaç, kaya, dağ, rüzgâr, yağmur ve yıldızlar gibi tabiat unsurlarında mündemiç bulunan gizli ruhi güçlerin varlığına inanmaktaydılar. Yani Arapların animizm ve hayvan, taş, ağaç ve dağ gibi bazı objeleri kutsallaştırma/fetişizm itikatları mevcut idi. Onlar, Ebu Kubeys dağının baş ağrısını iyileştirdiğine ve hurma ağacının ruh (hayat) taşıdığına inanmaktaydılar. Hatta ilahların bu tabiat unsurlarına hulul ettiğine yönelik inançlara sahiptiler.³³⁰ Taşları, kayaları, ağaçları, mağaraları ve su pınarlarını özellikle siyah ve beyaz taşları, ağaçlardan da hurma ağacını kutsamaktaydılar.³³¹ Cahiliye Araplarının bazı ağaçları kutsamaları, her sene ziyaret edip kurbanlar ve hediyeler sunmalarının da³³² ilahların verimli

³²² Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400.

³²³ Buhârî, Fezâil, 56; Berrû, *a.g.e.*, s. 299; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 176.

³²⁴ Bkz. Bakara, 2/196-200; Hac menasikinin Hz. İbrahim'den kaldığı iddiaları konusunda İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 80; es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 226; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 402.

³²⁵ Tevbe, 9/3; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 318.

³²⁶ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 104.

³²⁷ İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 195; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 176.

³²⁸ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 343, 363; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 226-227.

³²⁹ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 243.

³³⁰ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 168.

³³¹ Abdulvahhâb Yahyâ, *a.g.e.*, s. 379.

³³² İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 34; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve*

mekânlar ve pınarların yanbaşıda biten ağaçların yanında olduğu inancından kaynaklandığı ifade edilir.³³³ Mukaddes bölgelerin en yaygınlarından birinin de kuyu etrafları olması, hayat ve medeniyetin onların etrafında ortaya çıkmasından kaynaklanıyor olabileceği³³⁴ gibi, kuyulardaki mukaddes ruhi güçlerle de bağlantılı olabileceği, muhtemelen zemzem kuyusunun da cahiliyedeki animizm itikatlarıyla bağlantısının olduğu söylenebilir. Cahiliyede Araplar kendilerini kuşatan ağaçlar, kuyular ve dağlara ilişkin kıssa ve mitolojiler kurgulamış, kayalarda hayali suretler resmetmişlerdir.³³⁵ Kaya ve dağlara ilişkin bütün bu kültler, Kâbe’de Safa ve Merve’de mevcut şekilli taşların, Ebu Kubeys dağının, Arafat’ın, Mina’nın Müzdelife’nin kutsallığının tarihsel arka planına ışık tutmaktadır. İslam Kâbe’nin kutsallığını, Hacer-i Esved’in hürmetini ve hac geleneğini putperestlikten ayıklayarak muhafaza etmiş,³³⁶ antropolojik kökenli, kaya ve dağlara bitişik cahiliye Arap ritüelleri, Kur’an tarafından da sürdürülmüştür.³³⁷ Kur’an, kökleşmiş Arap mukaddesatıyla çatışmamış, aksine büyük oranda bu ritüelleri devam ettirmiştir. Kur’an da taştan yapılmış olan kare şeklindeki Kâbe evini, Arafat, Müzdelife ve Minâ’yı kutsal kabul etmiş, Ashab-ı Kehf’in mağarasına ve Hz. Peygamber’in Hz. Ebubekir’le birlikte hicret esnasında sığındığı Sevr mağarasına,³³⁸ su pınarlarına, İsrailoğullarının on iki su pınarına,³³⁹ altında Hz. Peygamber’in inananlardan biat aldığı rıdvan ağacına ve Allah’ın, Hz. Musa’ya Tur Dağının sağ tarafındaki ağaçtan seslendiğine atıflar yapmıştır.³⁴⁰ Dolayısıyla bütün bu hususlar, İslam öncesi bedevi Arapların maddenin ruh taşıdığını sembolize eden animizm inançlarının varlığına işaret etmektedir.

Cahiliye döneminde belli tepe ve kayaların kutsanması ve buralarda çeşitli ayinlerin yapılması, dağlara, çeşitli kayalara atfedilen inançlar, aslında bunların tabiatüstü gizli güçleri içinde barındırdıklarına,³⁴¹ eşyaya nüfuz eden ruhi güçlerin, ilahların ve bu ilahların ruhlarının

mâ Câe fihâ mine’l-Âsâr, (Tah. Rüsdî es-Sâlih Melhese), Dâru’s-Sekâfe, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979, c. I, s. 130; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. VIII, s. 93; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1781; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 346-347; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 390, 426-430; Ahmed el-‘Alî, **a.g.e.**, s. 232.

³³³ Ahmed el-‘Alî, **a.g.e.**, s. 232.

³³⁴ Ahmed el-‘Alî, **a.g.e.**, s. 234.

³³⁵ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 460.

³³⁶ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 196; Berrû, **a.g.e.**, s. 299.

³³⁷ Kur’an Arafat ve Müzdelife (Meşari’l-Haram) gibi dağ ve kayalarda cahiliye Arap ayinlerine atıf yapmış ve bu yerleşik ayin mekânlarına dokunmamıştır. Ancak anma ayininin merkezine Allah fikrini koymak suretiyle köklü bir değişim gerçekleştirmiştir. Bkz. Bakara, 2/198.

³³⁸ Kehf, 18/10, 16-18, 25; Tevbe, 9/40, 57; Cahiliye döneminde hira mağarasında inzivaya çekilen kişiler ve inzivaya çekilmenin Kureys’in geleneği olduğu, Hz. Peygamber’in de cahiliyede senede bir ay mağaraya çekildiği hakkında bkz. İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 422; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 206; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. IV, s. 12, 29.

³³⁹ Bakara, 2/60; A’râf, 7/160.

³⁴⁰ Fetih, 48/18; Kasas, 28/30.

³⁴¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 291-292; Cahiliye Araplarının yıldızlarda ve tabiat görüntülerinde, bazı bitkilerde ve cansız varlıklarda (taşlar, ağaçlar, kuyular) kuş ve hayvanlarda yayılmış pek çok ilahi ruha/güce, pek çok gizli gücün varlığına inandıkları (totemizm, animizm, fetişizm) konusunda bkz. Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 36-37, 39-40, 553; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 380, 389; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 89, 94; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 460; Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 72-73; Yesûî, **a.g.e.**, s. 12-13; Takkûş, **a.g.e.**, s. 221, 223-224; Brokelman, **Târîhu’ş-Şu’ûbi’l-İslâmiyye**, s. 24; Berrû, **a.g.e.**, s. 286-288; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 260-262.

meskeni olduğuna³⁴² dair Arap itikatlarından kaynaklanmaktadır. Nitekim cahiliye Araplarının başlangıçta maddeye ve tabiat kuvvetlerine taptıkları, gizli ve kötü ruhların varlığına inandıkları³⁴³ yani “animizm” aşamasında oldukları, daha sonra bunun görüntüsü ve şekli güzel olan kayalara (taşa) tapmaya, “fetişizme” dönüştüğü³⁴⁴ ifade edilir. Bütün bu kutsal tepe ve dağların, kare şeklinde taşların ve Kâbe’nin etrafında dönerek ibadet etmenin hatta hac dönemlerinde Kâbe’ye kurban ve adaklar adamanın da muhtemelen cahiliye Arapları animizminin bir uzantısı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Kur’an, Arafat, Müzdelife, Mina gibi kutsal tepe ve taşlara, Kâbe gibi (evlere) dokunmamış, bunlarda içkin olduğuna inanılan diğer gizil güçleri bertaraf etmek ve söz konusu ayinlerin merkezine Allah’ı koymakla itikadi bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Aynı şekilde Kur’an’da yer alan Kâbe’ye sunulan hedy kurbanı ve nahrın da³⁴⁵ cahiliye toplumunda müesseseseleşmiş dini ayinlerden biri olduğu görülür. Cahiliyede Kâbe’de ve putların yanında Tanrıları razı etmek için kurbanlar kestiklerini, hatta başı tıraş edilen çocuk için Akika kurbanı, yeni doğan erkek çocukları için iki, kız çocukları için de bir akika kurbanı kestikleri ve hadisler kanalıyla bu geleneğin devam ettiğini³⁴⁶ görmekteyiz. Onlar, ilahlara şükür için kesmiş oldukları kurbanı, “el-hedy”, “el-kalâid” diye isimlendirmekte,³⁴⁷ Kâbe’ye ve putlara sundukları hedy kurbanı ve kurbanlıkları işaretlemekteydiler.³⁴⁸ Özellikle hedy kurbanının boynuna gerdanlık (kalâde) takmak putperestlik devrinden kalma³⁴⁹ cahiliye Arap adetlerindendi.³⁵⁰ İslam’ın hac için kabul ettiği gerdanlıkların ister cahiliyeye Hz. İbrahim’den tevarüs eden bir sünnet olsun³⁵¹ isterse Kureyş’e özgü olsun her halukârda Kur’an, cahiliye Arap ayin ve adetlerini, haram ayı, hedyi ve gerdanlıkları çiğnenmemesi gereken Allah’ın sembollerinden kabul etmiş,³⁵² gerdanlıklı yahut işaretlenmiş hedy

³⁴² Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 227.

³⁴³ Harbutlî, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁴⁴ Abdulmuîd Hân, **a.g.e.**, s. 98; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 460.

³⁴⁵ Bakara, 2/196; Mâide, 5/2, 95, 97; Fetih, 48/25.

³⁴⁶ İbn Sa’d, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 294, 301; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. VI, s. 43; Ayrıca akika kurbanının doğan çocukla ilgili kadim sünnetlerden, cahiliye ehlinin adetlerinden olduğu konusunda bkz. Kaffâl, **Mehâsin**, s. 241.

³⁴⁷ Berrû, **a.g.e.**, s. 301.

³⁴⁸ Harbutlî, **a.g.e.**, s. 118-119.

³⁴⁹ J. Schacht, “Taklîd”, **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, s. 681.

³⁵⁰ Berrû, **a.g.e.**, s. 301; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 174; Cahiliye Arapları haremnden çıktıklarında gittikleri yerlerde güvende olmak için harem ağaçlarının dallarından develerinin boyunlarına bağlarlardı. (bkz. Ebû’t-Tayyib Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Alî el-Fâsî, **Şifâu’l-Ğerâm bi-Ahbâri’l-Beledi’l-Haram**, (Tah. Lecnetu min Kibârî’l-‘Ulemâ ve’l-Üdebâ), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut t.y., c. I, s. 56) Aslında Kur’an tarafından da kutsanan, hac sembollerinden olan kişinin kendisine yahut kurbanlık hayvanına taktığı gerdanlığın, cahiliyede takılma sebebi ihramlıyken emniyette olmak, kimsenin saldırısına maruz kalmamaktır. Bkz. Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 377-379; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 289.

³⁵¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, (Tah. Ahdurrezzâk el-Mehdî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut 1425/2004, c. II, s. 13.

³⁵² Mâide, 5/2, 97.

kurbanlıklarına hürmet için atıfta bulunmuş,³⁵³ kurbanlık alameti olarak kurbanların boynuna takmış oldukları gerdanlıklara itiraz etmeyip bu adet ve uygulamayı devam ettirmiştir.³⁵⁴ Dolayısıyla M. Abay'ın ifadesiyle Kur'an'ın, şüphesiz Arap kültür ve geleneklerinin üzerine bina edilmiş vahiyler bütünü olduğu, yani Allah'ın ayetlerine Arap elbisesi giydirilmek suretiyle Arap görüntüsü verilmiş olduğu, ama mahiyeti itibarıyla zaman ve mekânı aşan bir yapıya sahip olduğu³⁵⁵ da inkâr edilemez.

Kur'an'da hac ritüeli ile ilgili yer alan halk (saçı kesme) ve taksir (saçı kısaltma) de İslam öncesi cahiliye Araplarında ihramdan çıkma alametlerindendi. Cahiliye Arapları kurban kesmeden tıraş olmaz,³⁵⁶ tıraş olmadan, saçları kısaltmadan da ihramdan çıkmaz, çıkıldığı taktirde de haclarını tam saymazlardı.³⁵⁷ Dolayısıyla saçların tamamını yahut bir kısmını kesmek, cahiliye döneminde Tanrılara yaklaşmanın bir türüydü.³⁵⁸ Özellikle de Samilerde saç kısaltmak dini merasimleri tamamlamada önemli bir rol oynamaktaydı.³⁵⁹ Yesrib ehli ve diğer Araplar ilahlara yapmış oldukları haccı ilahların (Menat putu) önünde saçlarını tıraş etmeden haclarını tamam saymazlardı.³⁶⁰ Cahiliye Arapları ilah evlerini haccederken saçlarını kesip putların önüne atmakta ve bu işlem onların nazarında ilahlara saygılarının ölçüsünü ifade etmekte öyle ki kendileri için en değerli sembolü, onlar için kurban ettiklerini düşünmekteydiler. Aslında saçın tamamını yahut bir kısmını kesme ritüeli, sadece ilah evlerini haccetme ayinlerinden biri değildi. Cahiliye döneminde ölüye yas ayininde de saçın tamamını yahut bir kısmını kestikleri ve bu saçı, ölen kişinin kabrinin üzerine attıkları, bunun

³⁵³ Bakara, 2/196.

³⁵⁴ Zeki Tan, "Kur'an Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'an'ı Anlamadaki Rolü; Kurban Örneği", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 64.

³⁵⁵ Muhammet Abay, "Tebliğ Müzakeresi" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 83.

³⁵⁶ Berrü, **a.g.e.**, s. 301.

³⁵⁷ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 40; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 249; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 137.

³⁵⁸ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 146.

³⁵⁹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 268.

³⁶⁰ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 40; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 357; M. Mahfuz Söylemez, "Erken Dönem İslam Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı", **Uluslararası Kurban Sempozyumu**, 8-9 Aralık İstanbul 2007, s. 81; Tıraşın cahiliye Arap ayinlerinin bir parçasını oluşturduğu, dolayısıyla sadece hac ayini için değil, cahiliyede kadınların matem için de saçlarını kestikleri (bkz. Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 463; Takkûş, **a.g.e.**, s. 132; Ahmed Muhammed el-Hüfî, **el-Mer'etu fi's-Şi'ri'l-Câhiliyyi**, Dâru Nahdati Masr, 3. Bsk., Kâhire 1400/1980, s. 225-226), yeni doğan çocuğun yedinci günü "akika" denen saçını tıraş edip kurban kestikleri (bkz. Kaffâl, **Mehâsin**, s. 241; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 486) hacda ise bu işlemin, memlekete dönüşte yollarda çapul eden Arapların saldırılarına maruz kalmamak için hac ve umrenin bitiminde muhtemelen emniyet alameti olarak yapılmış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü, Abdullah b. Caşş seriyyesi, Kureyş kervanına emniyet telkin etmek için Ukkâşe'nin başını tıraş etmiştir. (bkz. Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 71-72; İbn Seyyidinnâs li-İbn Abdilhâdî, **'Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâil ve's-Siyer**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., c. I, s. 228) Ancak bu geleneğin daha kadim köklere sahip olduğu, İbranilerde tıraş olmak için kurban kesilmesine dair ifadeler ve yine Tevrat'ta kendisini Rabb'e adayan kişinin, adama günleri boyunca saçlarını kesme yasağı ve adama günü bitiminde mabede kurban takdiminin ardından saçını tıraş etmesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır. Bkz. Elçilerin İşleri, 21/24; Çölde Sayım, 6/5-19.

da kadim geleneklerden biri olduđu³⁶¹ kaydedilir. Kureyş ve diğ er Arapların putları ziyaret edip onlara hedy kurbanları sundukları, bu kurbanlar vasıtasıyla ilahlara yaklaştıkları,³⁶² Kuzâa, Lahm, Cüzam ve Ehli Şâm'ın, Ükaysir'i haccettikleri ve onun önünde başlarını tıraş ettikleri ve ona hedy kurbanı sundukları³⁶³ şeklindeki rivayetler, Kur'an'da hac ibadetinin bir cüzü olarak yer alan halk ve taksirin cahiliye Arap ayinlerinin bir parçası olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ancak Kur'an, bu yerleşik Arap ayinlerini kaldırmak yerine tevhide aykırı unsurları tashih edip Allah'ı merkeze koymak suretiyle bu ritüelleri ipka etmiştir.

Ayrıca hacda yeni bir elbise giymek (ihram), ihramlı iken haremde avlanmamak, saç ve tırnak kesmemek, koku sürünmemek, kadınlara yaklaştırmamak gibi hususlar, Kureyş ve yandaşı bazı kabilelerin (Ahmesilerin) dini geleneklerindendi.³⁶⁴ Bunların pek çoğu hadisler ve Kur'an aracılığıyla İslam'da da yer almıştır. Kur'an'da Müslümanlar tarafından yapılması gereken dini bir ritüel kaynağı olarak Kâbe'den, Safa ve Merve'den, Arafat'ta vakfeden, kurbanlıklardan ve tıraştan bahsedilmiştir. Hatta harem bölge ve haram aylarda savaşmama ve adam öldürmeme, hırsızlık, adam öldürme ve zina gibi suçları işleyip Mescidi Haram'a sığınanlara dokunmama gibi cahiliyede var olan birtakım teamüller³⁶⁵ ve burada bu tür fiilleri büyük suç saymaları Mekke'nin ticari güvenliğini sağlamaya yönelik Kureyş'in güvenlik tedbirlerindendi.³⁶⁶ Onların geleneklerinin pek çoğuna ters düşmeyen Kur'an, haram aylar ve bu aylarda birtakım yasakları çiğnememe ilkelerini, bir başka ifadeyle harem bölge anlayışlarını devam ettirmiştir.³⁶⁷

5.Ay Takvimi ve İbadetler

Kur'an'da ibadetlerin ay takvimine göre tanzimi de cahiliye dönemi Arapların aya yükledikleri anlamlarla ilişkilidir. İbadetler onların takvimlerine göre düzenlenmiş ve bu hususta takvim ve gün anlayışları benimsenmiştir.³⁶⁸ Aynı şekilde namaz vakitleri de gece ve gündüzün eşit olduğu, günün, üçer saatlik bölümlerle dörde ayrıldığı, normal iklime sahip

³⁶¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 130.

³⁶² Kelbî, **el-Asnâm**, s. 39, 48, 68.

³⁶³ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 86.

³⁶⁴ Recep Uslu, "Hums", **DİA**, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 364; Ahmesilerin hac ve ihram sünnetleri konusunda bkz. Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 180-181; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 229, 232; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 290; c. I, s. 243; Harbutî, **a.g.e.**, s. 111; Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 51; Ahmed el-'Alî, **a.g.e.**, s. 247; İbn Habîb ve cahiliye tarihi araştırmacıları, ihramlı iken avlanma yasağının cahiliyede hülle ehlinin adetlerinden olduğunu ifade ederler. bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 180; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 128; Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 51; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 248.

³⁶⁵ Bkz. Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 138-140; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 28; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 42; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. IV, s. 149-150; Aksu, **a.g.e.**, s. 78.

³⁶⁶ Berrû, **a.g.e.**, s. 249.

³⁶⁷ Bkz. Bakara, 2/191, 194, 125-126; Âl-i İmrân, 3/97; Mâide, 5/95; Tevbe, 9/28; Hac, 22/25; Kasas, 28/57; Ankebût, 29/67; İbrâhim, 14/35.

³⁶⁸ Özgel, **a.g.e.**, s. 249.

bölge ve tabiat şartlarına göre şekillenmiştir.³⁶⁹

Onların yılları, ticari hayat ve bayramları ay takvimine göre idi.³⁷⁰ Her ne kadar Kuzey Sami halklarında güneşin büyük bir rolünün olduğuna şahit olsak da “gerçekte Arapların dinlerinin, kamerî olduğu, geri kalan Sami halkların dinlerinin ise şemsî olduğu”³⁷¹ ifade edilir. Bunda coğrafi etkenlerin ve iklim şartlarının büyük etkisi vardır. Çünkü ay, yumuşak bir rüzgârın estiği geceye eşlik emekte, yolunu kaybetmiş bir kimseye ve kabileye yol göstermekte, kabileye gece arkadaşlık etmekteydi. Güneş ise çölde kavurucu sıcaklığa sahipti. Dolayısıyla çoğu zaman kamer ismini yüceltmek için güneşle birlikte aya “el-kamerayn” denilmekteydi.³⁷² Hatta ayın gecesi gündüzünden önce geldiğinden, hilallerin geceye ait olmasından dolayı, Araplar tarihlendirmede geceyi gündüze üstün tutmuşlar, içinde gündüzünde bulunduğu pek çok şeyi “el-leyl” kavramıyla ifade etmişlerdir. Bu kültür kalıpları içinde nazil olan Kur’an da günü zikrederken geceleri gündüze takdim etmiştir.³⁷³ O bakımdan ay takviminin cahiliye toplumu için oldukça önem arzettiği, Arapların hesaplarını kameri aylara göre yaptıkları³⁷⁴ dikkate alınırsa Kur’an’da Kâbe, Hac, Umre ile ilgili ritüeller, namaz, oruç vb. ibadetlerin ay takvimine göre tanzimi gibi bütün bu hususların, İslam öncesi cahiliye Arap geleneğinin bir parçası olduğu, o toplumun sosyo-kültürel ve coğrafi şartlarından bağımsız olmadığı anlaşılır. Bu nedenle Kur’an, onların zamanı hesap sünnetlerinden olan kameri takvimi, “sana hilallerden soruyorlar ...”, “O, güneşi bir ışık (kaynağı), ayı da (geceleyin) bir aydınlık (kaynağı) kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona menziller takdir edendir...”³⁷⁵ ayetleriyle tespit ve tasvir etmiştir.

Sami Arap geleneğinin pek çok uygulamada izlerini sürdüğü Sümerlerde de, ay yılı takviminin kullanılması ve Sümer dininde ay kültürünün önemli bir yerinin olması,³⁷⁶ Kur’an ahkâmının öteden beri var olan uygulamalarla ilişkisinin açık bir göstergesidir. Öyle ki Kurtubi’nin, Tevbe 9/36. ayetinin ibadetler ve onların haricinde olan ahkâmın, Acem, Rûm ve Kıbtîlerin itibar ettikleri aylara göre değil de, Arapların bildikleri aylara bağlı olmasının gerekliliğine delalet ettiğini³⁷⁷ belirtmesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır. Neyazık ki

³⁶⁹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 672-675; J. M. S Baljon, “ŞahVelîyyullah Dihlevî’nin Şeriat Anlayışı”, (Çev. Abdullah Kahraman-İsmail Çalışkan), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ekim-Aralık 1998, s. 149.

³⁷⁰ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 228.

³⁷¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 97.

³⁷² Berrû, **a.g.e.**, s. 97.

³⁷³ A’râf, 7/142; Hâkka, 69/7; Sebe’, 34/18; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 216; Arapların içinde “eyyâm”ın da bulunduğu gece ve gündüz için “el-leyâlî” kavramını kullandıkları, geceyi gündüze önceledikleri ve Kur’an’ın da böyle kullandığı hususunda ayrıca bkz. Ebu’l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Cevzî, **Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr**, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1384/1964, c. I, s. 274-275.

³⁷⁴ Mes’ûdî, **Murûcu’z-Zeheb**, c. II, s. 207; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. II, s. 58; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. VI, s. 40.

³⁷⁵ Bakara, 2/189; Yûnus, 10/5.

³⁷⁶ İlmiye Çığ, **a.g.e.**, 12, 21.

³⁷⁷ Kurtubî, **el-Câmi**, c. VIII, s. 126.

Kur'an'da ibadetlerin ay takvimine göre vaz'ının o toplumun hesap ve takvim sistemlerinden bağımsız yeni bir teşriymiş gibi, Kur'an'ı teosantrik okuma yönteminin bir sonucu olarak, çağdaş İslam bilginleri, ibadetlerin ay takvimine göre teşriinin çeşitli hikmetlerini saymaya çalışmışlardır.³⁷⁸

c.Tarihi Olay, Kıssa ve Diğer Bazı Konular

1.Kıssalar

Kur'an'daki tarihi kıssaların da cahiliye Arapları için önem arzeden kıssalar olması açısından Kur'an'ın vakıfılığı/tarihselliği söz konusudur. Kur'an'ın, çeşitli tarihi olaylara ve kıssalara atfının ve bu kıssalarda yer alan esrarengiz motiflerin tarihsel ve yerel karakterde olduğunu, kıssaların cahiliye Arapların önem atfettikleri hadiseler olduğunu, bunların nazım, üslup ve muhteva kurgusunda o günkü Arap toplumunun tasavvurlarının etkin bir rol aldığını ve bu tasavvurların merkeze alındığını görmekteyiz. Kur'an'ın ilahi menşeli olmasına her ne kadar bir halel getirmese de Kur'an, hitap ettiği insanların inandıkları kıssaların tarihsel gerçekliğini sorun edinmeyip, onları kullanmakta bir sakınca görmemiştir.³⁷⁹ Halefullah'ın (ö. ö.1997) da ifade ettiği gibi, Kur'an, kıssalarını genel olarak indiği çevrede bilinen, tanınan ve yaygın olan öğeler üzerine inşa etmiş, Arap coğrafyasından veya Arap mantalitesinden aldığı unsurlar üzerine bina etmiştir.³⁸⁰ Kur'an'da işlenen tarihi örnekler, Kur'an'ın indiği bölgede yaşayan insanların tarih kültürleriyle, büyük ölçüde bilinen Arap tarihi ve Ehli Kitap kaynaklı Kitab-ı Mukaddes kıssalarıyla sınırlıdır ve bu malzeme arasından seçilmiştir.³⁸¹ Başka bir deyişle Kur'an'da anlatılan kıssalarla onların bildikleri örtüşmektedir.³⁸²

Cahiliye döneminde çadırlarda gece sohbetleri (müsâmere) yaparlardı, bu sohbetlerde kıssalarına kendi hayallerini, edebiyatlarını ve üsluplarını katarlardı. Kıssalarının konusunu ise Arap ve Acem milletlerarasında dolaşan tarihî, hurafe olay ve mitolojiler oluşturmaktaydı.³⁸³ Kral ve reislerin, eyyâm ve sefer kıssaları yanında, mitolojiye dönüşen hayalî kıssalar,³⁸⁴ karga, kurbağa, hüdhüd ve güvercin gibi hayvanların dillerinden rivayet edilen ve bunların dışında ruhlarında tesir eden kıssalar da mevcut idi.³⁸⁵ Özellikle de

³⁷⁸ Muhammed Hamidullah, **İslâma Giriş**, (Çev. Kemâl Kuşçu), Ahmet Said Mat., 2. Bsk., İstanbul 1965, s. 197.

³⁷⁹ M. Kürşat Atalar, Ahmet Rânâ, Celâl Sancar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", **İktibas**, Yıl: 15, Sayı: 225, Ankara Eylül 1997, s. 31.

³⁸⁰ Halefullah, **a.g.e.**, s. 267.

³⁸¹ Ömer Özsoy, İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'an**, Fecr Yay., 3. Bsk., Ankara 1998, s. 725.

³⁸² Halefullah, **a.g.e.**, s. 54, 71-72.

³⁸³ Takkûş, **a.g.e.**, s. 141; Cahiliyede Kâbe'nin etrafında gece sohbetleri yaptıkları, Kur'an'ın da buna atıfta bulunduğu hususunda bkz. Mü'minûn, 23/67; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 332.

³⁸⁴ Takkûş, **a.g.e.**, s. 152.

³⁸⁵ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 111-112; Takkûş, **a.g.e.**, s. 153.

güvercin Mekke’de öldürülmesi caiz olmayan mukaddes bir hayvan olarak kabul edilmiştir.³⁸⁶ O bakımdan Kur’an’da hayvanlarla alakalı olağanüstü vasıflara sahip birtakım kıssaların, cahiliye Arap tahayyülatlarıyla diyalektik bir ilişkisinin olduğu, onların hafızalarına ayna tuttuğu göz ardı edilmemelidir.³⁸⁷

Mesela, Ezrakî, Fil vakasının Araplar için son derece önemli olduğunu, şöhretinin yaygın olduğunu, Arapların bu olayı tarih başlangıcı yaptıklarını, şiirlerinde bu olayı terennüm ettiklerini³⁸⁸ kaydeder. Kur’an’ın bahsettiği Zü’l-Karneyn,³⁸⁹ Belkıs, Hüdhüd, Lokman vb. kıssalar da cahiliye dönemi şiirlerinde geçen ahbar arasında yer alır.³⁹⁰ Yine Hz. İbrahim’in kıssasında misafirlere (melekler) semiz bir buzağı kesme ve servis etme adabının da cahiliye Araplarının övgüye değer ziyafet adetleriyle ilişkisi söz konusudur. Çünkü cahiliye Arapları gelen misafire deve vb. hayvanlar kesip servis ederlerdi. Bu ziyafet (el-kirâ) Arapların meşhur velimleri arasında yer alırdı.³⁹¹ Hatta Kur’an’ı Kerim, çölde gelen gideni ağırlamak, açların karınlarını doyurmak ve onlara yol göstermek maksadıyla yaktıkları ziyafet ateşine (naru’l-kirâ/naru’z-ziyâfe) atıf yapmıştır.³⁹²

Keza Kur’an’da, Hz. İbrahim’in Allah’tan erkek evlat istemesi, rüyasında oğlunu Allah’a kurban ettiğini görmesi, kendisi ve oğlu İsmail’in, adağın yerine gelmesi için göstermiş oldukları gayretin övgüye dair niteliklerden addedilmesi ve insan adağının yerini fidyenin alması kıssası da³⁹³ cahiliyede Abdulmuttalib’in oğul istemesi, rüyada oğlu Abdullah’ı kurban adağının hatırlatılması ve bu adak yerine yüz devenin fide olarak verilmesi teamülleriyle paralellik arzeder. Aynı şekilde, Hz. Musa’nın mukaddes vadide

³⁸⁶ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 166.

³⁸⁷ Hz. Musa’nın kıssasında geçen değneğin büyük bir yılanı dönüşmesi, (Tâhâ, 20/20, 65-69; Şuarâ, 26/32; Neml, 27/10; Kasas, 28/31), Hz. Süleyman kıssasında Hüdhüd’ün konuşması ve muhabirliği, karıncaların Hz. Süleyman ve ordusu ile ilgili kaygıları, (Neml, 27/18; 20-22), anılmaya değer olmayan küçük bir kurdun, bir Peygamber ve koca bir imparatorun dayandığı değneği yiyerek ölümünü cinlere ifşa etmesi, (Sebe’, 34/14), İsrail oğulları kıssasında sığır hikâyesi, onların maymuna mesh edilmeleri, (Bakara, 65-72), Hz. Salih’in deve hikâyesi, (Hud, 11/64; İsra, 59; A’raf, 17/77, 73; Kamer, 54/27-29), Hz. İbrahim’in kuşları parçalayıp diriltme kıssası bu türdür. (Bakara, 2/260)

³⁸⁸ Ezrakî, **Ahbârü Mekke**, c. I, s. 154-155; Fil hadisesinin cahiliye Arapları nezdindeki önemi ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Mahfuz Söylemez, “Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, s. 115-130.

³⁸⁹ Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. II, s. 43, 284; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 211-212.

³⁹⁰ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 211-212.

³⁹¹ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 370-376, 386.

³⁹² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. XI, s. 656-657; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. XVII, s. 214; Bağdâdî, **Hizânetu’l-Edeb**, c. VII, s. 147.

³⁹³ Sâffât, 37/100-107; Cahiliye dönemi Arapların hayatında rüya, işlevsel rolü olan bir ilim dalı idi. Hz. Ebubekir, cahiliyede onların müracaat edip haber aldıkları isabetli rüya yorumcularındı. (bkz. Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 85; İbn Saîd, **Neşvetu’t-Tarab**, c. I, s. 81; Kalkaşendî, **Nihâyetu’l-Erab**, s. 401) O dönemde rüyalara, Tanrıdan bildiriler almanın aracı olarak bakılmakta, toplumsal hayatta yapmış oldukları önemli işleri rüyalara referansla yapmaktaydılar. Güney Araplarından Tübbâ’nın Kâbe’nin örtüsünü giydirmesi gerektiğinin kendisine rüyada gösterildiğine, Abdulmuttalib’in zenzem kuyusunu kazma ve oğlu Abdullah’ı kurban etme işinin rüyaya dayandırıldığına, Hz. Peygamber’in de ilk vahyi ve Mekke’yi fethedeceğini rüya yoluyla aldığına dair rivayetler, (bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 25, 116, 249-250; c. II, s. 258-260; c. III, s. 336) etki tepki diyalektiği çerçevesinde tenzil olan Kur’an’da, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Firavun ve Hz. Peygamber’in ihbarî ifadelerle anlatılan rüyalarının Sami toplumlarda yer alan Tanrı-rüya-bildiri ilişkisinin varlığına yönelik inanç kültürünün tarihsel arka planını yansıtmaktadır.

Tanrı'nın huzurunda ayakkabısının çıkarılmasının emredilmiş olduğunu ifade eden kıssa ile,³⁹⁴ cahiliye döneminde tarihçilerin ilk defa Velid b. Muğire'nin yaptığını ileri sürdükleri Kâbe'ye girişte nalınını çıkarma adetleri³⁹⁵ arasında dolaylı bir ilişkinin söz konusu olduğu ve bu geleneğin bir devamı olarak İslam'da da insanların mabetlere girişte ayakkabılarını çıkardıkları³⁹⁶ görülür. Ayinlerde mukaddes mekânlarda ayakkabıyı çıkarmak da aslında eski Samilerin bir adeti idi.³⁹⁷ Bu da Kaffal'ın da ifade ettiği gibi, İslam'da mescitlere girişte ayakkabıların çıkarılmasıyla ilgili ahkâmın ve hatta taharet ahkâmının Arap adetlerine dayandığını,³⁹⁸ şerî ahkâmın pek çoğunun Hz. Peygamber'in gönderilmesi amaçlanan Araplarda mevcut adetlere göre şekillendiğini³⁹⁹ gösterir. Yine tarihi kıssalarda inanmayanlara yönelik ilahi azabın geceleyin yahut sabaha doğru geldiğine dair ayetlerde ifade edilen olguların da cahiliye döneminde kabileye isabet eden felaket tasavvurlarıyla bağlantısı vardır. Mesela, cahiliye Araplarında genellikle düşmana saldırı ve felaket getirme zamanı olarak gece ve sabaha yakın bir vakit tercih edilirdi. Bu saatlerde düşmanın gaflet içinde olduğuna dair onların telakkileri ve hücum anlayışlarıyla,⁴⁰⁰ Tanrı'nın insanlara gece uykudayken getirdiği felaketler arasında bir irtibat vardır. Yani Arabın düşmanın zayıf noktasına yönelik telakkileriyle Allah'ın, onların bu telakkileri doğrultusunda geçmiş toplumları genellikle gece gafletteyken cezalandırdığına dair kıssaların onların felaket tasavvurlarıyla diyalektik ilişkisini ortaya koyar.

Yine Kur'an'da ismi geçen hayvanlarla ilgili tasavvur ve kıssalar da onların ustûrelerinden bağımsız değildir. Mesela, Araplar cahiliye döneminde kargayı kuşların en uğursuzu olarak kabul etmiş ve uğursuzluğun darbı meseli haline getirmişlerdir. Hüdüh kuşunun⁴⁰¹ ise Hz. Süleyman'ı yerin derinliklerindeki su mevkilerine götürdüğü için son derece uğurlu olduğuna inanmışlardır.⁴⁰² O nedenle Kur'an'da karga ve Hüdüh kuşu ile ilgili

³⁹⁴ Tâhâ, 20/12.

³⁹⁵ Bkz. İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 551; Ebû 'Alî Ahmed b. Ömer İbn Rüsteh, **Kitâbu el-A'lâku'n-Neffse**, (Haz. Martin Theodor Houtsma), Matbaa Brill, Leiden 1967, c. VII, s. 191, dipnot; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 488; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500.

³⁹⁶ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 551.

³⁹⁷ Wensinck, "İhram", c. V/II, s. 943.

³⁹⁸ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 48-49.

³⁹⁹ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 38.

⁴⁰⁰ Bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 240-242; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 112; Kur'an'da, Allah'ın sabah erkenden baskın yapan atlara yemin ettiği, çeşitli kavimlerin gece uyurlarken sabaha doğru helak edildikleri ifade edilir. (Âdiyât, 100/1-4; A'râf, 7/4, 97; Hicr, 15/66, 73, 83; Kamer, 54/38; Hûd, 11/81; Sâffât, 37/177; Kalem, 68/17-26) O kültürden soyutlanması imkânsız olan Hz. Peygamber'in de düşmana baskınlarını gece sabaha doğru gerçekleştirdiği konusunda Bkz. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, **el-Câmi'u's-Sahîh, Sünenu't-Tirmizî**, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire t.y., Siyer, 48.

⁴⁰¹ Cahiliye şairi Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın divanında Hüdüh kuşuyla ilgili hurafat türünden anlatıların varlığı konusunda bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 404.

⁴⁰² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 336; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 60; Cahiliyede karganın uğursuz sayıldığına dair bkz. Câhîz, **el-Hayâvân**, c. III, s. 211, 218-219; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 335-338; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 85; Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi**, s. 165; es-Seyyid Abdülazîz Sâlim, **Târîhu'l-'Arab fi 'Asri'l-Câhiliyye**, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y., s. 458-459.

kıssaların da⁴⁰³ cahiliye Arap toplumunda bu kuşlara ilişkin Arap edebiyatındaki mitolojik anlatılarla bağlantısı söz konusu olabilir. Şöyle ki cahiliyede hayvanların cinlerle ilişkilerine, cinlerin hayvan şekline girdiklerine, hatta Belkıs'ın nesebinin cinlere dayandığına dair itikatların varlığı⁴⁰⁴ esas alınır, haber getiren Hüdhüd'ün bir tür cin olduğu da düşünülebilir. Aynı şekilde Kur'an'da çeşitli hayvanlarla ilgili geçen olumlu ve olumsuz tasvirlerde de o günkü Arap toplumunun algılamaları esas alınmıştır. Örneğin, Allah tarafından yaratılan insanı ve tabiatı bütünleyen hayvanların insandan aşağı görülmesi, özellikle de merkebin tembellik, cehalet, ahmaklık ve kötü ses gibi çeşitli vasıflarıyla hicvedilmesi bu kabildendir.⁴⁰⁵ Çünkü cahiliye Arap şiirinde eşeğin çeşitli vasıflarıyla hicvedilen bir hayvan olduğunu,⁴⁰⁶ Câhız'ın da ifade ettiği gibi Kur'an'da eşeğin gafletinden, cehaletinden, tabiatının kabalığından ve sesinin çirkinliğinden müstear olarak geçen olumsuz darbı mesellerin Araplar arasında kullanıldığını ve küçüklük, tahkir ve zayıflıktan kinaye olarak yer alan sinek ve örümcek ve yine köpeğin tabiatını zemmeden darbı mesellerin insanların dillerindeki kullanımlarına göre teşekkül ettiğini görüyoruz.⁴⁰⁷

Bu bakımdan Kur'an'ın atıfta bulunduğu kıssa, tarihi olay ve bu olaylara ilişkin anlatılar da miladi altıncı ve 7. yüzyıllarda o dönemin büyük medeniyetleri İran ve Bizans için değil, cahiliye çağı Arap toplumu için önem arzeden hadiseler olduğu, Kur'an'ın tarihi hadiselerle atıflarının da 7. yüzyıl Arap toplumunun bilinç haritasına bağlı bir tarihsellik malul olduğu görülür. Ne var ki bütün bu kıssalar bir yandan bu olgusalılıklarıyla 7. yüzyıl Arap toplumunun teoria ve historiasını yansıtırken, diğer yandan ibret, öğüt, hidayet, irşad, uyarı, müjde vb. amaçlar gibi bütün tarih ve zamanlara taşınacak evrensel değerler de içermektedir. Dolayısıyla Baljon'un da ifade ettiği gibi, her kutsal kitap, hem belli bir zaman kesitinde ortaya çıkması yönüyle dünyevi, hem de her çağın müminine ebedi değerler ve aşkın bilgiler sunma iddiasıyla semavi karaktere sahiptir.⁴⁰⁸

2.Evren Tasavvuru

Sadece inanç, ibadet ve muamelat konularında değil, evren tasavvurlarında da Kur'an'ın bazı ifadeleri onların tahayyülatlarıyla örtüşmektedir. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde semanın yedi kat olduğundan bahsedilmiş⁴⁰⁹ ve semanın yedi tabaka olarak

⁴⁰³ Mâide, 5/31; Neml, 27/20-27.

⁴⁰⁴ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. X, s. 295; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 560, 562.

⁴⁰⁵ A'râf, 7/179; Cum'a, 62/5; Müddessir, 74/50; Lokmân, 31/19.

⁴⁰⁶ Ignaz Goldziher, **Muslim Studies (Muhammedanische Studien)**, (Çev. ve Ed. Samuel Miklos Stern-C. R. Barber), State University of New York Press Albany, 2. Bsk., New York 1977, c. I, s. 52.

⁴⁰⁷ Bkz. Cum'a, 62/5; Lokmân, 31/19; Bakara, 2/26; Hac, 22/73; Ankebût, 29/41; A'râf, 7/176; Câhız, **el-Hayavân**, c. II, s. 255-258; c. IV, s. 38-39.

⁴⁰⁸ Baljon, **a.g.e.**, s. 113.

⁴⁰⁹ Hüfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 404.

yaratıldığı fikri ihbari ifadelerle Kur'an'da da yer almıştır.⁴¹⁰ Aynı şekilde cahiliye Arapların yeryüzünün düz bir döşek olduğuna dair evren tasavvurları da Kur'an'a yansımıştır.⁴¹¹ Kur'an'da güneşin balçık üzerine batışına dair ayetler de bu kabildendir.⁴¹² Yine Kur'an'da, yerin beşik/döşek, semanın tavan/bina, dağların kazık ve gökteki yıldızların alamet olarak yaratıldığına dair ifadeler,⁴¹³ cahiliye döneminde Hz. Peygamber'in yedinci göbekten dedesi Ka'b b. Luey'in cuma hutbesinde de yer almaktadır.⁴¹⁴ Cahiliye Arapları semayı adeta çadırın tavanı gibi algıladıklarından,⁴¹⁵ Kur'an'da da Allah, yeryüzüne düşmesin diye semayı tuttuğundan bahseder.⁴¹⁶ Aynı şekilde Mekkeliler gök gürlediğinde bu gürlemenin Allah'ı tesbih ettiğini düşünmekte ve gök gürlediğinde kendileri de Allah'ı tesbih etmekteydiler.⁴¹⁷ Bu tasavvurlara paralel olarak, Kur'an'da da gök gürültüsünün Allah korkusundan onu hamd ile tesbih ettiğinden ve bunların dışında yedi kat göklerin, yerin ve dağların da Allah'ı tesbih ettiğinden söz edilir.⁴¹⁸ Yine Kur'an'da atıf yapılan yıldız ve gök cisimleri halleri, yağmurun yağması, rüzgar, bulut, gök gürültüsü ve şimşek olayları gibi kozmoloji hadiseleri de cahiliye Arapların son derece önem verdiği ilimler arasındaydı.⁴¹⁹ Benzer biçimde gökten yağmuru indiren, yerden bitkileri bitirenin Allah olduğuna dair Kur'an'daki ifadeler, cahiliyede Hanif olduğu ileri sürülen Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in Kureyş'e hitabelerinde de yer almıştır.⁴²⁰ Kur'an'da, Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hristiyan olmadığına, Hanif olduğuna dair ifade ve tasavvurların da cahiliye döneminde mevcut olduğu tespit edilir.⁴²¹ Öyle ki Kur'an'da pek çok ifade evrensel mesajlar içermekle birlikte, doğrudan onların bilişsel, duyuşsal ve kültürel yapılarıyla ilişkilidir. Mesela cahiliye Arapları, özellikle de kuzey Arapların (Hicaz) derin ve felsefi düşünceden yoksun olmaları, derin düşünmenin onların tabiatlarından olmaması, kendilerini kuşatan sınırlı tabiatın onlara geniş bir ufuk açmamış olması⁴²² ve bedevilerin

⁴¹⁰ Mülk, 67/3; Nûh, 71/5; Mü'minûn, 23/86.

⁴¹¹ Watt, **Mohammad's Mecca**, s. 17; Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, s. 63; Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 242.

⁴¹² Kehf, 18/86.

⁴¹³ Bakara, 2/22; Nebe', 78/6-7; Enbiyâ, 21/31-32; Nahl, 16/15-16.

⁴¹⁴ Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 236; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. III, s. 333; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 255; Halebî, **İnsânu'l-Uyûn**, c. I, s. 25; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 272; Yerin beşik, semanın tavan ve burç sahibi olduğuna dair tasavvurların cahiliye şairi Kus b. Saide'nin Ukaz panayırındaki şiirlerinde de yer almıştır. Bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, **Mecme'u'l-Emsâl**, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), İsâ el-Bâbî-el-Halebî ve Şerikâhu, y.y., t.y., c. I, s. 195.

⁴¹⁵ İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. I, s. 332.

⁴¹⁶ Hac, 22/65.

⁴¹⁷ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 18.

⁴¹⁸ Ra'd, 13/13; İsrâ, 17/44; Enbiyâ, 21/79; Sâd, 38/18.

⁴¹⁹ Bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 344, 358 vd. 363.

⁴²⁰ Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî Kirmânî, **Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî**, Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981, c. XV, s. 62.

⁴²¹ Âl-i İmrân, 3/67; el-Kirmânî, **a.g.e.**, c. XV, s. 63.

⁴²² Dîzîre Sekâl, **el-'Arabî fi'l-'Asri'l-Câhili**, Dâru's-Sadâkâtî'l-'Arabiyye, Beyrut 1995, s. 133; Ayrıca Hicaz Araplarının da içlerine dahil olduğu eski Samilerin kuvvetli bir hayal gücüne sahip olmadıkları, fizik ötesine hemen hemen hiç yer vermeyen bir akıl yapılarının olduğu, külli olgu, soyut olaylar ve psikolojik olgularla ilgili pek çok Sami kelimenin, duyularla algılanan maddi işlere dayandığı hususunda bkz. 'Alî 'Abdolvâhid Vâfi, **Fikhu'l-Luğa**, Lecnetu Beyânî'l-'Arabî, 5. Bsk., Kâhire 1381/1962, s. 9-10.

tabiatın ötesine, derin felsefi düşüncelere oldukça az özen göstermeleri, bedeviyi eşyanın görülen niteliklerine ve maddi görüntüsüne meylettirmiştir.⁴²³ Bundan dolayı, Kur'an'ın pek çok pasajında mükerreren geçen “düşünmüyor musunuz”, “akletmiyor musunuz”⁴²⁴ şeklindeki ayetlerin tecessümünde Arap tabiatı ve aklının etkin bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan Kur'an metni ile cahiliye Arapların telakkileri arasındaki ilişkiyi Amine Vedūd şöyle ifade etmiştir: “Vahyin indirildiği zaman ve mekân ile vahiyde yer alan belirli tasvirler arasında apaçık bir bağlantı kuruyorum. Fakat Kur'ân'ı sadece o zaman ve mekâna hasretmek kesinlikle doğru değildir. Zira ‘Kur'ân Allah'tandır’ ve ‘ne (bir) toplum ne de bir tarihle sınırlıdır, ne de o toplum veya tarih tarafından tüketilebilir...’ Bu nedenle yedinci yüzyıl çöl insanının bakış açısı Kur'ân'ın ifade tarzında dikkate alınmış olsa da, onun ebedî mesajı sadece belirli bir telaffuz şekliyle sınırlı değildir. Metnin ihtiva ettiği değerler belirli ifade tarzları aşacak özelliktedir.”⁴²⁵

Kısaca, bu kısımda ele aldığımız inanç, ibadet, kıssalar, evren vb. alanlara ilişkin Kur'an'ın bazı ifade ve ahbarı yerel ve tarihsel karakterli olup, indiği dönem ve onu çevreleyen Arap yarımadası sakinlerinin tasavvur ve uygulamalarını yansıtan bir mahiyete sahiptirler. Hatta Kur'an'daki her ifade birimine tarih üstü evrensel hukuki formlar olarak bakan geleneksel anlayışlar ve büyük oranda bugünkü İslam anlayışımız ve Kur'an tasavvurumuz bile 7. yüzyıl Arap toplumunun Kur'an'a intikal etmiş tasavvur ve teamüllerin uzantısı kabilindendir. O bakımdan bütün bu veriler çerçevesinde Kur'an'ın ahbar ve muamelat formlarının neden ve niçinlerini, vahiy tarihini çevreleyen cahiliye dönemi sosyo-kültürel yapının bünyesinde aramanın ve evrensel ilkeleri tarihi unsurlardan ayırmanın gerekliliği izahtan varestedir.

Ne var ki Müslümanların zihinlerindeki Kur'an mantukunda yer alan her hüküm ve ifadenin, her çağa hitap ettiği şeklindeki bir ön kabul üzerine bina edilmiş egemen tasavvurdan dolayı, söz konusu tikel ahkâm ayetlerinin aslında yerel ve tarihsel olduğunu söylemenin geleneksel anlayış nezdinde hiçbir şekilde hüsnî kabul görmeyeceği aşîkârdır. M. Öztürk'ün ifadesiyle aslında bu durum hem hesabı verilmemiş bir evrensellik söyleminin, hem de anakronik bir Kur'an tasavvurunun mukadder sonucudur.”⁴²⁶ Bu itibarla Kur'an'ın resmettiği muamelat formlarının her döneme hitap eden evrensel bir form olduğunu kabul eden geleneksel telakkilerin, Kur'an'ın yerel ve tarihsel hukuki ilkeler içerdiği iddiaları

⁴²³ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 160.

⁴²⁴ En'âm, 6/50; Mü'minûn, 23/80; Sâffât, 37/138, vb.

⁴²⁵ Amine Vedūd, **a.g.e.**, s. 98.

⁴²⁶ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 230.

karşısında sadra şifa bir cevap vermeleri de oldukça zor görünmektedir.

II.KUR'AN OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ

A.Kur'an'ın Olguları Dönüştürmesi

Kur'an, Sami geleneğinin olduğu bir coğrafyada doğmuş ve bu gelenek içinde muhataplarına konuşmuştur. Cahiliye dönemi adetleri bir yandan Kur'an'a intikal etmiş, diğer yandan Kur'an bu geleneksel kalıplar içinde toplumsal dönüşümü sağlayacak evrensel ilkeler vaz' etmiştir. Yani "Vahiy...Arap toplumunun düşünsel, toplumsal, kültürel, örfi unsurlarından izler taşımakla beraber, bu kültürel örfi hususlara bir üst evrensel ahlaki ilkeler de kazandırmış",⁴²⁷ insan kelimini, Arap kültürünü, insan aklını kullanarak insanlığa yol göstermiş, gökten indiği kadar yerden de bitmiş, vakıyı yönlendirdiği kadar onu dikkate almıştır. Garaudy'nin ifadesiyle vahiy, o günkü toplum ve tarihin sorunlarına getirmiş olduğu özel cevaplarla bir yandan tarihi karaktere bürünmüş, diğer yandan bu karakterlerde örülü olan ebedi değerlerle de tarihi aşmıştır.⁴²⁸ Bu açıdan, Kur'an'ın önerileri veya tasviri ifadeleri o dönem teamüllerinin bir yansıması olduğu ancak bu yerel uygulamalara bitişik tarih üstü evrensel değerlerle de içkin olduğu inkâr edilemez derecede aşikârdır. Örneğin, sağ tarafın hayrı, uğuru; sol tarafın ise uğursuzluğu ve şerri temsil ettiğine dair cahiliye Araplarında var olan inançlar,⁴²⁹ Kur'an tarafından da kullanılmıştır. Kur'an'da da sağ tarafın hayrı, iyiliği ve iyileri, sol tarafın da şerri ve şerlileri temsil ettiği ve ahirette amel defteri sağından verilenleri kurtuluş, solundan verilenleri de kötü akibetin beklediği yönünde ayetler serdedilmiştir.⁴³⁰ Hadis literatüründe de sağ ve sol ele, sağ taraf ve sol tarafa atfedilen anlam ve amellerin uğur ve uğursuzlukla ilişkisinin olmadığını İbn Kayyim (ö. 751/1350) ifade etse de⁴³¹ muhtemelen başka nedenlerle beraber, bu değerlerle de ilişkisinin olabileceği, ancak Kur'an'ın, bu inancı iman eden ve etmeyen, ahirette kurtuluşa yahut kayba uğrayacak sınıflar için kullanmak

⁴²⁷ Dindi, "a.g.m.", s. 19.

⁴²⁸ Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 88-89.

⁴²⁹ Bkz. Câhîz, **el-Hayavân**, c. V, s. 516-518; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endülüsî. **Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd**, (Şerh. Ahmed Emîn-Ahmed Ezzeyn-İbrâhîm Elebyârî), Lecnetu't-Telif ve't-Terceme, 3. Bsk., Kâhire 1389/1969, c. II, s. 303, (Yararlanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: c. III, 1391/1971; c. V, t.y.; c. VI, 1388/1968); Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 253; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. VII, s. 254; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimeşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, **Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûri Velâyeti'l-İlm ve'l-İrâde**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., c. II, s. 229; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 455-456; Halebî, **İnsânü'l-Uyûn**, c. I, s. 90; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 212; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 59; Ferruh, **Târîhu'l-Fikri'l-Arabiyyi**, s. 165; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 85; Berrû, **a.g.e.**, s. 286; Yesûî, **a.g.e.**, s. 14; Cahiliye şairi Nâbiğâ ez-Zebiyânî'nin, melik Numan b. Münzir ile ilgili, "Ey kral Gassan kralı seninle mi yarışıyor? Allah'a yemin olsun ki senin kafan, başın ensesi onun yüzünden daha güzeldir. Senin sol elin/tarafın onun sağ elinden/tarafından daha yüce, daha cömerttir. Senin annen onun babasından daha iyidir." ifadelerinde de sağ ve sol tarafla ilgili bu algılamaları görüyoruz. Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî, **Mecâlisu'l-Ulemâ**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, 2. Bsk., Kahire 1403/1983, c. I, s. 199.

⁴³⁰ Hâkka, 69/19,25; Kâf, 50/17; Kasas, 28/30; Meryem, 19/52.

⁴³¹ İbn Kayyim, **Miftâhu Dâri's-Se'âde**, c. II, s. 252-253.

suretiyle nüzul dönemi kültür kodları üzerinden cahiliye inançlarında bir dönüşüm gerçekleştirdiği görülür.

Kısaca, “Kur’an, lahutî (=ilahî, kutsal) olduğu kadar, nasutî (=insanî, dünyevî) bir kitaptır. İlahî kelâm, dilin bütün icaplarını bir gramer içinde kullanarak, muhataplarının ahlakî durumlarını, sorunlarını insanın ve toplumun uyduğu kanunları dikkate alarak (sünnetullah), tedricî bir şekilde çözerek yeni bir toplum oluşturdu ve kendi de bu süreçte oluştu.”⁴³² Ebu Zeyd’in de ifade ettiği gibi, vahiy, bir yandan olgu ve kültür ile şekillenirken, diğer yandan mekanik unsurları ile olguyu yeniden değiştirmiş, dönüştürmüş ve bir ayna gibi olguyu salt yansıtmakla yetinmemiştir.⁴³³ Kur’an, indiği toplumun şartlarını gözetmekle beraber, aynı zamanda bunları değiştirmiş ve toplumsal bir değişim gerçekleştirmiştir. İslam, bedevilerin itikat ve sosyal nizamlarının, ahlaki numunelerinin pek çoğuna savaş açmakla birlikte, aynı zamanda onların bazı adetlerini basit değişikliklerle harfiyen kabul edip, itiraf etmiştir. Dolayısıyla bedevi nizamların pek çoğu İslam’ın bir parçası haline gelmiş,⁴³⁴ çölde ve şehirde bütün Arap yarımadasında kabile ve bedevi nizam İslam’ın bizzat kendisine tesir etmiştir.⁴³⁵ Ancak Kur’an, o topluma hitap etmesinin bir sonucu olarak onların tahayyül ve teamüllerinin izlerini taşımakla beraber, onun aynı zamanda dönüştürücü rolünün de görmezden gelinemeyeceği kuşkuyla mahal bırakmayacak derecede aşikârdır. Çünkü Kur’an’ı kendi şartları içinde değerlendirme ve onu kendi tarihsel arka planının mevcut kültür tarihi içinde okuma fırsatını bulan herkes şunu görecektir ki Kur’an’ın tasavvur ve ahkâmının pek çoğu bir yandan kendi çağının düşünce ve uygulamaları çerçevesinde forma bürünmüş, diğer yandan da Kur’an bu tasavvur ve uygulamalara müdahalede bulunarak bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve bunlara evrensel ilkeler giydirmiştir. Bu sebeple İshak Özgel’in de ifadesiyle Kur’ân’ın etkin olan bu işlevini göz ardı ederek, onu, tarihsel ortamın sosyal, siyasî, ekonomik, ya da entelektüel taleplerini onaylayan bir konuma indirgemek, Kur’an’ın en temel vasfını yok etmek anlamına gelecektir.⁴³⁶

B.Olguların Kur’an’a Dönüşmesi

Geçmişte ve günümüzde çeşitli âlim, araştırmacı ve düşünür, bizim de paylaştığımız gibi başta Kur’an olmak üzere her vahyin, içinde nazil olduğu toplumun örf, adet, tasavvur ve düşünce yapılarını büyük oranda dikkate aldığını ifade etmişlerdir. Bütün ilahi dinlerin ve bu bağlamda Kur’an şariatının, nazil oldukları toplumların istek ve beklentileriyle, asırlardan beri

⁴³² Güler, **a.g.e.**, s. 73.

⁴³³ Ebû Zeyd, **İlahî Hitabın Tabiatı**, s. 96.

⁴³⁴ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 157.

⁴³⁵ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 157.

⁴³⁶ Özgel, **a.g.e.**, s. 255.

atalarından tevarüs eden örf ve adetleriyle doğrudan bağlantılı olduğu, yani o günkü dini ve sosyo-kültürel vakıanın, ahkâmın tecessümünde oldukça önemli bir yerinin olduğu konusunda özellikle Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin ve azda olsa yerli ve yabancı bazı çağdaş araştırmacıların bu konudaki görüşlerini, tezimize sunacağı katkıdan dolayı vermek istiyoruz.

Dihlevî, şeriatların belli bir asra ve kavme mahsus olarak inmesinin hikmetleri konusunda dayanak olarak Hz. Peygamber'den örnekler verir. Hz. Peygamber'in "Gösterdiğiniz rağbet hâlâ sürmekte olduğundan, onun sizin üzerinize farz kılınmasından korktum. Eğer size farz kılınacak olursa siz onu yerine getiremezsiniz. Ey insanlar! siz onu evinizde kılın."⁴³⁷ hadisi hakkında şöyle demektedir: "Bu tavrıyla Resûlullah (s.a), teravih namazının insanlar arasında yaygınlaşmasını ve sonunda dinin esaslarından biri olmasını önlemiştir. Eğer öyle yapmasaydı, zamanla insanlar onun terkini, Allah'a karşı bir saygısızlık olarak değerlendirecekler, kendilerinde bu doğrultuda bir inanç oluşacak, sonunda da Allah Teâlâ bu namazı onlara farz kılacaktı."⁴³⁸ Yine Dihlevî, Hz. Peygamber'in, "Müslümanlar hakkında en büyük vebal altına giren, bir şey hakkında soru soran ve sorusuyla o şeyin haram kılınmasına sebep olan kimsedir."⁴³⁹ hadisini ve aynı şekilde hac hakkında "Her sene mi Ya Resûlallah!" diye soran kimseye, "Eğer evet deseydim, vacip olurdu. Vacip olsaydı siz onu yerine getiremezsiniz. Yerine getiremediğiniz taktirde de azaba uğrardınız."⁴⁴⁰ ifadelerini, şerî ahkâmın indiği zaman ve mekânsal hikmetlerine dayanak olarak almıştır. Dolayısıyla Dihlevî, şerî ahkâmın oluşmasında vahiylerin nazil olduğu dönemdeki toplumların istek ve eğilimlerinin, alışkanlıklarının ve peygamberlerin taleplerinin etkin rol oynadığını, Peygamber alıkoymasa sahabe teravihe devam etse idi bu teveccühten dolayı teravihin farz kılınacağı, toplumdaki gelen taleplerin (soruların) ahkâmın belirlenmesinde önemli fonksiyonunun olduğunu bir bakıma otaya koymaktadır. Büyük olasılıkla Kur'an'da yer alan "Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur'an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır."⁴⁴¹ ayeti de Kur'an'ın ahkâm ve diğer hususlarının etki tepki diyalektiği içinde tecessüm ettiğine işaret eder.

Dihlevî, "Şerî hüküm olarak konulan şeyler, durup dururken belirlenmiş şeyler değildir. Gerek hükümler ve gerekse getirilen miktarlar belirlenirken, mükelleflerin hali ve adetleri dikkate alınmıştır."⁴⁴² demektedir. Aynı şekilde Fazlur Rahman'ın vahyin, toplumsal

⁴³⁷ Buhârî, İ'tisâm, 3.

⁴³⁸ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 332.

⁴³⁹ Buhârî, İ'tisâm, 3; Müslim, Fezâil, 37/2358.

⁴⁴⁰ Müslim, Hac, 73/1337.

⁴⁴¹ Mâide, 5/101.

⁴⁴² Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 333.

etos ile ilahi alan arasında doğduğuna dair aşağıdaki ifadeleri de bunu teyit eder niteliktedir. “İslamın evrensel akidesi bile Arabistan’ın toplumsal şart ve özellikleri çerçevesinde şekillenmek durumunda olmuştur. Çünkü evrensel de olsa hiçbir din bir boşlukta ve boşluğa tezahür etmez. Dinsel idraki (vahiy) somutlaştırmada en önemli rol, toplumsal etosun dışavurumu olan, toplumun sahip olduğu örf, adet ve gelenekler tarafından oynanmıştır.”⁴⁴³ O bakımdan, bu yaklaşımlar, başta Kur’an olmak üzere tarihte teşekkül eden bütün vahiylerin, tarihi zaman ve mekândan ve burada fert ve toplum ilişkilerinde olup biten yerel hadiselerden, bu toplumların tarihin derinliklerinden gelen örf, adet ve ananelerinden bağımsız olmadığını, onların soyo-kültürel muktezalarına uygun olduğunun bir bakıma somut ifadeleridir.

Dihlevî, şerî ahkâmın içinde bulunduğu toplumun ihtiyaçlarını giderme amacına yönelik olduğunu, dolayısıyla da getirilen ahkâmın içinde bulunduğu toplumun alışageldikleri kalıpların dışında olmadığını, bunun da ilahi hikmetin bir gereği olduğunu, toplumun maslahatlarını karşılayacak yollar, zamana, mekâna ve adetlere göre değiştiğinden, neshin de bundan dolayı vuku bulduğunu şöyle ifade eder: “Peygamberlikten amaç, insanlığın ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamak için gerek olan kurum ve kuruluşların ıslah edilmesidir. Bu durumda, getirilecek hükümlerde onların öteden beri alışageldikleri kalıplar dışına çıkılmaması, ilahî hikmetin bir gereği olacak; bunun dışına Allah Teâlâ’nın irade buyurduğu istisnâî durumlarda çıkılacaktır. Kaldığı maslahatları karşılayacak yollar, zaman (mekân) ve adetlere göre değişebilmektedir. Neshin vuku bulması da işte bu gerekçeden dolayı sahih olmaktadır.”⁴⁴⁴

Dihlevî, dinin özü olan insanların maslahatının (evrensel ilkeler) değişmediğini, ancak bu maslahatı gerçekleştirme yollarının (şariatlar) farklı olduğunu belirterek şöyle demektedir. “Bunun içindir ki (din Allah’a nispet edilirken), şariatlar kavimlere nispet edilmiş, lisan-ı hal ile ısrarla istedikleri, içerisinde bulundukları şart ve durumların gereği olan hükümler ne ise kendilerine onlar indirilmiştir.”⁴⁴⁵ Dihlevî’nin bu ifadeleri, diğer Peygamberlere indirilen vahiylerin olduğu kadar, Kur’an’ın da şerî hükümlerinin, nüzul dönemi toplumların tabii istek ve halleri doğrultusunda, o günkü kültür ve geleneklerine mutabık bir şekilde tecessüm ettiğini, ancak dinin (evrensel mesajın) değişmez olduğunu teslim eder niteliktedir.

Dihlevî, şariatların hususi (tarihi yerel kalıplar) üzerine inmesinin sebepleri üzerinde durarak, ahkâmın vaz’ edilmesinde o günkü toplumların içinde bulundukları “o hükümlerle

⁴⁴³ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler II**, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000, s. 126.

⁴⁴⁴ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 333.

⁴⁴⁵ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 333.

yükümlü kılınmalarını gerektiren tabii durum”⁴⁴⁶un, muhayyilelerinin, kabile adetlerinin ve bölge şartlarının etkin olduğunu ifade eder.⁴⁴⁷ Dihlevî ahkâmın, o günkü toplumların kendi tarihi yerel inanç ve kültür kalıplarında tecessüm ettiğine dair oldukça ilginç örnekler de verir. Mesela, “Anadan doğma kör olan bir insanın hayal âleminde renkler ve sûretler bulunmaz; onun dünyasında sadece lafızlar ve dokunma duyusuyla algılanabilen şeyler vb. vardır. Şimdi böyle birinin gayb âleminde rüya, ya da daha başka yolla bir bilgi edinmesi halinde, bu bilgi elbette ki, hayal aleminde mevcut bulunan bir kalıba girecek ve ona göre şekillenecektir. Yine Arap dilinden başka bir dil bilmeyen herhangi biri hakkında, eğer bir bilgi dil ile ifadesini bulacaksa, elbetteki bu sadece Arap diline has lafız ve kalıplarla olacaktır. Meselâ, bir yerde fil ve benzeri korkunç görünümlü hayvanlar olsa, o memleket ahalisinde cin çarpması, şeytan korkutması gibi şeyler hep bu korkunç hayvanların sûretine bürünen görüntüler ile gelecektir. Başka yerde öyle olmaz. Yine meselâ bazı yerlerde bazı şeylere çok büyük değer verilir, yiyecek ve giyeceklerden güzel şeyler bulunur. O yöre halkı, nimet ve meleklerin inişini işte bu sûretlerle algılar” dedikten sonra “şeriatlarda, aynı şekilde gönderilen kavimde yer etmiş bulunan telakkîler, onlarda gizli bulunan inançlar ve içlerine iyice işlemiş bulunan adetlerde dikkate alınır.”⁴⁴⁸ Aynı şekilde Dihlevî, şeriatın (vahyin) kabile adetlerine, bölgenin şartlarına, farklı zaman ve mekânlara göre değişmesini gökten inen yağmura benzetmektedir. Gökten arı duru inen yağmur, nasıl ki yeryüzüne indikten sonra indiği bölgenin havasından ve ikliminden etkileniyorsa şeriatlar da aynı şekilde etkilenmektedir.⁴⁴⁹

Dihlevî’ye göre, “Şeriatların indirilmesinde dikkate alınan husus sadece, kavimlerde yer etmiş bulunan telakkîler, haller ve inançlar değildi. Bilakis onların içerisinde en fazla dikkate alınan ve öncelikli olanı, insanların üzerinde yaşayageldikleri, bilerek bilmeyerek akıllarının hüsnü kabulle karşıladığı şeylerdi.”⁴⁵⁰

Dihlevî, ahkâmın indikleri topluma özgü örf ve adetler kabilinden yerellik arzettiğini ifade etmenin yanında, Arap ve Acem bütün insanların müttefik oldukları evrensel değerlerle de tecessüm ettiğini şu ifadelerle dile getirmiştir: “Bu âdet ve telakkîler şeriatların indirilişi sırasında en çok dikkate alınması gerekli şeylerdir. Bunlardan sonra ise, sadece şeriatın gönderilmiş olduğu kavme mahsus olan âdet ve inançların dikkate alınması gelir. Allah Teâlâ birinci türden olanları dikkate aldığı gibi, ikinci türden olanları da dikkate almış ve her biri

⁴⁴⁶ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 335.

⁴⁴⁷ Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, **et-Tefhîmâtü’l-İlâhiyye**, (Tas. Gulâm Mustafâ el-Kâsımî), Akademiyetu’ş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1387/1967, c. II, s. 20.

⁴⁴⁸ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 335.

⁴⁴⁹ Dihlevî, **et-Tefhîmât**, c. II, s. 20.

⁴⁵⁰ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 336.

için belli bir yer ayırmıştır.”⁴⁵¹

Dihlevî, şeriatların arizi ve geçici sebepler üzerine vaz’ edilişi konusunu beyan bağlamında, “Allah Teâlâ’nın her ne kadar zamandan münezzehe ise de zaman ve zamanlı olan şeylerle bir tür irtibatı bulunmaktadır”⁴⁵² şeklindeki ifadeleriyle, tıpkı Mutezilenin ileri sürdüğü gibi,⁴⁵³ bir bakıma Kur’an’daki şerî formların da kendi tarihinin ve toplumunun zamansal ve mekânsal unsurlarından bağımsız olmadığını ortaya koyar. Hatta “Resûlullah’ın (s.a) himmeti, bir şey hakkında beklenti halinde olması, bir şey hakkında dua etmesi, bir şeye arzu duyması, onu istemesi, o şeyin olması için güçlü bir sebeptir” der. Yine Divlevî’nin, ifk ve zihar hükümlerinin Peygamber ve o günkü toplumun istek ve beklentileri doğrultusunda indirildiğini ifade etmesi, öte yandan “insanların taate karşı duyarsız olmaları, boyun eğmeye yanaşmamaları, isyan üzere devamlılıkları; keza bir şeye karşı aşırı arzuları, ona dört elle sarılmaları, terki halinde Allah katında günahkâr olacaklarına dair itikatlarının... o şeyin tekitli bir şekilde vacip ya da haram kılınmasına sebep teşkil etmekte”⁴⁵⁴ olduğunu vurgulaması, Kur’an ahkâmının kendi döneminin ihtiyaç ve beklentilerini dikkate aldığı noktasında bizim tezimizi destekler niteliktedir. O açıdan, Dihlevî, ahkâmın içinde bulunan toplumların ihtiyaç, istek ve beklentileriyle, örf, adet ve ananeleriyle diyalektik ilişkisini de “Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın. Eğer Kur’an indirilirken bunlara dair soru sorarsanız size açıklanır. (Hâlbuki) Allah onları bağışlamıştır.”⁴⁵⁵, “Eğer İsrailoğulları, herhangi bir sığır boğazlasalardı, kifâyet ederdi; ancak öyle yapmadılar, zorlaştırdılar; Allah da işlerini zorlaştırdı.”⁴⁵⁶ şeklindeki ayetlerle temellendirmiştir. Ancak Dihlevî, hükümlerin indirilişini gerektiren bu tür sebeplerin az olduğunu, çünkü bu tür sebeplerin genelde o dönemin maslahatlarını gerçekleştirmeye yönelik olduğunu ve bunların fazla olması durumunda çoğu zaman gelecek nesillerin sıkıntıya düşmesine sebep olacağını da ifade eder.⁴⁵⁷

Kur’an’ın ahkâm ve ifadelerinin, indiği dönem kültürüyle ilişkisi konusunda sadece Dihlevî değil, yerli ve yabancı günümüzde pek çok araştırmacının da buna dikkat çektiğini görüyoruz. Klasik geleneğimizde bu söylemleri, Taberi, Kaffal eş-Şaşı, Kurtubi, Şatibi ve mezheb olarak ise mutezile dile getirmiştir. Çağımızda ise yurt dışında Müslüman düşünürlerden Fazlur Rahman, Taha Hüseyin, Arkoun, Ebu Zeyd, Garaudy, Hasan Hanefî,

⁴⁵¹ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 337.

⁴⁵² Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 338.

⁴⁵³ Mutezilenin, Kur’an’ın anlam ve ahkâmının Arapların dillerine, hal ve durumlarına, onların ıstılahlarına göre indirilmiş Arabî bir Kur’an (Kur’anen Arabiyyen) olduğu iddiası konusunda bkz. Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhuruf, 42/3; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IX, s. 449, 538, 617.

⁴⁵⁴ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 339.

⁴⁵⁵ Mâide, 5/101.

⁴⁵⁶ Bakara, 2/66-71.

⁴⁵⁷ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 340.

Cabiri, Amine Vedud vb., ülkemizde ise Ömer Özsoy, İlhami Güler, M. Öztürk, İshak Özgel vb. çalışmalarında aynı düşünceleri ifade etmişlerdir. Müsteşriklerden ise Smith (ö. 1894), Goldziher (ö. 1921), Tisdall (ö. 1928), Lammens (ö. 1937), Juynboll (ö. 1948), Schacht (ö. 1969), Pedersen (ö. 1977), Liebesny (ö. 1985), Rodinson (ö. 2004), Watt (ö. 2006), Heffening ve Wensick gibiler,⁴⁵⁸ yer yer benzeri düşünceleri ifade etmişlerdir. Tezimin ilgili bölümlerinde bunların düşünce ve ifadelerine zaman zaman atıflar yaptık. Örneğin, Cabirî, “Bütün müslümanların da ittifak ettikleri üzere, çok yüce anlamları, “aklî” delilleri ve büyüleyici beyanî üslupları ihtiva eden Kur’an, bu dönemin insanına hitap ediyordu. Eğer muhatap olan insanlarda bu delilleri ve tasvirleri anlayacak kapasite olmasaydı bu ayetler onlara inmezdi.”⁴⁵⁹ ifadeleriyle Kur’an’ın o dönem insanına hitap ettiğini, onların bildikleri delil ve tasvirlerden bahsettiğini, kendi döneminin olgularından bağımsız olmadığını dile getirmiştir. Aynı şekilde Mustafa Abdurrâzık’ın (ö. 1947), İslam öncesi cahiliye kültüründe olan tartışma ve münazara, yani dini diyalektiğin Kur’an’a yansıdığını ifade etmesi de⁴⁶⁰ Kur’an’ın nazım, üslup ve muhtevasının teşekkülünde cahiliye Arapların kültürel yapılarının etkili olduğunu teyit eder niteliktedir. Kur’an’ın karakterini ifade eden “Arabî” kavramı, Sami dillerde çöl anlamında kullanıldığı, Arapçada da bedevi anlamına geldiği⁴⁶¹ ifade edilir. Dolayısıyla bu kavram, Kur’an’ın, içinde bulunduğu coğrafi şartların üretmiş olduğu kültür kalıplarıyla doğrudan ilişki içinde olduğunu ortaya koyar. Çöl ve bedevi vasıflarıyla kendini niteleyen Kur’an, değerlerinin oluşmasında çöl şartları oldukça etkilidir. Clair Tisdall’ın ve Rodinson’un ifadeleriyle Kur’an’ın, çöl yaşamının havasını teneffüs ettiğini,⁴⁶² çöl şartlarının bedevi Araplarda zorunlu olarak ortaya çıkarmış olduğu cömertlik, cesaret,⁴⁶³ çeviklik, cüretkârlık, hınçlık, kan dökücülük, misafire ikram, zayıfları himaye, vaadini yerine getirme sözünde durma ve düşmanı bile olsa sığınanı himaye etme gibi çöl hayatının sonuçları olan⁴⁶⁴ bütün bu hususların, Kur’an’a da intikal ettiği ve bir değer olarak Kur’an tarafından bunlardan övünçle bahsedildiği görülür. Bicher Fares de İslamiyet’in

⁴⁵⁸ Kur’an’ın inanç, ibadet, ahlak ve hukukunun, indiği dönemde Arap coğrafyasındaki Yahudi, Hristiyan, Arap ve İran kültürüyle ilişkili olduğunu ileri süren diğer oryantalistler, çalışmaları ve iddiaları konusunda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yaşar, **Avrupa ve Kur’an**, Tıbyan, İzmir 2002, s. 72-86.

⁴⁵⁹ Câbirî, **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, s. 65.

⁴⁶⁰ Mustafâ Abdurrâzık, **Temhîd li-Târîhi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye**, Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kâhire 1363/1944, s. 102, 115.

⁴⁶¹ Şemsettin Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu Yay., (Sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997, s. 35.

⁴⁶² W. St. Clair Tisdall, M.A. D.D., **The Original Sources of The Qur’an**, Society for Promoting Christian Knowledge, London/New York 1905, s. 27.

⁴⁶³ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 79, 81.

⁴⁶⁴ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 32-33; Ayrıca cahiliye Araplarında çöl hayat şartlarının zorunlu olarak üretmiş olduğu benzeri ahlaki değerler için bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 93-95; Berrû, **a.g.e.**, s. 262-263; Dizîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 87; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 67-68; Takkûş, **a.g.e.**, s. 191-194.

Araplarda vecibeler şeklinde yerleşmiş birçok unsuru muhafaza ettiğini belirtir.⁴⁶⁵ Ancak şunu da ifade edelim ki ahlaki vasıfların, cahiliye Araplarının içinde bulundukları kıt ve fakir hayat şartlarının üretmiş olduğunu⁴⁶⁶ kabul etmekle birlikte, bunun tek bir nedenle izah edilemeyeceği, çevre şartlarının etkisi yanında, cahiliye dönemi Arap aklı ve önceki dinlerin öğretilerinin de neticesi olabileceği⁴⁶⁷ gözden ırak tutulmamalıdır.

Kısaca bütün ilahi vahiyler, içinde nazil oldukları toplumların ihtiyaç, beklenti, örf ve adetlerini dikkate almışlardır. O bakımdan, çölde ve şehirde bütün Arap yarımadasında mevcut olan bedevi kabile nizamı, İslam'ın bizzat kendisine de tesir etmiştir.⁴⁶⁸ İslam, onların itikatlarının, sosyal nizamlarının, ahlaki numunelerin pek çoğuna savaş açmakla birlikte, aynı zamanda onların bazı adetlerini basit değişikliklerle, bazılarını harfiyen kabul edip itiraf etmiş, bedevi nizamların pek çoğu İslam'ın bir parçası haline gelmiş,⁴⁶⁹ tabiat ve çevrenin bedevilerde geliştirmiş oldukları pek çok olgu nassa dönüşmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın konularının belirlenmesinde, bu konularda sorun olarak görülen meseleler ve bunlara getirilen çözüm ve önerilerde cahiliye çağı Hicaz bölgesi Arapların dini örf ve adetlerinin, özellikle de Kureyş ve onun din ve geleneklerini ifade eden Ahmesîliğin⁴⁷⁰ azımsanmayacak oranda etkisi söz konusu olmuştur.

III.KUR'AN'IN MUAMELAT İLKELERİ VE CAHİLİYE DÖNEMİ AHKÂMI

A.Muamelat Kavramı

Muamelat kavramı, İslam fıkında itikat, ibadet ve ahlak tasnifinin dışında kalan evlenme, boşanma, nafaka, velâyet, vefat, iddet, miras, nesep, babanın çocuk, çocuğun baba üzerindeki haklarını “Aile ahkâmını”; alışveriş, kiralama, trampa, rehin, kefâlet, vekâlet, ortaklık, borçlanma ve taahütte bulunma gibi fertler arasında malî ilişkileri “Medeni ahkâmı”; hırsızlık, yol kesme, içki ve zina suçlarına verilen “Ceza ahkâmını”; adâlet, şûrâ, maslahat, yardımlaşma ve hüküm verme gibi idare edenlerle idare edilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen “Kada ahkâmını” ve Müslümanların zımmi, müste'men ve harbi gibi gayri

⁴⁶⁵ Bicher Fares, “İrz”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 680.

⁴⁶⁶ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 84; Muhammed Dayfullah Bedâyene, **el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fî Sadri'l-İslâm**, Dâru'l-Kindî, Ürdün 1997, s. 204-205.

⁴⁶⁷ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 205-206.

⁴⁶⁸ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 157.

⁴⁶⁹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 157.

⁴⁷⁰ Ahmesî olan Kureyş'in ve hill ehlinin, ihramlıyken hacca ilişkin din ve gelenekleri konusunda bkz. İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 75-82; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 211-216; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 180-181; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 128; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 57-58.

Müslimlerle ilişkileri ele alan “Savaş ve barış ahkâmını” içine alan bir kavramdır.⁴⁷¹

Çalışmamızda kültür kelimesi de sıklıkla kullandığımız bir kavramdır. Bu kavram, bir toplumun özdeksel ve tinsel alanlarda oluşturdukları ürünleri, düşünce, duygu, tutum, davranış ve yaşama biçimlerini, inanç, gelenek, din, toplum ve politika düzenlerini, muhakeme, zevk/estetik ve eleştirme yeteneklerini, sahip oldukları beceri ve malumatı ifade eder.⁴⁷² O bakımdan biz Kur’an’ın, muamelat ahkâmını ve bu ahkâmı çevreleyen ahbarını cahiliye Arap toplumunun bu kavram çerçevesinde yer alan kültür ürünleri içinde okumaya çalıştık.

Tezimizin hipoteziyle bağlantılı olarak sık kullandığımız kavramlar arasında teşekkül, tecessüm ve diyalektik kelimeleri de yer alır. Bu kavramlar vahyin, indiği toplum ve kültüründen bağımsız, önceden, ezelde kurgulanıp beytü’l-izzeye, oradan dünya semasına ve daha sonra yeryüzüne indirilmediğini, aksine 7. yüzyılda Arap toplumunun tin ve yaşayan sosyal tecrübesiyle (kültürü) karşılıklı ilişki içinde vahyin şekillendiğini, onların duygu, düşünce, örf ve adetlerini dikkate aldığını, onlardan etkilendiğini ifade eder nitelikte kullanılmıştır. Özellikle de vahyin tabiatını ve şekillenişini izahta kullandığımız diyalektik kavramı, Marksist felsefede “her şeyin zaman ve mekân şartlarına bağlı”⁴⁷³ olduğu, şeylerin birbirinden bağımsız olmadığı, karşılıklı bağıntı ve aksiyon içinde birbirlerini etkileyerek gelişip değiştikleri şeklindeki “diyalektik metot”u çağırırsa da⁴⁷⁴ biz, bu kavramı Dihlevi’nin vahyin şer’î ahkâmının indiği zaman ve mekâna bağımlı olduğunu izah sadedinde, gökten inen yağmurun indiği toprağı etkilediği gibi bulunduğu iklimden kendisinin de etkilendiği benzetmesinden mülhem olarak kullandık.

Cahiliye kavramı da tezimizde kullandığımız odak kavramlardan biridir. O nedenle bu kavramın da ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir. Bu kavram, Arapların İslamiyetten önceki cehalet ve dalalet içinde bulunması durumunu,⁴⁷⁵ bilgisizlik, cahillik, atılganlık ve barbarlık devrini⁴⁷⁶ veya sefihlik, gazap, azgınlık dönemini ifade etse de⁴⁷⁷ ve bu dönem insanına “cahiliye Arabı” dense⁴⁷⁸ de bu coğrafya gerek inanç ve ibadetler gerekse de sosyo-

⁴⁷¹ Bkz. Muhammed Ebû Zehra, **Usûlu’l-Fıkh**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kâhire 1377/1958, s. 74-79.

⁴⁷² Bkz. Şükrü Halûk Akalın v.d., Türkçe Sözlük, “Kültür” mad., **TDK**, 11. Bsk., Ankara 2011, s. 1558.

⁴⁷³ Georges Politzer, **Felsefenin Temel İlkeleri**, (Çev. Enver AYTEKİN), Sosyal Yay., 6. Bsk., İstanbul 1993, s. 43.

⁴⁷⁴ Politzer, **a.g.e.**, s. 29, 38-39, 41, 50.

⁴⁷⁵ İbrahim Üneys, Abdulhalîm Muntasır, **el-Mu’cemu’l-Vasît**, Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul t.y., (c-h-l, mad).

⁴⁷⁶ Pihlîp K. Hitti, **Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi**, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul 1989, c. 1, s. 131; Goldziher, cahiliye kavramının âlimin değil, hilmin zıddı, sertliğin, kabalığın ve barbarlığın adı olduğunu ifade eder. Bkz. Goldziher, **Muslim Studies**, c. I, s. 202; T.H. Weir, “Cahiliyye”, **İA**, MEB, İstanbul 1972, c. III, s. 11; Cahiliye kavramının anlam ve semantik tahlili ile ilgili geniş bilgi için bkz. Yakup Bıyıkoglu, “Kur’ân’da Câhiliye Kavramı”, **DEÜİFD**, Sayı: 36, 2012/2, s. 233-247.

⁴⁷⁷ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 39.

⁴⁷⁸ Hüseyin Atay, “İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, **AÜİFD**, Cilt: IV, Ankara

kültürel unsurlarda bir kültür havzası konumundadır. Bu dönem insanının Kur'an tarafından cehalet ile vasıflanması, inanç bakımından şirke düşmeleri,⁴⁷⁹ sulh ve adaletten yoksun olmaları, ahlaki değerlerde yozlaşma, toplumda içki, kumar ve fuhuş gibi unsurların yaygınlaşması ve ailevi çöküntü olması⁴⁸⁰ gibi nedenlerle bu döneme "cahiliye dönemi" ve insanına da "cahiliye Arabı" adı verilmiştir.

Nitelikleri belirtilen işte bu dönem Arap kültür havzası içinde nazil olan İslam, evlilik, talak, vefat, miras ve haram kılınan bazı cahiliye ahkâmını kabul etmiştir. Tefsir, hadis ve tarih kitapları, İslam'ın gelişine yakın ve İslam'la muasır olan cahiliye ehlinin, özellikle de Mekke ve Yesrib ve bunların civarında oturan kent ve çöl ehlinin ahkâmını cemetmişlerdir. Ancak bu alanın bakir bir alan, kalburdan geçmeye, tenkide ve bu bilgilerin planlanmasına oldukça çok ihtiyacın olduğunu da⁴⁸¹ ifade etmek gerekir. Ayrıca ahvalı şahsiye ile ilgili İslam'ın kabul ettiği ahkâmın, İslam'ın ortaya çıkışına yakın bir dönemde mevcut olduğu, Mekke ve Yesrib'e ve onlara komşu olan bedevi ve hazarilere, İslam'ın gelişine yakın bir dönemde Hicaz bölgesinde bulunan cahiliye ehline özgü olduğu⁴⁸² unutulmamalıdır. Bu nedenle bizim yapacağımız muamelat araştırmasının, Arap yarımadasının tamamını ve bütün vakitleri, cahiliyenin genelini değil, sadece İslam'a yakın ve İslam'la muasır olan, Hicaz bölgesinde oturan özellikle de Mekke ve Yesrib ehlinin ahkâmını kapsadığı ve bütün cahiliye dönemini kapsayacak bir ahkâm çalışmasının gücümüzün üstünde olduğunu da ifade etmemiz gerekir. Çünkü Arap edebiyatı konusunda araştırma yapanların, cahiliye asrının bisetten önce yüz elliyıllık yahut en fazla iki yüzyıllık bir tarihi kapsadığını ve cahiliye şiirinin bilinen tarihinin de bu olduğunu⁴⁸³ ifade etmeleri de bizim ahkâma ilişkin çalışma alanımızın sınırını belirlemektedir.

Bu dönemin hangi zaman dilimini kapsadığı konusunda net bir bilgiye sahip olmamakla birlikte, geniş manada İslam öncesi bütün zaman ve mekânların kültürlerini kapsayan bir dönemi,⁴⁸⁴ dar anlamda ise Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e kadar geçen devreyi⁴⁸⁵ veya Hicaz bölgesinin İslam'dan önceki yaklaşık iki yüzyıllık kültürünü⁴⁸⁶ kapsadığı ifade edilmektedir. Arap coğrafyasında ve bu coğrafyayı çevreleyen kültür atmosferi içerisinde inen, muhataplarının o döneme özgü problemlerinden, duygu ve düşüncelerinden bahseden

1957, s. 80.

⁴⁷⁹ Mustafa Fayda, "Cahiliyye", **DİA**, İstanbul 1993, c. VII, s. 18

⁴⁸⁰ Weir, "Cahiliyye", c. II, s. 11-12.

⁴⁸¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 412.

⁴⁸² Takkûş, **a.g.e.**, s. 174.

⁴⁸³ Câhîz, **el-Hayavân**, c. I, s. 74; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 38-39; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 70; Câbirî, **Arap-İslam Akılının Oluşumu**, s. 55.

⁴⁸⁴ Mustafa Aydın, **İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı**, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 54.

⁴⁸⁵ Weir, "Cahiliyye", c. II, s. 11.

⁴⁸⁶ Mustafa Aydın, **a.g.e.**, s. 54.

Kur'an'ı, anlamak ve onun zaman ve mekân üstü değerlerine ulaşmak için Claude Cahen'in de ifade ettiği gibi, İslam öncesi toplumun, İslam toplumunu çok fazla etkilediğinden bu dönemin bilinmesinin İslam'ın gelişinden sonraki dönemin bilinmesi ve anlaşılması için gerekli olduğu, İslam'ın kutsal metinlerinin anlaşılması için İslam öncesi Arabistan dil ve türevlerinin bilinmesinin zorunlu olduğu⁴⁸⁷ göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde İslam'ın zuhur edeceği zamanın arefesindeki Arap muhitini, dini durumlarını, sosyal kurumlarını, ekonomik hayatlarını, politik ilişkilerini, Kureyş'in dini ve ekonomik rolünü mümkün mertebe anlamak gerekir.⁴⁸⁸

Dolayısıyla cahiliye döneminin belli zaman aralığını ve mekânını kapsayan tezimizde nikâh, evlilik, talak, iddet, miras, mehir, velayet, hayız ve cima' gibi aile evlilik ahkâmını; ticaret, riba, rehin, yeminler, şahitlik, kefalet, vekâlet ve şirket gibi ticari ahkâm ve muameleleri; kısas, zina, hırsızlık, irtidat, hirabe (yol kesicilik) ve diyetler gibi ukubat konularını; yiyecek ve içeceklerde haram ve mubah telakkilerini; savaşlar, ganimetler ve kölelere ilişkin teamülleri; adalet, şûra ve tahkim gibi muhakeme ahkâmını ele almaya ve Kur'an'da yer alan ahkâm ve tasavvurlarla cahiliye adet ve tasavvurların diyalektik ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

B.Cahiliye Dönemi Ahkâmı ve Kavramları

Kur'an'ın nüzulünü çevreleyen dönem incelendiğinde Kur'an'da geçen pek çok hukuki kavram ve bu kavramlara bağlı ortaya çıkan fıkıh ve ahkâmın, o dönemde var olduğunu ve Kur'an ahkâmının doğrudan yahut dolaylı yönden o dönemin örf, adet ve tekalidi ile ilişki içinde olduğunu görüyoruz. O bakımdan Nâcî Ma'rûf, Kur'an'da mevcut olan ahkâm ile ilgili araştırma yapan kişinin, bu ahkâmın cahiliyedeki Arap ahval ve kültürüyle güçlü bağının olduğunu göreceğini,⁴⁸⁹ adet ve muamelat türünden Kur'an'da yer alan fıkhi ahkâmın çoğunun cahiliye döneminde yaygın olduğunu⁴⁹⁰ ifade eder.

Cahiliye döneminde İslam fıkhında olduğu gibi tafsili delillerden şerî hükümler çıkarmak yahut mevcut bir bilgiden hareketle gaip olan bir bilgiye ulaşma veya şerî hükümler ilmi⁴⁹¹ şeklinde bu manada bir cahiliye fıkıhı ile karşılaşmak mümkün değildir. Ancak fıkıh kelimesi, “ilim ve bir şeyde derinleşme ve o şeyin künhüne vakıf olma” anlamında cahiliyede

⁴⁸⁷ Claude Cahen, **Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet**, (Çev. Esat Mermi Erendor), Bilgi Yay., Ankara 1990, s. 13.

⁴⁸⁸ Fazlur Rahman, “Kur'an'ı Yorumlama”, s. 101.

⁴⁸⁹ Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 42.

⁴⁹⁰ Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 50.

⁴⁹¹ el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, **el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân**, (Haz. Muhammed Ahmed Halefullah), Mektebetu'l-Enclo el-Misriyye, y.y. 1970, s. 577 (f-k-h, mad).

kullanıldığı ve bu kelimenin bu manada Kur'an'da da⁴⁹² yer aldığı görülür. Cahiliyede insani ilişkileri düzenleyen, kendi örflerine göre helali/mubah olanı haramdan/mahzurlu olandan ayırteden kendilerine özgü ahkâm (kanunları) ve şeriatları mevcuttur.⁴⁹³ Umumi olmasa da toprak vergisi, ticari hayat, alışverişler, öldürmeler vb. belli alanlara özgü cahiliye şeriatına dair birtakım emir ve ahkâm (kanunlar) yer alır. Ancak bu yasama işlemi, kabile, farklı bölge ve çevre şartlarına göre değişiklik arzeder. Mesela, Yemenlilerin teşri usullerinde Mekke ve Medine'den farklılık arzettiği, Yemen, Mekke ve Yesrib gibi bu şehirlerin medeni olduğu, kabile ve hay reislerinin görüşlerine dayanan ahkâmlarının olduğu, bunların ahkâmının bedevilerin (el-A'rab) ahkâmından farklı olduğu⁴⁹⁴ dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle Mekke ve Yesrib'e, onlara komşu olan bedevi ve hazarilere, Hicaz bölgesi sakinlerine özgü olan cahiliye ahkâmının, bütün Arap yarımadasına şamil olmadığını,⁴⁹⁵ bir devlette bütün insanların tek bir fıkıh ve ahkâm üzerine yürüdüklerini, genel ahkâmın bir devlette herkese tatbik edildiği anlamına gelmeyeceğini, bu tür bir şeyi cahiliyeye nispet etmenin de mümkün olamayacağını⁴⁹⁶ ayrıca belirtmek gerekir.

İslam öncesi cahiliye döneminde helal ve harama, sevap ve günaha, hak ve mülkiyete vb. ahkâma taalluk eden kavramlar ve bunlara ilişkin vesika ve belgeler yer alır. Örneğin, Kur'an'da ahkâm terimi olarak yer alan "el-helal" lafzı, "ehlâ" ve "ehalle" ifadeleriyle cahiliyenin hukuki ıstılahları arasında yer almış⁴⁹⁷ ve onlar bazı şeyleri helal ve haram kılmışlardır.⁴⁹⁸ Kur'an'da da onların bazı şeyleri kendilerine haram kıldıklarına atıflar yapılmıştır.⁴⁹⁹ Dolayısıyla bu dönemde de helal, haram, mubah ve mahzur kavramları mevcut idi. Helal ile kendi alışkanlıklarıyla çatışmayan örfün mubah gördüğü şeyleri, haram ile de örf ve alışkanlıklarıyla ters düşen şeyleri ifade etmekteydiler. Şeriatlarının yasaklamış olduğu haramları işleyenler ise cezalandırılmaktaydı. Ancak İslam, helal ve haram kavramlarını şerî ölçülere uygun bir şekilde tahdit ederken, cahiliye ehli ise bu iki kavramı kendi örflerine göre sınırlamışlardır.⁵⁰⁰

Yine "sevap", "ecir" ve "nimet" kavramları da Güney Araplarında İslam öncesi dini muhtevalı kitabelerde geçmektedir.⁵⁰¹ Hristiyanlarda şeriatı çiğneme ve onunla amel etmeme anlamında ve Gatafanlılara ait kralın çıkarmış olduğu bir emir metninde "hadîfe", "hadiet" gibi

⁴⁹² Tevbe, 9/122.

⁴⁹³ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 368.

⁴⁹⁴ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 369.

⁴⁹⁵ Takkûş, a.g.e., s. 174.

⁴⁹⁶ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 374.

⁴⁹⁷ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 370-371.

⁴⁹⁸ Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, c. III, s. 21.

⁴⁹⁹ A'râf, 7/32; En'âm, 6/138-140, 143-145; Tevbe, 9/37; Yûnus, 10/59.

⁵⁰⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 372.

⁵⁰¹ Bkz. Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 372.

hukuki ıstılahlar yer almaktadır.⁵⁰² Aynı şekilde Sebelilerde “kanun” anlamına gelen “batıl”ın zıddı olan “hak” kavramı anlamına gelecek lafızlar, ziraat ve mülk işlerini tanzim etmek için Gatafan kralının emirlerinde kanun ve nizama delalet eden kavramlar mevcuttur.⁵⁰³ Yine Semud ve Lihyani kitabelerinde mülkiyet haklarıyla ilişkili metinlerin varlığından ve Semudlulara ait bir metinde kuyu mülkiyetinden, Lihyanilerde toprak ve akar mülkiyetine ilişkin, cinayet, öldürme ve diyet kanunu ile ilgili vesikalardan bahsedilir.⁵⁰⁴ Günümüzde ammenin ve şahsın hakları, suçlar ve muasır milletlerde ve onlardan önce yaşayan kabilelerde gördüğümüz gibi, davalasma usulü konusunda Hicaz bölgesi Araplarında teşri usulüne dair herhangi bir görüş ileri sürmemiz mümkün olmasa da bu belgeler, Hicaz bölgesi Araplarında da kanun ve hakları koruma usulünün varlığını ortaya koymaktadır.⁵⁰⁵

Bütün bunlar, cahiliye Arapların ahkâm, idrak ve anlayışlarının olduğunu, iktisadi, idari, sosyal ve dini işlerde atalarından tevarüs eden köklü teamüllere sahip olduklarını gösterir. Her ne kadar Arap yarımadasının büyük bir kısmında bugünkü hükümetlerde gördüğümüz gibi güçlü, düzenli hükümetler olmadığından davaları çözmek ve muhalifleri caydıracak cezaları uygulayacak hukuki müesseseleri görmek mümkün olmasa da bunun muhalifleri caydıran, toplumdaki ilişkileri düzenleyen, hakimlerle hüküm verilenlerin haklarını tayin eden ahkâmdan yoksun oldukları ve ülkelerin örflerini bilen insanların mevcut olmadığı anlamına gelmeyeceğini de⁵⁰⁶ teslim etmek gerekir. Bu bakımdan cahiliye döneminde her toplumun kanunlarını ve bu kanunları tatbik ilmini bilen insanlar bulunmaktaydı. Basit ve küçük toplumlarda bu kanunlar atalardan tevarüs eden örf ve adetlerden ibaret idi. Vakıada mahkeme ve hakimler de vardı. Ancak bu toplumlar görevlileri ve yazılı sabit kanunları olan daimi mahkemelere sahip değillerdi. Örneğin, Mekke ve Yesrib, eşraf ve reislerinin hükmettikleri, örf ve adetlere göre sorunları çözüme kavuşturdukları kentsel hükümetlerden müteşekkildi.⁵⁰⁷ Cahiliyede aralarında ortaya çıkan problemleri ve davaları görüşmek üzere daru’n-nedve’de⁵⁰⁸ mabetler ve istişare evlerinde toplanırlardı. Genellikle fertler arası çıkan davaların çözümünü halk reisleri üstlenirlerdi. Farklı kabilelerin üyeleri arasında çıkan anlaşmazlıkların çözümünde kabile reislerinin davayla ilişkisi olmayan kendileri dışında her iki tarafın da razı olacakları hakemlere başvurulardı.⁵⁰⁹ Bütün bunlar cahiliyede kendilerine özgü dava ahkâmının da mevcut olduğunu gösterir.

⁵⁰² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 370-371.

⁵⁰³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 371.

⁵⁰⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 372.

⁵⁰⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 373.

⁵⁰⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 369.

⁵⁰⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 369.

⁵⁰⁸ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 271; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 369.

⁵⁰⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 369.

Kısaca, cahiliyede dini, idari, iktisadi ve sosyal alanlarda atalarından tevârüs eden ahkâm ve hukuki ıstılahların yer aldığı, bu konjoktürde Kur'an'ın ahkâma ilişkin getirmiş olduğu kavram, ifade ve yaptırımların da tamamen sil baştan, ibda ve icat türünden olmadığı anlaşılmaktadır.

C.Cahiliye Dönemi Ahkâmının Kaynağı

1.Cahiliye Arap Kültürü

Cahiliye Arapların fıkıh ve ahkâmı, kaynak olarak örfe, dine ve ulu'l-emrin emirlerine ve ehl-i re'yn ahkâmına dayanmaktadır.⁵¹⁰ Örf ve adetler, sadece cahiliye ahkâmının kaynağı değil, aynı şekilde Kur'an'ın da yasamada esas aldığı bir unsurdur. O açıdan bazı örfler uzun yıllar yürürlükte olmaları, insanların onları benimsemeleri, zamanın ruhu ve teşri adaletiyle çatışmamaları, makul ve mantıki olmaları nedeniyle pek çok millette kanun derecesine ulaşmıştır. Dolayısıyla bu öneminden dolayı, Kur'an'da örfe işaret edilmiş ve İslam cahiliye örflerinden bazılarını ilga etmiş, dinin temel ilkeleriyle çatışmadığından dolayı, bazılarını da kabul (ibkâ, ikrar, tasvip) etmiştir.⁵¹¹ Hatta cahiliye dönemindeki anlam ve hedefleriyle cahiliye örfüne ait bazı ıstılahlar, Kur'an ve hadisler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır. O bakımdan Kur'an nassları ister “en-nassu'l-mübtenâ ale'l-örf” (örfün işleyişini kabul edip onun üzerine bina edilen nass) türünden isterse bunun tam aksi olan “en-nassu'l-mübtenâ alâ hilâfi'l-örf” (örfe rağmen yerleştirilen nass) türünden, isterse de kısmen birinci, kısmen de ikinci türe giren (tağyiru/tebdilu/tashihu'l-örf) cinsten olsunlar; örfün ne denli güçlü ve muhakkem olduğunu göstermiş (icabi yahut selbi, fakat lazımi birşekilde) bahsin kendi mecrasından dışarı kaymasına müsaade etmemiştir.⁵¹²

Kur'an'da kelime olarak “tarz, metot, yol ve tavır” manalarına gelen ve toplulukların devam edegelen davranışları anlamında da kullanılan “sünnetu'l-evvelin”⁵¹³ ifadesinde “sünnet” kavramı, cahiliye Arapların fıkında önemli role ve cahiliye ehli nazarında büyük bir değere sahiptir.⁵¹⁴ Hatta bu “sünnet” kavramının, onların nazarında fıkhi ıstılahlardan bir ıstılah olma ihtimali de söz konusudur.⁵¹⁵ Aynı şekilde Kur'an'da “İnsanlara hidayet geldikten sonra onların inanmalarına ve Rab'lerinden mağfiret dilemelerine, ancak, öncekilerin başına

⁵¹⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375.

⁵¹¹ A'râf, 7/199; Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375.

⁵¹² M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu, “Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku”, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul 1995, s. 35.

⁵¹³ Enfâl, 8/38; Hicr, 15/12; Kehf, 18/55; İsrâ, 17/77; Fâtır, 35/43.

⁵¹⁴ Macid Kadduri, Herbert J. Liebesny, **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, The Middle East Institute, Washington 1955, s. 35; Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375-376.

⁵¹⁵ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 376.

gelenlerin kendi başlarına da gelmesi...”⁵¹⁶ şeklinde yer alan ayet, cahiliye Arapların aklında babalarının sünnetinin önemli konumunun olduğunu ifade eder. O bakımdan cahiliye sünneti, onların babalarından alıp üzerinde yürüdükleri örften, ahkâmdan, kabile ve fertlerinin arasını tanzim eden kabile kanunlarından, akıl ve basiret sahibi kişilerin kabul edip çıkarmış olduğu kararlardan ibaretti.⁵¹⁷ Onların sünnetlerinde var olan bu şeyler, kendisiyle amel ettikleri kanun hükmündeydi.

Bunlara ilaveten putperestliğin dini kanunlarının da cahiliye fikhının kaynakları arasında yer aldığı, cahiliye halkının hayatlarında ve toplumun kanunlarında bu dinlerin müdahil olduğu⁵¹⁸ görülür.

Cahiliye fikhının kaynaklarından biri de ulü'l-emrin emirleridir. Bu kişiler krallardan, kabile reislerinden, daru'n-nedve ve ileri gelen reislerden oluşmaktaydı. Bunların emirleri harp ve sulh zamanlarında tatbik edilen hükümlerdendi. Bunlar hem yasa koyucu ve hem de bu yasaları yürütücü idiler.⁵¹⁹ Kur'an, bir taraftan bunların ortaya koyup tatbik ettikleri ahkâmı sürdürürken, diğer taraftan itikadi ve hukuki alanlarda bu kişilerin ahkâmına atıf yaparak verdikleri hükümleri çeşitli ayetlerde tenkide tabi tutmuştur.⁵²⁰

Cahiliye fikhının kaynaklarından biri de re'y sahiplerinin, yani anlaşmazlık ve davaların çözümünde, re'yinde asaletle ve hüküm istinbatında taktirle bilinen cahiliye fakihlerinin ahkâmıdır. Ancak cahiliye fakihleri, Roma, Yunan ve İslamiyetteki fıkıh âlimlerinden müteşekkil özel bir tabakayı değil, sadece insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çözümünde, kendilerinde bulunan özel vasıflardan dolayı, hakemlik yapmaya daha ehliyetli olan ve insanlar arasında hakem olması istenen kabile reis, eşraf ve kâhinlerden oluşan şahısları ifade eder.⁵²¹ İbn Habîb (ö. 245/860), Bişr b. Abdilmelik es-Sukûnî, Süfyan b. Ümeyye b. Abdi Şems, Ebû Kays b. Abdi Menâf b. Zühre, Gaylân b. Sâme b. Ma'teb es-Sakafî gibi cahiliye döneminde eşraftan olan fakihlerin isimlerini verir.⁵²²

Cahiliye fikhında cahiliye insanının, kanun hükmünde kabul ettikleri pek çok hüküm vardır. Tarihçiler, bu hükümleri verenleri isimleriyle belirtmişler ve bu ahkâm arasından İslam'ın kabul edip devam ettirdiği fiki ilkelere yer yer atıflar yapmışlardır. Mesela, Amr b. ed-Darb el-Advani ve Zerb b. Hûd b. Abdillâh b. Ebî Hârise b. Hay et-Tâî'nin hünsaya ilişkin cahiliye döneminde vermiş oldukları hükümleri ve yine Zü'l-Mecâsid, yani Amr b. Cüşem b. Ğanem b. Habîb b. Ka'b b. Yeşkür'ün kız çocuklarının varis olması ve bir erkeğin iki kadının

⁵¹⁶ Kehf, 18/55.

⁵¹⁷ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 376.

⁵¹⁸ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375-376.

⁵¹⁹ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375-376.

⁵²⁰ Yûnus, 10/35; Sâffât, 37/154; Kalem, 68/36; Mâide, 5/50.

⁵²¹ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 376.

⁵²² İbn Habîb, el-Muhabber, s. 475.

payı oranında mirastan pay almasıyla ilgili vermiş olduğu hükümleri İslam kabul etmiştir.⁵²³

Cahiliye fıkhi tedvin edilmediğinden ve tedvin edilmiş bir şey bize ulaşmadığından bunun, onların fikhinin yahut fıkhi bir mantıklarının olmadığı veya basit ve ilkel bir fıkıhlarının olduğu anlamına gelmeyeceğini de ifade etmek istiyoruz. Çünkü cahiliyede kabilelerin nüfuz alanına giren bölgelerden geçen kabilelerin hukukuna, ithal ve ihraç mallarına ve cezalar konusunda hayatlarının pek çok alanına ilişkin “teamül” ve “örften” ibaret olan hukukları mevcuttu.⁵²⁴ Örneğin, Mekkeliler, ticarete doğuda ve batıda Sasani, Bizans ve Yemen’le teamül hukuklarıyla, akitler yapmakla, aralarında kâtiplerin varlığıyla, yanlarında beyaz mürekkebe bulundurmalarıyla, okuyup yazmak ve evvelkilerin kitaplarına vakıf olmakla şöhret bulmuşlardır. Dolayısıyla Mekke’nin kendisiyle hüküm verdikleri fıkıhsız, kanunsuz ve mahkemesiz olmaları mümkün değildir. Böyle olsaydı içinde fetva almayı arzulayan bu tür pek çok ayetle⁵²⁵ Allah’ın hitap etmesinin mümkün olamayacağını, bu bakımdan onlarda fıkıh ve kanun olmadığının akledilemeyeceğini⁵²⁶ vurgulamak gerekir. Yine Kur’an’da pek çok ayet,⁵²⁷ cahiliyede insanlar arasında yargı ve adalet fikrinin var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla yargı (kadâ) ve (adalet/kıst) düşüncelerinden habersiz olan bir topluma Allah’ın bu ayetlerle hitap etmesinin mümkün olamayacağını⁵²⁸ da teslim etmek gerekir. Örf ve adetlerden ibaret olan kanunlar sadece Mekke’de değil, Medine’de de mevcuttu. Yesribîlerin de ticaretle uğraşmaları ve nizamlı bir toplum olmalarından dolayı, ziraatin tanzimi, riba ve aralarında teamülü belirleyen ahkâm ve kanunlarının var olması uzak bir ihtimal değildir. Ancak bütün Arab ülkelerinde uygulanan, bütün cahiliye halkına tatbik edilmesi için konulan kanun ve şeriatların varlığı da söz konusu değildir. Çünkü Bizans ve Roma İmparatorluklarında olduğu gibi bu tür umumi, sistemli kanunların varlığı, itaat edilen bir krala sahip sistemli bir hükümetin varlığını, bu kükümete teba olma hissine sahip bir halkın varlığını ve insanları çıkarılan kanun ve ahkâmla amel etmeye zorlayan otoriteye yönelik bir korku şuurunun olmasını gerektirir. O bakımdan cahiliyede Arap ülkelerinde ortaya çıkan kanunlar, devletin belli bölgelerinde, kabilelerde ve karyelerde uygulanan özel kanunlardı.⁵²⁹

Hiç şüphe yok ki kanun ve şeriatlar bulundukları muhitin ürünüdürler. Arap yarımadası muhiti de kabilevi muhit idi. Kabile toplumu ise küçük, dağınık ve birbirinden uzak idi. Problemler onların hayatlarıyla, genellikle Arap yarımadasının, o dönemin ürünü ve

⁵²³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 324; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 377; el-Hûfî, **el-Mer’e**, s. 335.

⁵²⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 377.

⁵²⁵ Nisâ, 4/127, 176; Kehf, 18/22.

⁵²⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 378.

⁵²⁷ Zümer, 39/69; Tâhâ, 20/72; Şûrâ, 42/21; Yûnus, 10/47.

⁵²⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 378.

⁵²⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 379.

o zamanla sınırlı, kanunlar ise o zamanın şartlarından doğan kanunlar, o şartlara yönelik çözümlerdi. Bu ahkâm ve kanunlar onların dini, içtimai, iktisadi, zirai yaşam ve şartlarıyla uygunluk arzetymekteydi.⁵³⁰ Bu nedenle de gerek Kur'an'a intikal eden sorunların gerekse de Kur'an tarafından getirilen ahkâmın yerel nitelikli, o bölgeye özgü ve onların tasavvur ve teamüllerine yönelik çözümler olduğu, Bardakoğlu'nun ifade ettiği gibi, İslam'ın getirdiği çözümlerde Arap toplumu muhيتينin önemli tesirinin olduđu⁵³¹ inkâr edilemez. O bakımdan Kur'an'ın bu yapısını anlamada müsteşrikler de geri kalmamışlardır. Fransız müsteşrik Claude Cahen de, "Mukaddes İslami nassları anlamamız, İslam yasamasını tam idrak etmemiz için cahiliye geleneklerini bilmemiz gerekir. Şöyle ki İslam ister bu gelenekleri ortadan kaldırmış olsun isterse bir kısmını kabul etmiş olsun"⁵³² ifadelerinde bu gerçeği teyit etmiş, İslami nassları anlamayı ve İslam ahkâmını tam idrak etmeyi cahiliye geleneklerini bilmemize bağlamıştır.

Aynı şekilde müsteşrik Goldziher'in de İslam'ın, temel ilkeleriyle çatışmayan bir kısım cahiliye fıkıh ve ahkâmını kabul ettiğini, Mekke ve Medine ahkâm ve kanunlarından bir kısmını aldığını, dolayısıyla Hicaz ehli fikhının, İslam fikhı diye bilinen kaynakların cümlesinden olduđunu⁵³³ dile getiren ifadelerinin vakıaya uygunluğunu teslim etmemek elde değildir. Çünkü "Kur'an'ın özellikle ahkâm konusunda "ibtidâen şer' isbatı" ya da yeni hüküm icadı denebilecek türden hemen hiçbir hüküm içermediği, bilakis gerek cahiliye devrindeki Hanif geleneğinden gerek Hz. Musa şeriatından tevarüs edilen hükümlerin birçoğunu ipka, bir kısmını ıslah, diğer bir kısmını da ilga ve iptal ettiği inkâr edilemez bir gerçektir."⁵³⁴

Ancak bu tür bir gerçekliği teslim etmenin, Kur'an'ın şerî formlarında evrensel ilkelerin olmadığı, onun tarihe gömölmesi anlamına gelmeyeceğini daha önce ifade etmiştik. Her ne kadar ayetler o güne özgü bazı ahkâmıla şekillenmiş olsa da bu yerel kalıpların aynı zamanda sadra şifa, tarih üstü değerler içerdiği de bir vakıadır. O açıdan Kur'an'ın toplumsal meseleleri ve bunlara getirdiği çözümler, genellikle var olan sisteme özgü niteliklere sahip olsa da, eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları yansıtısa da bunların, farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal problemler için çözümler çıkartabilecek genel birtakım ilkeleri ihtiva ettiğini de⁵³⁵ unutmamak gerekir.

⁵³⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 379.

⁵³¹ Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", s. 233.

⁵³² Claude Cahen, *L' Islam des Origines au debut de l'Empire Ohoman* Paris 1970, p. 9. dan naklen Berrû, a.g.e., s. 275.

⁵³³ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 379.

⁵³⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. XVIII-XIX.

⁵³⁵ Amine Vedûd, a.g.e., s. 150; Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", 232-233.

2.Hanifler Kültürü

Cahiliye Arap tasavvur ve ahkâmının kaynaklarından biri de Hanif denen insanlardır. Gerçi Haniflerin din ve itikatlarını tayin eden herhangi bir şeye sahip olmadığımız, sadece siyer ve tarih kitaplarında tafsilatlı olmayan veciz bilgilerin yer aldığı⁵³⁶ ifade edilse de ve cahiliye döneminde putperestlik yaygın olsa da müşrik Arapların tasavvur ve teamüllerine başkaldıran ve farklı eğilimler içinde olan Varaka b. Nevfel, Osman b. Huveyris, Ubeydullah b. Cahş ve Zeyd b. Amr gibi Haniflerin varlığından da bahsedilir. Bunların putlara ibadet etmeyi, putperestliği yadırgadıkları, müşriklerin dedeleri İbrahim dininin aslını bozduklarını ifade ettikleri, putlara tapmaktan başka yollar aradıkları ifade olunur. Bunlardan Zeyd b. Amr'ın İslam'ı seçtiği, diğerlerinin ise Şam'da, Bizans'ta ve Habeşistan'da Hristiyan oldukları rivayet edilir.⁵³⁷

Bunların dışında bu hareketin içinde Kus b. Saide de önemli bir yer işgal etmektedir. Ukaz panayırında ölüm, diriliş ve tevhidle ilgili meşhur hutbesini okuyan ve Hz. Peygamber'in övgüsüne nail olan Kus b. Saide'nin, "Her şey yok olacaktır, kalacak olan ancak ulu Tanrı'dır ki birdir, benzeri ve ortağı yoktur. Tapılacak ancak O'dur. Doğmamış doğurmamıştır."⁵³⁸ ifadelerinin tevhid düşüncesinin varlığını ortaya koyduğu ve bu tür kalıpların Kur'an'ın çeşitli pasajlarında yer aldığı da görülür.⁵³⁹ Cahiliye döneminde ibadetle şöhret bulan, zinayı haram bilen, puta tapıcılığı reddeden ve bir ilahisinde Haniflik dininden başka her dinin boş olduğunu söyleyen Ümeyye b. Ebi's-Salt da Hanifler arasındadır. Ancak Hz. Peygamber geldikten sonra İslam'a girmek ona nasip olmamıştır.⁵⁴⁰ Kur'an'da kıyamet günü hakkında kullanılan "yevmü't-teğâbun"⁵⁴¹ terkibi, ilk kez İslam öncesi onun şiirlerinde yer alır.⁵⁴²

Bütün bu Haniflerin varlığı yanında, bir de Allah'ın İbrahim Peygamber'e göndermiş olduğu hükümleri ihtiva eden bazı sahifelerin saklı olduğu, Abbasiler dönemi Harun Reşit zamanına kadar ellerde dolaştığı ve o zaman Abdullah oğlu Ahmed'in bu metni Keldanice'den Arapçaya çevirdiği şeklinde söylentilerin varlığı da⁵⁴³ dikkate alınırsa aslında İslam'ın gelişine doğru Kur'an'ın bahsettiği tevhid düşüncesinin azınlıkta da olsa mevcut olduğunu, hatta Hanif diye nitelenen şahıslarla beraber tevhid düşüncesinin cahiliye

⁵³⁶ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 185-186.

⁵³⁷ Bkz. İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 95-99; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 237-247; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 171-172; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 152-154; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 253-263; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 159-163; Murat Sarıcık, **İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye**, Nesil Yay., İstanbul 2004, s. 244-249; Hanifler ve onların sünnetleri için ayrıca bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 185-186.

⁵³⁸ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 165-166.

⁵³⁹ Rahmân, 55/27; Kasas, 28/88; İhlâs, 112/3-4.

⁵⁴⁰ Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. I, s. 251-252; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 167-169.

⁵⁴¹ Teğâbun, 64/9.

⁵⁴² Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 167-169.

⁵⁴³ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 158.

Araplarında filizlenmeye başlamış olduğunu⁵⁴⁴ görürüz. Cahiliye asrının sonlarına doğru, Kur'an'ın nazil olmaya başlayacağı yakın dönemde Araplarda akli ve ruhi aydınlanma başlamış, putperestliğin temelleri sarsılmış ve putperestlik zayıflamıştır.⁵⁴⁵ Göklerin ve yerin mülkünün sahibi, tabiat kuvvetlerini boyun eğdiren, insanların sığınağı ve hayrın kaynağı olan en yüce ilahın varlığına teslim olmuşlar⁵⁴⁶ “dini İbrahim”, “Rabbe İbrahim” gibi Hz. İbrahim ve dinine atıflar yapmışlardır. Kur'an da tevhid düşüncesini yerleştirmeye çalışırken, cahiliye döneminde tohumları atılmış olup filizlenmeye başlayan İbrahim dinine referans yapmıştır.⁵⁴⁷ Hatta bunların tevhide dair sözlerinde yer alan pek çok ifade ve terkiplerin Kur'an tarafından da kullanıldığı, bu nedenle Kur'an'ın tevhide dair düşünce ve ifade kalıpları da onların tevhid anlayış ve sözleriyle paralellik arzeder. Sadece itikadi konularda değil, muamelatta da Kur'an'da teşekkül eden pek çok hüküm onların tutum ve teamülleri arasında yer almaktadır. Mesela, cahiliye döneminde Haniflerin Allah'tan başkası (esnam, evsan, ensab) adına kesilenleri yemekten kaçındıklarını,⁵⁴⁸ kanın yenilmesi ve içilmesini hoş karşılamadıklarını,⁵⁴⁹ leşleri yemekten uzak durup insanları onlardan sakındırdıklarını,⁵⁵⁰ içkiyi, sarhoşluğu ve fal oklarını kendilerine haram kıldıklarını⁵⁵¹ ve cenabetten uzak durduklarını müşahade etmekteyiz.

Ancak şunu da belirtelim ki bazı araştırmalarda İslam öncesi gerek Mekke'de gerekse de Arap yarımadasında Hanif dini varlığı düşüncesinin efsaneden ibaret olduğu, İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişam'ın (ö. 218/833), dört Hanif rivayetlerinin,⁵⁵² sonradan uydurulmuş menkıbeler olduğu, Mekke'de putperestlikten başka bir dine ihtiyaç duyulmadığı ve Haniflik kavramının ilk defa Kur'an tarafından ortaya konulduğu da ifade edilmektedir.⁵⁵³ Günaltay'ın o kadar rivayet malzemesini bir tarafa bırakarak Hanifliğin Kur'an'la ortaya çıktığını, cahiliyeye ait Haniflik rivayetlerinin uydurma menkıbelerden ibaret olduğuna dair yaklaşımını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü, Mekke'de Hanifler denen tek bir ilaha

⁵⁴⁴ Bkz. Berrû, **a.g.e.**, s. 312-313; Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 385-388; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 486-487.

⁵⁴⁵ Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 377-380.

⁵⁴⁶ Harbutlî, **a.g.e.**, s. 39-40; İslam'ın gelişine doğru Arap putperestliğinin kaybolduğu, putperestliğin cevherinin değiştiği, (**A.e.**, s. 120) İbrahim dinine yönelmeyi, Kâbe'yi putlardan temizlemeyi ve Arapların durumunu düzeltmeyi hedefleyen, dirilişe, tek bir ilahın varlığına, insanların iyi ve kötü amellerine mükâfat ve cezanın verileceğine inanan Hanifler denen (Nabiğa el-Ca'dî, Ümeyye b. Ebi's-Salt, Varaka b. Nevfel gibi) insanların bir ıslah hareketinin, Hanifliğe davet eden inanç sahibi yeni bir okulun Araplarda yeni bir aydınlanma fikrinin ortaya çıktığı hususunda bkz. Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. III, s. 173, 394; Harbutlî, **a.g.e.**, s. 124-125.

⁵⁴⁷ Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67-95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/161; Yûsuf, 12/38; Nahl, 16/123; Hac, 22/78.

⁵⁴⁸ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 96-99; İbn Hişam, **es-Sîre**, c. I, s. 239; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, **el-İstikâk**, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebu'l-Hâneci, Kâhire 1378/1958, s. 134; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. III, s. 943; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 256; Kirmânî, **a.g.e.**, c. XV, s. 62; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 254-255; Aksu, **a.g.e.**, s. 126.

⁵⁴⁹ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 153; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574.

⁵⁵⁰ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574.

⁵⁵¹ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 97.

⁵⁵² İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 95-99; İbn Hişam, **es-Sîre**, c. I, s. 237-247.

⁵⁵³ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 79-82.

inanan Araplar vardı. Bunlar müşrik Arapların putlarını alaya alıyorlardı. Ancak bunların ilkeleri ve açık kaideleri yoktu. Din, evren ve yaratılış hakkında fikri bir tasavvurları da mevcut değildi. Dolayısıyla Mekke hayatını etkileyecek bir rol üstlenme gücünü de bulamamışlardı.⁵⁵⁴ Aynı şekilde Ehli Kitabın Hz. Peygamber'i Yahudilik ve Hristiyanlığa daveti karşısında Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim'in Hanif dini üzere olduğunu ve Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hristiyan olmadığını, Müslüman bir Hanif olduğunu ifade eder nitelikteki ayetleri de⁵⁵⁵ Hanifler hareketinin varlığını ortaya koymaktadır. Eğer Mekke ve Medine'de Hz. İbrahim ve Hanif kültürü olmasaydı Kur'an'ın, Arapların duymadığı, bilmediği inançlardan bahsetmesinin mümkün olamayacağını ifade etmek gerekir.

3.Yahudi ve Hristiyan Kültürü

Tezimizde yer alan Tevrat, İncil ve Kur'an alt başlıklarıyla ilgili genel bir fikir oluşturması açısından burada Arap yarımadası ve özellikle de Hicaz bölgesinde Yahudi-Hristiyan ve diğer toplulukların varlık ve tesirlerinden bahsetmemiz gerekir.

Hiç şüphesiz cahiliye fıkhnın kaynaklarından biri de Yahudi ve Hristiyanların tatbikatları, Tevrat ve İncil menşeli teamüllerdir. Cahiliye halkının hayatlarında ve toplumun kanunlarında bu dinlerin ve özellikle de bu iki dinde kabul edilen ahval-ı şahsiye kanunlarının müdahil olduğu⁵⁵⁶ görülür. Kur'an'ın indiği dönemde özellikle de ahkâmla ilgili ayetler Medine döneminde nazil olduğundan burada inen ayetlerin tarihsel arka planında Yahudi-Hristiyan ve Arapların yaşayan kültürünün etkin olduğu göz ardı edilmemelidir. Kur'an'ın da o günkü kültürün ana damarları olarak Tevrat ve İncil'e, Yahudi ve Hristiyanlara ve onların çeşitli ahkâmına atıfta bulunması bunu teyit eder niteliktedir.

Kur'an'ın formel ahkâmı, Yahudi, Hristiyan ve Arap kısacası Sami kültüre ait tasavvur ve teamüllerden bağımsız değildir. Kur'an ahkâmının içinde teşekkül ettiği Kuzey Arapları, Hicaz halkı diğer bölgelerle ekonomik ilişkilerinden dolayı dini düşünce ve inanışları yabancı medeniyet tesirlerinden kopuk olmamıştır.⁵⁵⁷ Mekke'ye gelen yabancı tüccarlar beraberlerinde itikatlarını, geleneklerini ve örflerini getirmişler,⁵⁵⁸ Mekkelilerin Samilerle, Kuzey ve Güney ülkelerle ticari ilişkileri, onların kültürel kalkınmalarında etkili olmuş, çeşitli kültür ve medeniyetlerden alıntılar yapmışlar ve onların siyasi ve içtimai sistemlerinden etkilenmişlerdir.⁵⁵⁹ Aynı şekilde Rum, Fars ve Habeşlilerle olan ticari ilişkileri

⁵⁵⁴ Cemîlî, a.g.e., s. 171-172.

⁵⁵⁵ Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67-95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/161; Nahl, 16/123; Hac, 22/78.

⁵⁵⁶ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 375-376.

⁵⁵⁷ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 82; Bohoner, **İslam Öncesi Cahiliyye ve Dinimizde Din Gerçeği**, (Trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım), İhtar Yay., Erzurum t.y. s. 21.

⁵⁵⁸ Edîb Selâme, a.g.e., s. 76.

⁵⁵⁹ Harbutlî, a.g.e., s. 13.

Arapların bu halkların geleneklerinden pek çok şey almalarına ve onlardan etkilenmelerine,⁵⁶⁰ onların kültürel kalkınmalarına, malumatlarının artmasına ve fikirlerinin yücelmesine neden olmuştur.⁵⁶¹

Diğer medeniyetlere nazaran Arapların tasavvur ve teamüllerinde Yahudilik en önemli etkiye sahiptir. Araplar, Medine ve Hayber kanalıyla Yahudi kültüründen etkilenirken Mekke de Suriye ve Habeşistan ticaret vasıtalarıyla Hristiyan ve İran tesirlerinin etkisinde kalmıştır.⁵⁶² Ancak Hristiyanların Mekkelilere tesirleri Yahudilere nispetle daha fazla olmuştur.⁵⁶³ Yahudiler, Arap yarmadasına bir rivayete göre M.Ö. Babil Kralı Buhtunnasr zamanında meydana gelen sürgün hadisesinde,⁵⁶⁴ bir başka rivayete göre de Asur hükümdarı II. Sarhun'un Suriye'de Samiriye kentinde kurulmuş İsrail devletine saldırısının akabinde ve aynı şekilde Roma imparatoru Adriyanus'a mukavemetlerinin sonuçsuz kalmasının ardından meydana gelen dramatik olaylar neticesinde gelmişlerdir.⁵⁶⁵ Bu olaylar neticesinde Arabistan yarımadasının Kuzeyinden Güneyine bütün bölgelere dağılmışlardır. Özellikle de Yesrib, Hayber, Teyma, Vadi'l-Kura, Fedek⁵⁶⁶ Taif, Eyle ve Makna gibi şehirler yanında Güneyde Yemen ve Umman'a yerleşmişlerdir.⁵⁶⁷ Yahudiler Araplarla karışık yaşayarak, ticaret, sanat, ziraat, kuyumculuk, demircilik, silah vb. çeşitli mesleklerle uğraşmışlar, bazı sanat ve meslekleri tasallutlarına almışlardır.⁵⁶⁸ Yesrib'de ticaret, kuyumculuk, deri işletmeciliği ve tarımda⁵⁶⁹ Araplara nazaran üstün idiler. Babil esaretinden kaçıp Vadi'l-Kur'a'ya, Hayber, Fedek ve Medine'ye gelip yerleşen Yahudiler, burada Kuzey Arabistan ticaretini ellerine alarak çok zenginleşmişler ve Yesrib'i bir sömürge haline getirmişlerdir. Kendilerinden daha sonra Güney Arabistandan Medine'ye gelen Evs ve Hazreç kabilelerini tahakküm altına almışlardır.⁵⁷⁰

Araplar, çeşitli ziraat, ticaret ve sanat alanlarında tevhid ve ahiret inançlarıyla ilgili dini fikirlerin yayılmasında Yahdilerin tesiri altında kalmışlardır.⁵⁷¹ Cahiliye Araplarının

⁵⁶⁰ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 438.

⁵⁶¹ Harbutlî, **a.g.e.**, s. 52.

⁵⁶² W. Montgomery Watt, **İslam Nedir**, (Trc. Elif Rıza), Birleşik Yay., 2. Bsk., İstanbul 1993, s. 14.

⁵⁶³ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 254.

⁵⁶⁴ Belâzurî, **Futûhu'l-Büldân**, s. 24; M. Şemseddin Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, (Sad. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 252-255; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 95; Yahudilerin Yesrib'e yerleşme süreçleriyle ilgili ayrıca bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 136-137.

⁵⁶⁵ Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", s. 167-168.

⁵⁶⁶ Belâzurî, **Futûhu'l-Büldân**, s. 25, 33; Muhammed Seyyid Tantâvî, **Benû İsrâîl fi'l-Kur'ân ve's-Sünne**, ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabiyyi, Kâhire 1407/1987, s. 59-60; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 485; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 359-365.

⁵⁶⁷ Belâzurî, **Futûhu'l-Büldân**, s. 75, 79-80, 93.

⁵⁶⁸ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 365; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 485.

⁵⁶⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 200; Ayrıca Hicaz Yahudilerinin uğraştıkları sanatlar için bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 179-180; Tantâvî, **Benû İsrâîl**, s. 60.

⁵⁷⁰ Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 252-255; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 95.

⁵⁷¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 307.

tevhid dinini ve İslam'ı kabullerinde Yahudi ve Hristiyanların önemli etkileri olmuş,⁵⁷² Yahudilerin Hicaz'a gelişiyle birlikte bir grup Arap, onların dinlerinin tesirinde kalarak dinlerine girmiş, özellikle de Evs ve Hazreç onların tesirinde kalmışlardır.⁵⁷³ Yahudiler, Medine'de Evs ve Hazreç kabilelerine dinlerini yaymışlardır. Zaten Arabistan Yahudilerinin çoğu Aramilerden ve Yahudiliği kabul etmiş Araplardan oluşmaktaydı.⁵⁷⁴ Ancak Yahudilerin cahiliye Arapları üzerindeki tesirleri onlarla iletişim kuran Araplarla ve onların kültürlü insanlarıyla sınırlıydı.⁵⁷⁵ Sahradaki bedevilerin hayat tarzlarına ve adetlerine diğer milletler tesir etmemiştir. Yabancı tesirler daha çok yarımada'nın uç bölgeleri ve sakinleri hazari olan ziraat bölgelerine özgü idi. Bu etkinin de sınırlı ve yüzeysel olduğu, derinlere nüfuz etmediği⁵⁷⁶ ve abartılmaması gerektiği belirtilir.⁵⁷⁷ Çünkü Yahudilerin, Allah'ın seçilmiş halkı olduklarına dair inançları ve dinlerini yaymaya özen göstermemelerinin, Araplar arasında dinlerini yaymada başarılı olmalarına engel olduğunu⁵⁷⁸ ileri sürenler de söz konusudur.

Yahudilik, Arap yarımadasına nüfuzu bakımından en eski ve etkisi bakımından da en önemli bir dindir. Yesrib Yahudileri bedevi Araplara göre daha medeni ve aydın olduklarından İsrail'e ait pek çok ritüel ve gelenek, Tevrat'a dayanan pek çok rivayet ve hurafe Araplar arasında yayılmıştır.⁵⁷⁹ Yahudiler, Tevrat'ın bazı öğretilerini ve Tevrat'la bağlantılı ustûreleri Arap yarımadasında yaymışlardır.⁵⁸⁰ Hatta cahiliye devrinde Ensar'ın ilim, kültür ve medeniyette Yahudileri kendilerinden üstün saymalarından dolayı, işlerinin pek çoğunda Yahudilere uydukları kaydedilmiştir.⁵⁸¹ Öyle ki Medine'de Araplar, çocuklarının okuma yazma öğrenmeleri ve kültürel yönden gelişmeleri için Yahudilerin eğitim öğretim kurumu olan "beytül-midrâs"a, Yahudi ailelerin yanına vermekteydiler.⁵⁸² Bu da eğitim öğretim ve çeşitli alan ve adetlerde Arap kültürünün Yahudi kültürüyle karışmış olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'ın hitabı ise bu kültürlerden bağımsız değildir. Küçük farklılıklarla onun hitabında bu kültürün unsurlarına rastlanılır.

⁵⁷² Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 359; Arap yarımadasının ve Arapların Hristiyanlık, Yahudilik ve Farisî gibi çeşitli harici dinlerin etkisi altında kaldıkları (bkz. Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 205-206), Mekke'de Yahudi ve Hristiyan varlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 76-78.

⁵⁷³ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 361.

⁵⁷⁴ Bohoner, **a.g.e.**, s. 21.

⁵⁷⁵ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 177-178.

⁵⁷⁶ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 159.

⁵⁷⁷ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 82.

⁵⁷⁸ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 485.

⁵⁷⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 86, 89; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", s. 169-170.

⁵⁸⁰ Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 137.

⁵⁸¹ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 95; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 278; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 111; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 298.

⁵⁸² Medine'de Yahudilerin dinlerinin öğretildiği ve dünyevi meselelerin görüşüldüğü "el-midrâs"a, Yahudi olmayan Arapların da bir mesele hakkında Yahudi din adamlarından bilgi almak için başvurdukları konusunda bkz. Tantâvî, **Benû İsrâîl**, s. 61-62; Beytül-midrâs ile ilgi ayrıca bkz. Bkz. Buhârî, Cizye, 6; İkrâh, 2; İ'tisam, 18.

Sadece Yahudi tesirleri değil, Hristiyanlığın da Arap yarımadasında, Hicaz bölgesinde ve Mekke’de yaygın olduğu, bazı Araplar arasında ruhbanlığın yayıldığı,⁵⁸³ Hristiyan müjdecilerin ve ruhbanların panayırları gezerek Hristiyanlığı yaymaya çalıştıkları,⁵⁸⁴ hatta Mekke’de bazı Kureyşlilerin Hristiyan olduğu⁵⁸⁵ ifade edilir. Hz. Peygamber’in, Mekke’de Tevrat ve İncili okuyan ve onlarla amel eden Yesar ve Cebr adında bazı Yahudi ve Hristiyan kölelerin yanına gidip durup onların kıraatini dinlediğine dair rivayetler de⁵⁸⁶ Ehli Kitap öğreti ve teamüllerinin şöhretini ortaya koyar. İslam’ın gelişine doğru Hristiyanlık pek çok Arap kabilesi arasında yayılmış ve Arap yarımadasına komşu Suriye, Irak, Habeş ve Güneyde Yemen bölgesine tesir etmişti.⁵⁸⁷ Öyle ki cahiliye Araplarından bazıları Hristiyanlık ve Yahudiliği kabul etmişlerdi.⁵⁸⁸ Bu nedenle cahiliye ve İslam’ın başlangıcında Arap yarımadasında Hristiyan adetleri yaygın idi. Bu adetlerin ise kimi dini, kimi şerî, kimi de medeni ve içtimai idi.⁵⁸⁹

Kur’an’ın kıssâs ve ruhbanlara atıfta bulunması,⁵⁹⁰ Araplar tarafından onların ve adetlerinin bilindiğini belgeler niteliktedir. Vakıayla diyalektik ilişki içinde olan Kur’an’ın, Yahudi ve Hristiyanlara yönelik tutumu bile cahiliye Arapların onlara karşı tavırlarıyla doğru orantılıdır. Fazlur Rahman’ın ifadesiyle Kur’an’ın ilahiyat, ahlak, hukuk alanındaki doktrinlerinin siyaset arenasında gelişmiş, bu doktrinlerin Mekkelilerle olan münakaşalar, Medinedeki Yahudi ve Hristiyanlarla olan mücadele ve çekişmeler zinciri içerisinde teşekkül etmiştir.⁵⁹¹ O bakımdan Kur’an’ın ahkâmının teşekkülünde konjektürel tepkisellikler etken olduğu kadar, diğer yandan cahiliye Arapların yerleşik kabul ve teamülleri de önemli bir yer tutar.

Özellikle de Evs ve Hazreç Arapları tarafından daha bilgili, kültürlü ve medeni kabul edilen, Kur’an tarafından da, kitap sahipleri ve kitab okuyanlar diye nitelenen Yahudi ve Hristiyanların ve onların kültürlerinin, Medine’de egemen olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Sadece Hicaz bölgesi Araplarında değil, yarımadanın Güneyinde de Araplar bu iki dinle erken dönemde tanışmışlardır. Miladi yaklaşık 300’ lü yıllarda Habeşliler Hristiyanlığı

⁵⁸³ Berrû, **a.g.e.**, s. 308; İslam öncesi Hicaz bölgesinde (Yesrib, Mekke, Taif), Arap yarımadasında Hristiyanların ve Hristiyanlığın varlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s.368-372; Yesûî, **a.g.e.**, s. 19 vd. 124.

⁵⁸⁴ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 370.

⁵⁸⁵ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 369.

⁵⁸⁶ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. II, s. 33; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. VII, s. 648-649; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 610; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1077; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 371; Kur’an’da geçen şu ayetler (Furkân, 25/4-6; Nahl, 16/103), Mekke’de Yahudi ve Hristiyanların varlığına işaret etse de ve Mekke müşrikleri Hz. Muhammed’in Kur’an’ı bu şahıslardan aşırıldığını iddia etseler de Kur’an, onların bu iddialarını yalanlamakta ve kaynağının ilahi olduğunu ispat etmektedir.

⁵⁸⁷ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 481-482.

⁵⁸⁸ Seydişehrî, **Târîh-u İslâm**, s. 59.

⁵⁸⁹ Yesûî, **a.g.e.**, s. 392.

⁵⁹⁰ Mâide, 5/82; Hadîd, 57/27.

⁵⁹¹ Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 56.

benimsemişler, Roma İmparatoru Kostantin, Arap yarımadasında Hristiyanlığı tanıtmak, yaymak ve genişletmek için çok çabalar sarfetmiş, hatta Necran'a papazlar gönderip ve orada bir manastır inşa ettirmiştir. Necran Kâbe'si olarak bilinen bu ziyaretgâhta papazlar ve din adamları ikamet etmişlerdir.⁵⁹² Güney Arapları sadece Hristiyanlaştırma değil, Yahudileşme politikalarına da yabancı değillerdi. M. 523 yılında Yahudilikte son derece ileri gitmiş olan Zu Nüvas, Hristiyan olan Necran'ı Yahudileştirmek için üzerine yürümüş ve yaklaşık 20 bin Hristiyanı yakmıştır. Buna karşılık Bizans Kayseri, Habeş hükümdarı Necaşı'ye bir mektup yazıp Necran'a yardım edip öcünü alması için ondan talepte bulunmuştur.⁵⁹³

Kısaca Kuzey ve Güney Arabistan'da Hristiyanlığın yayılmış olması, orta Arabistan'ın, özellikle de Hicaz bölgesinin Kuzey Araplarla ilişkileri, Hristiyan öğreti ve geleneklerinden habersiz olunmadığını gösterir. Aynı şekilde Arapların Hristiyanlığı tanımada sahranın kalbi olan Sina yarımadasının da büyük etkisi vardır.⁵⁹⁴ Gassan Arapları arasında 5. yüzyıldan itibaren Bizans egemenliğinin neticesinde Hristiyanlığın yaygınlaşması⁵⁹⁵ ve 6. yüzyıldan itibaren Hireliler (lahmiler) arasında bu dinin yayılması⁵⁹⁶ Güney ve Kuzey Arapların da Arap kültürünün Hristiyan geleneğine yabancı olmadığını göstermektedir.

⁵⁹² Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 128; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 19-20.

⁵⁹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 37-39; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 20.

⁵⁹⁴ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 182.

⁵⁹⁵ Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. I, s. 119-120; Cahiliye döneminde Hristiyanlığın yaygın olduğu hususunda, Hristiyan Arap devletleri ve Arap kabile ve şahısları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 213, 217; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 183.

⁵⁹⁶ Nešet Çaęatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çaęı*, AÜİF. Yay., 4. Bsk., Ankara 1982, s. 74.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA KADIN VE AİLE KONUSUNDA

İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.KADIN

A.Cahiliyede ve Kur'an'da Kadının Konumu

1.Toplumda Kadının Konumu

Cahiliye döneminde her ne kadar toplumda bazı kabilelerde kadının mümtaz bir konuma sahip olduğu,¹ önemli yerinin olduğu, hakir görülmediği, seçim hürriyetinin olduğu,² bazı Arapların özellikle de kendi yakınlarından olan yahut eşraf kabileden veya da hikmetle meşhur olmuş kadınlara ihtiram gösterdikleri³ ifade edilse de genel olarak kadının konumu düşüktü.⁴ Çeşitli yönleriyle şöhret bulmuş eşraftan kadınlar hariç, kadın uğursuz sayılır, hor görülür,⁵ hilekar, komplocu, aldatıcı olarak bilinir ve şeytan nazarıyla kadına bakılırdı. Erkek kadının görüş ve hüküm verme yetisini zayıf ve kendisinden daha alt derecede görür,⁶ kadın erkek için bir yük addolunurdu.⁷ Cahiliye Araplarının pek çoğu, kız çocuklarından hoşlanmaz,⁸ çeşitli nedenlere bağlı olarak kız çocuklarına karşı öfke beslerlerdi.⁹ Bununla beraber cahiliye Arapları erkek çocuğa özel bir sevgi beslerlerdi. Erkek çocuğa olan sevgileri umumiyetle kız çocuklarına buğzetmelerini ve kadınları hakir görmelerini beraberinde getirmiştir.¹⁰ Soylu en az üç erkek çocuk doğurmayan kadınları asil (müncibât) saymamaktaydılar.¹¹ Erkek çocukları nimet, izzet ve övünç vesilesi sayarlar, baba ve anneler erkek evlatların çokluğundan övünç duyarlar, onların yokluğunu ise gam ve zillet kabul ederlerdi. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'i erkek evladının yokluğundan dolayı ebter¹² ifadesiyle ayıplamışlardır.¹³

Cahiliye Arapların bazı durumlarda kadına değer verirdikleri ve bazı hususlarda da

¹ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 308.

² Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 92; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 75.

³ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 53.

⁴ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 63.

⁵ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 132-134; Saîd el-Efgânî, **el-İslâm ve'l-Mer'e**, Matba'atu't-Terakkî, Dîmeşk, 1364/1945, s. 21, 28-29; Cahiliyede eşraftan olan hür kadınların yüce bir konuma sahip oldukları, kocalarını seçtikleri ve kendilerine hoş davranmayan kocalarını terk ettikleri hususunda bkz. Takkûş, **a.g.e.**, s. 177.

⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 460-461.

⁷ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 172.

⁸ Takkûş, **a.g.e.**, s. 187.

⁹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 172.

¹⁰ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 53.

¹¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 455.

¹² Kevser, 108/3.

¹³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 725; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 802; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 2040; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 145.

kadını hiçe saydıkları ifade olursa da¹⁴ genel olarak orta ve aşağı tabakalarda yer alan kadının hiçbir önemi ve rolü yoktu. Bir adam, erkek çocuğu doğduğunda sevinip şenlik yapar, kız çocuğu doğduğunda da utanıp suç işlemiş duruma düşerdi. Özellikle de aşağı tabakalardan olan kadınların kocasının yanındaki değeri onun mülkiyetinde olan malların değerinden daha fazla değildi.¹⁵ Ancak asil ve zengin kimselerin kızları ve karıları bir şahsiyete malik olup itibarlı sayılırlardı.¹⁶ Cahiliyede kadınların siyasi, içtimai herhangi bir konuda söz hakları yoktu. Arap erkeğinin kadının üzerinde mutlak bir otoritesi vardı. Kadın konum bakımından erkeğin aşağısında bulunuyordu ve iş konusunda erkek gibi söz sahibi değildi.¹⁷ Yeni evlenen çiftleri tebrik maksadıyla “bi-r-rifai ve’l-benin”, yani “Anlaşmanızın tam ve oğullarınızın olması dileğiyle” gibi söylenen sözlerde¹⁸ bile kadının/kızın aşağılanan bir varlık olduğu anlaşılır. Öyle ki onların erkekleri kendilerine, kızları Allah’a nispet etmeleri de¹⁹ kadını küçük görmenin ürettiği bir sonuçtu.

Kadının ikinci planda, erkeğin ona göre daha fazla kıymetli olmasının arka planında çöl hayatının bir zarureti olduğu gibi,²⁰ cahiliyede akrabalık ve onun haklarının asabeye, yani kişinin erkek akrabalarına dayanmasıyla da²¹ ilişkisi söz konusudur. Bütün bunlar, cahiliyede asabiye, nesep, av, gazve, harplere ve ataerkil nizamaya dayanan kabilevi toplumda erkek çocukların kız çocuklarına tercih edilmesinin tabii bir durum olduğunu²² ortaya koyuyor.

2.Ailede Kadının Konumu

a.Ataerkil Aile Yapısı

Cahiliye döneminde genel olarak bedevi Arap toplumu ataerkil (patrimonial) sisteme tabiydi.²³ Erkek evin, kadının ve bülüğa erişmeden önce çocuklarının üzerinde yetki sahibi idi ve onun reislik hakkı vardı.²⁴ Ataerkil sistemden dolayı erkekler kadınlar üzerinde yönetim ve koruyuculuk (kavvâmûne ale’n-nisâ) görevine sahiptiler. Evin efendisi/terbiyecisi ve sorumlusu, evlatların işe ve terbiyesinden tabii sorumlu erkek idi. Kadına gelince, onun eve

¹⁴ Efgânî, **el-İslâm ve’l-Mer’e**, s. 12.

¹⁵ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 133.

¹⁶ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 135.

¹⁷ Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 693; Ali Bakkal, “İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku”, y.y., t.y., (Yayınlanmamış Fotokopi Nüshadır İsam Kütüphanesi), s. 34.

¹⁸ Mecdüddîn Ebû’s-Seâdât el-Mubârek Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-Eser**, (Tah. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, y.y. 1383/1963, c. II. s. 240; Günümüzde evlenen çiftlere yapılan duanın, aslında cahiliyede de var olduğu evlenen çiftlere, mutluluk, iyi geçim ve erkek evlat dilemek ve tebrik etmek şeklinde “terfiye” duasının yaygın olduğunu görüyoruz. Emin Mahmûd Hattab, **Fethu’l-Meliki’l-Ma’bûd Tekmiletu’l-Menheli’l-‘Azbi’l-Mevrûd**, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Riyad 1394/1974, c. IV, s. 13.

¹⁹ Necm, 53/21.

²⁰ Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 693; Bakkal, **a.g.e.**, s. 34.

²¹ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 53.

²² Abdülazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 447; Takkûş, **a.g.e.**, s. 187.

²³ Mahmûd Cuma, **a.g.e.**, s. 12; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 171.

²⁴ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 171-172.

ait ve kocaya tabi olduğu, kocasının emirlerine itaatinin zorunlu, evinin evlilik evi olduğu ve erkeğin kendi evi ve karısına efendilik/terbiye etme hakkının olduğu²⁵ görülür. Aynı şekilde kadının doğurduğu çocuk da kocaya ait, onun velayetinde, onun gözetimi ve terbiyesindeydi.²⁶

İslam öncesi Araplarda galip olan akrabalık bağı, baba akrabalığıydı. Bu akrabalıktan dolayı çocuk babaya nispet edilir ve baba akrabalığı hak ve sorumlulukların çoğunluğunun kaynağını teşkil ederdi. Tabii olarak talak yahut hul' neticesinde çocukları yetiştirme ve onların velayeti de cahiliyede babaya ait idi.²⁷ Aslında çocukların babalarına nispet edilmesinin Sami toplumların çoğunda görülen bir adet olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle indiği toplum yapısını dikkate alan Kur'an, İslam öncesi kabile geleneğinde ataerkil akrabalık ve babaerkil hak ve sorumlulukları geleneğine muvafık hükümler vaz' etmiş ve evlatları yetiştirme ve bakımını babaların, yani en yakın erkek akrabaların velayetine bırakmıştır.

Cahiliye döneminde kadını evlendirmede, onun boşanmasında, mehrinin tayininde hatta nikâhta ve hitabede bulunmada²⁸ özelde birincil doğrudan muhataplar olan 7. yüzyıl Arap toplumuna hitap eden Kur'an'da, cahiliye döneminin baba hakimiyetinin olduğu erkek egemen ataerkil aile yapısının²⁹ izlerine rastlamamak mümkün değildir. Çünkü genellikle Arap yarımadasının Güneyinde yer alan kabilelerin anaerkil, Kuzeyindekilerin (Hicaz bölgesi de dahil) ataerkil olduklarını³⁰ görüyoruz. Çölde eski zamandan beri Samilerin ve Arapların nesebin anneye nispetini bildikleri,³¹ önceleri anaerkil (matriarchal) kabile sisteminin var olduğu ifade edilse de daha sonra bu sistemin yerini ataerkil (patriarchal) nizam almış³² ve bedevi Arap toplumu bu sisteme tabi olmuştur.³³ Her ne kadar totem inancının olduğu

²⁵ Takküş, **a.g.e.**, s. 175.

²⁶ Takküş, **a.g.e.**, s. 175; Cahiliyede kadının, çocuklarının velayetinden mahrum olduğu, kocanın, kadının hem kendisini hem de malını kapsayan bir velayete, onu tedip ve dövme hakkına sahip olduğu, kadının kendisi ve malının kocanın mutlak velayeti altında olduğu ve kadına kocanın mülkü gibi itibar edildiği hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 63.

²⁷ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 189.

²⁸ Cahiliye döneminde evlenen çiftlerin aile efradının nikâh esnasında rolleri ve hitabeleri konusunda bkz. M. Asım Köksal, **İslâm Tarihi, Hz. Muhammed (as) ve İslâmiyet** (Mekke Devri), Şamil Yay., İstanbul 1981, s. 103-104; Ali Himmet Berki, Osman Keskiöğlu, **Hâtemü'l-Enbiyâ, Hz. Muhammed ve Hayatı**, DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 1960, s. 47.

²⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 30, 63; Bakkal, **a.g.e.**, s. 38.

³⁰ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 284.

³¹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 88.

³² Abdolvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 343; Her ne kadar cahiliyede bazı şair ve kabileler annelerine nisbet edilse de (bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 217; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 90; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 47.) Smith, Mac Lannan ve Wilken gibi müsteşrikler, anaerkil nizamın, Araplarda kadının ortak kullanılmasının, ve'd ve harpler neticesinde sayıları azalan kadınlarla pek çok erkeğin birlikte olmasının sonucunda (teaddüdü'l-ezvac) babası meçhul olan çocuğun annelere nispetiyle ortaya çıktığını (bkz. G. A. Wilken, **el-Umûme 'inde'l-'Arab**, (Trc. Bendî Salîbâ el-Cevzî), 1902, s. 32. den ve Mac Leuan, **Studies in Ancient History Primitive Marriage**, 1856, s. 124. ten naklen Hûfî, **el-Mer'e**, s. 92-93) ve bazı karinelere hareketle eski Arap toplumunun anaerkil olduğunu ileri sürseler de aslında Sami halkların, tarihi asırlardan beri ataerkil olduğu görülür. bkz. Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 176; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 100.

³³ Mahmûd Cuma', **a.g.e.**, s. 12; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 171.

devrede cahiliye Araplarında anaerkil nizamın varlığından bahsedilse de, İslam'ın gelişine doğru yakın bir dönemde babanın ailede mutlak otorite ve yetkisiyle temayüz ettiği ataerkil nizam ortaya çıkmıştır.³⁴ O bakımdan, indiği toplumun tasavvur ve teamülleriyle diyalektik ilişki içinde olan Kur'an'ın, nikâh, evlenme, boşanma, nafaka, aile, çocuğun babaya intisabı, miras, şahitlik, velayet vb. hususlarda cahiliyenin ataerkil kültürünü içinde barındırdığını, bu dil ve üslubun Kur'an'a yansıdığını, Kur'an'ın ataerkil aile yapısına yönelik değişimi desteklediğini³⁵ görüyoruz.

Mesela, evlenme talebinin (hıtbe) erkek tarafından yapılması,³⁶ nikâh bağıını elinde bulunduran yegâne gücün erkek/koca olması,³⁷ boşamanın erkek tarafından ve erkeğin yetkisine verilmesi,³⁸ mehrin oran ve süre tespitinin erkek tarafından yapılması,³⁹ yine erkek egemen yapıya muvafık olarak cariyeler hariç, bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesine (polygamy) izin verilmesi, cariyelerin diğer konularda olduğu gibi efendisinin sahip olduğu bir mülkiyet olarak dilerse nikâh olmadan da faydalanacağını ifade edilmesi,⁴⁰ çocuk ve kadınların geçiminin erkeğe ait olması⁴¹ vb. bütün bu ahkâmın o günkü kültürel yapının bir yansıması olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir.

Nüzul dönemini çevreleyen kültürden Kur'an'ın dil dizgesine yansıyan ataerkilliğin bir diğer versiyonu da aile ve toplum yaşantısını düzenleyen erkeğin bir derece kadından üstün,⁴² kadınlar üzerinde riyaset (kavamlık) hakkının olduğuna,⁴³ iki kadının şahitliğinin tek erkeğin şahitliğine denk tutulmasına,⁴⁴ erkek çocuğa kız çocuğunun iki katı kadar mirastan pay verilmesine⁴⁵ dair geçen hukuki hükümlerde kendini göstermektedir.⁴⁶ İslam öncesi kültürün bir eseri olarak Kur'an, erkeği kadına önceleyen bir dil dizgesine sahip olmuş, bu dil dizgesinde erkek, antropolojik açıdan kadına mukaddem bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Bunun da en çarpıcı örneği şehvet ve cinsellik konusunda erkeğin suje kadının ise obje olarak takdim edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla ataerkil dini söylemi, kadın-erkek çiftinden doğrudan veya dolaylı olarak söz eden hemen her ayetin literal formunda gözlemlemek mümkündür.⁴⁷ Kur'an'da kadının hem bu dünyada hem de öte dünyada erkeğin cinsel bir haz aracı (meta,

³⁴ Takkûş, **a.g.e.**, s. 175.

³⁵ Watt, **İslam Nedir**, s. 139.

³⁶ Bakara, 2/235.

³⁷ Bakara, 2/237.

³⁸ Bakara, 2/230, 237.

³⁹ Bakara, 2/237.

⁴⁰ Nisâ, 4/3, 23-24; Mü'minûn, 23/6.

⁴¹ Nisâ, 4/34; Bakara, 2/233; Talâk, 65/6.

⁴² Bakara, 2/228.

⁴³ Nisâ, 4/34.

⁴⁴ Bakara, 2/282.

⁴⁵ Nisâ, 4/11.

⁴⁶ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 197-198.

⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/14; Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 193, 196.

sex object) olarak sunulmasının,⁴⁸ bio psişik olarak kadının bedeninin cinsel açıdan erkeğe nispetle daha cazip (çekici) olduğuna⁴⁹ dayandığı ileri sürülse de aslında bunun geleneksel Arap toplumunda kadın tasavvuruyla, kadının erkeğin nazarındaki konumuyla ilgili olduğu, Kur'an'ın, ebevi-ataerkil yapıya bürünmesinin bir sonucu olduğunu söylemenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Vedûd'un da ifade ettiği gibi, vahiy, ataerkil bir topluma hitap etmiş ve ikna etme girişiminde onların bakış açılarını da dikkate almıştır. Kur'an'ın kullandığı iletişim mekanizmaları (terimler ve imajlar) o muhatap kitleyi aksetmiştir.⁵⁰ Bununla beraber, Kur'an'ın toplumsal meseleler ve bunlara getirdiği çözümler genellikle var olan sisteme özgü niteliklere sahip olsa da, eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları yansıtsa da aynı zamanda bunlar farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal problemler için çözüm çıkartabilecek birtakım genel ilkeleri de ihtiva etmektedir.⁵¹

b.Arzu Edilen Kadın Tipi

Cahiliyede kadının hayalı, boynu eğik, gençlerden habersiz, çalımlı olmayan yürüyüşlü, şüphe ve kirlerden uzak, sessiz, sakın, erkek istediğinde şehvetine cevap veren, erkek terk ettiğinde nihayete erdiren, utancından alçak sesli konuşan, erkek kalktığında sıçrayıp kalkan, oturduğu da erkeğin emriyle oturan bir yapıda olması, Araplar nezdinde kadında güzel görülen ahlaki özelliklerden kabul edilirdi.⁵² Kur'an, cahiliye Araplarında arzu edilen utangaç, çekingen, suskun, hicab ve haya sahibi bu kadın tipine Hz. Şuayb'ın iki kızının çobanlara ve Hz. Musa'ya karşı tavırlarını aktarmakla atıfta bulunmuştur.⁵³ Aynı şekilde ailede kadının kocasına itaatkâr olması, asi olmaması, kocasının malını, ırzını ve evini koruması,⁵⁴ kocasını razı etmesi, evlatlarının hizmetinde bulunması ve kendi evine özen göstermesi⁵⁵ gibi hususlar da erkeğin kadında aradığı temel özelliklerdendi. Kur'an'da kadınların erkeğe itaat etmesine, erkeğin kadını uslandırma hakkına dair ayetler,⁵⁶ tasviri bir dille de olsa cahiliye döneminde ok atıp kılıç koşanan, düşmana karşı saldırıp maişet sağlayan erkeğin, kadından üstün olduğuna, kadının vazifesinin ise erkeğinin namus ve ırzını korumak olduğuna dair cahiliye kabilevi Arap kadın telakkilerinin bir uzantısı durumundadır. Çünkü cahiliye döneminde erkeklerin aileye, aşirete kızıdan daha faydalı olmaları, aile ve kabilenin devamını üstlenmeleri, savaşçıları olmaları, intikam almaları, gazvelere çıkmaları, malı ve

⁴⁸ Bkz. Âl-i İmrân, 3/14; Sâffât, 37/48-49; Nebe', 78/31-34; İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 298.

⁴⁹ Güler, **a.g.e.**, s. 149.

⁵⁰ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 101.

⁵¹ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 150.

⁵² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 14, 17.

⁵³ Kasas, 28/23-25.

⁵⁴ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 27; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 19.

⁵⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 474.

⁵⁶ Nisâ, 4/34.

canı müdafaa etmeleri gibi nedenlerle erkekleri kadından ayırt ettiklerine⁵⁷ bundan dolayı erkeği kadına üstün tuttuklarına tanıklık ediyoruz.

Kur'an'ın kadın telakki ve öğretisinin pek çoğunda cahiliye Arap geleneği yatmaktadır. Mesela, kadının cinsel obje olarak erkeğin tarlası olması,⁵⁸ evde oturması, sokak sokak dolaşmaması, kocasını utandıracak kötü huy ve ayıbının olmaması gibi o dönemde varolan telakkiler, cahiliye Arap kadın ve erkek tiplerini yansıtmaktadır. R.A Nicholson'un naklettiği İslam öncesi kadınlık ideali Arap şiirlerindeki tasvirlerinde de bu düşünceler açıkça görülmektedir: “Ümeyyenin kocasını utandıracak hiçbir kötü huyu ve ayıbı yoktur. Kadınlardan bahsedildiğin de onun saflık ve güzelliğinden söz edilir. Kocasını akşam eve geldiğinde ona gün boyu nerelerdeydin diye asla sormaz. O güzel ve hoştur. Düzgün bir bedene ve her yönüyle mükemmelliğe sahiptir. Eğer bir insan sırf güzelliği ile bir periye dönüşebilseydi o ümeye olurdu.”⁵⁹ Kur'an'da da kadınların evden ayrılmamaları, çarşı ve pazarlarda saçılıp dolaşmamaları emredilmiş,⁶⁰ sadık kadınların kocalarına itaat eden kadınlar olmasından ve kocalarının yokluğunda namuslarını korumaları gerektiğinden bahsedilmiş⁶¹ ve kadın, erkeği sükûnet ve huzura kavuşturan bir varlık olarak konumlandırılmıştır.⁶² Kur'an'da yer alan bütün bu telakki ve konumlandırmalar, İslam öncesi Arap erkeğinin, kadın tasavvurunu, başka bir ifadeyle ırzı korumayı (namusu) sadece objeleştirdiği kadın için gerekli gören, kadının kendisine itaatini kadının kocasına karşı vazifelerinden biri addeden tek taraflı ideallerini yansıtmaktadır.

c.Kadının Eve Ait Olma Telakkisi

Cahiliye Arapları evin, kadının ahlakında ve çocukların asaletinde son derece büyük etkisinin olduğunu düşünürlerdi.⁶³ O bakımdan, kadının eve ait, kocaya tabi, kocasının

⁵⁷ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 170-171.

⁵⁸ Bu telakkinin Sümerlerde de yer aldığı konusunda (bkz. İlmiye Çığ, **a.g.e.**, s. 27); Cahiliye döneminde kadınların kendilerini ve kocalarını tasavvur biçimleri ve ifadelerinin Kur'an'da teşekkül ettiği, kız doğurduğundan dolayı, gücenip eve gelmeyen, komşusunun evine giden Dabbe kabilesinden Ebû Hamza adında bir Arapla ilgili karısının söylediği aşağıdaki şu sözler de bunu teyit eder: “Ebu Hamza'ya ne oluyor ki, bitişimizdeki evde kalıyor da bize gelmiyor! Oğullar doğurmuyoruz diye çok kızgın! Vallahi bu bizim elimizde değil! Biz ancak bize verileni alıyoruz. Ekicilerimiz için bir tarla mesabesindeyiz. Onlar bize ne ekirse biz onu bitiririz.” bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kâhire 1367/1948, c. I, s. 186; Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 227; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 289; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 126; Aslında Kur'an'daki bu teşbihin zannedildiği gibi kadını küçük düşürmekle ilgisinin olmadığı, çeşitli hikmet ve manalarla dolu belâğî ve fesâhî bir ifade olduğu konusunda bkz. Hidayet Aydar, “Kur'an'daki Teşbihlerden “Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır...””, **Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 3, Ocak 1998, s. 52-57.

⁵⁹ Reynold A. Nicholson, **A Literary History of The Arabs**, The Cambridge University Press, Cambridge 1966, s. 90; Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 131.

⁶⁰ Ahzab, 33/33; Kadınların, ihtiyaç hariç evden ayrılmamaları gerektiğine dair bu ayete ilişkin rivayet ve yorumlar için bkz. İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. III, s. 427-428; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s.173-176; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1496.

⁶¹ Nisâ, 4/34.

⁶² Rûm, 30/21.

⁶³ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 140.

emirlerine itaatının zorunlu ve erkeğin kendi evi ve karısına efendilik uslandırma/terbiye etme hakkının olduğunu varsayarlardı.⁶⁴ Bütün bu yerleşik Arap telakkileri, Kur'an'ın dil ve üslubuna değer ifadeleriyle intikal etmiştir. Mesela kadının eve ait olduğuna dair bu tür telakkiler “Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın...”⁶⁵ şeklindeki ayetlerde tecessüm etmiştir. Hatta bırakın bu dünyada kadının eve ait olma talebini, cennette bile mümin erkeklere müjdelenen kadınların, “çadırlara kapanmış, gözlerden uzak, eşlerine has olduklarından” bahsedilmiştir.⁶⁶ Bu nedenle, bin dört yüzyıllık İslam tarihinde kadının evinde oturmasının, Kur'an'ı tarihinden koparıp okumanın bir neticesi olarak dini bir vecibeymiş gibi zaman zaman savunulduğu da görülür. O bakımdan, “Bazı çevrelerde hâlâ yaygın olan ‘kadının çalışma yeri evinin içidir’ fikri, bir üretim biçiminden kaynaklanan zorunlu durumun dogma halinde dinselleştirilerek evrenselleştirilmesi”⁶⁷nden öte bir şey ifade etmediğini de vurgulamak gerekir.

Cahiliye döneminde kadının çeşitli mesleklerle uğraşma fırsatı erkeğe nispetle sınırlıydı. Kadının esas görevi ev işlerini yapmak⁶⁸ ve kocasının işleri arasında en büyük işi olan ev işini yerine getirmek için evde ikamet edip oturmaktı.⁶⁹ Kadının vazifesi, evde annelik ve çocuk terbiyesi addedildiğinden cahiliye Arapları kadını tazîz amacıyla ona “rabbetü'l-menziel” (evin efendisi) demişlerdir.⁷⁰ Bu nedenle, cahiliye Arapları evine bağlı, evinden ayrılmayan kadınlarla övünürlerdi.⁷¹ Kadının evde yapmış olduğu işlerinden dolayı da büyük bir konumu vardı.⁷² “Ekonomik hayatın, ticaret, hayvancılık ve kısmen de tarıma dayandığı Kur'an'ın indiği dönemdeki Arap yarımadasında kadının çalışma alanı genel olarak ev işlerinde; erkeğinki ise dışarıda olmuştur. Bu durum, üretim araçları ve üretim ilişkilerinden kaynaklanmaktadır.⁷³ Dolayısıyla cahiliye Arap toplumunda çölde ve şehirde erkeğin ailenin direği ve mürebbsi, nesebinin sahibi olduğuna⁷⁴ dair kabullerin, çöl şartlarının üretim

⁶⁴ Takkûş, **a.g.e.**, s. 175.

⁶⁵ Ahzâb, 33/33.

⁶⁶ Rahmân, 55/72.

⁶⁷ Güler, **a.g.e.**, s. 152.

⁶⁸ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 79-80; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 45-46; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 24; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 44; Cahiliyede kadının ev ve evinin dışında yemek hazırlamak, koyunları sağmak, yün eğirmek, dokumak ve ticaret yapmak, çocuk emzirmek, şarkı söylemek, oku düzeltmek, deri tabaklamak, muharibleri savaşa teşvik etmek, savaşta yaralılarla ilgilenmek ve onlara su vermek, kehânet vb. para kazanacağı bazı görev ve meslekler icra ettiği hususunda geniş bilgi için bkz. Takkûş, **a.g.e.**, s. 176; Efgânî, **el-İslâm ve'l-Mer'e**, s. 20; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 398-429; Günaltay, “Kable'l-İslâm Araplarında İctimâî Âile”, s. 87.

⁶⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 175.

⁷⁰ Berrû, **a.g.e.**, s. 267; Cahiliyede kadının, evin efendisi (rabbetü'l-beyt), ailenin yiyeceğinin bekçisi ve ihtiyaç duyduğu yiyeceğin mübaşiri olduğu hususunda bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 328.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelüsî, **el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. V, s. 235; Muhammed b. Yûsuf eş-Şehir bi-Ebî Hayyân, **Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd**, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1403/1983, c. VIII, s. 199.

⁷² Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 171-172.

⁷³ Güler, **a.g.e.**, s. 151.

⁷⁴ Berrû, **a.g.e.**, s. 264.

ilişkilerinin kadına ve erkeğe biçtiği rolün, Kur'an'a da yansımış olduğunu, Kur'an'da zaruri haller dışında kadınların evde kalmalarının, eve bağlanmalarının emredildiğine ve evden dışarı çıkmalarının yasaklandığına dair ayet ve buna ilişkin yorumların yer aldığını görmekteyiz.⁷⁵ Ancak, her ne kadar Kur'an'ın literal ifadeleri, kadının iffetini eve ve çadıra mahpus olmada gören o günkü Arap kültür kodlarına bürünse de bu ifadelerde, her yerde ve her zaman iffetli olunmasına dair bir evrensel mesaj da içkindir.

d.Kocanın Reisliği ve Kadını Tedip Yetkisi

Cahiliyede bedevi Arap toplumu patrimonial sisteme (ataerkil) tabiydi.⁷⁶ Erkeğin aileyi yönettiği ataerkil bir yapı söz konusuydu.⁷⁷ Bu sebeple, erkek ev, kadın ve bülüğa erişmeden önce çocuklar üzerinde yetki sahibiydi ve onlar üzerinde riyaset hakkı vardı.⁷⁸ Aile hayatında erkek hakim/reis olarak kabul edilirdi.⁷⁹ Çoğu zaman kadının erkeğe tabi, onun himaye ve sorumluluğunda olduğu, erkeği kadının efendisi kılan bir nizam mevcut idi.⁸⁰

İndiği dönem toplumların tasavvurları, eğilimleri ve gelenekleri çerçevesinde forma bürünen Kur'an, onların algı biçimlerinden ve toplumsal pratiklerinden bağımsız değildir. Onların zihinsel kodları ve toplumsal adetleri buyurgan ve bazen de tasviri bir üslup ile ayetlerde teşekkül etmiştir. O açıdan, erkeklerin kadınların tedip ve tedbir edicisi, yöneticisi ve koruyucusu olduğuna dair cahiliye döneminde mevcut olan telakki ve teamüller, “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar.”⁸¹ şeklinde Kur'an'da tecessüm etmiştir. Aynı şekilde, “Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya aittir.”⁸², “Sizin için (çocuğu) emzirirlerse (emzirme) ücretlerini de verin ve aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamazsanız, çocuğu baba hesabına başka bir kadın emzirecektir.”⁸³ şeklinde yer alan ahkâm, kabile geleneğinde kadının bakımından, geçiminin kocanın vazifelerinden olduğuna ve evlatların iâşe ve terbiyesinden tabii sorumlunun erkekler olduğuna dair cahiliye anlayış ve teamülleriyle paralellik arzeder. Kur'an'da erkeklerin, kadınları tedip, tedbir, muhafaza ve onlara infak, akıl, rey ve kadınların eşlerine itaat etmeleri bakımından onlara hakim, onlardan

⁷⁵ Ahzâb, 33/33; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. X, s. 294; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 471; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 427-428; Kurtubî, *el-Câmi*, c. XIV, s.173-176; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1496.

⁷⁶ Mahmûd Cuma', *a.g.e.*, s. 12; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 171.

⁷⁷ Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 308.

⁷⁸ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 171-172.

⁷⁹ Bedâyene, *a.g.e.*, s. 49; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 176; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 44.

⁸⁰ Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 207.

⁸¹ Nisâ, 4/34.

⁸² Bakara, 2/233.

⁸³ Talâk, 65/6.

bir derece daha üstün olduğunu,⁸⁴ çocuk ve kadınların nafaka sorumluluğunun erkeğe ait olduğunu ifade eden ihbari ifadeler,⁸⁵ geleneksel ataerkil toplum yapısı sorumluluklarında, kadın ve erkeğin toplumsal rollerine ilişkin örf ve adetlerde, çöl yaşam koşullarının üretmiş olduğu kabilevi kültür ve telakkilerde aranması gerekir. Çünkü, cahiliyede kadının ihtiyaç duyduğu yiyecek ve giysi (nafaka) sağlamanın erkeğin görevi olması,⁸⁶ erkeğin rızık temini ve ailenin hayat yükünü üstlenmesi, kabilenin şerefini savunması,⁸⁷ avcılığın, gazvenin ve savaşların erkeğe dayanması, harplerde kadının ikinci derecede rol alması gibi nedenlerle erkek, kadından üstün, ona hakim ve reis olarak kabul edilmiştir.⁸⁸

Aynı şekilde kadının kocasına itaatinin gerekliliğine, erkeğin kendi evi ve karısına efendilik etme, onu uslandırma/terbiye etme hakkının olduğuna dair telakki ve teamüller de cahiliye döneminde mevcuttu. Kabile örfüne göre, zevcenin görevini yapmayı ihmali durumunda kocanın zevcesini tedip etme ve bu tedipte kadını dövme hakkı vardı. Kocanın bazen zevcesini dövdüğü⁸⁹ bir vakıydı. Hatta “darp” tıpkı tart, hul’ ve nefy gibi cahiliyede verilen cezalar arasında yer almaktaydı. Bu nedenle sadece vahiy vakıyı dikkate almamış, Hz. Peygamber’in önerileri de o günkü toplumun gerçekliğinden bağımsız kalmamıştır. Öyle ki serkeşlik yaptıklarında kadınların dövülmelerine dair Hz. Peygamber’in tavsiyelerinin yer aldığına tanıklık ediyoruz.⁹⁰ Dolayısıyla cahiliyede ataerkil aile rollerine bağlı olarak zevceyi tedip sorumluluğu, “Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırdıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövin. Eğer itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.”⁹¹ şeklindeki ayetlerde erkeğe verilmiştir. Müfessirler de, yukarıdaki ayetlerden ve Hz. Eyyûb’un karısını dövmek üzere yaptığı yeminini bozmamak için karısını dövmesinin telkin edildiği, “Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma” ayetinden hareketle,

⁸⁴ Nisâ, 4/34; Bakara, 2/228; Bu yorumlar için bkz. Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 236; c. I, s. 455.

⁸⁵ Bakara, 2/233; Talâk, 65/7.

⁸⁶ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 161-162; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 23, 36.

⁸⁷ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206.

⁸⁸ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 447; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 308; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 46.

⁸⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 161-162.

⁹⁰ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 287; Aslında kadınları o dönemde dövmenin bir olgu olduğu hatta Hz. Peygamber’in bunu yasakladığı ancak Hz. Ömer’in, kadınların çok cüretkâr olmaya başladıklarını ifade etmesi üzerine Hz. Peygamber’in tekrar dövülmesine izin verdiği, kadınların Hz. Peygamber’e kocalarının kendilerini dövdükleri şikâyetleri üzerine tekrar yasakladığı rivayet edilmektedir. bkz. Ebû Dâvud, Nikâh, 43; Abdullah b. Abdîrrahman ed-Dârimî, **Sünenü’l-Dârimî**, (Tah. Fevâz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Sebi’l-Alemî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabiyyi, 1407/1987, c. II, s. 198; Muhyiddîn-i Nevevî, **Riyazu’s-Sâlihîn ve Tercemesi**, (Çev. Kıyamüddin Burslan-H. Hüsnü Erdem), DİB. Yay., 9. Bsk., Ankara t.y., c. I, s. 321.

⁹¹ Nisâ, 4/34.

kadının tedip amaçlı kocası tarafından dövülebileceğini ileri sürmüşlerdir.⁹² Dolayısıyla cahiliye hukuku erkeği şerî veli kabul ettiğinden dolayı, serkeşlik eden kadını dövme yetkisini erkeğe vermiştir. Onların içtimai-kültürel yapılarını hesaba katarak hitap eden Kur'an da serkeşlik yapan kadını uslandırma usul ve yetkisinde onların uygulayageldikleri teamüllere paralel hükümler vaz' etmiştir.

Kur'an'da, aile reisinin erkek, erkeğin kadından üstün olduğunu ve kadının erkeğe itaat eden bir varlık olması gerektiğini vaz' eden ayetler,⁹³ geleneksel tefsirlerde akıl, sertlik, dayanıklılık, azim, sebat, binicilik, atıcılık ve direniş gibi antropolojik, birtakım fiziki ve ruhi yönlerden erkeğin kadından üstün olduğuna yorumlansa da⁹⁴ aslında bunun, İslam öncesi Arap toplumundaki erkeğin rolleri ve kadın algısıyla doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü cahiliye Arapları erkeğin rızık kazanma, kabileyi müdafaa ve emniyet görevinden, kadının ise savaşlarda düşman eline esir düşme korkusundan dolayı, erkek çocuğunu kız çocuğuna tercih ederlerdi.⁹⁵ O açıdan çağdaş Müslüman düşünürler, erkeğin aile reisliğinin, kadına kavvam oluşunun ve kadının erkeğe itaat zorunluluğunun belli bir üretim biçiminin ve toplumsal yapının Kur'an'a yansımaları olarak görmekte ve erkeğin önderliğinin belli bir aile yapısına bağlı olduğunu,⁹⁶ kadının ise sapan, şaşır ve fitneye düşmesinden korkulan bir varlık olmadığını⁹⁷ ileri sürmektedirler. Dolayısıyla Kur'an'ın literal ifadelerinde kadın ve erkeğin konum ve rollerine ilişkin yer alan bütün bu hususların, birer evrensel dini ilke olarak takdim edilmemesi gerektiği, cahiliye döneminde Arap geleneğindeki kadının içtimai rolü ve tasavvurunu yansıttığı kanaatindeyiz. Çünkü cahiliye döneminde erkeğin, kadına olan üstünlüğü erkeğin kendisini ve ailesini savunmasından, malı elde etmesinden ve hakkını korumasından, düşmana karşı öcünü almasından ve emniyetini sağlamasından ileri geliyordu.⁹⁸ O bakımdan savaşan, mücadele eden, ok atıp yay kullanan, mali işlerden sorumlu ve evi geçindiren Arap erkeği, kendisinin kadından üstün olduğunu, kadını yönetme ve serkeşlik yaptığında uslandırma hatta dövme hakkına sahip olduğunu düşünürken; ok atamadığından, rızık kazanamadığından, düşmana karşı savunma yapamadığından dolayı horlanan⁹⁹ ve sosyo ekonomik yönden kendinden bir alt konumda olan kadını nekre bir

⁹² Sâd, 38/44; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 504; Hz. Eyyub'un hasta iken karısının kendisini sıkıntıya düşürmesi, ona muhalefet etmesi ve birtakım imalı ifadeleri ve yaptığı işler nedeniyle yaptığı yemin üzere, yaş hurma dalları, değnek, çubuk, ot vb. şeylerle karısını dövdüğüne dair tefsir rivayetleri konusunda bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. X, s. 591; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 94; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 51; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IX, s. 399; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1610.

⁹³ Nisâ, 4/34; Bakara, 2/228.

⁹⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 269, 495; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 70-71.

⁹⁵ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 32.

⁹⁶ Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 193.

⁹⁷ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 139.

⁹⁸ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 145; Ayrıca bkz. Berrû, **a.g.e.**, s. 270.

⁹⁹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 126; Cahiliye döneminde kadının itilmişliği, dışlanmışlığı ve haklarından mahrum

statüye layık görüyordu.

Dolayısıyla müfessirlerin, erkeğin kadına olan üstünlüğünü erkeğin evlilikte kadına harcadığı mehir ve nafaka iletine dayandırmış olmaları,¹⁰⁰ Kur'an'ın bu tür yargısal ifadelerinin indiği dönem toplumun sosyo-ekonomik gerçekliğine muvafık olduğunu, bütün çağlara taşınamayacağını ortaya koyar niteliktedir. Yine, Fazlur Rahman'ın da erkeğin kadından bir derece üstün olduğunu ifade eden ayetin, o günkü erkek ve kadının sosyo-ekonomik kazanım ve rolleriyle ilintili olduğunu ve bunun değiştirilebilir bir durum olduğunu,¹⁰¹ bu üstünlüğün onların mahiyetinden gelmediğini, sadece onların etkinlikleri (fonctional) itibariyle olduğunu, şayet bir kadın maddi yönden mesela miras yolu ile veya çalışıp kazanmakla bağımsızlaşırsa ve evinin geçimine katkıda bulunursa erkeğin bu yönden olan üstünlüğünün o ölçüde azalacağını¹⁰² ifade etmesi de Kur'an'ın ahkâmının o günkü sosyo-kültürel yapıyla doğrudan ilintili olduğuna dair bizim düşüncemizi destekler niteliktedir.

Kısaca her vahiy gibi Kur'an da boşlukta değil, özgül tarihsel ve toplumsal bir bağlamda nazil olmuştur. Bu itibarla Kur'an'ın kadın konusuyla ilgili hükümlerini, bu orijinal ve otantik bağlam içinde okumak gerekir.¹⁰³ Garaudy'nin ifadesiyle ilahi ve ebedi mesajın 7. yüzyılın Araplarına ilan edildiğini, “yani ortadoğunun ‘ata erkil’ geleneğinden olan bir topluluğuna... Kadının esas itibariyle erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrâni soyunun temsilcisi bir halka.. Saint Paul’un (Aziz Pavlus) aşırı derecede kadın düşmanı Hristiyanlığının anlayışındaki bir kavme.. kısacası erkeğin hakimiyetine bağlı kabile geleneği içinde hayatını sürdüren Arap yarımadasının Araplarına.”¹⁰⁴ hitap ettiğini, bu bakımdan “Kur'an'da kadının muhatap alınma açısından ikinci planda oluşu ve bazı eşitsizliklerin (adaletsizlik değil) aydınlatılabilmesi için öncelikle müslümanların Kur'an'ın hitaplarını evrensel okumadan¹⁰⁵ vazgeçmeleri gerekir.”¹⁰⁶ “Ataerkil geleneklere yaslanan bir topluma hitap eden bir dilin retorik ile ilişkili olan bir metin, öncelikle gözetmiş olduğu temel yönelimler ve ilkeler doğrultusunda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kutsal kitabımızın

bırakılmışlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Necdet Çağıl, “İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 200-220.

¹⁰⁰ Zemahşeri, **el-Keşşâf**, c. I, s. 95; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 70-71.

¹⁰¹ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 139.

¹⁰² Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1998, s. 93-94.

¹⁰³ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 197-198; Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 190-191.

¹⁰⁴ Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 191.

¹⁰⁵ Evrensel okuma ile belli bir zaman ve mekânda tarihin belli aktörlerine bir defaya mahsus gerçekleşen sözlü edim vahyi, yatay olarak yeryüzündeki bütün insanlara, dikey olarak da kıyamete kadar dünyaya gelen herkese doğrudan hitap ettiği inancı ile okumayı kastediyoruz.

¹⁰⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 152.

hitap ettiği zaman ve mekân göz önünde tutulmayınca Kur'an okumaları bazen vesayetçi yaklaşımlara özendirici bakış açılarını desteklemekte ve ataerkil despotik yapılar Kur'an ayetlerine referansta bulunarak türlü görünümlemlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir.”¹⁰⁷ Bu nedenle Kur'an'ın kadının durumuyla ilgili düzenlemelerinin nihai olimitler olmak yerine Kur'an'ın kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde uygulamaya konan aşamalı bir ıslah projesi olarak yorumlamanın daha doğru olacağı¹⁰⁸ kanaatindeyiz.

B.Kadının Örtüsü

Kur'an'da kadınların örtünmelerini emreden ahkâmın da ibtidaen şer' olmadığı, bunun cahiliye Araplarının ırzı koruma teamülleri arasında yer aldığı görülür.

Cahiliye Arap kadını vakarlı, utangaç, çekingen ve güçlü bir haya sahibiydi. Yürüyüşü sırasında peçesinin düşmemesine özen gösterir, etrafına bakınmaz, evini kendisine leke getirecek her türlü zem ve kınamadan korurdu. Bundan dolayı, yürüyüşü esnasında başını yerden kaldırmaz, birisi onunla konuştuğunda kısa tutup varacağı yere devam ederdi. Cahiliyede kadın adeta iffet timsali idi.¹⁰⁹ Esmâ'nin de belirttiği gibi, kadın iffetli olduğu halde güzelliğinden dolayı hımarını (örtü) örter,¹¹⁰ genelde ise kadınlar örtünürlerdi. Ancak örtü yahut peçe, badiyeden daha ziyade, şehirlerde, halk tabakasından daha ziyade, elit tabakada yaygın idi.¹¹¹ Her ne kadar bazı durumlarda birtakım kadınların yüzlerini, peçelerini açtıklarına dair numuneler olsa da¹¹² kadınlar yüzlerinin görünmesinden çekinir,¹¹³ yürüyüşü sırasında peçelerinin düşmemesine dikkat ederlerdi.¹¹⁴ Peçeli kadınlardan bahseden bu rivayetlerin mevcudiyeti ve cahiliye şairlerinin şiirlerinin hicab ve peçe anlatılarıyla dolu olması,¹¹⁵ özellikle A'sâ'nın (ö. 7/629), Bahile el-Müntaşir b. Vehb'in kadının örtüsünü açmadığından övgüyle bahseden şiirleri,¹¹⁶ hatta peçenin evli kadınların örttüğü eski bir Arap adeti olduğu ifadeleri,¹¹⁷ kadınların örtünme ve peçe takmalarının o dönemde bir teamül olduğunu göstermektedir. Öyle ki buluş çağına gelmiş kızları örtmek, onların dini

¹⁰⁷ Cihan Aktaş, **Bacı'dan Bayan'a; İslâmî Kadının Kamusal Alan Tecrübesi**, Kapı Yay., 3. Bsk., İstanbul 2005, s. 214.

¹⁰⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 236.

¹⁰⁹ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 74.

¹¹⁰ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 370.

¹¹¹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 42.

¹¹² Hûfî, **el-Mer'e**, s. 370-374.

¹¹³ Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 208.

¹¹⁴ Ebu'l-Abbâs el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, **Dîvânu'l-Mufaddalivvât**, (Serh. Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşâr el-Enbârî; Ed. Charles James Lyall-M.A), The Clarendon Press, Oxford 1921, c. I, s. 200; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 74.

¹¹⁵ Dabbî, **el-Mufaddaliyyât**, c. I, s. 200; İsbahânî, **el-Eğânî**, c. XXI, s. 187; İsbahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 136; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 375-377.

¹¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Mubârek el-Yezîdî, **el-Emâlî**, 'Âlemu'l-Kütüb, 2. Bsk., Beyrut 1404/1984, s. 16; Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. I, s. 197; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 363.

¹¹⁷ Brockelmann, **İslâm Ulusları**, s. 22.

merasimlerindendi. Cahiliyede Mekke’de hayız görmeye başlayan kızların daru’n-nedve’de yeleği kesilip tekrar yelek giydirilir, onları gözlerden uzak tutacak örtü örttürülürdü.¹¹⁸ Dolayısıyla Kur’an’ın çağrıda bulunduğu hicab da cahiliyedekiyle benzerlik arz etmektedir.¹¹⁹ Günümüzde görmüş olduğumuz kadının evinde inzivaya çekilmesinin, erkeklerle samimi arkadaşça ilişki kuramamaları, sıkıca örtünmeleri vb. durumların cahiliye döneminde şehir sakinlerine özgü ve bu tür muhafazakârlığın köy ve şehir sakinlerince bilinir olduğunu¹²⁰ görüyoruz. Yine cahiliyede bedevi kadının örtünmediğine, peçe, örtü ve himar’ın yüz ve gözler hariç, kadınların başlarını örttüğü giysiler olduğuna dair ifadeler,¹²¹ muhtemelen örtü ve peçenin, badiyenin site şehirlerinin aristokrat kadınlarının ayrıcalıklı bir vasfı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur’an’ın sadece örtünme de değil, kadının mahrem olarak kimlerden sakınması gerektiğine dair ahkâmı da o toplumun kabul ve adetleri kabilindendir. Her ne kadar cahiliyede çölde bedevi kadınların erkeklerle çalıştıkları, onlarla oturup konuştukları, erkek ve kız çocuklarının birlikte oynayıp birlikte büyüdüğü, kadını erkekten ayıran kayıt ve sınırlarının olmadığı¹²² belirtilse de onlar ırzlarını korumaya son derece düşkün idiler.¹²³ Cahiliyede çoğu zaman kadını, erkekten gizlenmesi, saklanması ve örtünmesi gereken bir varlık olarak kabul ederler,¹²⁴ genç erkeklerle genç kızların oturup bir arada sohbet etmelerine, konuşmalarına müsaade etmezler ve aşklarına hoş gözle bakmazlardı. Arap örfü, yabancı bir erkeğin cemaatin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak vaz’ etmiştir.¹²⁵ Dolayısıyla Kur’an’ın kadınların zinetlerini teşhir etmelerinde sakınca görmediği mahrem sınıflara ilişkin¹²⁶ tasavvur ve teamüllerin de cahiliyede mevcut olduğu görülür. Mesela, Ferezdak’ın (ö. 114/732) cediti Hind Binti Sasaa’nın, başörtüsünü (himar) babası, kardeşi, dayısı ve kocası gibi kendisine helal olan sadece dört kişinin yanında açıp başkalarının yanında açmamakla övündüğüne dair rivayetler de¹²⁷ Kur’an’ın kadının kaçın(ma)ması gereken mahrem ve namahremlerle ilgili sınıflamalarının da o dönem Arap toplumunun telakkileri ve adetleri kabilinden olduğunu belgelemektedir.

Aynı şekilde kadının sakınması ve örtünmesinde Kur’an’ın köle-hür ayrımı yapması

¹¹⁸ Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 110; c. II, s. 253.

¹¹⁹ Hûfî, *el-Mer’e*, s. 381.

¹²⁰ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 460.

¹²¹ Yesûî, *a.g.e.*, s. 407.

¹²² Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 460.

¹²³ Yâzicî, *a.g.e.*, s. 14.

¹²⁴ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 127.

¹²⁵ Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 205-206.

¹²⁶ Nûr, 24/31.

¹²⁷ İbn Abdîrabbih *el-‘İkdu’l-Ferîd*, c. II, s. 196; Hûfî, *el-Mer’e*, s. 375.

ve iki sınıfa ayrı hükümler koyması da o toplumun yerleşik içtimai kabul ve adetleri kabilindendir. Örneğin, her ne kadar köleler, hür erkelerin sahip oldukları cinsellik vasıflarına sahip olsalar da kölelerin düşük statülerinden dolayı Kur'an, mümin hür kadınların zinet ve mahrem yerlerini kölelerinin yanlarında teşhir etmelerinde bir beis görmemiştir.¹²⁸ Bu ayete paralel olarak tefsir literatüründe de cariyelerin yabancı erkeklere konumlarının, hür kadınların kendi mahremlerine konumları mesabesinde olduğu ele alınmış ve yabancı erkeklerin, cariyelerin bileklerine, baldırlarına, göğüs ve memelerine bakmalarının caiz olduğu kabul edilmiştir. Hz. Ömer'in cariyelerin hürlere benzememeleri için "Saçlarınızı açın hür kadınlara benzemeyin" ifadeleri ve İbn Abbas, Ümmü Seleme ve Hz. Aişe'nin, kölenin kadın efendisinin ve Hz. Aişe'den kadın efendisi dışında başka kadın efendilerin saçlarına da bakacağına hatta kendisi saçlarını tararken kölesinin ona baktığına dair rivayetler de¹²⁹ Kur'an'ın hür-köle mahremiyet telakkilerinin o günkü sosyal sınıflara göre şekillenmiş olduğunu yansıtmaktadır. Aynı şekilde, cariyelerin iffetli olmalarının ve erkeklerden sakınmalarının cahiliyede adetten olmadığına,¹³⁰ esir düşen hür kadınlar, galip gelen düşman erkeklerin kendilerini cariyeye sansın, onlara yaklaşmasınlar diye peçe ve örtülerini açtıklarına dair nakiller de¹³¹ iffetin, örtünmenin ve erkekten sakınmanın cahiliyede hürlere özgü uygulamalar olduğunu teyit etmektedir. Yine, Kur'an'da kadınlara örtünmeyi emreden Ahzab, 33/59. ayete ilişkin Mücahid'den kadınların hür oldukları bilinsin ve fasık kimseler onlara saldırmasın diye cilbablarını örtünmeleri gerektiğine ve yine Mücahid ve İbn Abbas'tan cariyelerin aksine, hür kadınların dışarı çıktıklarında yüzlerini ve başlarını örttüklerine dair rivayetler ve bu ayette cariyelerin yüz ve başlarını örtmeyeceğine, hürlerin baş ve yüzü örtmekle emrolunmayan cariyeler gibi olmamalarına delaletin olduğuna, örtünün hür kadınları cariyelerden ayıran alameti farika kılındığına dair ifadeler,¹³² Kur'an'ın örtünme ve mahremlerle ilgili ahkâmının, içinde teşekkül ettiği toplumun tesettür, halvet ve mahremiyet adetleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Yine Kur'an'da meskun evlere girişte köle, hizmetçi, cariy ve baliğ olmayan çocukların sabah namazından önce, öğlen ve yatsı namazından sonra izin istemelerine yönelik hükümlerin de¹³³ o toplumun tekeşşüf, elbiselerini çıkarma zamanlarıyla ve korunaksız barınak yapılarıyla ilgili olduğu anlaşılır. İbn Abbas'ın da o günkü ev yapılarının sütre ve hicaplarının olmadığı, Allah örtüyü getirince daha sonra

¹²⁸ Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/55.

¹²⁹ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 410-411.

¹³⁰ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 367.

¹³¹ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 478.

¹³² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 486; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1526.

¹³³ Nûr, 24/58, 27-29.

izin isteme hükmüyle amel eden kimseyi görmedim ifadeleri,¹³⁴ Kuran'ın, mahrem ve namahremle ilgili örtünme ve mahrem yerlerini sakındırma ahkâmının, cahiliye toplumunun hür-köle içtimai yapılarıyla, sütresiz barınaklarıyla, onların yaygın adet ve genel kabulleriyle paralellik arzettiği, dolayısıyla bütün bu telakki ve teamüllerin Kur'an'da da yer aldığı görülür.

Aslında Kur'an'ın, mahrem ve namahremlerin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik sınırlamaları ve örtünmede evli, hür (muhsan), köle-cariye ayrımları daha kadim toplumlara dayanmaktadır. Mesela, Asur kanunlarında Asurlular, hür kadınları cariye, esir ve fahişe kadınlardan ayırmak için bir sembol olarak başörtüsünü hürlere zorunlu kılmışlar esir ve cariyelere ise örtünmeyi yasaklamışlardır. Onlara ancak evlendikten sonra örtünmeleri kuralı konulmuştur.¹³⁵ Dolayısıyla kadim toplumlardaki bu uygulama, İslam tarafından da benimsenmiş ve uygulanmış, Asur toplumunda binlerce yıl önce başlayan bir süreci Kur'an devam ettirmiştir.¹³⁶

Kısaca, Kur'an'ın yürürken gözü sakındırmak, örtüleri baştan göğüslere doğru salıvermek vb. buyrukları, aslında Luvis Şeyho'nun (ö. 1927) ifadesiyle kadınların başlarını örtmeleri Müslümanların ilk defa uygulayageldikleri bir şey değildir. Kadim toplumlarda genç kızların evlilik dönemlerine doğru örtündükleri, evlendiklerinde de yüzlerini örttükleri, Yahudilerde,¹³⁷ Asurlular, Romalılar, Hristiyanlar¹³⁸ ve diğer toplumlarda da bunun yer aldığı¹³⁹ tespit edilir. O bakımdan Kur'an'da mahrem olan kadın ve erkeğin birbirlerine bakışlarının yasaklılığına dair mahremiyet telakkilerinin ve aristokrat kadının örtü ve peçesinin onların ar/iffet kültürleriyle ilişkili olduğu, Kur'an'ın cahiliye döneminde toplumun kadında erdem olarak gördüğü uygulamalara mutabık hükümler getirdiği görülür. Bütün bunlarla birlikte, kadını örtmek çok eski toplumlarda, Samilerde var olan iffet kültürünün eseri ve araçlarından olsa da Kur'an, erkek ve kadınların birbirlerinden sakınmalarına ve kadınların örtünmelerine ilişkin bu yerel kostümler üzerinden her iki cinsin de tüm ahval ve şeraitte iffet ve ahlaklarını korumalarına dair bütün zaman ve toplumlara taşınabilecek evrensel mesajları da ihsas etmiştir.

II. NİKÂH VE EVLİLİK

¹³⁴ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 426.

¹³⁵ Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduga Fermanı*, TTK. Basımevi, Ankara 1975, s. 252-253.

¹³⁶ Duman, *a.g.e.*, s. 24.

¹³⁷ Yaratılış, 24/65; 38/14.

¹³⁸ Pavlus'un I. Korintlilere Mektubunda kadının dua ederken başını örtmesine dair ifadeler yer almaktadır. Bkz. I. Korintliler, 11/5, 13.

¹³⁹ Yesûî, *a.g.e.*, s. 406-407; Ayrıca baş vb. uzuvları örtmenin sadece Araplara özgü olmadığı, çok eski çağlarda Babil, Asur, Fars, Rum ve Hintlilerde de mevcut olduğu hususunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 377.

A.Nikâh

1.Cahiliyede Nikâh

Nikâh, evlenmeden, evlenme aktinden ibarettir. Yani bir akittir ki, kasten mülki mut'ayı müfid olur. Bu akit ile bir aile teşekkül eder, bir erkek ile bir kadın arasında birtakım haklar terettüp ederek, bunların birbirlerinden meşru surette istifadeleri caiz olur.¹⁴⁰

Kur'an diğer konularda olduğu gibi, evlilik meselelerinde de İslam öncesi kültürün izlerini taşımaktadır. Nikâh, birinci ve ikinci boşamalardan sonra tekrar evlenme, üçüncü boşamadan sonra başka bir erkekle evlenmeden eski kocayla evlenememe, hayız halinde cinsel ilişkiden uzak durma, gusül abdesti, eşcinsellerin hukuki durumu, yakınlık, evlilik ve nesepten dolayı evlenilmesi haram olanlar vs. bütün bunların cahiliye döneminden Kur'an'a olduğu gibi yansıyıp korunan¹⁴¹ İslam öncesi unsurlar olduğu görülür.

Kur'an evlenmekle ilgili gerek inşa gerekse ihbari/tasviri ifadeler olarak pek çok hüküm ve bilgi içermektedir. Evlenme/nikâh, "Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."¹⁴² ayetinde Kur'an'ın, müminlere emrettiği bir sözleşmedir. Evlenme, Tevrat ve İncil'de de önerilen değerlerdendir. Tevrat'ta Adem ve Havva'nın evlenip, çoğalıp yeryüzünü doldurmalarının emredildiği, evlenmenin teşvik edildiği görülür.¹⁴³ İncil'de de her ne kadar sonradan Pavlus tarafından evlenmemek meşrulaştırılmaya ve ruhbanlık tesis edilmeye çalışılsa da¹⁴⁴ zinadan uzak durulması ve evliliğe hürmet edilmesi gerektiğinden¹⁴⁵ bahsedilmesi bunun bir değer olarak bütün ilahi dinlerde var olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'da önerilen nikâh usulünün ve bugün Müslümanlar tarafından uygulanagelen nikâhın İslam öncesi cahiliye döneminde uygulandığı, nikâh merasimleri bugün belediye meclislerinde yapıldığı gibi o günde Mekke'de daru'n-nedve'de yapılırdı.¹⁴⁶ Akitsiz ve hitbesiz iki cins arasında meydana gelen ilişkiler zina sayılır ve bu tür durumda olan kadına "zâniye", "bağî", "fâcîre", "âhire", "muâhire" ve "musâfefa" denilirdi.¹⁴⁷

Cahiliye döneminde pederşahi bir evlilik usulü olduğundan bu gelenek erkeğe büyük

¹⁴⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu**, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, c. II, s. 5.

¹⁴¹ Güler, **a.g.e.**, s. 170-171.

¹⁴² Nûr, 24/32.

¹⁴³ Yaratılış, 1/28; Hüseyin Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler**, (Çev. Zeynep Akbay v.d.), Gelişim Yay., İstanbul t.y., c. II, s. 304, 460.

¹⁴⁴ I. Korintliler, 7/1-8, 25-40.

¹⁴⁵ İbraniler'e Mektup, 13/4.

¹⁴⁶ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 120; Alak, 96/17; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 191.

¹⁴⁷ Berrû, **a.g.e.**, s. 265.

bir özgürlük tanımaktaydı. Evlilikte kadın, kocasının mutlak hakimiyeti altında idi. Dolayısıyla evlilik, kadının rızası alınmadan evlenmek isteyen kişi ile kızın velileri arasında gerçekleşen bir muameleydi.¹⁴⁸ Cahiliyede evlilikte velinin rızası şart,¹⁴⁹ anne ve babanın, velilerin muvafakatı gerekli temel ilkelerden idi.¹⁵⁰ Adet olarak kızla istişare edildiği, kızın istemediği biriyle evlendirilmesinin nadiren görüldüğü,¹⁵¹ bazı kabilelerde evlilikte kızın reyine başvurma ve onun bu evliliği onaylaması adetin varlığı¹⁵² ifade edilse de erkek ancak kadının ailesinin rızasıyla hitbede bulunduğu kadınla evlenebilirdi. Kadın evlilikte ailesi olmadan tek başına yetkili değildi. Bu teamül cahiliye Araplarında yaygın bir nizam idi.¹⁵³ Dolayısıyla ister kız olsun ister dul olsun cahiliyede evlendirilecek kadının iznine, rızasına başvurulmaz¹⁵⁴ evlenecek kadının rızası evlilikte şart koşulmazdı.¹⁵⁵ Dul kadınların da evlenme konusunda hürriyetleri ve irade beyan hakları yoktu. Onların yerine evlenmeleri konusunda varislerin iradesi esastı.¹⁵⁶ Sadece bazı babalar eş seçiminde onların görüşlerine başvurulardı.¹⁵⁷ Veliler kadını kendi istedikleri kişiyle evlendirmeye zorlar, kadının ise buna muhalefet etme imkânı olmazdı. Bazen kadına evlilik ve evleneceği kişi hakkında görüşü sorulsa da, bu yaygın bir uygulama değildi. Genellikle saygın ailelerde ve bir veya iki kız çocuğundan başka kızı olmayanlarda görüldü.¹⁵⁸

2.Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâh Çeşitleri

a.Mut'a

Kur'an'ın indiği tarihi ortamda cahiliye toplumunda yapılan pek çok nikâh türü vardı. Bunlardan birisi de Muta nikâhı idi.¹⁵⁹ Bu nikâhın, Araplar arasında miladi dördüncü asırda mevcut olduğu ve eski Arap adetlerinden biri olduğu ifade edilir.¹⁶⁰ Ammianus Marcellinus, cahiliye Araplarının bilinmeyen bir süreye kadar bir kadının muayyen bir erkekle irtibatını devam ettiren bir evliliği bilmediklerini, hayatlarını bir yerden diğer bir yere göç ile geçirdiklerini, bu sebeple onların muakkat nikâh nizamı üzere devam ettiklerini, İslam'ın

¹⁴⁸ J. Schacht, "Nikâh", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 258.

¹⁴⁹ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 58.

¹⁵⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 413; Takkûş, *a.g.e.*, s. 178.

¹⁵¹ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 178.

¹⁵² Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 59.

¹⁵³ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 219.

¹⁵⁴ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 136; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; M. Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Aile", *DFİFM*, Yıl: 1, Sayı: IV, Ağustos, 1926, s. 90.

¹⁵⁵ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 61.

¹⁵⁶ Mahmûd Selâm Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., Kâhire 1992, s. 106.

¹⁵⁷ Berrû, *a.g.e.*, s. 267; Ayrıca bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 219.

¹⁵⁸ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 413; Berrû, *a.g.e.*, s. 267; Takkûş, *a.g.e.*, s. 178.

¹⁵⁹ Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 55.

¹⁶⁰ W. Heffening, "Mut'a", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 848.

doğuşuna kadar muakkat nikâhın onlar arasında yaygın olduğunu¹⁶¹ belirtir.

Bu nikâh, geçici bir evlenme idi. Önceden bir süre tayin edilir. Yuva kurmak ve çocuk sahibi olmak gibi bir gayesi de söz konusu değildi. Daha çok yabancı bir memlekette geçici bulunan erkekler tarafından yapılırdı.¹⁶² Bu belirlenen müddet bitince evlilik sona erer, ayrılık gerçekleşirdi.¹⁶³ Bu evlilikte baba genellikle bir yerden diğer bir yere intikal ettiğinden bazen kadın kocasının yerine geçerdi. Baba ile anne arasında ilişki kesildiği için çocuklar anne ve aşiretinin nesebini alırlar,¹⁶⁴ kadına nispet edilirler ve kadının ismiyle çağırılırlardı.¹⁶⁵ Arap yarımadasında Arapların, sürekli bir yerden diğer bir yere hareketi gerektiren hayata sahip olmaları¹⁶⁶ nedeniyle bu nikâhı, kendi kabileleri içinde değil, başka kabileler içinde bulundukları ve genellikle yolcu ve misafir oldukları zaman kıydıkları¹⁶⁷ ifade olunur. Dolayısıyla bu nikâhın sebeplerinden birinin sefer ve harpler,¹⁶⁸ erkeğin ticaret nedeniyle vatanından uzak kalması yahut evlendiği kabile ile kendi kabilesi arasında ticareti teminat altına alma olgusuydu.¹⁶⁹

Cahiliye döneminde çok yaygın olan bu nikâhta,¹⁷⁰ her ne kadar şahit bulundurmaya gerek olmadığı,¹⁷¹ mirasın bulunmadığı,¹⁷² aile büyüklerinin iznine başvurulmadığı belirtilse de¹⁷³ iki şahit huzurunda, kadının velisinin izniyle, belirli bir süre için tarafların kararlaştırdıkları mehir karşılığında ve miras hakkı bulunmaksızın kıyıldığı da rivayet edilmektedir.¹⁷⁴ Bu evlilikte ayrılma, tarafların tayin ettiği sürenin bitimine bağlı olduğundan bu sürenin sona ermesiyle evlilik de biterdi. Dolayısıyla da bu evlilikte normal nikâhta olduğu gibi bir boşama söz konusu değildir. Mut'a nikâhı, veraset hakkının bulunmaması açısından Hristiyanlıkta papazların yakın zamana kadar kıydıkları "Morganatik" adlı nikâh çeşidine de benzer. Bu evlilikte, nikâhın devamına izin verilmekle birlikte, evlenen iki taraf arasında mirasın cereyan etmemesi gibi bir şart da vardır.

¹⁶¹ Wilken, *el-Umûme 'inde'l-'Arab*, s. 20. den naklen Hûfî, *el-Mer'e*, s. 93-94.

¹⁶² Schacht, "Nikâh", c. IX, s. 260.

¹⁶³ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 5; Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 205; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁶⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 420.

¹⁶⁵ Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Âile", s. 92; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 137; Uğur, *a.g.e.*, s. 21; Berrû, *a.g.e.*, s. 264; Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 205; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁶⁶ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 15-16.

¹⁶⁷ Bakkal, *a.g.e.*, s. 49; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁶⁸ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 420.

¹⁶⁹ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 106-107.

¹⁷⁰ Mahmud Es'ad b. Emîn Seydişehirî, *Hukuk Tarihi Tarih-i İlm-i Hukuk*, (Çev. Hasan Özket v.d.), Medhal İlmî Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012, s. 194.

¹⁷¹ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neş., İstanbul 1980, c. VII, s. 235; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁷² Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'îyye*, s. 64; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁷³ Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Âile", s. 91; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 124; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁷⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 14; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 129, 138; Cahiliye ve Hz. Peygamber döneminde mut'a hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 241-244.

Kur'an'da mut'a var mıdır, yok mudur, caiz midir, değil midir, nesh mi olunmuştur, yoksa Hz. Peygamber yahut Hz. Ömer mi ilga etmiştir? şeklinde tartışmalar süregelmiştir. Ancak bu soruların sağlıklı bir şekilde cevaplanabilmesi için öncelikli olarak Kur'an'ın, kendi döneminin ihtiyaç ve sorunları göz önünde bulundurularak vahyedildiğinin,¹⁷⁵ Kur'an'daki verilerin kendi tarihinde olan olgularla ve Kur'an'ın ifadeleriyle muhatapların ihtiyaç ve soyal-kültürel gerçeklikleri arasındaki ilişkinin farkında olmak gerekir.¹⁷⁶ Hiç şüphesiz İslam'ın doğuşunda bu nikâhın yaygın olduğu bilinmekteydi.¹⁷⁷ Hatta haram kılınıncaya kadar bu nikâh, İslam'da da devam etmiştir.¹⁷⁸ Bu tür bir evliliğin, sadece cahiliye döneminde ve İslam'ın belli bir kesitinde değil, Yahudilerin de bu nikâhı (mut'a) kıydıkları,¹⁷⁹ miladi üçüncü asırlarda Babil Yahudilerinde belli bir müddetle sınırlı evlilikler (mut'a) yaptıkları, özellikle de Yahudi hekim ve hahamlarının başka şehirleri ziyarete gittiklerinde bu adeti tatbik ettikleri,¹⁸⁰ eski Mısırlılarda da bu evliliğin mevcut olduğu belirtilmektedir.¹⁸¹ Dolayısıyla bu ilişkinin neticesinde İslam öncesi cahiliye kültüründe ve İslam'ın başlangıcında var olan mut'a da Kur'an'da yer almıştır. Kur'an'da, "...Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."¹⁸² ayetiyle bu nikâha işaret edilmiş ve sarîh olmasa da bu ayetten mut'a anlaşılmıştır.¹⁸³

Pek çok sahâbi, Ehli Sünnet âlimi ve bazı müsteşrikler, bu ayetin, mut'aya hamlinin caiz olamayacağını veya delaletinin kati olmadığını,¹⁸⁴ belli bir zaman süresiyle kayıtlanmış nikâh akitlerinin batıl olduğunu¹⁸⁵ ifade etseler de, Süddî, Mücahid, Said b. Cübeyr gibi tabiun müfessirlerin, "feme'stemta'tüm bihi minhunne" ayetine İbn Abbas, İbn Mesud ve Ubey b. Ka'b kıraatinde de bulunan "ilâ ecelin müsemmen" ibaresini ekleyerek okudukları görülür.¹⁸⁶ Ayrıca İbn Mesud, Hz. Peygamber'in kendilerine savaş zamanlarında mut'a

¹⁷⁵ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 102; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 27.

¹⁷⁶ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 14; Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", s. 182.

¹⁷⁷ Nisâ, 4/24; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 135; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 420; Takkûş, **a.g.e.**, s. 181.

¹⁷⁸ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 15-16.

¹⁷⁹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 251.

¹⁸⁰ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 41.

¹⁸¹ Heffening, "Mut'a", c. VIII, s. 848.

¹⁸² Nisâ, 4/24.

¹⁸³ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 181.

¹⁸⁴ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 135; Schacht, "Nikâh", c. IX, s. 260.

¹⁸⁵ Şemsu'l-Eimme Ebû Sehl Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **Kitâbu'l-Mebsût**, 2. Bsk., Beyrut t.y., c. V, s. 152-153.

¹⁸⁶ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 14-15; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 135; Ayrıca bu nikâhın hâlâ devam edip etmediği konusunda görüşler için bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 289; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 488; İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, c. IV, s. 292; Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd el-Alûsî el-Bağdâdî, **Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Sibâ'i'l-Mesânî**, (İkinci Neşre İzin: es-Seyyid Mahmûd Şukrî el-Alûsî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyi, 2. Bsk., Beyrut t.y., c. V, s. 5; Muhammed Reşîd Rızâ, **Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr**, Dâru'l-Ma'rîfe, 2. Bsk., Beyrut 1393/1973, c. V,

yapmalarına izin verdiğini ve “Ey iman edenler! Allah’ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah’ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez.”¹⁸⁷ ayetini Hz. Peygamber’in, mut’anın ibaheti için okuduğunu dile getirmiştir.¹⁸⁸ Ancak mut’ayı caiz görmeyen Ehli Sünnet bilginleri ise İbn Mesud kıraatini şaz olarak kabul etmişlerdir. Maide 87. ayetin ise mut’a hakkında değil, Osman b. Mazun ve arkadaşlarının yatakta yatmamak, sürekli oruç tutmak, namaz kılmak, kadınlara el sürmemek, et ve yağlı yememek, uyku uyumamak gibi kararların reddedilmesi hakkında nazil olduğu¹⁸⁹ ve Hz. Peygamber’den naklonunan nikâh, talak, iddet ve miras ayetleriyle mut’anın, neshedildiği¹⁹⁰ rivayetlerine sarılmışlardır. Yine mut’anın ilga edildiğini savunanlar, “Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar. Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır.”¹⁹¹ ayetini mut’anın haramlılığına delil getirmişlerdir.¹⁹²

Hz. Peygamber döneminde de mut’a uygulanmıştır. Bazı müsteşrikler de Kur’an’ın mut’aya izin verdiğini ve Hz. Peygamber’in bunu kendi savaşçılarına meşru kıldığını ancak daha sonra Hz. Ömer’in bunu yasakladığını¹⁹³ ifade etmişlerdir. Hatta müsteşrikler tarafından, Hz. Peygamber’in kendisinin dahi Kilab kabilesinden Aliye binti Zabyan ve Esma binti Numan b. el-Esved b. Şurahîl el-Kindi ile mut’a yaptığı¹⁹⁴ ileri sürülmüştür. Ancak Hz. Peygamber’in bunlarla yaptığı evliliğin mut’a değil de normal bir evlilik olduğu belirtilir.¹⁹⁵ Heffening,¹⁹⁶ G. Demombynes (ö. 1957) ve J. Schacht gibi müsteşrikler, mut’anın Hz. Ömer döneminde yasaklandığını iddia etmişlerdir. Bu görüşlerini ise Cabir ve İbn Abbas’tan gelen ilk rivayetlere dayandırmışlardır. Ancak bunların, mut’anın Hz. Peygamber zamanında kıyamete kadar yasaklandığına dair Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Selemlü Sebre el-Cüheni ve Abdullah b. Zübeyr gibi İslam büyüklerinden gelen rivayetleri göz ardı ettiklerini ve İbn Abbas’ın mut’anın cevazına dair görüşünden vazgeçtiğini de dikkate almamışlardır.¹⁹⁷ Leona Caetani, E. Dermenghem ve Maxime Rodinson gibi diğer rivayetleri esas alan müsteşrikler

s. 13-14.

¹⁸⁷ Maide, 5/87.

¹⁸⁸ Müslim, Nikâh, 3/1404; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 190-191.

¹⁸⁹ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. V, s. 9-12; Elmalî’lı M. Hamdi Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, Türkçe Tefsîr, Eser Neş., İstanbul 1979, c. III, s. 1799-1800.

¹⁹⁰ Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 189; Serahsî, **el-Mebsût**, c. V, s. 152; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, **Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî**, (Thr. ve Tas. Muhibbuddîn el-Hatîb) Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1379, c. IX, s. 169, 173.

¹⁹¹ Mü’minûn, 23/6-7.

¹⁹² Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 187; Serahsî, **el-Mebsût**, c. V, s. 152.

¹⁹³ Maurice Gaudetroy Demombynes, **Les Institutions Musulmanes**, Troisième édition, Flammarion, Paris, 1946, s. 137; Mut’ayı Hz. Ömer’in de yasakladığına dair rivayetler için bkz. Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 191; İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, c. IX, s. 172-173; Alûsî, **Rûhu’l-Me’ânî**, c. V, s. 6.

¹⁹⁴ Heffening, “Mut’a”, c. VIII, s. 848; Caetani, **İslâm Târîhi**, c. VII, s. 392-393.

¹⁹⁵ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 335.

¹⁹⁶ Heffening, “Mut’a”, c. VIII, s. 849.

¹⁹⁷ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 337-338.

ise mut'anın Hz. Peygamber döneminde yasaklandığını kabul etmişlerdir.¹⁹⁸

Hadis kitaplarında mut'anın yasaklandığına dair rivayetler yer alır. Ancak bunun Hz. Peygamber döneminde mi, yoksa Hz. Ömer döneminde mi yasaklandığı konusunda birbiriyle çelişen ifadelerle karşılaşırız. Mut'anın Hz. Peygamber'in sağlığında yasaklandığına dair bir rivayet olmakla birlikte, Cabir'den, Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde mut'a nikâhı yaptıklarını ancak Hz. Ömer'in bunu yasakladığına, hatta Hz. Ömer yasakladıktan sonra bir daha mut'a nikâhı yapmaya teşebbüs etmediklerine¹⁹⁹ dair rivayetler de söz konusudur. Öyle ki Hz. Ömer'in, mut'ayı Hz. Peygamber'in yasaklamasına istinaden kendi döneminde evli olup da mut'a yapan kimselerin, Hz. Peygamber'in mut'ayı helal kıldığına dair dört şahit getirmedikleri müddetçe recmedeğine dair beyanları da vardır.²⁰⁰

İbn Abbas'ın, sefer gibi zaruri durumlarda mut'aya cevaz verdiği, bunu işiten Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in, mut'ayı hicretin yedinci yılı Hayber'de yasak ettiğini belirterek İbn Abbas'ı uyardığı²⁰¹ ifade edilir. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'in hilafeti döneminde İbn Abbas'ın, mut'aya cevaz verirse kendisini recmedeğine dair yemin ettiği,²⁰² İbn Abbas'ın, Mü'minûn 23/6. ayet ile mut'anın neshedildiğini kabul ettiği ve Hz. Peygamber'in mut'ayı kıyamete kadar yasaklayan hadisini duyunca cevazına dair görüşünden vazgeçtiği nakledilegelen rivayetler arasındadır.²⁰³

Mut'anın, Hz. Peygamber döneminde nerede ve ne zaman yasaklandığına dair rivayetler de birbirinden farklılık arzeder. İlk defa Hayber'de yasaklandığını ifade eden rivayetler olduğu gibi,²⁰⁴ Mekke'nin fethinde,²⁰⁵ Veda haccında²⁰⁶ veya Huneyn yılında yasaklandığı da ifade olunur.²⁰⁷ Ancak Süheylî'nin, siyer ve tarih âlimlerinden mut'anın, Hayber'de yasaklandığına dair bir nakilde bulunmadıklarını ifade etmesi,²⁰⁸ yine Sebre'nin, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde kendilerine mut'a yapmak için izin verdiğini ve

¹⁹⁸ Caetani, **İslâm Târîhî**, c. V, s. 375; Dermenghem, **Muhammed ve Hayatı**, s. 404.

¹⁹⁹ Müslim, Nikâh, 3/1405; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 172-173; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. V, s. 6.

²⁰⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, **Sünen**, (Tah. M. Fuâd Abdülbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabîyye, y.y., 1372-1373/1952-1953, Nikâh, 44; Serahsî, **el-Mebsût**, c. V, s. 153.

²⁰¹ Buhârî, Nikâh, 32; Müslim, Nikâh, 3/1407; Tirmizî, Nikâh, 29; Nesâî, **Sünen'i-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Suyûtî ve Hâşiyetu el-İmâm es-Sindî**, (Tah. Mektebu Tahkîkî't-Türâsî'l-İslâmî), Dâru'l-Ma'rife, 3. Bsk., Beyrut 1414/1994, Nikâh, 71; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 189; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 167-167; Diyârbekrî, **Târîhu'l-Hâmîs**, c. II, s. 47; Ahmed Davudoğlu, **Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm İbn Hacer el-'Askalânî Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları**, Sönmez Neş., İstanbul t.y., c. III, s. 270.

²⁰² Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. V, s. 6.

²⁰³ Tirmizî, Nikâh, 29.

²⁰⁴ Buhârî, Nikâh, 32; Müslim, Nikâh, 3/1407; Tirmizî, Nikâh, 29; İbn Mâce, Nikâh, 44; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. I, s. 312.

²⁰⁵ Müslim, Nikâh, 3/1406; Nesâî, Nikâh, 71.

²⁰⁶ Ebû Dâvud, Nikâh, 14; İbn Mâce, Nikâh, 44.

²⁰⁷ Nesâî, Nikâh, 71.

²⁰⁸ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. IV, s. 59; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 168; Muhammed b. İsmâîl b. el-Emîr el-Yemenî es-San'ânî, **Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm**, (Tas. Fuad Ahmed Zemerlî-İbrâhîm Muhammed el-Cemel), Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 6. Bsk., Beyrut 1412/1991, c. III, s. 268.

kendisinin bir cariye ile bürdesi karşılığında mut'a nikâhı yapıp üç gün birlikte olduklarını ifade etmesi,²⁰⁹ Ebu Zerr'in ise mut'a nikâhı yapmanın sadece sahabeye caiz kılındığını, diğer insanlara helal olmadığını ifade etmesi²¹⁰ ve mut'anın, Hayber' de, Kaza umresinde, Fetih ve Evtas yılında, Tebuk gazvesinde ve Veda haccında altı vakitte serbest bırakıldı sonra neshedildi rivayetleri,²¹¹ mut'anın yasağına ve cevazına ilişkin haberlerin oldukça kafa karıştırıcı nitelikte olduğu görülür. Gerçi Nevevi (ö. 676/1277), bütün bu rivayetleri değerlendirerek mut'anın birinci defa Hayber, ikinci defa da Mekke'nin fethinde olmak üzere toplam iki defa mubah kılındığını, daha sonra Mekke fethinin ardından kıyamete kadar haram kılındığını ve Veda haccıyla ilgili rivayetin ise hatalı olduğunu ifade etmiştir.²¹²

Mut'a nikâhı ile ilgili bütün bu rivayet ve yorumlardan sonra sözlü hitap Kur'an'ın, nüzul döneminde yaşanan cahiliye tarihi ve kültürüyle olan ilişkisi dikkate alınırsa yaygın bir evlenme biçimi olan mut'a, nassın olgu ile olan kaçınılmaz ilişkisinin bir neticesi olarak Kur'an tarafından da kabul edilmiştir. Ancak bunun, müfessirlerin ifade ettiği gibi, daha sonra Kur'an'ın miras, talak ve iddetle ilgili ayetler tarafından nesholunmuş olabileceği gibi,²¹³ tıpkı Kur'an'ın müellefe-i kuluba zekâtın verilmesini emreden ayetin, o günkü tarihsel durumla ilintili bir emir olduğu, Müslümanların az, düşman sayısının çok olduğu halle ilgili olduğu düşünülerek, Hz. Ömer tarafından uygulaması ilga edildiği gibi,²¹⁴ mut'anın da cahiliye çağı konjoktüründe anlamını kaybetmesinden dolayı Hz. Peygamber tarafından yahut daha büyük olasılıkla Hz. Ömer tarafından ilga edilmiş²¹⁵ olabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle Kur'an'da zikri geçen bu nikâhın, birinci asırdan itibaren sünniler tarafından alelade bir nikâh olduğu ileri sürülmüştür.²¹⁶

Kısaca, Kur'an'ın, nazil olduğu dönemde İslam öncesi toplumlardan kalma bir adet olarak poligami evlilik, nasıl ki Kur'an'da verili bir form haline geldiği gibi, mut'a da Kur'an'ın indiği toplumun bir kültürü olarak ona intikal etmiştir. O bakımdan Kur'an'ın evrensel mesajına başvurabilmenin temel koşulu, onun tarihsel konumunu, yani elimizde bir metin olarak duran Kur'an'ın, indiği tarih ve coğrafya ile yakın ilişkisinin, buna mukabil

²⁰⁹ Müslim, Nikâh, 3/1406; Nesâî, Nikâh, 71.

²¹⁰ Müslim, Hac, 23/1224.

²¹¹ Bkz. Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 189-190; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 136-137; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 169; San'ânî, **Sübülü's-Selâm**, c. III, s. 268.

²¹² Davudoğlu, **Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c. VII, s. 236; Mut'anın nerede ve ne zaman yasaklandığına dair geniş bilgi için ayrıca bkz. İbrahim Canan, **Namus Finesi Mut'a Nikâhı**, Işık Yay., İstanbul 2011, s. 41-50.

²¹³ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 136.

²¹⁴ Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 161.

²¹⁵ Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 243; Heffening, "Mut'a", c. VIII, s. 849; Mut'a yasağı konusunda ayrıca bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 129.

²¹⁶ Heffening, "Mut'a", c. VIII, s. 848.

bizimle arasındaki zamansal ve kültürel mesafenin farkında olmaktır.²¹⁷ İlhami Güler'in de temas ettiği gibi, vahiy toplumsal yönüyle oluştuğu tarihin fikhını ihtiva ettiğinden yapmamız gereken şey, onu günümüz şartlarına taşımak değil, kendi davranışımızın fikhını oluşturmaktır.²¹⁸ O bakımdan tarihin belli bir döneminde, belirli bir toplum ve zamana özgü sorun ve ihtiyaçlar üzerinden yapılmış ilahi konuşma ve bu konuşmalara yansıyan yerel kalıpları, bütün zaman ve mekânlara taşımanın imkânsızlığından Kur'an tarafından kabul edilmiş yerel adet mut'ayı da günümüze aktarmanın doğru olamayacağı kanaatindeyiz.

b.Hıdn

Kavram olarak Kur'an'a geçen cahiliye dönemi nikâhlarından biri de hıdn'dır. Hıdn, hür olduğu için açıktan zina yapamayan bir kadının bir erkekle gizli dost hayatı yaşamasıdır.²¹⁹ Cahiliye döneminde bu tür ilişkilere "nikâh-ı hıdn", bu ilişkilerde bulunan kadınlara da "müttehize-i hıdn" denilirdi.²²⁰ Kur'an da bu tür bir ilişki yaşayan kadınları "müttehizatı ehdan" ile ifade etmiştir.²²¹ Nikâh-ı hıdn ile ilgili Kur'an'da yer alan ayetlerden biri hür kadınlarla²²² diğeri de cariyelerle ilgilidir.²²³

Cahiliye devrinde açıktan yapılan zinayı ayıp sayarlardı. Ancak gizli yapılanda bir sakınca görmezlerdi. Bundan dolayı, hür kadınlar gizli dost tutarak münasebet kurarlardı. Bu tür birleşmelere de "nikâh-ı hıdn" denilirdi.²²⁴ O dönemde zaniye kadınlar, ilan ederek açık bir şekilde zina yaparlardı. Ancak hürlerin açıktan yapmaları ayıp sayıldığından onlar da dost ve arkadaşlarıyla gizli olarak zina yaparlardı. Açıktan olanı haram gizli olanı helal sayarlardı.²²⁵ Bu gizli dost edinen kadınların çoğunluğu ise cariyelerden oluşmaktaydı.²²⁶ Hatta cahiliyede nikâh dışı ilişkilerin normal görülmesi bakımından Mekkelilerin Evs kabilesine yardım etme anlaşmasında Ebu Cehil'in, şartnameye Evslilerin kızları, hanımları ve cariyeleri ile karşılıklı serbest oynaşma talebinde bulunduğu şahit oluyoruz.²²⁷ Bu nedenle kadınların erkekleri dost tutmasının (muahadene) cahiliye Araplarında bilindiği ve Kur'an'ın da buna atıfta bulunduğu²²⁸ görülür.

²¹⁷ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 11; Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", s. 181-186.

²¹⁸ Güler, **a.g.e.**, s. 141.

²¹⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 122; Uğur, **a.g.e.**, s. 20; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 48.

²²⁰ Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarında İçtimâi Aile", s. 90.

²²¹ Uğur, **a.g.e.**, s. 20.

²²² Mâide, 5/5.

²²³ Nisâ, 4/25; Bakkal, **a.g.e.**, s. 52; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 148.

²²⁴ İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 184; Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 195; Berrû, **a.g.e.**, s. 264;

²²⁵ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 21-22; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 211; c. III, s. 7; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 5; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 524; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 49.

²²⁶ Yazır, **Hak Dîni**, c. II, s. 1331.

²²⁷ Eyup Sabri, **Mirât-ı Medîne**, Bahriye Mat., İstanbul 1304, c. I, s. 332.

²²⁸ Nisâ, 4/25; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 183.

Kur'an'da kendisine işaret edilen ve İslam tarafından yasaklanan bu ilişki türünün,²²⁹ Cevad Ali'nin ifadesiyle her ne kadar İslam bilginleri bunu cahiliyede var olan nikâh addetselerde aslında akit, hıtbe ve mehir olmadığından dolayı, bunu bir nikâh olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü hıdn arkadaşlığı cahiliyede müsafahatla aynı hükümdeydi.²³⁰ Dolayısıyla o dönemde bazı kişilerin uygulamalarında hıdn var olsa da aslında cahiliye Arab toplumunun bu tür evlilikleri kabul etmediği,²³¹ tarihçiler nikâh türü olarak zikretseler de bunun nikâh sayılmadığı, çünkü akit ve hıtbenin olmadığı bir dostluk olduğu,²³² o dönemde de bunun hoş karşılanmadığı ve zina telakki edildiği görülür. Kur'an da, bu telakkiyi dikkate almış ve nadiren görülen gizli dostlukları yasaklamıştır. Her ne kadar müfessirler, cahiliye ehlinin açıktan yapılan zinayı haram ve ayıp, gizli yapılanı ise helal sayıp bir sakınca görmediklerini ifade etseler de²³³ bunu doğru kabul etmek mümkün değildir. Çünkü gerek cahiliye gerekse de İslam'ın zuhur ettiği dönemde zina iftirasının varlığı ve zinaya Kur'an tarafından şahit getirilmesi taleplerinin cahiliye döneminde de gizli ilişkilerin aslında zina kabul edildiğinin bir göstergesidir. Ancak bunun, o dönemde bilfiil görülmesiyle o toplumun bunu zina telakkisinin ayıklanması gerekir. Dolayısıyla cahiliyede her ne kadar bazı zaman ve durumlarda hıdn var olsa da bu ilişkilerin zina sayıldığı ve Kur'an tarafından bunun takrir edildiği anlaşılır.

Kur'an'a konu olan İslam öncesi bu cahiliye evlilik şeklinin, Kur'an tarafından "Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir. Her kim de inanılması gerekenleri inkâr ederse bütün işlediği boşa gider. Ahirette de o, ziyana uğrayanlardandır."²³⁴ ayetiyle benimsenmeyen olgular olarak dönüştürülmeye çalışılmıştır.

c.Cariyelerle Evlilik

Cahiliye döneminde cariyelerle serbest ilişki hayatı olduğu gibi, evlilikler de vakiydi. O bakımdan cariyelere para karşılığında zorla fuhuş yaptırma ve onlarla evlilikler de Kur'an'a konu olmuştur.

Bu dönemde efendinin, cariyeden para kazanması, ona çocuk doğurtması, cariyeleri

²²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 22.

²³⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 427; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 49.

²³¹ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 446.

²³² Takkûş, *a.g.e.*, s. 183.

²³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 22; c. V, s. 392; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 7; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 425; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 51; c. V, s. 130; 'Alauddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 364; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. V, s. 10.

²³⁴ Mâide, 5/5.

gelen misafirlerle birlikte olmaya zorlayarak bundan övünç duyması ve geçim darlığı ile hatta yetim ve fakirlere bakma gayesi ile cariyeleri fuhşa zorlaması,²³⁵ cahiliyeye ait uygulamalardandı. Efendi, cariyeden hangi tür yolla olursa olsun kendisine bir kazanç getirmesini talep ederdi. Bundan dolayı da pek çok cariye zinaya başvururdu.²³⁶ Hatta bazı kişiler, sırf fuhuştan para kazanmak için cariye satın alırdı.²³⁷ Cariyelerle yahut fahişe kadınlarla ilişkiyi de ayıp saymazlardı.²³⁸ Bu nedenle o dönemde bir adamın başkasına ait cariye ile zina etmesi neticesinde meydana gelen çocuğu, kendi oğlu olduğunu iddia ederek o çocuğu ve cariyeyi satın alması ve daha sonra cariyeyi kendine eş yapması şeklinde cereyan eden bir “istirâ nikâhı”nın varlığından da²³⁹ bahsedilir.

İslam’ın başlangıcında da bu halde olan iki cariye zinaya zorlandıklarından gelip durumu Hz. Peygamber’e şikâyet etmişlerdir.²⁴⁰ Dolayısıyla efendilerin cariyelerini kazanç karşılığı fuhşa zorlamalarının neticesinde bu konuda Nûr, 24/33. ayetin nazil olduğu²⁴¹ rivayet edilir. Bütün bunlara ilaveten cariyelerle yapılan fuhşun, pek çok erkeğin bir kadınla ilişkisinin ciddi nesep dava ve düşmanlıkları doğurduğu,²⁴² hatta bu tür davalara Hz. Peygamber’e bile intikal ettiği²⁴³ kaynaklarda yer almaktadır.

Kur’an kendi tarihine ilişkin problemlere yönelik ilahi bir hitap olduğundan ve o tarihte olup biten hadiseler üzerinden konuşmasından dolayı, cahiliye dönemine özgü cariyelik sistemi ve ona ilişkin sorunlar, “Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde etmek için iffetli olmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları buna zorlarsa bilinmelidir ki hiç şüphesiz onların zorlanmasından sonra Allah (onları) çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”²⁴⁴ ayetiyle Kur’an’ın fikri muhtevasına yansımıştır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Kur’an belli bir tarihte ve o tarihe yönelik kültürel kalıplar ihtiva etse de bu kalıpların arka planında evrensel bir mesajı barındırdığı ve belli bir dönüşümü gerçekleştirdiği de inkâr edilemez. Çünkü Kur’an’da cariyeler, bir yandan İslam öncesi tahayyül ve teamüllerin eseri olarak sahiplerinin dilediği şekilde faydalandığı bir mülk olarak kabul edilirken, diğer yandan da sahipleri tarafından fuhşa zorlanmaları yasaklanmıştır. Dolayısıyla

²³⁵ Bkz. İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1332-1333; Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 315; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 149-152; Cahiliyede cariyeden para kazanmak, çocuk doğurtmak ve doğurulan çocukları satmak ve misafirine ikram etmek amacıyla cariyeleri fuhşa zorlayan kişi ve buna zorlanan cariyeler hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Hûfî, **el-Mer’e**, s. 506-507.

²³⁶ Günaltay, “Kable’l-İslâm Araplarında İçtimâî Âile”, s. 87; Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 134.

²³⁷ Haydar Hatipoğlu, **Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi**, Kahraman Yay., İstanbul 1983, c. V, s. 503.

²³⁸ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 33.

²³⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 340; Bakkal, **a.g.e.**, s. 55.

²⁴⁰ Müslim, **Tefsîr**, 3/3029; Ebû Dâvud, **Talâk**, 49; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 119-139; Efğânî, **Esvâku’l-‘Arab**, s. 59; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 506.

²⁴¹ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1333; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 438.

²⁴² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 424; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 33.

²⁴³ Buhârî, **Husûmât**, 5; Müslim, **Reza’**, 10/1457; İbn Mâce, **Nikâh**, 59.

²⁴⁴ Nûr, 24/33.

cariyelik, Kur'an'a yansıyan 7. yüzyıl olgusu olsa da Kur'an'ın, bu yerel figür üzerinden ister hür ister cariyeye hangi statüde olursa olsun herhangi bir kadının fuhşa zorlanması doğru olmadığı yönünde tarih üstü bir mesaj verdiği gerçeği de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Cahiliye döneminde efendi, akit olmaksızın cariyelerle evlenebilir, onları dost edinebilirdi. Efendinin cariyesi ile muaşeret hakkı vardı. Cariyeler efendisinin mülkü yemini ve muaşereti kabul edilirdi.²⁴⁵ Cahiliyede cariyenin efendisinin dilediği şekilde yararlandığı mülkiyet olma telakki ve teamülü, Kur'an'da yer almış²⁴⁶ ve İslam hukuku tarafından da devam ettirilmiştir. İslam hukukunda bir erkek dört nikâhlı hanımı olsa dahi istifraş hakkını kullanarak nikâh akdi ve sayı sınırlaması olmaksızın birçok cariyeyi alabilir kabul edilmiştir.²⁴⁷ Bu da bize sözlü hitap olan Kur'an'ın, o yüzyıla özgü kültürel kodlar üzerinden konuştuğu ve o döneme özgü problemler üzerinden izafi çözümlemeler getirdiğini ortaya koyar niteliktedir. Dolayısıyla da Kur'an'da verili figürlerden daha ziyade, bunlarla verilmek istenen mesajın ne olduğunun kayda alınması gerektiği izahtan varestedir.

O dönemde efendiler tarafından, bir mülk olarak dilediği şekilde cariyelerden faydalanılmakla birlikte, onlarla evliliğe sıcak bakılmazdı. Çünkü cahiliye dönemi Arap toplumunda evliliklerde kefaet (denklik) ilkesi vardı.²⁴⁸ Hatip ve hakemlerin hitabelerinde kadınların kendilerine denk kişilerle evlendirilmeleri telkin edilmiştir.²⁴⁹ Hürlerle köle ve cariyeler, dul ve bekârlar bir tutulmazdı.²⁵⁰ Cariyeler düşük statüde idiler.²⁵¹ Cariye ile evlenmek kişinin haklarından olsa da²⁵² köle ile kölelikten hürriyetine kavuşmuş kişilerle evlenmekten uzak dururlardı.²⁵³ Hatta mevali, hürlerden daha alt konumda kabul edildiğinden cahiliye Araplarının mevali ile kızlarını evlendirmeleri son derece az görülürdü.²⁵⁴ Hür ve köle sosyal sınıfları arasında az da olsa evlenmeler olsa da bu cahiliye tasavvurunda hoş karşılanmaz, hürlerin kölelerle evliliği zül telakki edilirdi.²⁵⁵ Hür bir adamın kızını veya asil bir kızı, köle ile yahut hürriyetine kavuşmuş bir köle ve onun torunlarıyla evlendirmek örfen kolay ve mümkün değildi.²⁵⁶ Araplar neseple iftihar ettiklerinden dolayı köle ve cariyelerle

²⁴⁵ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 108; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 66.

²⁴⁶ Nisâ, 4/24; Mü'minûn, 23/5-6.

²⁴⁷ Murat Sarıcık, **Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da, Kölelik, Cariyelik ve Harem**, Tuğra Mat., İsparta 1999, s. 138, 139.

²⁴⁸ Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 90; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 406, 477, 478; Hâc Hasân, **a.g.e.**, s. 141; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 138; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 167, 180; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 239; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 21-22; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184; Uğur, **a.g.e.**, s. 20.

²⁴⁹ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 112.

²⁵⁰ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 21-22.

²⁵¹ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 72.

²⁵² Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446.

²⁵³ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 178.

²⁵⁴ Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 68.

²⁵⁵ Murat Sarıcık, "Cahiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Cahiliyye Nikâhları", **SDÜİFD**, Sayı: 3, İsparta 1996, s. 65; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 158.

²⁵⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 477.

evlenmeyi zül/düşüklük addederlerdi. Babası Arap, anası cariyeden olma melezi çocuğu hecîn/kırma sayarlardı.²⁵⁷ Cariyeden olma çocukla övünmezler, cariyeye anneden doğma nedeniyle birbirlerini hicvederlerdi. Annelerinin cariyeye olmasından da uzak dururlardı.²⁵⁸ Öyle ki hürriyeti olmayan esir ve cariyeye kadınlardan doğan çocuk, babanın sahiplenmesi hariç, babaya nispet edilmezdi.²⁵⁹ Çocuğun annesinin cariyeye olmayıp hür olması ise, Arap erkeğinin övünç unsurlarından²⁶⁰ kabul edilirdi.

Araplarda efendiler, cariyeden doğan çocuklarını büyük bir iş/kahramanlık yapması hariç, kendilerine (neseplerine) nispet etmezlerdi.²⁶¹ Mesela, şair Antere, savaşta gösterdiği kahramanlıktan dolayı ancak babası tarafından önce hürriyetine kavuşturulmuş daha sonra babası onu kendi nesebine ilhak etmiştir.²⁶² Cahiliyede efendiler, cariyelerinin kendilerinden çocuk doğurmalarından hoşlanmazlardı.²⁶³ Cariyeler efendilerin mülkü olması hasebiyle efendi, cariyeden olma çocuğu dilerse kendi nesebine ilhak ederdi.²⁶⁴ Ancak ilhakla çocuğun nesebi babasından oluyor ve böylece çocuk efendinin oğlu sayılıyordu.²⁶⁵ Cariye ve köle çocukları da hürlerin çocuklarından konum bakımından daha aşağıdaydı.²⁶⁶ Bu tür evliliklerde böyle bir anneden doğmuş olmak, doğan çocuklar için utanç verici bir durum olarak kabul edilirdi.²⁶⁷ Hatta cariyeye çocukları iftiharlarında yahut başka durumlarda annelerini anmaktan uzak dururlar ve annelerinden dolayı ayıplanırlardı.²⁶⁸

Dolayısıyla özelde 7. yüzyıl cahiliye toplumunun ihtiyaç ve sorunları üzerinden konuşan Kur'an'ın, o yüzyıla özgü hür ve cariyeye kadınlarla evlenmeye ilişkin Arap toplumunun tasavvur ve beklentileri, “Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları hâlinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir.

²⁵⁷ Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, c. I, s. 364; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 10; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 136; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 495; Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 304; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 158; Bakkal, *a.g.e.*, s. 44.

²⁵⁸ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 493.

²⁵⁹ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 220; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 494.

²⁶⁰ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 220.

²⁶¹ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 126; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 499; Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 95; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 72; Abdülazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 446; Takkûş, *a.g.e.*, s. 182;

²⁶² Antere, *Muallakât*, s. 99-100.

²⁶³ Takkûş, *a.g.e.*, s. 182; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 155.

²⁶⁴ Takkûş, *a.g.e.*, s. 186.

²⁶⁵ Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 221.

²⁶⁶ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 180.

²⁶⁷ Hudârî Bek, *Târîhu'l-Umem*, c. I, s. 20.

²⁶⁸ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 494-495.

Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır...”²⁶⁹ ayetiyle ifade edilmiştir. Bu ayette Kur’an’ın, hürlerin cariyelerle evliliğine ilişkin izninin, yeni bir teklif olmadığı, zaten hoş karşılanmamakla birlikte, İslam öncesinde var olduğu, hatta hürlerin cariyelerle evliliğinden doğan çocukların o dönemde bir hukukunun olduğu görülür. Bu nedenle Kur’an, her ne kadar hürlerin cariyelerle evlenmesine izin verse de bu izin, hürlerle evlenme imkânı bulamayan, zinaya düşme korkusu içinde olanlara özgü bir ruhsat olduğu anlaşılır. O bakımdan, cariyelerle evlenmeyip, iffetli kalıp sabretmenin Allah katında daha hayırlı olacağına dair yukarıdaki ayet ve buna ilişkin yorumlar,²⁷⁰ cahiliye döneminde hürlerin, kendilerinden konum bakımından aşağıda olan cariyelerle evlenmelerinin zül olduğuna²⁷¹ ilişkin evliliklerde cahiliyeye ait hür-köle sosyal sınıf yargılarının Kur’an tarafından da sürdürüldüğünün bir göstergesidir.

Kur’an’dan mülhem ortaya çıkan bu ahkâm, İslam hukukunda da yer almıştır. Nikâhı altında hür bir kadın bulunan, yahut evli olmayıp da hürle evlenme gücüne sahip olan, zinaya düşme korkusu olmayan kişilerin cariyeye ile evlenemeyeceklerine dair pek çok hüküm İslam hukukunda yer almıştır.²⁷² Bu yüzden nikâhı altında hür mümin bir kadını bulunduran kişinin, cariyeye ile evlenemeyeceği, aksi taktirde hür kadının hukukunu çiğneyeceği ileri sürülmüş ve hür kadınla evlenebilecek erkeğin cariyeye ile evlenmesi, İmam Şafî tarafından haram ve Ebu Hanife tarafından da mekruh kabul edilmiştir.²⁷³

Kısaca cahiliyede esirlerin Arabın ticari malı görülmesinin²⁷⁴ bir sonucu olarak her ne kadar esir kadınlarla evlilikler vaki olsa da²⁷⁵ cariyeye ve esirlerin mevkilerinin hürlerin konumundan altta olduğu,²⁷⁶ hakemlerin hitabelerinde iffetli ve eşraftan olan kadınlarla evlenmelerin telkin edildiği²⁷⁷ görülür. Bu zaviyeden İslam’da da aslonan hür kimsenin hürlerle evlenmesi gerektiği ilkesi, Kur’an’ın hür kişilerin cariyelerle evliliğine sıcak bakmaması ve ancak günaha düşme korkusu olan kişilerin cariyelerle evlenebileceği izni, cahiliye dönemi Arap toplumundaki köle-hür sınıfsal tabakaların evlilik telakkilerinin bir yansımasından ibarettir. Bütün bunlar, Fazlur Rahman’ın ifadesiyle Kur’an’daki fiili yasamaların o asırda mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek

²⁶⁹ Nisâ, 4/25.

²⁷⁰ Bkz. Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 213; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 141-143, 151; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, (Tah. Yûsuf ‘Alî Bedyû), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1426/2005, c. I, s. 350; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 465.

²⁷¹ Sicistânî, *el-Mu’ammerûn*, s. 28.

²⁷² Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 198-199.

²⁷³ el-Kâdî Nâsiruddîn Ebî Saîd Abdullah b. Ömer Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Tefsîru’l-Beydâvî el-Müsemmâ Envâru’t-Tenzîl*, Derseâde, t.y., c. I, s. 210.

²⁷⁴ Sicistânî, *el-Mu’ammerûn*, s. 111.

²⁷⁵ Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabiyye*, s. 271.

²⁷⁶ Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 180.

²⁷⁷ Sicistânî, *el-Mu’ammerûn*, s. 112.

zorunda kaldığının²⁷⁸ bir ifadesi olsa gerektir. Dolayısıyla İslam öncesi kültürden Kur'an'a intikal eden bu uygulamalar gösteriyor ki Kur'an'ın çok radikal bir tutumla verili durumun bütün unsurlarını tamamen değiştirme gibi bir iddiasının olmadığı, aksine o günkü toplumun kültürel yapısında problem teşkil etmeyen uygulamaları ipka yahut ıslah ettiği yine o dönem insanın kısmi iradesine muvafakat ederek o gün için problem olan bazı hususları ilga ettiği görülür. Bu anlamda Kur'an'ın, İslam öncesi uygulamaları ihtiva etmesi nedeniyle özgünlüğü sorunu gündeme gelse de "İslam'ın özgünlüğünü Kur'an'a yansıyan İslam'ın-Kur'an'ın ifadesiyle- 'Arabîliği'ni gördüğümüz ölçüde mümkün olacağını"²⁷⁹ da teslim etmek gerekir.

d.Zevacu'r-Raht

Cahiliye döneminde evlilik ve talak hususunda cahiliye örfü tek yol üzere değildi. O dönemde "hıdn", "mut'a", "bedel", "şığar" "ba'ûle" "zevatu'r-rayat" vb. çeşitli evlilikler söz konusuydu. Aslında bu tür evlilikler, sadece Araplarda değil, diğer Sami toplumlarında da mevcut idi.²⁸⁰ O bakımdan vakıaya cevap teşkil eden Kur'an, nazil olduğu toplumda görülen bu evlilik türlerinin kimini yadsımış ve kimini de onaylamıştır.

Bu evlilikler içerisinde bir tür zina sayılan evlilik türleri de mevcuttu. Nikâhı fuhş/fuhuş nikâhı olarak bilinen on kişiden az bir grup erkek toplanır, bir kadının yanına girer ve hepsi onunla ilişki kurarlardı. Kadın, hamile kalıp çocuğunu dünyaya getirince birlikte olduğu bütün erkeklere haber gönderir, hiçbiri gelmemezlik etmezdi. Gelenler toplandığında kadın onlara "Yaptığınız işi biliyorsunuz, ben bir çocuk dünyaya getirdim. Ey filan o senin oğlundur" der ve çocuğu içlerinden sevdiği birine nispet ederdi. Kendisine çocuk nispet edilen adamın çocuğu kabullenmeme gibi bir durumu da söz konusu değildi.²⁸¹ Bu tür bir evliliğe cahiliyede "nikâhu'l-müşareke"²⁸² "zevacu'r-raht" veya "zevacu sevhıbatı'r-rayat"²⁸³ denilirdi. Bunun anlaşılan manada nikâh olmadığı ve polyandry (teaddüdü'l-ezvac) şeklinde gerçekleşen bir tür zina sayılan nikâh türü olduğu görülür. Strabo'nun (ö. M. S. 19) da Yemen ehlinde varlığından bahsettiği bu tür nikâhın,²⁸⁴ kadim Samiler'de de yaygın olduğu, bunun, Farisilerin Yemen ve Hire'deki hakimiyetleri zamanında onlardan Araplara muhtemelen

²⁷⁸ Fazlur Rahman, **İslâm**, (Çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yay., İstanbul 1981, s. 47-48.

²⁷⁹ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 101; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 26.

²⁸⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 469-470; Cahiliyede bu evlilik türleri için ayrıca bkz. Seydîşehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 194-195; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 63.

²⁸¹ Bkz. Buhârî, **Nikâh**, 37; Ebû Dâvud, **Talâk**, 33; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 340; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 91; 'Aynî, **'Umdetu'l-Kârî**, c. XVI, s. 314; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 69; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 4; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 191-192; Bakkal, **a.g.e.**, s. 55;

²⁸² Hûfî, **el-Mer'e**, s. 249.

²⁸³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 4-5; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422.

²⁸⁴ Strabo, **The Geography of Strabo**, (Çev. Horace Leonard Jones-PH. D.-LL. D), Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 3. Bsk., London 1961, c. VII, s. 365-367.

geçmiş olabileceği²⁸⁵ düşünülür. O açıdan cahiliye döneminde bu tür evlilikler biliniyordu. Bu çok eski bir nikâh türüydü. İslam'ın gelişine doğru yaygın olan ataerkil nizamdan önce kadim Arapların bildiği anaerkil nizamın bakayasıydı.²⁸⁶ Ancak cahiliye Arab toplumu bu tür evlilikleri kabul etmemekteydi.²⁸⁷

e.Zevacu Sevahibati'r-Rayat

Cahiliye döneminde “zevacu sevahibati'r-rayat” denilen alem sahibi kadınların yaptıkları bir nikâh türünün varlığından da bahsedilir. Bu nikâhta pek çok erkek bir araya gelip kadınla birlikte olurlardı. Kendisine gelen bu erkeklere kadın da mani olamazdı. Bu zinakâr kadınlar, kapılarının önüne kırmızı renkte bir alem diker ve onlarla birlikte olmak isteyen kişiler onların yanına giderlerdi. Bunlar hamile olup çocuğu doğurdukların da bu kadınla ilişkiye giren bütün erkekler bir araya gelip çocuğun nesebini tayin etmek için “kâif”i çağırırlardı. Daha sonra çocuğun kendisinden olduğu anlaşılan kişiye, bu kadının çocuğunu ilhak ederlerdi. O adam da bu çocuğu kendi nesebinden kabul ederdi. Bu çocuk, o adamın oğlu olarak çağrılırdı. Bu şahsın, o çocuğun nesebinin kendisinden olduğunu kabul etmeme gibi bir durumu da olmazdı.²⁸⁸ Bu tür nikâhı yapanların bir kısmının, efendilerin, ferçlerinden kazanç elde etmeye sürüklediği Arap sokaklarında dikili alemleri bulunan, insanların gelip kendileriyle ilişkiye girdikleri cariyeler,²⁸⁹ büyük olasılıkla fahişeler olduğu²⁹⁰ ifade edilir. Hatta bu ashabu'r-rayat'ın büyük çoğunluğu cariyeye veya kölelerden oluşurdu.²⁹¹ Çünkü Arap kültüründe cariyelerin iffetli olması, erkeklerden sakınması adetten değildi.²⁹² Cahiliye döneminde yapılan bu nikâh ilkel toplumlarda görülen “polyandry” tipi bir evliliği aksettirir. Bu tür pek çok erkeğin tek bir kadınla evliliğinin çocukların babalarının tespitinde ciddi hukuki problem doğurmuş ve çoğu zamanda çocuğun nesebini ispat etme zor olmuştur. Bundan dolayı da genellikle çocuklar annelerine nispet edilmiş ve bu “umume” diye bilinmiştir. Bu evlilikte kadın, ailesiyle birlikte yaşadığından çocukların nesebi anneye nispet

²⁸⁵ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 249.

²⁸⁶ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 64.

²⁸⁷ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 81.

²⁸⁸ Bkz. Buhârî, Nikâh, 37; Ebû Dâvud, Talâk, 33; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 340; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, ş. 4-5; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422; Zenâtî, **Nuzumu'l-Arab**, s. 10-11; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 250. Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 123; Şemseddin Günaltay, “İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri”, Belleten, TTK. Basımevi, Cilt: XV, Sayı: 60, Ekim, Ankara 1951, s. 703; Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 300.

²⁸⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 340; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422-423.

²⁹⁰ W. Montgomery Watt, **Hız. Muhammed**, (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 1963. s. 161.

²⁹¹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 186; Kur'an'ın da “feteyât” kavramıyla cariyelerin zinaya zorlanmalarını yasaklaması, bu kavramı cariyelere özgü kullanması ve bu bayrak sahibi kadınların cariyeler olması, Arap gururu ve Arabın hürlerin namusuna ve iffetine olan düşkünlüğü, onlara iftiradan korkmaları gibi bütün bu hususlar cahiliye Arapların hür kadınları zinaya zorlamaktan uzak olduklarını ortaya koyar. Bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 505-506.

²⁹² Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 367.

edilirdi.²⁹³ Bu sebeple Sami kültürde dayı, çocuklara amcadan daha yakın ve dayınının çocuklar nazarında büyük bir yeri vardır.²⁹⁴ Aslında cahiliyede görülen bu tür bir nikâh, yaygın olan fuhşun meşru bir kalıba dökülmesinin başka bir şeklidir.²⁹⁵

Ancak her ne kadar G. Barton, bunun eski evlilik türlerinden biri olduğunu, Marcellinus ise bu tür evliliğin Araplarda mevcut olduğunu²⁹⁶ vurgulasalar da Cevat Ali'nin de ifade ettiği gibi, şunu kabul etmek gerekir ki, Kur'an tarafından da reddedilen her iki nikâh da (zevacu'r-raht" ve "zevacu sevhâbi' r-rayat/teaddü'dü'l-ezvac) gerçekte cahiliye ehlinin çoğunluğunun kabul ettiği yaygın örf'e göre de bir evlilik sayılmamıştır.²⁹⁷ Bu ilişkiler, cahiliye döneminde de zina kabul edilmiş, çocuğun baba üzerinde istihkakı olsa da Kur'an'da da zina addedilmiştir. Arap adetinde cari olan hıtb ve mehir bu evlilikte söz konusu değildir. Zaten bu evliliği yapan kişiler de nikâh anlamında bir evliliği kasetmemişlerdir. Birinci derecede para karşılığında eğlenmek ve şehveti tatmin etmek olduğundan bu iki evlilik zina sayılmış²⁹⁸ ve evlilik dışı gayri meşru bir ilişki kabul edilmiştir.²⁹⁹ Bunun, Arap yarımadasında nadir görülen bir evlilik türü olduğu, kız gömme adetinin olduğu kabilelerde kadın azlığından kaynaklanan hayat şartlarının ortaya çıkardığı,³⁰⁰ sadece bazı Arap kabilelerine özgü, kabilede kadın sayısının az olmasından yahut da mehir değerlerinin yüksek olmasından kaynaklanan bir durum olduğu³⁰¹ anlaşılır. Yahut da zevacu'l-müşareke/nikâhu'r-raht denilen bu evlilikler, muhtemelen esirlerin dağıtılma zorluğundan, bir esir kadının pek çok erkeğe verilmesinden, bazen mali zorluklardan dolayı kardeşlerin bir kadında ortak olmalarından ve bazen de verasetten, yani ölen babanın karısına erkek çocukların varis olmasından kaynaklanmaktaydı.³⁰²

Dolayısıyla indiği toplumun öncelikli olarak talep ve beklentileri, yaygın örf ve teamülleri doğrultusunda nazil olan Kur'an, hıtb ve mehirsiz olduğundan normalde cahiliye döneminde de yaygın örf tarafından evlilik sayılmayan, bir tür zina addedilen, onların gönüllerinde rahatsızlık uyandıran ve insan tabiatı tarafından da çirkin kabul edilen, İslam'a bitişik dönemde miadını tamamlamak üzere olan bu evlilikleri zina ve müsafahatla ilgili ayetleriyle reddetmiştir. Kur'an, cahiliye döneminde bir kadının pek çok erkekle evliliğini ifade eden, genellikle cariyeler tarafından uygulanan cahiliye Arap toplumunun da genelde

²⁹³ George A. Barton, "Marriage (Semitic)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 424.

²⁹⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 424.

²⁹⁵ Uğur, **a.g.e.**, s. 19.

²⁹⁶ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 424.

²⁹⁷ Takkûş, **a.g.e.**, s. 179; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422.

²⁹⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 422.

²⁹⁹ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 65.

³⁰⁰ Takkûş, **a.g.e.**, s. 179.

³⁰¹ Zenâfî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 103.

³⁰² Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 128; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 180.

hoşlanmadığı ve yaygın bir teamul olarak görülmeven “zevacu’r-raht” ve “zevacu sevhıbatı’r-rayat” evliliklerini yasaklamış ve o gün Hicaz bölgesinde yaygın olan bir erkeğin bir yahut birden fazla kadınla evlilik uygulamalarını, poligamiyi (zevacu’l-ba’ûle) benimsemiştir.

f.Nikâhu’l-İstibza’

Cahiliye döneminde nikâh addedilip de bir tür zina olan, evli bir adamın, soylu bir şahıstan, cömertlik, cesaret vb. hususlarda ileri gelen eşraf ve kabile reislerinden evlat sahibi olmak için karısını, hayızdan temizlendiği bir zaman diliminde o soylu şahısa gönderip münasebette bulundurduğu, sonra kocanın, karısının o adamdan hamile kaldığı ortaya çıkıncaya kadar karısına dokunmadığı ve ondan uzak durduğu, hamile kaldığı ortaya çıkınca koca isterse ona yaklaştığı şeklinde ifade edilen “istibza’ nikâhu” da³⁰³ cahiliye Arapları tarafından bilinmekteydi.³⁰⁴ Bu evlilikte doğan çocuk biyolojik babasına değil de kadının kocasına nispet edilirdi. Çocuğun kanuni babası, ilişkiye girilen kişi değil, karının kocası olurdu.³⁰⁵ Çünkü Araplarda biyolojik baba ile kanuni baba arasındaki fark, onların anlayışlarına göre garip bir durum değildi.³⁰⁶ Cahiliyede bu tür evlilik ilişkilerinin, daha çok Yemen bölgesinde görüldüğü ve buraya da Hire’ye gelen İranlılar tarafından bu adetin sokulduğu ileri sürülmüştür. Bu tür nikâhın, o dönemdeki köle burjuvalarının ticari amaçlarına yönelik olduğu da söylenebilir. Çünkü bazı cariye sahipleri kendi cariyelerini mülkü ve yemininde bir evlat bulunsun diye güç, kuvvet ve soylu kişilerden olan bir adamla ilişkiye girdirirlerdi.³⁰⁷ Bunun, efendi olan adamın, dilerse evinde yahut arazisinde istihdam edeceği, dilerse de satıp ticari bir kazanç elde edeceği güçlü erkekler elde etme gayesine yönelik yapılmış olabileceği³⁰⁸ gibi, kocanın kısırlığı da bu tür evliliğe neden olabilmekteydi.³⁰⁹ Çünkü cahiliyede doğurgan olmak kadında aranan en temel özelliklerden biriydi.³¹⁰ Bu nedenle örf, kişinin çocuk sahibi olabilmesi için kendi karısının bir başkasıyla ilişkisine müsaade etmekteydi.³¹¹ Şunu da ifade etmek gerekir ki, cahiliyede bu tür evliliklerin

³⁰³ Bkz. Buhârî, Nikâh, 37; Ebû Dâvud, Talâk, 33; İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, c. I, s. 133; İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, c. IX, s. 182-183; ‘Aynî, **‘Umdetu’l Kârî**, c. XVI, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 4; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 421; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 21,23,52, 192-193; Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 702; Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 296-297; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 215-216; Aksu, **a.g.e.**, s. 70; Takkûş, **a.g.e.**, s. 179; Ferruh, **Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî**, c. I, s. 60; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 47-48.

³⁰⁴ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 310.

³⁰⁵ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 104; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 247.

³⁰⁶ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 104.

³⁰⁷ Muhammed b. Mükrim b. ‘Alî Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. VIII, s. 14 (b-z-a, mad), (el-Mektebetu’s-Şâmîle, 3. 36); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XX, s. 343 (b-z-a, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 421; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 48.

³⁰⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 421-422; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 48.

³⁰⁹ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 23.

³¹⁰ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 177.

³¹¹ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 166.

bilinir olduğu ancak Arab toplumunun bu tür evlilikleri kabul etmediği,³¹² ırza ve nesebe düşkün olmaları nedeniyle bu evlilik türünün nadir görüldüğü de³¹³ kaydedilir.

g.Zevacu'l-Bedel ve Zevacu's-Şiğar

Cahiliye döneminde bir adamın kendi kız kardeşini, başka birinin kız kardeşi karşılığında fazla mehir vermemek üzere³¹⁴ veya kendi nikâhlı karısını bir başka adamın nikâhı altında bulunan kadın karşılığında mehirsiz olarak değiş tokuş etmesini ifade eden “nikâhu'l-bedel”³¹⁵ adeti de mevcut idi. Tefsirlerde Ahzâb, 33/52. ayetin farklı yorumlarla birlikte, İbn Zeyd'den bunun cahiliyedeki bedel nikâhı yasağına ilişkin nazil olduğuna dair rivayetler de³¹⁶ o dönemde bu evliliğin varlığına işaret etmektedir. Bedel evliliği mehir evliliğinden çok eskiydi. Bedel evliliğinden sonra mehir evliliği ortaya çıkmıştır. Başlangıçta mehir evliliği istisnai bir durum iken, bedel evliliği gerçekleştirilemediği durumlarda ancak buna başvurulurken daha sonra mehir evliliği yaygınlaşmıştır.³¹⁷ Dolayısıyla zevacu'l-bedel'in cahiliye Araplarında “zevacu'l-mehr” den daha eski bir evlilik türü olduğu, sonraki dönemlerde zevacu'l-mehre göre fazla yaygın olmadığı³¹⁸ belirtilir. Cahiliye Araplarının bu tür evlilikleri bildikleri ancak bunun, onların kabul etmedikleri evliliklerden olduğu da³¹⁹ kaydedilmektedir.

Aynı şekilde Samilerde yaygın olan ve İslam gelinceye kadar Arapların da uyguladıkları³²⁰ cahiliyede adamın, kendi kızını başkasının kızı karşılığında³²¹ yahut kız kardeşini, kızını veya velisi bulunduğu kızları bir başka adamın kız kardeşi, kızı ve velayeti altında bulunan kızlar karşılığında mehirsiz olarak evlenmesini/evlendirmeyi ifade eden şiğar nikâhının da bilinir olduğunu³²² görüyoruz. O dönemde bir adam, fazla mehir vermemek için kız kardeşini diğer adamın kız kardeşi karşılığında evlendiriyordu. Ancak İslam, bu evliliği de

³¹² Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446.

³¹³ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 64; Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 48.

³¹⁴ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 583.

³¹⁵ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. X, s. 319; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 212; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1513; 'Aynî, **'Umdetu'l-Kârî**, c. XVI, s. 315; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 5; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 420; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 45; Berrû, **a.g.e.**, s. 264; Takkûş, **a.g.e.**, s. 182; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 122; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 61.

³¹⁶ Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. X, s. 319; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 536; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 458-459; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1513.

³¹⁷ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 129.

³¹⁸ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 45.

³¹⁹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446.

³²⁰ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 192.

³²¹ Ebû Dâvud, **Nikâh**, 15; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y., c. VI, s. 141; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II s. 5; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 421.

³²² İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 348; İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, c. II, s. 482; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 5; Abdülkerîm Zeydân, **el-Medhâl li-Dirâseti's-Şerî'ati'l-İslâmiyye**, Müessesetu'r-Risâle-Mektebetu'l-Kuds, 9. Bsk., Beyrut 1407/1986, s. 26; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 128; Berrû, **a.g.e.**, s. 264; Takkûş, **a.g.e.**, s. 182; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 54-55, 59.

yasak etmiştir.³²³ Bu evliliğin bedel evliliğine benzediği, yasak olmasına rağmen günümüze kadar geldiği, daha çok bedevi ve fakir tabakalar arasında görüldüğü ve bu evliliğin ortaya çıkmasında içtimai ve iktisadi rolün büyük olduğu³²⁴ ifade edilir. Kadim Sami toplumlarda bilinen bu evlilik türünün,³²⁵ cahiliye Arapları tarafından da bilindiğini ancak bunun, onların kabul etmedikleri evlilik türlerinden olduğunu da³²⁶ belirtmek gerekir.

Kur'an, İslam'a yakın dönemde ortadan kalkmaya yüz tutmuş ve artık Araplar tarafından da benimsenmeyen bedel ve şîğar evliliklerini reddetmiş ve o toplumda yaygınlaşmış ve benimsenmiş olan "zevacu'l-mehr"i de devam ettirmiştir.³²⁷

h.Kardeşlik Akdi Nikâhı

Cahiliye döneminde var olduğu ileri sürülen nikâh türlerinden biri de "kardeşlik akdi nikâhı"dır. Strabo ve cahiliye ile ilgili araştırma yapan şahıslar, bu evlilikten bahsederler. Bu evlilikte erkek kardeşlerin her şeyde, mal ve evlilikte ortak oldukları, bütün erkek kardeşlerin aralarında müşterek bir zevcelerinin olduğu fakat reisliğin büyük erkeğin hakkı olduğu, kardeşlerden biri kadınla bir araya gelmek istediğinde diğerleri içeride birinin olduğunu bilsinler diye esasını çadırın önüne koyduğu ve bundan dolayı kapının önünde asayı gören kardeşin içeriye girmediği ve bütün kardeşlerin asa taşıdığı ancak gece olunca kadınla birlikte olmanın büyük erkeğin hakkı olduğu³²⁸ ifade olunur. Erkek kardeşlerin tek bir kadınla müşterek ilişkisini sosyologlar "fraternal polyandry" diye ifade ederler. Bu evlilik, bir kadının birden çok erkekle ilişkisini ifade eden "polyandry" ile Semavi dinlerin de kabul ettiği kadının tek bir erkeğe özgü olduğunu ifade eden "zevacu'l-ba'ûle" evliliği arasında orta bir merhalede yer alır. Bir erkeğin tek bir kadınla evliliği olan "zevacu'l-ba'ûle" (monogami)nin ise İslam'a yakın cahiliye döneminde ve İslam'ın ortaya çıktığı dönemde yaygın olduğunu görürüz.³²⁹ Sosyologlara göre Strabo'nun "zevacu'l-ihve" ifadesiyle "levirate marriage", yani kardeşin vefat eden kardeşin karısıyla evliliğini ifade eden ve Araplarda, İbranilerde, Habeşlilerde ve diğer milletlerde yaygın olan evliliği de³³⁰ kastetmiş olması uzak bir ihtimal değildir.³³¹ Ancak aşiret fertlerinin erkeklerin ortak olduğu "zevacu'l-müşareke" de diyebileceğimiz bu

³²³ Müslim, Nikâh, 7/1415; Ebû Dâvud, Nikâh, 15; Tirmizî, Nikâh, 30; Nesâî, Nikâh, 60; İbn Mâce, Nikâh, 16; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 583; Serahsî, *el-Mebsût*, c. V, s. 105; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. VI, s. 141-142; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 421; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 179.

³²⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 421.

³²⁵ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 251.

³²⁶ Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 205; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 446.

³²⁷ Bakara, 2/236-237; Nisâ, 4/4, 20, 24-25; Mâide, 5/5; Ahzâb, 33/50; Mümtehhine, 60/10-11.

³²⁸ Strabo, *Geography*, s. 365-367; Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 423; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 705; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 10-11.

³²⁹ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467-468; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 423.

³³⁰ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 423.

³³¹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 423.

tür evlilikleri, Strabo Yemen bölgesi Araplarına nispet etse de³³² bunun, aynı zamanda Kuzeydeki bazı Arap aşiretleri tarafından bilinen bir evlilik türü olduğu da ifade edilir.³³³ Günaltay tarafından da bu tür bir evliliğin Yemen bölgesi adetlerinden olduğu³³⁴ yahut Arap olmayan kabilelere özgü olabileceği³³⁵ ileri sürülse de Alûsî gibi cahiliye dönemi ile ilgili geniş araştırmaları bulunan müelliflerin eserlerinde böyle bir kayda rastlanılmamıştır.³³⁶ Bu tür evliliklerin oldukça nadir olduğu, yok denecek kadar az görüldüğü çünkü ırza düşkünlük ve onu koruma hususundaki Arap geleneklerine uygun düşmediği de³³⁷ ifade edilir.

1.Zevacu's-Seby

Cahiliye döneminde savaşlarda esir alınan kadın, dilerse esir sahibi tarafından mehirsiz ve hıtbesez olarak kendine eş olarak alınabilirdi. Kadının ise bunu reddetmesi ve mehir istemesi mümkün değildi.³³⁸ Alınan esir kadın, adamın dilediği şekilde tasarruf edeceği mallardan sayılır, bu evlilikte kadının ve ailesinin rızası şart koşulmazdı. Esirlerle evliliği muhariplerin haklarından sayarlardı. Bu evlilik cahiliye Arapları arasında bilinen en meşhur evlilik türlerindendi.³³⁹ Bu tür bir birlikteliğe “zaîne nikâhı”³⁴⁰ yahut “zevacu's-seby” denilmekteydi. Kabile harpleri çok olmasından dolayı, o dönemde bu tür evlilikler yaygın idi.³⁴¹ Cahiliyede kabile baskınlarında kadın ve erkeklerin sebyedilmesi yaygın ve esaslı bir durum,³⁴² harp ve gazvelerin akabinde kadınları esir almak/seby tabi olunan bir adet ve cari olan bir örf idi.³⁴³ Cahiliye Arapları diğer ganimetleri elde etmeye gösterdikleri gayretten daha çok, esir almaya ve sebye özen gösterirlerdi.³⁴⁴ Düşmana zafer ifade ettiğinden seby ile övünürler ve sebyedenleri överlerdi.³⁴⁵ Savaşlarda kadınların sebyedileceği korkusuyla erkekler büyük kahramanlıklar gösterirlerdi.³⁴⁶ Kadını sebyden korumak erkeğin övünç vesilesindendi.³⁴⁷ Esir düşen kadınlarla sadak vermeden evlenilirdi.³⁴⁸ Mehirsiz bir evlilik olmasından, necip, güçlü nesiller ortaya çıkaracağına olan inançlarından dolayı, cahiliye

³³² Strabo, *Geography*, s. 365-367.

³³³ Mahmûd Cuma, *a.g.e.*, s. 19; Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 310.

³³⁴ Günaltay, “İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 705.

³³⁵ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 11.

³³⁶ Bakkal, *a.g.e.*, s. 54.

³³⁷ Nâcî Ma'rûf, *a.g.e.*, s. 48.

³³⁸ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 427; Bakkal, *a.g.e.*, s. 54; Takkûş, *a.g.e.*, s. 182; Ayrıca savaş ve baskınlarda kadınların sebyedilmesi konusunda Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-'Erab*, c. I, s. 167.

³³⁹ Takkûş, *a.g.e.*, s. 182.

³⁴⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 427.

³⁴¹ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 45; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60; Bu evlilikte kocanın mehir vermesinin yahut esirin görüşünün alınmasının şart olmadığı konusunda bkz. Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 205.

³⁴² Takkûş, *a.g.e.*, s. 173.

³⁴³ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 110; Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 23.

³⁴⁴ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 464.

³⁴⁵ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 466, 468.

³⁴⁶ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 215.

³⁴⁷ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 469.

³⁴⁸ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 446; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 464.

Arapları esir alınan kadınlarla evlenmeye istekli oldukları,³⁴⁹ esir alınan kadınları eş ve cariye olarak kullandıkları³⁵⁰ görülür.

Dolayısıyla toplumsal kabul ve olgularla diyalektik ilişki içinde nazil olan Kur'an, meşru harpte sebyi kabul etmiş,³⁵¹ esir kadınların esir alan kişinin mülkü olması, sahibinin onda dilediği tasarrufta bulunması şeklinde cahiliyede var olan tasavvur ve teamüller, Kur'an'a da intikal etmiş, esir alınan kadınların cariye olarak kullanımı Kur'an tarafından da kabul edilmiştir. O bakımdan Kur'an'ın, kendi tarihinde tarihsel ve yerel hitaplar içeren ilahi bir kitap olarak okunması ve Kur'an'ın toplumsal alanla ilgili formlarının açıklanmasında cahiliye çağı Arap kültür olgularına öncelik verilmesi gerekir. Çünkü Kur'an ahkâmı, İslam'a bitişik cahiliye çağı ve nazil olduğu döneme ilişkin Arap toplumuna ait ideler, değerler ve uygulamalar zemininde teşekkül etmiştir.

j.Ziyâfetu'l-Cinsiyeye

İslam öncesi dönemde Arap yarımadasının güneyinde bazı kabilelerde, gelen misafirlere ve arkadaşlarına yiyecek ve içecek ikramı yanında, eşlerini de ziyafet çekme adetlerinin varlığından³⁵² bahsedilir. Cahiliyede bazı kabilelerde koca sefere çıktığında kendisinin karısına yapacağı işleri yapacak bir erkeği seçip sefere çıktığını, bu seçilen erkeğin kadınla birlikte olduğunu ifade eden "istihlafu'z-zevce" adetlerinin yer aldığı³⁵³ görülür. İslam, cahiliye döneminde pek çok erkeğin bir kadınla evliliğini haram kılmak, "istibza' nikâhı", "cinsel ziyafet" ve "istihlafu'z-zevce" gibi evliliğe dair adetleri mahzurlu görmek ve yine bir kişinin kendi nikâhlı eşi ve ve mülkü yemini haricinde cinsel birliktelik yollarını yasaklamak suretiyle cahiliye dönemi evlilik ilişkilerinde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.³⁵⁴

k.Nikâhu'l-Ba'ûle/Nikâhu's-Sadak

Cahiliye döneminde bu nikâhlar dışında Kur'an'ın kabul ettiği ve bugün de bizim uyguladığımız erkek tarafın, kızı karşı tarafın babasından, erkek kardeşinden, amcasından veya amca oğullarından, yani yakınlarından kızı isteme (hıtbe) ve karşı taraf rıza gösterirse "bedel-i bıd'", yani kadınla cinsi münasebette bulunma hakkının bedeli olarak belli bir mehir (sadak) karşılığında kızın nikâhlanması ile sonuçlanan bir evlilik türü de vardı.³⁵⁵

³⁴⁹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 129; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 111.

³⁵⁰ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 425.

³⁵¹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 512.

³⁵² Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 24-25; On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında batılıların yapmış olduğu araştırmalarda ve seyyahların anlatılarında da Eritra, Kenya, Etiyopya, Uganda, Nijerya ve Cezayir'de çeşitli kabilelerde bu adetlerin varlığı konusunda bkz. Mahmûd Selâm Zenâtî, **el-İslâm ve't-Tekâlfu'l-Kabiliyyetu fi İfrikiyye**, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1969, s. 72-74.

³⁵³ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 26-27.

³⁵⁴ Mü'minûn, 23/6-7; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 37-40.

³⁵⁵ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 3; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 188; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 26; Günaltay, **İslam Öncesi**

Cahiliyede var olup da Kur'an'ın da kabul ettiği bu nikâhta evlilik teklifi adet olarak erkeğin kendisinin yahut göndereceği kişilerin, kızın babasından, velisinden veya en yakın büyük akrabalarından kızı istemesiyle gerçekleşirdi.³⁵⁶ Erkek, kadının babasına, kardeşine ve amcasına yahut amca oğullarından birine kızı istemek için hıtbeye bulunurdu.³⁵⁷ Durumu iyi olanın iyi olana hıtbeye bulunduğu, hatta kişi hecin ise kendisi gibi hecin olan kişilere hıtbeye bulunduğu, onunla evlendiği ve bu hıtbenin yerleşik bir usul içerisinde gerçekleştiği³⁵⁸ görülür.

İslam'ın da meşru olarak kabul ettiği hıtbe ile, tarafların rızasına bağlı (icap ve kabul) şahitli ve mehirli yapılan bu evlilik, cahiliye devri Arapları arasında en meşhur ve en yaygın bir nikâh türüydü.³⁵⁹ İslam'ın gelişine doğru Araplarda yaygın bir nikâh olduğu,³⁶⁰ cahiliyede Kureyş tarafından yapıldığı,³⁶¹ Kureyş ve pek çok Arap kabilesinin bu nikâh geleneği üzerinde olduğu³⁶² görülür. Cahiliye döneminde bu tür akitlerin sıhhatine ileri gelen memurlardan, meclis üyelerinden ve kabile reislerinden şahit tutarlardı.³⁶³ Nikâhta şahitler tutmak, def vb. şeylerle nikâhı ızhar etmek Arap adetlerinden idi. Hatta nikâhı ilan sebeplerinin en güçlüsü ona şahit getirmektir.³⁶⁴ O dönemde çoğunlukla bilinen, alışlagelen evlenme biçimi bugün insanların yapmış olduğu nikâh idi. Erkeğin, diğer aileye hıtbeye bulunup, ardından her iki tarafın sadakı (mehri) ve miktarını tayin etmeleri, hemen bunun ardından nikâh akdini gerçekleştirmeleri şeklinde var olan bu evlilik (zevacu's-sadak yahut zevacu'l-ba'ûle), hem Kureyş'in hem de Arap kabilelerin çoğunun yaptığı bir nikâhtı.³⁶⁵ Ve "nikâhu'l-ba'ûle" yahut "nikâhu's-sadak"³⁶⁶ "zevacu's-sadak" yahut "zevacu'l-mehir" evliliklerine³⁶⁷ cahiliye döneminde "zevacu'l-ba'ûle" denmiş ve bu evliliği İslam kabul etmiştir.³⁶⁸

Cahiliyede bu nikâh, bir yahut birden fazla kadınla evliliği içine alan yaygın bir evlilik türüydü. Bu evlilikte evlatlar kocaya nispet edilir. Ailede mutlak reislik hakkı babaya aitti.

Araplar ve Dinleri, s. 122; Uğur, **a.g.e.**, s. 19-20; Ünsal, **a.g.e.**, s. 24; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 45.

³⁵⁶ Ahmed el-'Alî, **a.g.e.**, s. 178.

³⁵⁷ Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 90; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 58; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 148; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 11; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Aile", s. 89-90.

³⁵⁸ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 310 vd.; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 90; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415.

³⁵⁹ İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 45; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 112; Takkûş, **a.g.e.**, s. 180; Bakka, **a.g.e.**, s. 47.

³⁶⁰ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 57.

³⁶¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 51.

³⁶² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 3.

³⁶³ Ebû Dâvud, **Talâk**, 33; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409.

³⁶⁴ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 274.

³⁶⁵ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 3; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 245-246; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 128; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184.

³⁶⁶ Takkûş, **a.g.e.**, s. 180.

³⁶⁷ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 45.

³⁶⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 417; Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 60.

Zevcenin görevi ise kocasının şerefini korumak ve iffet vazifesiyle mukayyet olmaktır. Kadın hıyanet ettiği zaman sert cezaya maruz kalırdı.³⁶⁹ Bu evlilikte erkek, kadının ba'li (seyyidi ve maliki) idi.³⁷⁰ Kadın da, erkeğin himayesi ve gözetimindeydi. Yine bu evlilikte erkeğin istediği kadar kadınla evlenme hakkı olduğu gibi, tek bir kadınla da evlenebilirdi. Çok kadınla evlenme işi kocanın kadına olan isteğine bağlıydı. Kur'an tarafından kabul edilen bu nikâh, cahiliye döneminde bütün Arap yarımadasında hem bedeviler ve hem de hazariler arasında, özellikle de İslam'ın zuhurunda Araplar arasında yaygın bir nikâh türüydü.³⁷¹ Kur'an'da erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece üstünlüğünü ifade eden ayet kontekstinde kadının kocası anlamında geçen "bu'ûle" kavramı,³⁷² Güney Arapların metinlerinde de yer alır. Bu metinlerde kadının erkeğin koruması altında ve onun mülkiyetinde olması manasında kocaya "ba'l" denilmiştir. Bundan dolayı, cahiliyede kocasının vefatından sonra kadına terike muamelesi yapıldığı ve cahiliyede kadının kocasının mülkü ve yemininde olduğu³⁷³ görülür. O bakımdan, cahiliye Arap toplumunda kocanın tam bir güce sahip olduğu ve kadını dövmek suretiyle otoritesini tatbik ettiği ba'l evliliği, normal evlilik haline gelmiş,³⁷⁴ hitbenin, nikâh ve evlenme teklifinin erkek tarafından yapılması, kadına bir bedel verilmesi geleneği tarihsel bir hitap olan Kur'an'a intikal etmiş, onun üslup ve hitabına yansımıştır. Böylece cahiliye döneminde var olan dünür gitme, hitbe ve mehir İslam'da da devam etmiştir.³⁷⁵

İslam, cahiliye dönemi Arap hayatındaki bütün nikâh çeşitlerini yasaklamıştır. Ancak erkeğin, kadının ailesine hitbe yapıp, mehrini verip ardından nikâh yaptığı bu evlilik türünü ise kabul etmiştir.³⁷⁶ Cahiliye kültüründen Kur'an'a akseden bu nikâh türünün, vahiy temelli (göksel) mi, yoksa beşeri (dünyevi) kaynaklı mı olduğu pek açık olmasa da bunun Hz. İbrahim'den kaldığı ve İslam tarafından kabul ve ipka edildiği söylenir.³⁷⁷ Aslında İbrahimi din anlayışının kalıntıları ile bedevi hayat anlayışının bir karışımı olan geleneklerin bir kısmı Kur'an tarafından onaylanmıştır. Anı şekilde fıkıh kitaplarında "şer'u men kablena" olarak ele alınan bu konular, Kur'an da ise genellikle "la cunahe" gibi ifadelerle ele alınmıştır.³⁷⁸

Kısaca, bugün İslam toplumunda uygulanan bir şahsın, başka bir şahsın velisi bulunduğu kadına veya kızına dünürlük yapıp, ona mehir verip ve onu nikahlaması şeklinde

³⁶⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 180.

³⁷⁰ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II s. 439; c. IV, s. 235; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. XI, s. 58, (b-'a-l, mad).

³⁷¹ Bkz. Ebû Dâvud, Talâk, s. 33; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 310; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 3; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 417; Takkûş, **a.g.e.**, s. 180; Bakkal, **a.g.e.**, s. 41;

³⁷² Bakara, 2/228; Nûr, 24/31.

³⁷³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 417-418.

³⁷⁴ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470.

³⁷⁵ Sarıcık, **Cahiliye**, s. 259.

³⁷⁶ Bakara, 2/235, 232; Nisâ, 4/25; Buhârî, Nikâh, 37; Ebû Dâvud, Talâk, 33; Bedâylene, **a.g.e.**, s. 10, 13; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 26.

³⁷⁷ İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Bedâylene, **a.g.e.**, s. 9.

³⁷⁸ Özgel, **a.g.e.**, s. 265.

gerçekleşen nikâhın cahiliyede var olduğu ve o günkü Müslümanların da uyguladıkları bu nikâhın cahiliyedeki nikâhla aynı olduğu,³⁷⁹ hitbe ve mehirle tahakkuk eden bu tür nikâh çeşidinin İslam tarafından da kabul edildiği, bugün devam eden nikâhların da bu kural üzere olduğu³⁸⁰ müşahade edilmiştir. Cahiliyede hitbe, mehir, icap ve kabule dayalı olarak gerçekleşen, bir yahut birden fazla kadınla evliliği içine alan ve yaygın bir nikâh türü olan bu evlilikte, evlatların babaya nispet edildiği, ailede mutlak reislik hakkının kocaya ait olduğu, zevcenin görevinin kocasının şerefini korumakla ve iffet vazifesiyle mukayyet olduğu, kadın hıyanet ettiği zaman sert cezaya maruz kaldığı³⁸¹ şeklinde var olan ataerkil evlenme ve aile yapısına ilişkin bütün bu unsurlar, cahiliye örf ve adetleri olarak vakıayı ve beşeri olguyu dikkate alan Kur'an tarafından da sürdürülmüş ve bu olgular değer yüklü buyurgan ifadelerle onun nazmında yer almıştır.³⁸²

3.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Farklı Din Mensupları ile Evlenmek

Yedinci yüzyılda Kur'an coğrafyası farklı din mensuplarının yaşadığı bölge olması nedeniyle bu bölgede yaşanan farklı din gruplarıyla evlenmeye ilişkin problemlerin var olduğunu, dolayısıyla da vahyin bu konuda da suskun kalmadığını görüyoruz.

Tevrat, Amorî, Kenanlı, Hittî, Perizî, Hivî, Yevûsi ve Gırğaşiler gibi putperestlerin kızlarıyla evlenmeyi “Kız alıp vermeyeceksiniz. Kızlarınızı oğullarına vermeyeceksiniz; oğullarınıza da onlardan kız almayacaksınız. Çünkü onlar oğullarınızı beni izlemekten saptıracak başka ilahlara tapmalarına neden olacaklardır. O zaman RAB size öfkelenecek ve sizi çabucak yok edecek.”³⁸³ ifadeleriyle yasaklamıştır. Nehemya'nın da Yahudileri yabancı kadınlarla evlenmekten sakındırdığı, yabancı kadınlarla evlenenleri lanetlediği,³⁸⁴ Yeşu tarafından bu konuda uyarıldıkları³⁸⁵ ve peygamber Ezra tarafından da Yahudilerin aldıkları yabancı karıları boşamalarının emredildiği³⁸⁶ görülür. Bütün bu yasaklamaların Yahudi ırkının safiyetini korumak, karışıp erimesini önlemek amacıyla konulduğu ileri sürülse de³⁸⁷ ve Hz. Yakup'un kızı Dina'nın, sünnetsiz ve İsrailoğullarından olmadığı için Hivîlerin reisi Hamor'un oğlu Şekem'le evlendirilmesine izin verilmemesi³⁸⁸ bunu desteklese de yukarıdaki Tevrat pasajında da ifade edildiği gibi bu yasağın temeli karşı grupların Allah'a ortak koşan

³⁷⁹ Buhârî, Nikâh, 37.

³⁸⁰ Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 294.

³⁸¹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 180.

³⁸² Bakara, 2/228, 233-237; Nisâ, 4/25, 34; Ahzâb, 33/5.

³⁸³ Yasa'nın Tekrarı, 7/1-4.

³⁸⁴ Nehemya, 13/23-27.

³⁸⁵ Yeşu, 23/12-13.

³⁸⁶ Ezra, 10/10-11.

³⁸⁷ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 317.

³⁸⁸ Yaratılış, 34/1-17.

putperestler olmasıdır.³⁸⁹

Dolayısıyla Medine Yahudilerinin bu yasağa uyup uymadıkları bir yana, Kur'an'ın indiği dönemde Tevrat'ın bir ilkesi olarak putperestlerle evlenme yasağı söz konusuydu. O günkü Medine kültüründen bağımsız olmayan Kur'an, Yahudi geleneğinde var olan bu uygulamayı "İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. Allah'a ortak koşan kadın hoşunuza gitse de, mü'min bir cariye Allah'a ortak koşan bir kadından daha hayırlıdır. İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin. Allah'a ortak koşan hür erkek hoşunuza gitse de, iman eden bir köle, Allah'a ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır..."³⁹⁰ ayetiyle devam ettirmiş ve Mümteherine 60/10. ayet nazil olunca, nikâhlarında müşrik kadın bulunan sahabeler bu kadınları boşamışlardır.³⁹¹ Şunu da ifade etmek gerekir ki, müşriklerle evlenme yasağını getiren ayetler, Hudeybiye antlaşmasının akabinde putperestlikten Müslümanlığa geçip de Medine'ye hicret eden ve müşriklerle evli olan kadınları konu edinmektedir. Dolayısıyla bu ayetlerin tarihsel arka planında müşriklerle evlilikten daha çok, müşriklere muhalefet politikasının yattığını söylemiş olsak hata etmiş sayılmayız. Bu ayetler nazil olduktan sonra Mekke'den Medine'ye Müslüman olup da hicret eden pek çok müşrik kadın, eski müşrik kocalarına geri iade edilmeyerek müşrik kocalarından ayrılıp Medine'de Müslüman erkeklerle evlendiklerine³⁹² dair sahabe ile ilgili rivayetler de bunu teyit eder niteliktedir.

Aynı şekilde Medine'de Yahudi ve Hristiyanlarla iç içe olan Müslüman Arapların, onların yiyecek ve içeceklerine ilişkin tutumları, onlardan kız alıp verme konusundaki yaklaşımları ve beklentileri de Kur'an'da yer almıştır. Onların kadınlarının, yiyeceklerinin vb. pek çok konuda daha üstün, daha medeni ve daha cazip olduğuna dair cahiliye Araplarının beklenti ve duygularının bir tercümanı olarak Kur'an, Ehli Kitabın yiyecek ve içeceklerinin, kız ve kadınlarıyla evlenmenin helal olduğunu, "Bu gün size temiz ve hoş şeyler helâl kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl, sizin yiyecekleriniz de onlara helâldir. Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla, daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir"³⁹³ şeklindeki ifadeleriyle beyan etmiştir. Aslında müsteşrikler tarafından Hz. Peygamber'in, Yahudileri kendi safına çekmek ve onları memnun etmek için yiyecek ve

³⁸⁹ Hivîlere ve Amorlulara kızların verilmemesinin gerekçesi onların putperest olmalarıdır. bkz. Çıkış, 34/10-37.

³⁹⁰ Bakara, 2/221; Ayrıca bkz. Mümteherine, 60/10.

³⁹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1353, c. VII, s. 171; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 68.

³⁹² İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 432-433; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 67; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Tah. M. İbrâhîm el-Bennâ-M. Ahmed Aşûr), Dâru's-Şa'b, y.y., t.y., c. VII, s. 73, 386, 404-405; Müşrik olan iki eşten birinin Müslüman olması durumunda ayrılığın gerçekleştiği hususunda ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Talâk, 24; Tirmizî, Nikâh, 43; İbn Mâce, Nikâh, 60; Beyhâkî, *es-Sünen*, c. VII, s. 171.

³⁹³ Mâide, 5/5.

içeceklerinin yenilmesine ve kadınlarıyla evlenilmesine izin verdiğinin ileri sürölmesi de³⁹⁴ vahyin hitap ettiği topluma literal ifadelerinde verdiği cevapların konjoktürel olduğunun dolaylı bir ifadesi olsa gerektir.

Kısaca evliliklerde dinsel kefaet, dini asabiye/muhafazakârlığın sonucu olarak pek çok kadim toplumda görölun bir uygulamadır. O bakımdan Kur'an'ın kısmen kabul ettiği evliliklerde dinsel kefaet, sadece İslam'da değil, diğer toplumlarda da yer alır. Bunun, Kureyş'te, Hindularda ve kadim İbranilerde mevcut olduğunu, Kureyş'in, Ahmesi olmayanlarla kızlarını evlendirmediklerini, Hindularda Brahmanların kendileri dışında diğer tabakalardan yapmış oldukları evliliklerin sahih olmadığını, kadim Yahudilerin kendilerinin diğer din mensuplarıyla evliliklerini haram addettiklerini görürüz.³⁹⁵

4.Çok Kadınla Evlilik (Poligami)

a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da çok Kadınla Evlilik

İslam hukukunda, bir kimsenin azami dört olmak üzere nikâhı altında pek çok kadını bulundurmaya "teaddüdü'z-zevcat" denir.³⁹⁶ Kur'an'ın fikri muhtevasına yansımış olan çok kadınla evlilik, İbrani, Arami ve Arap adetleri arasında yer almaktaydı. İslam öncesi tarihte gerek İbrahimi gelenekte gerek Yahudi, Hristiyan ve Arap geleneğinde çok kadınla evlenmenin yaygın bir kültür olduğunu, bunun sadece Arapların değil, diğer halkların ve Sami toplumların da adeti olduğunu görürüz.³⁹⁷ Kadim İbrani, Fars, Roma, Hristiyan, Mısır, Hindu, Babil ve Asur toplumlarında da bu, yaygın bir adettir.³⁹⁸ çok kadınla evlenmek Yahudilikte yaygın bir gelenektir.³⁹⁹ Tevrat'ta Hz. İbrahim'in Sara, Hacer ve Ketura ile,⁴⁰⁰ Hz. Yakup ve yine kardeşi Esav'ın çok kadınla,⁴⁰¹ Hz. Davud⁴⁰² ve oğlu Süleyman Peygamber'in pek çok eşle evliliklerinden bahsedilir.⁴⁰³ Bu çok evlilik, sadece Peygamberler veya liderler arasında değil, halk arasında da mevcuttur. Efrayimli Elkano'nun, Gideon'un ve Rehoboam'ın gerek hür gerekse cariyelerle çok eşli evlilikler yaptıkları,⁴⁰⁴ Kitab-ı Mukaddes'in bize aktardığı o günkü İsrail kültüründe var olan uygulamalardandır. Talmut'un da "Bir adam hoşuna gittiği kadar kadınla evlenebilir" ifadeleri Yahudilikte çok evliliğe izin verildiğini tasvir etse de

³⁹⁴ Watt, **Muhammed at Medina**, s. 199.

³⁹⁵ Hüfi, **el-Mer'e**, s. 182.

³⁹⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 10.

³⁹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 473.

³⁹⁸ Hüfi, **el-Mer'e**, s. 236-238.

³⁹⁹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 64.

⁴⁰⁰ Yaratılış, 16/1-4; 25/1.

⁴⁰¹ Yaratılış, 29/16-30; 30/3-13; 32/22; 36/2-5.

⁴⁰² II. Samuel, 3/2-5; 2/2; I. Samuel, 25/39-43; 27/3; 30/5, 18.

⁴⁰³ I. Krallar, 3/1; 11/1-4.

⁴⁰⁴ I. Samuel, 1/1-2; Hâkimler, 8/29-32; II. Tarîhler, 11/18-21.

diğer yandan, “O artık dörtten fazlasına sahip olamaz” ifadeleri⁴⁰⁵ ile ve yine ikinci eşin alınması durumunda ilk hanımın eş olma hakkının, nafaka ve giyiminin eksiltilmemesinin emredilmesi de⁴⁰⁶ Kur’an’da yer alan çok evliliğin adalet ilkesine bağlanması ve dörde kadar evlenilebilir ilkesinin, cahiliye Arap toplumunda var olan Tevrat geleneğinin bir devamı niteliğinde olduğu ihtimalini artırmaktadır.

Çok kadınla evliliği ve Kur’an tarafından bunun en fazla dört kadınla sınırlandırılma prensibini Hz. Muhammed’in Yahudilikten aldığı⁴⁰⁷ ileri sürülse de bunun dört kadınla sınırlandırılma hususunun muhtemelen Yahudilere Hz. İbrahim’den kalmış olabileceği yahut da Tevrat’ın aslında böyle bir kayıt olup da sonradan tahrife uğramış olabileceği de⁴⁰⁸ kaydedilir. Dolayısıyla Kur’an’ın ibda ve icat mahiyetinde değil, muhtemelen birçoğu Musevi/Yahudi şeriatına dayanan ve klasik fıkıh usulünde “şer’u men kablenâ” diye kavramlaştırılan hükümlerle ilgili ıslah ve tadil tarzında yenilik getirmiş olabileceği⁴⁰⁹ ileri sürülse de bütün bunları bir tarafa bırakarak çok kadınla evlilik, ister İbrahim dininden ister Yahudi, Tevrat geleneğinden kalsın isterse de İslam öncesi toplumlara özgü içtimai, kültürel bir zorunluluk olsun Kur’an’ın, 7. yüzyıl Arap toplumunda yaşanan kültürle sıcak diyalog içinde olduğunu, o kültür kalıplarının Kur’an’ın ailevi ve içtimai ahkâmını şekillendirdiğini teslim etmek gerekir.

Hristiyanlıkta da Eski Ahit’te poligaminin yasak olduğuna dair herhangi bir ifade yer almaz. Her ne kadar Pavlus, Papazların sadece bir kadınla evli olmalarını emretse de⁴¹⁰ Matta İncil’inde bir adamla evlenmek isteyen on kızdan bahsedilmektedir.⁴¹¹ Bu da İncil dönemi Hristiyan toplumlarında bir erkeğin birden fazla kadınla evlenme geleneğinin var olduğunu ortaya koyar. Daha sonraları batıda pek çok Hristiyan yazar ve din büyüğünün çok kadınla evliliği savunduklarını ve bunun caiz olduğunu ifade ettiklerini,⁴¹² Hristiyan batı dünyasında pek çok kral, Kostantin ve İmpratorun da çok kadınla evli olduğunu aynı şekilde bunun Romalılarda da yaygın olduğunu⁴¹³ görürüz. Dolayısıyla da Ahd-i Atik’in, patriyarşları bir tek zevce ile evlenmeye mecbur etmediği, tek evliliğin Hristiyanlıkta bir kaide haline gelmesinin

⁴⁰⁵ A. Cohen, **Le Talmud**, Paris 1950, s. 218-219; Rabbânîlerin, Hz. Yakup’un dört kadınla evli olduğunu istidlal ederek teaddüdü’z-zevcâtı dört kadınla sınırladıkları konusunda bkz. Hûfî, **el-Mer’e**, s. 236.

⁴⁰⁶ Çıkış, 21/10.

⁴⁰⁷ Cohen, **a.g.e.**, s. 219.

⁴⁰⁸ Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 219.

⁴⁰⁹ Mustafa Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiye Hukuku”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 234.

⁴¹⁰ Timeteos’a I. Mektup, 3/12.

⁴¹¹ Matta, 25/1-10.

⁴¹² Mustafa Sibâî, **İslâm’a ve Garblılara Göre Kadın**, (Trc. İhsan Toksarı), Nidâ Yay., İstanbul 1969, s. 47-52; John Davenport, **Hız. Muhammed ve Kur’ân’ı Kerîm**, (Trc. Ömer Rıza Doğrul), İlhami-Fevzi Mat., İstanbul 1345/1926, s. 85.

⁴¹³ Abdilaziz Çavuş, **Anglikan Kilisesine Cevap**, (Trc. Mehmet Akif), DİB. Yay., Ankara 1987, s. 165-166.

nedeni, Hristiyanlığın yayıldığı garp muhitinde tek evliliğin hüküm sürmesinden ileri geldiği kaydedilir.⁴¹⁴

Kısaca Kur'an'ın, bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenebileceğine dair literal ifadelerinin teşekkülünde cahiliye Arap toplumundaki toplumsal kabul ve gerçeklikler etkin bir konuma sahiptir. Kur'an'ın ifadelerinin biçimlenmesinde ve Kur'an'ın üslubunun oluşmasında muhatapların zihniyet dünyaları, psikolojileri ve günlük sorunları ve en temelde dilleri belirleyici olmuştur.⁴¹⁵ Dolayısıyla da Kur'an'da yer alan herhangi bir yargının, ilgili tarihsel bağlam göz önünde bulundurularak koyulduğu teslim edilmesi gerekir. Aksi takdirde gerek Kur'an'ı gerek diğer metinleri doğru anlama şansına sahip olmamız mümkün değildir.⁴¹⁶

b.Cahiliyede ve Kur'an'da Çok Kadınla Evlilik

1.Genel Olarak Poligami

Kur'an'ın nazil olduğu cahiliye döneminde de teaddüd-ü zevcatın (çok kadınla evliliğin) yaygın bir nizam olduğunu⁴¹⁷ görürüz. Cahiliye ehli, bir adamın çok kadınla evliliğini, herhangi bir sınır olmadan dilediği sayıda evlilik yapmasını mubah görürdü. Bir, iki veya daha çok kadınla yetinmek ise kişiye özel bir durumdu.⁴¹⁸ Birden fazla evlilik, cahiliye Arapları tarafından normal karşılanır, arzu edilir ve kişi birden fazla evlenmeye herhangi bir engel tanımazdı.⁴¹⁹

Cahiliye döneminde herhangi bir şart ve kayıt olmaksızın teaddüdü'z-zevcat mubah görülmüştür.⁴²⁰ Bir erkeğin pek çok kadınla evlenmesi onun haklarından sayılmış, onların şeriatları erkeğin evleneceği kadın sayısına bir sınır koymamıştır.⁴²¹ Hatta bir erkeğin dört yüz kadına sahip olduğu⁴²² ifade edilir. Bedevi toplumlarda bazen kadının, kocasının bir başka zevce almasını kabul ettiği hatta kocasını onu almaya teşvik ettiği de⁴²³ vakiydi. Kureys'ten dört, beş, altı ve on hanıma bundan daha fazlasına sahip olan şahısların bulunduğu,⁴²⁴ bunlar

⁴¹⁴ Emile Dermenghem, **Muhammed ve Hayatı**, (Trc. Reşat Nuri), Devlet Mat., İstanbul 1930, s. 404-405.

⁴¹⁵ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 12; Ömer Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", **I. Kur'an Sempozyumu** (1-3 Nisan 1994) (Haz. Mehmet Akir Ersin, v.d.) Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 181-186.

⁴¹⁶ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 61-62; Ayrıca bkz. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu", **İslamî Araştırmalar**, Cilt: IX, Sayı: 1-4, Ankara 1996, s. 143.

⁴¹⁷ Hüfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 223.

⁴¹⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 428.

⁴¹⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 575.

⁴²⁰ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 61.

⁴²¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 473; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 105, 190; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 130, 139; Berrû, **a.g.e.**, s. 265-266; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 40; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarında İctimâî Aile", s. 88.

⁴²² Ömer Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, (Trc. Yusuf Ziyâ Kavakçı), Sebil Yay., İstanbul t.y., s. 88.

⁴²³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 106.

⁴²⁴ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 574-575; Yazır, **Hak Dîni**, c. II, s. 1285; Cahiliye Araplarında beş, altı,

Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in talebi üzerine diğerlerini boşayıp kadın sayısını dörde indirdikleri⁴²⁵ tarihi rivayetler arasında yer alır. İslam'ın başlangıcında da çok kadınla evliliğin kadın ve erkekler tarafından makbul karşılandığı,⁴²⁶ birden fazla kadına sahip olanların oranının % 28 olduğu, bunların da ileri gelen eşraf, halleri iyi olan zengin kimseler oldukları⁴²⁷ bize gelen malumat arasındadır. Hatta Süheyl Takkûş'un ifadesiyle birden fazla kadınla evliliğin, İslam'ın gelişine yakın cahiliye döneminde kabile reisleri ve zengin Araplar arasında yaygın bir evlilik olduğunu, bunun zenginlerin ve ayanların imtiyazı olduğunu da⁴²⁸ göz ardı etmemek gerekir.

Cahiliye döneminde birden fazla kadınla evlenmenin erkeğin hakkı olduğu ve bunun eski ve yeni pek çok halklarda mevcut olduğu bilinmektedir.⁴²⁹ Bu nedenle bir adamın on tane kadınla evlendiğine dair pek çok rivayet ve birden fazla eşle evli olan birtakım isimler zikredilmektedir.⁴³⁰ Mesela, cahiliye dönemi hakemlerinden Gaylan b. Selma es-Sekafi'nin⁴³¹ ve yine Mesud b. Mu'teb, Mesud b. Amr b. Amir, Urve b. Mesud, Süfyan b. Abdillâh ve Gaylan b. Selma, Ebu Akil Mesud b. Amr b. Mu'teb gibi Sakif kabilesinden olan bazı kişilerin on kadınla evli oldukları, Urve b. Mesud hariç, hepsinin İslam'a girdikten sonra altı kadını bırakıp dördüyle yetindikleri⁴³² ifade edilmektedir. Yine Haris b. Kays'ın, sekiz kadınla evli olduğu, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in emriyle dördünü seçip diğerlerini boşadığı⁴³³ rivayetler arasında yer almaktadır. Ancak kadınlar arasında adaleti gözetmemeleri, birini diğerine tercih etmeleri nedeniyle Kur'an'da poligamiye sınırlama gelmiştir.⁴³⁴ Kur'an, İslam öncesi Arap kostümlerinden olan teaddüdü'z-zevcat ilkesini kabul edip ve dörtle sınırlamış,⁴³⁵ bu sınırlamayı yapmak suretiyle de cahiliye uygulamasını değiştirmiştir.⁴³⁶ O bakımdan, nazil olduğu çağın kültürü ile diyalog içinde olan Kur'an, bir yandan cahiliye dönemi çok evlilik kültürünü içtimai bir zorunluluk olarak kabul ederken,

yedi, sekiz ve on kadınla evli olan şahıslar hakkında bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 238; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 61.

⁴²⁵ Ebû Dâvud, **Talâk**, 25; Tirmizî, **Nikâh**, 33; İbn Mâce, **Nikâh**, 40; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 357; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 22; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 440-441; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. IV, s. 193; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 124; Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 265.

⁴²⁶ Bedâylene, **a.g.e.**, s. 47.

⁴²⁷ Bedâylene, **a.g.e.**, s. 42, 44.

⁴²⁸ Takkûş, **a.g.e.**, s. 180.

⁴²⁹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 179; Teaddüdü'z-zevcatın, Roma, Alman, Mısır, Afrika ve Asur kadim toplumlarında, Mani ve Yahudi şeriatında da mevcut olduğu hususunda bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 224.

⁴³⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 357.

⁴³¹ Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 65; Muhammed b. 'Alî b. Muahmed eş-Şevkânî, **Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr**, Mektebetu Mustafâ el-Babî el-Halebî, Mısır t.y., c. VI, s. 180; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 428; Efgânî, **el-İslâm ve'l-Mer'e**, s. 26; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 223; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 27; Uğur, **a.g.e.**, s. 21.

⁴³² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 357.

⁴³³ İbn Mâce, **Nikâh**, 40; Uğur, **a.g.e.**, s. 21.

⁴³⁴ Nisâ, 4/3.

⁴³⁵ Nisâ, 4/3; Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470; Bedâylene, **a.g.e.**, s. 40; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 179; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 27.

⁴³⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 428; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 139.

diğer yandan da teaddüdü'z-zevcat'ı dörtle sınırlamak suretiyle evlilik kültürünü o günkü şartlara muvafık bir şekilde dönüştürmüştür.

Cahiliye döneminde Araplar arasında ve Mekke toplumunda çok kadınla evliliğin yaygınlığı, çeşitli sebeplere bağlı idi.⁴³⁷ Bu da erkek evladını çoğaltmak ve düşmanlara karşı kuvvetli olmak arzu ve ihtiyacından,⁴³⁸ geçim yahut siyasi nedenlerden⁴³⁹ veya iklim şartlarından dolayı şehvete aşırı temayülün Arabın mizacından⁴⁴⁰ olmasından kaynaklanıyordu. Yahut da kabile yaşamı, kabileler arası savaş ve bu savaş neticesinde erkek nüfusun ölmesiyle kadınların barınma gibi nedenlerle içtimai hayatın getirmiş olduğu bir zorunluluktan neşet ediyordu.⁴⁴¹ Yine Arapların evliliklerde sihriyet yoluyla uzak ve düşman olanları celbedip onlarla dost olma maksatları da⁴⁴² poligaminin yaygın olmasında etkendi.

Kur'an'ın yalnızca bir kısmında değil, tamamında hitap ettiği insanların, onların koşullarının, kültürlerinin vs. göz önünde bulundurulduğu; yani Kur'an'ın, bütünüyle verili durumu baz alan 'tarihsel' bir 'hitap' olduğu⁴⁴³ teslim edilirse o günkü cahiliye Arap toplumunda, Yahudi ve Hristiyan kültüründe tarihi ve sosyal bir gerçeklik olan çok evliliğin zaruretini görmezden gelmesi düşünülemez. O bakımdan Kur'an'ın ifadelerinin şekillenmesinde Arap toplumunun altyapısı etkili olmuş ve çöl şartlarının Arap toplumunda zorunlu olarak üretmiş olduğu evlilik tasavvur ve teamülleri Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Her ne kadar Kur'an'ın, "...size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın..."⁴⁴⁴ ayetiyle poligami evlilik türlerini dörde kadar sınırladığı, evlilik hayatını düzene soktuğu,⁴⁴⁵ İslam'ın ilk yıllarında Mekke ve Medine'de çok kadınla evliliğin sanılandan az⁴⁴⁶ ve çok eşliliğin ruhsat olduğu, Kur'an'a göre asıl gaye ve ideal evliliğin tek eşlilik olduğu,⁴⁴⁷ Kur'an'ın çok kadınla evliliği reddedip ancak istisnai durumlarda ona kadının muvafakatı alınmak suretiyle izin verildiği⁴⁴⁸ şeklinde modern dönemde yaklaşımlar

⁴³⁷ Edib Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁴³⁸ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 135.

⁴³⁹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446.

⁴⁴⁰ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 137; Sıcak muhitin Arabın nefsinı etkilediği ve onların meyillerini tetiklediği, bundan dolayı bazı cahiliye Araplarının kadının şehvetine sınır koymak için kadının sünnet olmasını emrettikleri hususunda bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 140.

⁴⁴¹ Bazıları, cahiliyede bir erkeğin birden kadınla evliliğini, sürekli devam eden savaşlar neticesinde erkek sayısının düşmesine, kadın oranlarının artmasına bağlamışlardır. (bkz. Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 96; Mahmaşânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 61) İslam'da da doğumlar ve savaşlar sebebiyle kadın sayısının artması gibi içtimai ve ailede kadının kısır, hasta, nefret edilir olması, kocanın sefere çıkması, bir kadınla yetinemeyecek derecede cinsel gücünün fazla olması gibi şahsi zaruretlere dolayı çok eşliliğe izin verildiği ifade edilmiştir. bkz. Sibâî, **İslâm'a ve Garblılara Göre Kadın**, s. 52-55; Mustafa Sibâî, **Kadının Yeri**, (Trc. Abdullah Yalçın-Mehmet Yolcu) Akabe Yay., İstanbul 1988, s. 110-115.

⁴⁴² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 6; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 473.

⁴⁴³ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 76; Ömer Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", **Tezkire**, 11-12, Aralık 1997, s. 76.

⁴⁴⁴ Nisâ, 4/3.

⁴⁴⁵ Nisâ, 4/3; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 130.

⁴⁴⁶ Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 248.

⁴⁴⁷ Semra Ulaş, "İslam'da Çok Kadınla Evlilik", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: VI, Sayı: 1, 1992, s. 55.

⁴⁴⁸ Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerimde Kadın", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s.

sergilense de Mustafa Öztürk'ün de belirttiği gibi, bütün bunlar, 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahüründen, bahis konusu görüşlerin apolojik (savunmacı) olmasından⁴⁴⁹ öte bir şey ifade etmez.

Dolayısıyla Nisâ, 4/3. ayet ile çok evlilik kültürü nassa dönüşürken, diğer yandan da “Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁴⁵⁰, “Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocasını hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın...”⁴⁵¹ ayetleriyle eşler arasında adalet ilkesi getirilerek toplumda evrensel değerler parçalanmasında olgular dönüştürülmeye çalışılmıştır. Fazlur Rahman, Kur'an'ın bir yandan tek eşliliği öncelerken, diğer yandan çok eşliliğe izin vermesini şöyle izah eder: “Aile hayatında maksimum mutluluğu amaçlayan Kur'an bu ideal için tek eşli evliliklerin normal olduğunu açıklamıştır. Ne var ki, bu hedef 7. yy. Arap toplumunda oldukça derin köklere sahip olan çok eşli evliliklere karşı bir taviz ve uzlaşmadan öteye gitmemiştir. Çok eşliliği hukuken kökünden kazıyıp atamamıştır.”⁴⁵² Fazlur Rahman'ın da temas ettiği gibi, Kur'an'ın idealinin tek eşlilik olduğu halde, o kültürel yapılanmadan dolayı çok eşliliği silip atamamış, vakıanın belirlenimi altında kalmış ve onların toplumsal gerçekliklerini göz ardı etmemiştir. Yetim kızların çok olduğu, bir erkeğin on ve daha fazla kadına sahip olduğu bir toplumda,⁴⁵³ cariyeliğin yaygın olduğu bir tarihi ortamda bunları reddetme yerine evrensel insan haklarına uygun düzenleyici ilkeler getirmiştir. Bu zaviyeden bir yandan içinde bulunduğu çok eşli evlenme kültürü direktif olarak Kur'an'a yansırken, diğer yandan bu örfe bitişik adalet, hakkaniyet tümel ahlaki ilkelerle Kur'an bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve onların toplumsal gerçekliklerini inkâr etme yerine bu gerçekliklere birtakım evrensel ilkeler giydirmiştir.

Bütün bunlara ilaveten Kur'an'ın cariyeler konusundaki evlilik tutumu da İslam öncesi kültürün izlerini taşımaktadır. Kur'an'da, hürlerle evlilikte dört sınır getirilmesine rağmen, cariyeler konusunda herhangi bir kayıt konulmamıştır.⁴⁵⁴ Kur'an'ın bu tutumu da cahiliye dönemi Arap toplumunun hür ve cariyeye kadın telakki ve içtimai teamüllerinden bağımsız değildir. Çünkü cahiliye yasası, bir adamın dilediği oranda cariyeye sahibi olmasını mubah görürdü. Cariye, adamın mülkü sayılır, efendinin mülkiyeti altında devam ettiği müddetçe

256.

⁴⁴⁹ Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 249.

⁴⁵⁰ Nisâ, 4/3.

⁴⁵¹ Nisâ, 4/129.

⁴⁵² Fazlur Rahman, “Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri”, **Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Terc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 28.

⁴⁵³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 574-576.

⁴⁵⁴ Nisâ, 4/2-3, 24; Mü'minûn, 23/6.

onun mülkü kabul edilirdi. Cariyelerin zevcelik hakkı olmadığı gibi zevce de sayılmazlardı. Ancak efendisi hürriyetine kavuşturur ve onunla evlenirse adamın karar ve iradesiyle zevcesi olurdu.⁴⁵⁵ Cahiliyede bir erkeğin dilediği kadar cariyeye sahip olması⁴⁵⁶ erkeğin bir hakkı telakki edildiğinden, bu tasavvur ve teamül de, toplumsal vakıanın bir parçası olan Kur'an tarafından kabul edilip sürdürülmüştür.⁴⁵⁷ Vahyin 7. yüzyıl kültürüyle diyalektik ilişkisinin bir neticesi olarak cahiliye Arap toplumunun cariyelik alt yapısı üst yapıyı, yani vahyi biçimlendirmiş ve belli bir sınır olmadan istenilen oranda cariyeye sahip olma hukuki bir ilke olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın, adalet şartıyla birlikte hür kadınlarla evliliğe dörde kadar ruhsat vermesinin ve cariyelerle serbest ilişkiyi mubah görmesinin onların talepleriyle ve teamülleriyle mantıksal bir ilişkisi söz konusudur.

Kısaca, cahiliye döneminde teaddüdü'z-zevcat bedevi toplumlarında çok yaygın ve kabile menşeli bir nizam idi. Kabile hayatında yaygın olan hallerle sağlam bir bağı söz konusuydu.⁴⁵⁸ Aynı şekilde çok eşlilik, cahiliyede uzun süren savaşlar neticesinde erkeklerden katbekat fazla olan kadınları tek bir erkeğin himayesine almak suretiyle cahiliye toplumunun son derece önem verdiği kadının ırzını, sahih nesebi korumaya yönelik ve iktisadi hayatın imkânsızlıklarından kaynaklanan cahiliye hayatının bir çözüm şekliydi.⁴⁵⁹ Bütün bu hususlar dikkate alınırsa Kur'an'ın, çok evliliğe ruhsat verdiğini ifade eden ahkâm ayetlerinin, aslında kendi döneminin tarihsel koşullarını içinde barındırdığı, İslam öncesi dönemde sık yapılan savaşlar neticesinde çoğalan dullardan dolayı Arabistan'da yaygın geleneğin bir uzantısı olduğu anlaşılır. Fakat Kur'an'ın bu tikel durumlarda asıl gayesinin adalet, hakkaniyet gibi ebedi ahlaki ilkeler olduğu da bir vakıadır. Fazlur Rahman'ın vurguladığı gibi, "Kur'an'ın bazı hukuksal kuralları onların yasalaştırılmasının arka planını teşkil eden çok sayıdaki olay tarafından kayıtlanmıştır; onlarda ebedi olan bu hükümlerde bazen açıkça belirtilen, bazen de kuvvetlice imâ edilen toplumsal hedefler veya ahlaki ilkelerdir. Böyle bir kabul, bu toplumsal hedefler veya ahlaki ilkeler ışığında gelecekteki yasamaların da yolunu açacaktır."⁴⁶⁰ Bu nedenle Kur'an'da dört kadınla evlenme, cariyelerle birliktelikte yahut evlilikte sınır getirilmemiş olması, Kur'an'ın evrensel bir talebi olmadığı gibi bir kadını dayatmak da onun söylediği bir şey değildir. Tamamen sosyo-kültürel şartların belirlediği bir husus olduğu, Kur'an'ın, bu konuda tarihsel formların ötesinde evrensel değer olarak adalet ilkesini tesis ettiği aşikârdır.

⁴⁵⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 428.

⁴⁵⁶ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 180.

⁴⁵⁷ Nisâ, 4/3; 23, 24, 25, 36; Nahl, 16/71; Mü'minûn, 23/6; Nûr, 24/31, 33, 58; Rûm, 30/28; Ahzâb, 33/50, 52; Meâric, 70/30; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 131; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 180.

⁴⁵⁸ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 104.

⁴⁵⁹ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 60.

⁴⁶⁰ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 145.

Özsoy'un, Kur'an'ın bütün muamelat formlarında yerel ve tarihi olanın üstünde yerel olanla evrensel olanın ayıklanması ve özgün, nesnel anlamlara ulaşabilmek için Kur'an'ın kendi tarihsel bağlamında okunması⁴⁶¹ yine Halide Edip Adıvar'ın, "Kur'an'ın bazı bölümlerinin on üç kûsûr yüzyıl önce yaşayan insanlara, bazı bölümlerinin de bütün insanlara ve tüm zamanlara hitap etmesi sebebiyle insanın bir reforma yahut yeniden bir yorumlamaya değil, tersine Kur'an'ın sunduğu değerlerden bir seçmeye gitmesi gerektiğini"⁴⁶² ifade eden sözleri de bizim, Kur'an'ın hem kendi dönemine ait sosyo-kültürel izler hem de evrensel değerler taşıdığına dair kanaatimizi teyit etmektedir. Dolayısıyla çağımızın modernist Kur'an yorumcularının çok evliliğin, Kur'an tarafından ortaya konmadığına ilişkin sık sık dile getirdikleri iddiaların,⁴⁶³ çok eşliliğe izin veren ayetlerin dul ve yetimlerle ilişkili olduğu yahut bu hükmün geçici bir hüküm olduğu, Kur'an'ın asıl amacının tek eşlilik olduğuna⁴⁶⁴ dair bütün bu metahistorical metin okumalarının, aslında çağın gelişmelerini Kur'an'a söyletme çabalarının⁴⁶⁵ bir ürünü olmaktan öte bir şey ifade etmez. Baljon'un da dile getirdiği gibi bütün bu yaklaşımlar, Kur'an'ın, eski ve modası geçmiş kavramları kullanmaktan, kaba tutumlardan ve emirlerde bulunmaktan kaçındığından şüphe eden kimseye, realitenin sandığı gibi olmadığını göstermeye ve metinleri makul hale getirmeye yönelik çabaların⁴⁶⁶ bir ürünüdür. Yahut Kur'an'ı kendi tarihiliğinden, nass-olgu diyalektiği sonuçlarından koparmanın, Müslümanların Kur'an'a tarihsel tenkitçi bir metotla⁴⁶⁷ yaklaşamamalarının ve apolojist (savunmacı) bir tutum içerisinde olmalarının mukadder bir sonucudur.

2.Lider ve Reislerde Poligami

Cahiliye döneminde lider ve reislerde de poligami yaygın idi. Melikler, bazen bir tek eş ile, bazen de pek çok eşle evlenirlerdi. Çünkü kralların, kadınları metalandırmak için bütün kadınlarla evlenme adetleri söz konusuydu. Krallar, bazen de siyasi nedenlerle, merkezi otoritelerini güçlendirmek için büyük kabile reisinin yahut otorite ve makam sahibi kişilerin kızlarıyla ve pek çok kadınla evlenmekteydiler.⁴⁶⁸ Dolayısıyla İslam öncesi kültür içinde hayat süren Hz. Peygamber'in evlilikleri de cahiliye dönemindeki kabilevi geleneksel

⁴⁶¹ Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 79-80; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 27.

⁴⁶² **The Islamic Literature** (Lahore), Mart 1953. ten naklen Baljon, **a.g.e.**, s. 62.

⁴⁶³ Baljon, **a.g.e.**, s. 142.

⁴⁶⁴ Fazlur Rahman, "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", s. 26; Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 145; Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme Makaleler I**, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000, s. 57; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 90-91.

⁴⁶⁵ Baljon, **a.g.e.**, s. 114.

⁴⁶⁶ Baljon, **a.g.e.**, s. 116.

⁴⁶⁷ Kur'an'ın mesajının anlaşılabilmesi için önerilen "tarihi metot" konusunda geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri", (Çev. Bekir Demirkol), **İslâmî Araştırmalar**, (Fazlur Rahman Özel Sayısı), Cilt: IV, Sayı: 4, Ekim 1990, s. 318.

⁴⁶⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 166; Kabile reisinin diğer kabilelerle sıhriyet bağı oluşturmak yahut nesli çoğaltmak için pek çok evlilik bağı kurduğu hususunda bkz. Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 446.

uygulamalardan bağımsız değildir. O da siyasi nedenlerle merkezi otoritesini güçlendirmek için büyük kabilelerin kızlarını, yahut otorite ve makam sahibi kişilerin kadınlarını nikâhı altına almış ve Kur'an'da da Hz. Peygamber'in pek çok hanımının olduğuna atıflar yapılmıştır.⁴⁶⁹ Hz. Peygamber'in o günkü liderler kadar olmasa da bu kültürden nasibini aldığını, hatta kral ve reisin de kabul etmesi taktirde bir erkeğin velayeti altında bulunan kadınları yahut kadınların bizzat kendilerinin, o günkü krala/kabile reisine kendini bağışlama adeti, Kur'an tarafından da, "Ayrıca, diğer mü'minlere değil de, sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği herhangi bir mü'min kadını da (sana helal kıldık.)"⁴⁷⁰ ayetiyle diğer müminlere değil de sadece Hz. Peygamber'e özgü olarak kabul edilmiştir. Medine'de Leyla binti el-Huteymi'nin kendini Hz. Peygamber'e hibe ettiği,⁴⁷¹ Zeyneb binti Huzeyme'nin kardeşi tarafından Hz. Peygamber'e hediye edildiği, İskenderiye kralı Mukavkis'in, Mariye ve kız kardeşini Hz. Peygamber'e hibe ettiği, Hz. Peygamber'in de Mariye ile evlenip kız kardeşini başkasına hediye ettiği,⁴⁷² aynı şekilde Ümmü Şüreyk el-Ezdiye/ed-Devsiiyye'nin bir rivayete göre de Havle binti Hekim'in, Meymune binti el-Haris'in ve Zeyneb binti Huzeyme'nin de kendilerini Peygambere hibe ettikleri⁴⁷³ tarihi rivayetler arasında yer alır. Kabile reisleri ve zengin Araplar arasında birden fazla kadınla evlenmenin, İslam'ın gelişine yakın cahiliye döneminde zenginlerin ve ayanların bir imtiyazı olduğunda⁴⁷⁴ şüphe yoktur. Bunun, lider ve ileri gelenlerin kendi kabilelerini güçlendirmek için başvurdukları "siyasi" bir evlilik olduğu, cahiliyede bu evliliğin çok yapıldığı ve özellikle de kabile hayatının hüküm sürdüğü yerlerde⁴⁷⁵ görüldüğü de bir vakıadır. Bu nedenle insanın bir kültür içinde doğduğu ve o kültürel kalıpların bir ürünü olduğu gerçeğini dikkate alırsak sadece vahyin değil, Hz. Peygamber'in de tutum ve davranış kalıplarının bu tarihi yasadan uzak kalamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla da cahiliyede var olan, akliselimle, insan fitratıyla çelişmeyen pek çok örf ve adetin bir Peygamber uygulaması olarak hadislere geçtiğine tanık oluruz. O bakımdan bunu fark eden pek çok müsteşrik, Kur'an'da ve hadislerde Peygamber'in çok evliliği vb.

⁴⁶⁹ Bkz. Ahzâb, 33/6, 28, 30, 32, 51, 55, 59; İbn Sa'd'ın Hz. Peygamber'in evlendiği kadın sayısını 13-15 arasında değişen rivayetlerle ele aldığı, İbn Habîb'in, gerek sadece hitbe aşamasında kalan, gerek kendisine hediye edilen, gerek savaş esiri, gerekse de doğrudan teklif edip evlendiği yaklaşık 25 kadının ismini verdiği, Kurtubî'nin duhul, akit, hitbe ve esir statüsünde evlilikleriyle ilgili yaklaşık 31 ismi zikrettiği, Caetani'nin ise bu sayıyı 26 olarak verdiği görülür. bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 219; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 77-98; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 161-166; Leona Caetani, **İslâm Târîhi**, (Trc. Hüseyin Cahit), Vatan Mat., İstanbul 1925, c. VII, s. 386-394.

⁴⁷⁰ Ahzâb, 33/50.

⁴⁷¹ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 337; İbn Habîb, **Esmâu'l-Muğtâlîn**, c. I, s. 278, dipnot 1.

⁴⁷² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 83.

⁴⁷³ Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 480; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XIV, s. 164, 202; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1510.

⁴⁷⁴ Takkûş, **a.g.e.**, s. 180.

⁴⁷⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 473.

çeşitli alanlardaki uygulamalarının cahiliye çağındaki adetlere tekabül ettiğini, o dönem Arap kostümlerin bir devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁷⁶ Neyazık ki bizlerin müsteşriklerin vakıayı tespit kabilinden bu düşüncelerine savunmacı bir ruhla Hz. Peygamber'in cahiliye adetlerine ilişkin uygulamalarının büyük olasılıkla Hz. İbrahim'den kaldığını, yahut makul olduğu için tasvip edildiğini çünkü İslam'a uymayan pek çok cahiliye adetinin reddedilmiş olduğunu⁴⁷⁷ söylemekle yetiniriz.

Kur'an'da yer alan ve Hz. Peygamber'in hayatında da görülen bu evlilik tarzının çöldeki kabile yapısıyla ilişkisinin olduğunu, Kur'an'ın mesajı çağların ötesine taşan bir kitap olmakla birlikte, zahiri-literal ifadelerinde mücessem olan ahkâmın o günkü kültürel kalıplardan, kendi tarihselliğinden bağımsız olmadığını teslim etmemek elde değildir.

Hz. Peygamber'in sadece toplumsal pratikleri, içinde bulunduğu toplum ve geleneğe özgü kalıplarda değildi, aynı zamanda sahip olduğu ahlaki özellikler de -ki bütün insanlık için evrensel değer olmakla birlikte- cahiliye dönemi Arapların liderde bulunmasını arzu ettiği niteliklere haiz idi. Cahiliye döneminde her kabilenin kendisini yönetmesine, harp ve idari işlerini yürütmesine rıza gösterdiği bir lideri vardı.⁴⁷⁸ Bu liderde çeşitli özelliklerin olması arzu edilirdi. Kabile toplumunun liderde olmasını arzu ettiği, kabile erkeklerinin eşrafından olması, asabiyyet, mal, yaş ve nüfuz bakımından en güçlüsü olma,⁴⁷⁹ şecaat, zenginlik, cömertlik, sabır, hilm, adalet, tevazu, son derece yardım sever, isabetli görüş, genellikle yaşının büyüklüğüne bağlı mükemmel bir tecrübe,⁴⁸⁰ bunlara ilaveten zayıflara yardım etme, kapısını misafirlere ve gariplere açma, kabilesinin fakirlerinin diyetini ödeme, kıtlık ve felaket anlarında tebasına infak etme gibi⁴⁸¹ vasıflar, Arap kabile yapısında liderde arzu edilen önemli ahlaki ilkelerdendi. O bakımdan İslam, cahiliye muruet faziletlerinin tamamını kabul etmiştir.⁴⁸² Katade'nin ifadesiyle Allah, cahiliye ehlinin amel ettikleri güzel ahlaki vasıfları emretmiş, onların çirkin görüp ayıpladıkları kötü ahlakı ise yasaklamıştır.⁴⁸³ Cahiliye Araplarında reisliğe mani vasıflar da söz konusuydu. Örneğin, genç olma, cimri, zalim, ahmak

⁴⁷⁶ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470; W. Heffening, "Düğün", İA, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 261.

⁴⁷⁷ Ateş, **İslam'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 286.

⁴⁷⁸ Cahiliyye Araplarının çeşitli hallerde işlerini idare eden reisleri konusunda geniş bilgi için bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 169-173.

⁴⁷⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 160.

⁴⁸⁰ Berrû, **a.g.e.**, s. 195; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 75-76, 77-78; Abdolvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 359; Takkûş, **a.g.e.**, s. 160; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 191-192; Aslında cömertlik, hilm, şecaat, vefa, izzeti nefis vb. yüce ahlaki değerlerin Arab mizacının diğer milletlere nazaran daha eğilimli daha yakın olduğu değerler olduğu konusunda bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 46.

⁴⁸¹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 211; Ayrıca İbrani-Arap Sami kültürde reislerin benzeri vasıfları için bkz. Taberî, **Târîh**, c. I, s. 196-197; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 187; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 82-83; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 59-60; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 415; Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 67; Takkûş, **a.g.e.**, s. 161; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 23.

⁴⁸² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 428.

⁴⁸³ İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 113; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1073.

fakir ve sayıca az olmak reisliğe mani kabul edilirdi.⁴⁸⁴ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in kabile değerleri açısından son derece arzu edilen bir model olduğu, “Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”⁴⁸⁵ ayetinin de cahiliye Arapları için oldukça anlamlı olduğunda şüphe yoktur. Hz. Muhammed, kabile otoritelerini ele almada kabile yapısında arzu edilen reislik modelinin en güzeline sahipti. Bu nedenle kısa sürede Arap yarımadasını ele geçirmiştir. O'nun riyaset başarısını vahyin dönüştürücü rolü yanında, çöl şartlarında, kabilenin reislerde arzu ettiği değerlerde aramak gerektiğini de göz ardı etmemek lazım.

5.Mahremiyet

a.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar

Kur'an, ilk muhatapları ve onlara ilişkin sorunları öncelikli olarak ele aldığından Hicaz kültüründe, Yahudi ve Hristiyanlarda var olan evlenmeye dair birtakım ilkelere dokunmayıp onları devam ettirdiği gibi insanın doğasına, akla, mantığa ve selim fitrata uygun olmayan ve o dönemde mevcut bazı grupların da rahatsızlık duydukları birtakım şeyleri yasaklamıştır. Örneğin, Kur'an'da “Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirerseniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka...”⁴⁸⁶ şeklinde zikredilen evlenilmesi haram olan kişiler, Tevrat'ta zikredilenlerin bir uzantısı durumundadır. Kur'an'a İslam öncesinden intikal eden hususlar, bir yandan Yahudi ve Hristiyan kültürün devamı iken, diğer yandan da yine aynı coğrafyada mevcut olan bir başka kültürün reddi niteliğini taşır. Mesela, Kur'an'ın anneler ve öz kardeşlerle evlenmenin haramlığına dair hükmü, Ehli Kitapta yer alan ahkâmın bir devamı iken, aynı zamanda bunlarla evliliği mubah gören Mecusi Araplar'a da⁴⁸⁷ bir cevaptır.

Yahudilikte, “Hiçbiriniz cinsel ilişkide bulunmak için yakın akrabasına yaklaşmayacak.”⁴⁸⁸ şeklinde kan bağı bulunan kimselerle evlenmek menedilmiştir. Dolayısıyla da anne ve babayla, babanın karısıyla, ister ana bir, ister baba bir kız kardeşlerle,

⁴⁸⁴ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 188.

⁴⁸⁵ Kalem, 68/4.

⁴⁸⁶ Nisâ, 4/23.

⁴⁸⁷ Mecusi olan Temim kabilesinin ve kadim İran'ın anne ve kardeşlerle evliliği mubah gördüklerine dair bkz. Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 419; Zuhuri Danışman, **Büyük İslâm Tarihi**, Bahar Mat., İstanbul 1967, c. I, s. 29; Hayreddin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İrfan Yay., İstanbul t.y., s. 12.

⁴⁸⁸ Levililer, 18/6.

torunlarla, oğlun kızı veya kızın kızlarıyla, halayla, teyzeyle, amcayla, amcanın karısıyla, oğlun karısı gelinle, kardeş karısıyla, kayınvalideyle, kayınvalidenin oğlunun kızı veya kızının kızıyla ve iki kız kardeş ile aynı anda evlenmek yasak⁴⁸⁹ kabul edilmiş ve bu yasağın çiğnenmesi halinde bir utanç kabul edilerek suçluların öldürülmesi ve aşağılanması talep edilmiştir.⁴⁹⁰ Her ne kadar İbranilerin, babalarının karılarıyla evlendikleri ve bu adetin Roma ve Süryaniler arasında da görüldüğü⁴⁹¹ ifade edilse de Tevrat metinlerinde anneyle evlenmenin yasaklanmış olduğu ve daha sonra gelen büyük dinler tarafından bu çirkin uygulamaların yasaklandığı görülür. O bakımdan her ne kadar İbrani ve Süryani kültürünün etkisinde cahiliye dönemindeki bazı Mecusi Araplarda bu adetler görülse de Kur'an'ın bunları, ilga edip asılları üzere ipka ettiğini ifade etmeliyiz.

Yahudilikte iki kız kardeşi aynı anda nikâh altında tutma adeti de söz konusuydu. Hz. Yakup döneminde Hz. Yakup'un, dayısı Laban'ın iki kızı Lea ve Rahel'i yedi gün arayla üst üste nikâh altında tutma uygulaması olsa da⁴⁹² ve bu Hz. Musa'ya kadar caiz görülse de onun nübüvvetiyle birlikte aynı anda iki kız kardeşle evlenmek yasak hale gelmiştir.⁴⁹³

Araplarda, İbranilerde, Habeşlilerde ve diğer milletlerde vefat eden kardeş karısıyla evlenme geleneği de yaygındır.⁴⁹⁴ Yahudilikte kardeş vefat ettikten sonra kardeşin adının yaşatılması, İsrailoğullarının neslinin sürdürülmesi ve mirasın aile dışında kimseye kalmaması için ölen kardeşin karısı ile evlenmek emredilmiştir.⁴⁹⁵ Hatta İbranilerde (Yahudilerde) ölen kardeşin karısıyla evlenmekten çekinenler aleni olarak tahkir edilip kınanırdı.⁴⁹⁶ Koca öldüğünde ve arkada çocuğu olmayan bir karısı olursa kardeş, ölen kardeşinin dul karısını alır, ve kadın bir çocuk doğurduğunda doğan çocuk ölen kardeşin evladı sayılırdı.⁴⁹⁷ Her ne kadar İncillerde Hz. Yahya'nın, Kral Hirodes'e kardeşinin karısını almayı yasakladığından dolayı hapse atılıp başının alındığı kaydedilmiş olsa da⁴⁹⁸ burada Hirodes'in kardeşin karısından daha ziyade, kardeşin kızıyla evlenmek istediğinin daha doğru olacağı çünkü Taberî'de Hz. Yahya'nın on iki havariyle birlikte kardeş kızıyla evlenmeyi yasakladıklarından bahsedilir.⁴⁹⁹ İncillerde de vefat edip de çocuğu olmayan kardeşin, geride kalan karısının sıra ile yedi

⁴⁸⁹ Levililer, 18/7-18; Yasa'nın Tekrarı, 22/30, 27/20, 22-23.

⁴⁹⁰ Levililer, 20/10-21.

⁴⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 420.

⁴⁹² Yaratılış, 29/16-30, 30/1-25; Taberî, **Târîh**, c. I, s. 164-165; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 254; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 66; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. IV, s. 261; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 254.

⁴⁹³ Levililer, 18/18.

⁴⁹⁴ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 423.

⁴⁹⁵ Yaratılış, 38/8-9; Yasa'nın Tekrarı, 25/5-10; Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 463.

⁴⁹⁶ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 93-96.

⁴⁹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 423.

⁴⁹⁸ Matta, 14/3-12; Markos, 6/16-29.

⁴⁹⁹ Taberî, **Târîh**, c. II, s. 13.

kardeş tarafından nikâhlandığının ifade edilmesi,⁵⁰⁰ bunun o günkü Yahudi ve Hristiyan toplumların bir geleneği olduğunu gösterir.

Yahudilikte Tevrat'a göre boşanmış bir kadının, sonradan vardığı koca ölür ya da bu kadını o da boşarsa öteki adamla nikâhı nedeniyle kirlenmiş olduğu düşüncesiyle ilk kocasıyla evlenemez.⁵⁰¹ Yine buna paralel olarak Harunoğulları ve kâhinlerin boşanmış kadın, fahişe, dul ve kirlenmiş kadın almayacaklarına, bakire kadınlarla evleneceklerine dair öneriler de yer alır.⁵⁰² Kur'an'da da üç talakla boşanan kadının eski kocasına dönmesinin zorlaştırıldığı, bir başka adamla evlenip zıfâf yaşamadıkça ve ardından boşanmadıkça eski kocasına dönmenin imkânsız olduğu görülür.⁵⁰³ Dolayısıyla o günkü İbrani ve Arap toplumunda boşanan kadının tekrar kocasına dönmesiyle ilgili mevcut telakki ve teamüller Kur'an'da da yer almıştır.

Yahudilikte miras bir sıbtan diğerine geçmesin diye kendi sıbtlarından olmayan kişilerle evlenmek yasak sayılır,⁵⁰⁴ farklı din mensuplarıyla evlenmek, evliliğin feshini gerektirir. Ezra, Yahudi olmayan kadınlarla evlenen Yeşu'a oğullarına mensup, Yosadak'ın oğlu ve kardeşleri Maaseya, Eliezer, Yariv ve Gedelya'ya karılarını boşattırmıştır.⁵⁰⁵ İslam hukukunda da evli olan çiftlerden birinin İslam'ı terk etmesi üzerine nikâh doğrudan fesh olunur.⁵⁰⁶

Hristiyanlıkta ise Yahudi geleneğinde var olan, anne-baba, kardeş, süt kardeş, kız kardeş, yaşayan baldız, hala, teyze gibi kan yakınlığı olan kişilerle ve aile yakınlığı olan üvey kız ve üvey kardeşle evlenme yasağı devam ettirilmiştir.⁵⁰⁷ Vefat eden kardeş karısıyla evlenme konusunda ise Yahudilikte olduğu gibi bir mecburiyet ya da yasak oluşuna dair herhangi bir açıklık söz konusu değildir. Ancak İncil'de Hz. İsa döneminde Sadukiler tarafından ölen en büyük ağabeyin hanımını, sıra ile alan yedi kardeşten, hangisinin cennette o kadını alacağına dair İsa'ya sorulan sualler,⁵⁰⁸ bu geleneğin o dönemde de var olduğunu gösteriyor.

Kur'an'da yasaklanan baba karısı ile evlenmek, Pavlus tarafından da reddedilmiş ve evlenenlerin Hristiyan toplumu tarafından tecrit edilmesi talep edilmiştir.⁵⁰⁹

b.Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar

⁵⁰⁰ Markos, 12/18-23; Luka, 20/27-33.

⁵⁰¹ Yasa'nın Tekrarı, 24/1-4.

⁵⁰² Levililer, 21/7, 13-14.

⁵⁰³ Bakara, 2/230.

⁵⁰⁴ Çölde Sayım, 36/6-12.

⁵⁰⁵ Ezra, 10/18-19, 44.

⁵⁰⁶ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, 4. Bsk., 1418/1997, c. IX, s. 6868.

⁵⁰⁷ Atay v.d., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 304; Bakkal, *a.g.e.*, s. 65.

⁵⁰⁸ Matta, 22/23-30; Markos, 12/18-24; Luka, 20/27-33.

⁵⁰⁹ I. Korintliler, 5/1-2; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 297.

1.Neseben Haram Olanlar

Cahiliye döneminde evlilikte umumi kaide, aslın fer' ile olan ilişkisidir. Bu bakımdan babanın kızıyla, dedenin kendi kız torunlarıyla, annenin oğluyla, ninenin kendi torunuyla, erkek kardeşin kız kardeşiyle, kişinin kardeşinin kızıyla, kız kardeşinin kızıyla, teyzesi ve halasıyla usul ve furu', kan ilişkisi olan kişilerle evlenmesi haram idi. Böyle bir evliliğe kalkışanlar günahkâr kabul edilir ve yaptığından hesaba çekilirdi.⁵¹⁰

Cahiliye dönemi Arapları kız, kızın kızı, kız kardeş, kız kardeşin kızıyla evlenmekten uzak durmaktaydılar.⁵¹¹ Öz anneler, kızlar, kardeşler, teyzeler ve halalarla, usul ve furularıyla yukarıya doğru neneler ve aşağıya doğru kız torunları ile dayı ve amcalarıyla evlenmeyi haram kabul emektedirler.⁵¹² Kur'an'ın evlenilmesini haram kıldığı pek çok şeyi cahiliye Arapları da haram kılmışlardır.⁵¹³ Zeydan'ın ifadesiyle İslam şeriatınının kabul etmediği bütün fasid nikâh türleri (şiğâr, makt, iki kız kardeşi cem', evlenilmesi haram olanlarla evlilik ve dörtten fazla evlenme) cahiliye Arapları tarafından da kabul edilmemiştir.⁵¹⁴ O bakımdan, İslam, Kureyş'in mahremlerle evlenmeme gibi güzel adetlerini kabul etmiş⁵¹⁵ Kur'an'ın Nisâ sûresinin 23. ayetiyle bu haramlık İslamiyette de teyit edilmiştir.⁵¹⁶ Çünkü cahiliye ehli, üvey anne ve iki kız kardeşi cem' evlilikleri hariç, bu ayette zikredilen bütün muharrematı tanıyıp, haram kılmışlardır.⁵¹⁷ Öyle ki mahremlerle evliliğin haram kılınması gibi Kur'an'ın getirdiği pek çok sünnet, Abdulmuttalib b. Haşim el Kureşî'ye dayandırılmıştır.⁵¹⁸

Cahiliye döneminde her ne kadar aile içi evlenmenin (endogami) çocuğu zayıf ve cılız yapacağı düşüncesiyle, çocukların daha gülbüz olması ve sağlıklı nesiller elde etmek için, genellikle uzak olanlarla evliliği gözettiklerine dair cahiliye örfü mevcut olsa da⁵¹⁹ uzak evliliklerin (egzogami) çocukları gülbüz yapacağına ilişkin inançlar yer alsa da, yakının uzak olan kişiden kıza daha layık olduğunu ifade eden “el-karîbu evlâ bi'l-binti min el-baîd” örfi

⁵¹⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 414; Ayrıca bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 130-131; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 36.

⁵¹¹ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 21; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 243; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 252.

⁵¹² Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 325; İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Şehrsitânî, **el-Milel**, c. III, s. 90; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 52; Hudârî Bek, **Târîhu'l-Ümemi'l-İslâmîyye ed-Devletu'l-Umeviyye**, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1969, c. I, s. 21; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 251-252; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 60; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 27; Aksu, **a.g.e.**, s. 70; Bakkal, **a.g.e.**, s. 57; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 10; Uğur, **a.g.e.**, s. 22.

⁵¹³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 52; Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 49.

⁵¹⁴ Zeydân, **el-Medhâl**, s. 26-27.

⁵¹⁵ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 50.

⁵¹⁶ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 243; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 136.

⁵¹⁷ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 660; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 125; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 461.

⁵¹⁸ Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 7; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 324.

⁵¹⁹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 9-10; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 476; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 221; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 160; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 140.

kanunu da o dönemde toplumsal bir gerçeklikti.⁵²⁰ Dolayısıyla aşiret dışı evliliklere çok az yöneldikleri ve aşiret dışı evliliklerin sadece kabile reislerine ve hul' edilmiş kişilere özgü olduğu görülmektedir.⁵²¹ Aşiret içinde evliliklerin Araplarda yaygın olduğu, bunun da aşiretin insicam ve birliğini koruma amacına yönelik olduğu⁵²² anlaşılmaktadır. O bakımdan gerek erkek, gerek kız kardeş çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri mubah görülmüş hatta kızlarının, amca oğullarına verilmesine ve uzak kişilere verildiğinde kendilerine denk kişilere verilmemiş olacağına dair cahiliye hatiplerin sözleri yer almıştır.⁵²³ Cahiliyede amca oğlunun, amcasının kızını nikâhlamada başkalarına nispetle öncelikli hakkının olduğu kabul edilmiş, kız evlenmek istemese de onunla evlenmeye zorlanmış, kızın bir başkasıyla evlenmesine ancak amca oğlunun kendi rızasıyla izin verilmiştir.⁵²⁴ Bu nedenle bir kısım insanlar evliliklerde amca kızlarını tercih etmişlerdir.⁵²⁵ Bütün bu rivayetler, kardeş çocukların evlenmelerine dair Kur'an'da yer alan mubahlığın da İslam öncesi cahiliye kültüründe mevcut olduğunu gösterir.⁵²⁶ Muhtemelen Kur'an'ın muharremat dairesini dar tutmasının o günkü kabile geleneklerini, kan bağına, asabiyyeye dayalı kapalı kabile toplum ilişkilerini dikkate aldığı bir ifadesi olsa gerektir. Ancak bu uygulamaların, İbrahim şeriatına dayanıp dayanmadığı konusunda yeterli bilgi ve belgeye sahip olmadığımızı da ifade etmemiz gerekir. Kur'an'da "Size şunlarla evlenmek haram kılındı: Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları,⁵²⁷ sizi emziren süt anneleriniz, süt kız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa girmemişseniz onlarla evlenmeniz size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka."⁵²⁸ Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin."⁵²⁹ şeklinde geçen ayetlerle İslam, nesep, sıhriyet ve emzirme yoluyla cahiliye

⁵²⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 476.

⁵²¹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 177.

⁵²² Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 178.

⁵²³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 174.

⁵²⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 414-415; Ayrıca bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 132; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 58; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 37-38.

⁵²⁵ ed-Dîneverî, **el-Ahbâru't-Tivâl**, s. 54; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 142; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 161.

⁵²⁶ Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 37.

⁵²⁷ Dihlevî, bizzat kendisinin ileri sürdüğü, şeriatların indiği toplumların telakkileri, inanç, örf ve adetleri doğrultusunda nazil olduğu ilkesinden hareketle, kız kardeş kızlarının Yahudilere helal, İsmail oğullarına haram oluşunu, bu unsurlarla ilişkilendirmiş ve şöyle ifade etmiştir: "kız kardeş kızları Yahudilere haram kılınmazken bize haram kılınmıştır. Çünkü onlar bu kızları babalarının kavminden sayarlar, kendileri ile onlar arasında ne bir beraberlik, ne de bir irtibat, ne de bir yakınlık varsayarlardı. Onlara göre kız kardeş kızları sanki yabancı biriydi. Bizde ise böyle değildir." Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 336.

⁵²⁸ Nisâ, 4/23.

⁵²⁹ Nisâ, 4/22.

döneminde haram addedilen unsurları ipka etmiş,⁵³⁰ akrabalık, sıhriyet ve nesep mahremleriyle evlenilmemesine dair bazı haramları teyit ve bazılarını da tashih etmiştir.

Cahiliye dönemi kültürüne bir cevap olarak nazil olan Kur'an'ın, zikredilen kadınlarla evliliğin haramlığını belirtmesi, o dönemde bu kadınlarla evliliğin/cinsi ilişkinin varlığını çağırırsa da ve Alûsî (ö.1270/1854) gibi bazı müfessirler, bu pasajın amacının geçmişteki haramlıktan haber vermek değil, inşa olduğunu⁵³¹ ifade etseler de bazı muhakkikler, bu ayetin ihbari olmasına bir engelin olmadığını belirtmişlerdir.⁵³² Yani cahiliye döneminde zikredilen bu kadınlarla ilişkinin caiz olduğunu ve Kur'an'ın bunu haram kıldığını ifade etmediğini, aksine ayetin haramlığı ve haram olanları kabul edip itiraf ettiğini ve onları açıkladığını, yoksa İslam'ın ortaya çıkışında var olan hükümleri iptal yahut onları hikâye etmediğini⁵³³ beyan etmişlerdir. Zaten nesep ve sıhriyet yakınlığı olanlarla evlenme yasağının cahiliye Arapları amelleri arasında yer aldığı⁵³⁴ dikkate alınırsa bu ayetin, cahiliyedeki mahremlerle evlilikleri iptal yahut onları hikâye etmediği anlaşılmış olur. Ancak müfessirler, bu ayette haramlığı ifade edilenlerden bazılarıyla gerek cahiliye Araplarında gerekse diğer bazı din ve milletlerde bu evliliklerin yapıldığını ve günümüze kadar bazılarının hâlâ bilinir olduğunu ifade ettiklerini görürüz.⁵³⁵

Kur'an'da yasaklanan erkek kardeşlerin kız kardeşleriyle evliliğine gelince, bu tür bir evliliğin de o dönemde malum olduğu, Mısırlılarla ve Farisilerde var olduğu, günümüzde de Seyam, Borna, Seylan, Uganda ve diğer yerlerde varlığını sürdürdüğü⁵³⁶ kaydedilir. Araştırmacılar, bu evliliğin beşer tarihinde yaygın olduğunu şu an alışlagelen evliliğin bir önceki merhalesini oluşturduğunu⁵³⁷ ifade ederler.

Yine Kur'an'da yasaklanan, babaların kendi kızlarıyla evlenmesine gelince, cahiliyede Kureyş'in kız, kızın kızları ve kız kardeşle evlilikten uzak oldukları, bunun Arapların dışında var olan bir adet olduğu,⁵³⁸ Kureyş nazarında fevahiş fiillerden kabul edildiği,⁵³⁹ Arapların bunu ayıpladıkları⁵⁴⁰ kaydedilir. Ne var ki bunun cahiliyede bilinen bir evlilik olduğu ancak

⁵³⁰ Nisâ, 4/24; Bedâyene, a.g.e., s. 11.

⁵³¹ Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 249.

⁵³² Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 249; Bu ayetin, geçmişteki haramlıktan haber mi verdiği, yoksa yeni bir haram mı inşa ettiği hususunda ayrıca bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 23-24.

⁵³³ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 425.

⁵³⁴ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.

⁵³⁵ Bu evlilikler ve ilgili kaynakları "Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar"ın ilgili başlıklarda ele alınmıştır.

⁵³⁶ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 425; Öz kız kardeşle evliliğin Asur, Fars ve Mısırlılarda, baba bir kız kardeşle evliliğin İbrani, Yunan ve Fenikelilerde, bir adamın kendi kızıyla evliliğinin Fars ve Medyenlilerde mevcut ve mubah olduğu, erkek kardeşin kızıyla evliliğinin, İbranilerde görüldüğü, Yahudilerin çoğunluğunun erkek ve kız kardeşin ve babanın kızıyla evliliğini mubah saydıkları hususunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 252-253.

⁵³⁷ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 426.

⁵³⁸ Zağlûl Abdulhamîd, a.g.e., s. 310.

⁵³⁹ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 236.

⁵⁴⁰ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 121.

çok az görüldüğü anlaşılmaktadır. Mesela, Mecusi, Mısır, Roma ve Yunan gibi bazı toplumlarda o dönemde görüldüğü, tarihçiler tarafından cahiliye döneminde Mecusi olan Temim kabilesinden Hacib b. Zürene'nin, kızı Dühtunus ile evlendiği ve iki beyit söylediği, bunu Mecusilik inancından dolayı yaptığı, ancak daha sonra pişman olduğu naklonunur.⁵⁴¹ Şöyle ki bazı tarihçiler, Dühtunus'un, Lakit b. Zürene et-Temimi'nin kızı olduğunu ve bu kızın Amr b. Ades'in himayesinde olduğunu ve Hacib b. Zürene'ye nispet edilen bu iki beytin aslında Hacib'e ait olmayıp Lakit b. Zürene'ye ait olduğunu⁵⁴² ileri sürerler. Daha da önemlisi bu kıssada Lakit'in, kızıyla evlendiğine herhangi bir işaretin olmadığı, aksine Amr b. Ades'in onun kocası olduğu⁵⁴³ Hacib'in kendi kızıyla evlendiğine dair kıssanın uydurma olduğu da ifade edilir.⁵⁴⁴

2.Sihriyetten Haram Olanlar

Evlenme sonucu oluşan akrabalığa sihriyet (musaharat) denilmektedir. İslam'da sihriyet de nikâha mani kabul edilmiştir. Bu sebeple üvey anne ile, üvey ninelerle, gelinlerle, kayın valide ve üvey kızlarla evlenmek haramdır.⁵⁴⁵

İslam öncesi Araplarda musaharat akrabalığı da evliliğe mani kabul edilmiştir. Ancak bunun dar bir çerçevede olduğu görülür. Çünkü oğlun, vefat etmiş babanın dul karısı ile (üvey anne) babanın da vefat etmiş oğlun dul karısı ile evliliğini mubah sayarlardı. Hatta oğlun boşadığı dul kadınla baba evlenebilirdi.⁵⁴⁶ Kur'an'da öz oğulların karlılarıyla ve bunların furuu olan öz torunların karlılarıyla nikâhlanmanın yasak olduğuna ilişkin hüküm,⁵⁴⁷ Yahudilik ve Hristiyanlıkta öz oğulların ve öz torunların karlılarıyla evlenme yasağının⁵⁴⁸ bir devamı niteliğindedir.

Yine cahiliyede bazı kabilelerde örfün kişiye, boşamış olduğu yahut vefat eden zevcesinin annesiyle (kayın valide) evliliğine, zevcesini boşadıktan yahut zevcesi vefat ettikten sonra zevcesinin kızıyla (üvey kız) evlenmeye müsamaha gösterdiğine⁵⁴⁹ tanıklık ediyoruz. Ne var ki Kur'an, cahiliye döneminde uygulanan anne ile üvey kızı aynı nikâh altında tutma geleneğini,⁵⁵⁰ "...karılarınızın anneleri, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, -eğer anneleri ile zifafa

⁵⁴¹ İbn Rüşte, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 217; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 110; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 52, 235; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 426.

⁵⁴² Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 235-236, dipnot.

⁵⁴³ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 235-236, dipnot; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 426-427.

⁵⁴⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 427.

⁵⁴⁵ Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 92.

⁵⁴⁶ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iiyye*, s. 135-136.

⁵⁴⁷ Nisâ, 4/23.

⁵⁴⁸ Levililer, 18/15, 20/12.

⁵⁴⁹ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iiyye*, s. 136.

⁵⁵⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammed At Medina*, Oxford University Press, Karachi 1981, s. 386.

girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur...”⁵⁵¹ ayetiyle redderek, Yahudi ve Hristiyanlıkta da annesi ile üvey kızı aynı nikâh altında tutmanın haramlılığı⁵⁵² ilkesini kabul etmiştir.

Yine Hz. Yakup döneminde olduğu gibi,⁵⁵³ cahiliye Araplarında da iki kız kardeşin cemedilmesinin mubah sayıldığını⁵⁵⁴ ve kuma olarak aynı nikâh altında tutma geleneğinin olduğunu bildiren tarihi rivayetler yer almaktadır.⁵⁵⁵ İslam döneminde Hz. Peygamber de, bu uygulamaları müşahade etmiş ve Müslüman olanlardan iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulunduranlara birini boşattırmıştır.⁵⁵⁶ Kur’an tarafından da “Size şunlarla evlenmek haram kılındı... iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka...”⁵⁵⁷ ayetiyle bizzat bu geleneğin cahiliye döneminde var olduğu tespit edilmiştir.⁵⁵⁸ İki kız kardeşi kuma olarak nikâh altında tutma adeti, önceki şeriatlarda mubah olduğu⁵⁵⁹ ve Hz. Musa’dan önce Yakup’un şeriatında var olduğu ancak Hz. Musa’nın şeriatında bunun yasaklandığı görülür.⁵⁶⁰ Araplar ise Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’den kalma Haniflik dinine bağlı olduklarının bir göstergesi olarak bu adeti devam ettirmişlerdir.⁵⁶¹ Süheyli’nin, babanın karısıyla evlenmenin ve iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın önceki şeriatlardan kalma mubah bir davranış olduğunu ve onların çiğnediği haramlardan ve sonradan ortaya koydukları önemli unsurlardan olmadığını, Hz. Peygamber’in nesebinde de bu evliliklerin mevcut olduğunu ve “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.”⁵⁶² ayetinde geçmişte olanlar hariç ifadesinin de bu evliliğin İslam’dan önce helal olduğunu, Hz. Peygamber’in nesebine leke, nikâh dışı ilişki bulaşmadığını ifade ettiğini görüyoruz.⁵⁶³ Süheyli, bunu Hz. Peygamber’in nesebine leke bulaştırmama kaygısıyla ileri sürse de cahiliye Araplarında umumi olarak bunun mubah sayıldığına dair bir bulgu söz konusu değildir. Aksine iki kız kardeşi aynı nikâh altında cemetmenin cahiliye Arapları

⁵⁵¹ Nisâ, 4/23.

⁵⁵² Levililer, 18/17, 20/14; Yasa’nın Tekrarı, 27/23.

⁵⁵³ Yaratılış, 29/16-30, 30/1-24.

⁵⁵⁴ Halebî, *İnsânu’l-‘Uyûn*, c. I, s. 67; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁵⁵ Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 327; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 665; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 460; Alûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, c. IV, s. 261; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. II, s. 52; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 423; Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 136; Hüfî, *el-Mer’e*, s. 254; Bedâyene, *a.g.e.*, s. 11; Berrû, *a.g.e.* s. 265; Watt, *Muhammed at Medina*, s. 387; Aksu, *a.g.e.*, s. 70.

⁵⁵⁶ Ebû Dâvud, *Tâlak*, 25; Tirmizî, *Nikâh*, 34; İbn Mâce, *Nikâh*, 39; Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerî ed-Dimeşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu’l-Meâd fî Hedyi Hayri’l-‘İbâd*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût-Abdulkadir el-Arnâvût), Müessesetu’r-Risâle, Mektebetu’l-Menâri’l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981, c. V, s. 115; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 460; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 414.

⁵⁵⁷ Nisâ, 4/23.

⁵⁵⁸ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 137; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 130.

⁵⁵⁹ Halebî, *İnsânu’l-‘Uyûn*, c. I, s. 66.

⁵⁶⁰ Yaratılış, 29/16-30, 30/1-24; Levililer, 18/18; Taberî, *Târîh*, c. I, s. 165.

⁵⁶¹ Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 313.

⁵⁶² Nisâ, 4/22.

⁵⁶³ Süheyli, *er-Ravdu’l-Unuf*, c. I, s. 254; Halebî, *İnsânu’l-‘Uyûn*, c. I, s. 65; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 414.

tarafından da en çirkin işlerden addedildiği,⁵⁶⁴ onların bazılarının bu tür nikâhı iğrenç buldukları,⁵⁶⁵ çoğunun iki kız kardeşi cemetmedikleri, çok azının bunu yaptığı⁵⁶⁶ beyan edilir. Kur'an, iki kız kardeşi bir nikâh altında toplamayı haram kılmış⁵⁶⁷ ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden bu Arap adetini reddederek Arap yarımadasında özellikle de Medine'de Hz. Musa şeriatından kalma iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın yasaklılığına ilişkin Yahudi ve Hristiyan uygulamasını tasvip etmiştir.⁵⁶⁸ Dolayısıyla Kur'an eklektik bir yapıya sahiptir. Bir yandan cahiliye Arapları tarafından her ne kadar çirkin işlerden sayılsa da bazı kişiler tarafından uygulanan bu adeti reddederken ve Hz. Musa şeriatında var olan iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın haramlılığını benimserken, diğer yandan boşandıktan yahut zevcenin vefatından sonra zevcenin kız kardeşiyle evlenmeye mani bir durumun olmadığına dair uygulamaları⁵⁶⁹ devam ettirmiştir.

Cahiliye döneminde mevcut olan adetlerden biri de vefat eden babaların karılarıyla (üvey anneyle) evlenmek (nikâhu/zevacu'l-makt) idi.⁵⁷⁰ O dönemde bu adeti yapanlar ve ölen babanın büyük oğlu, tıpkı babanın mirasına sahip olduğu gibi, karısını da mehirsiz nikâhlama yahut onu başkasına mehir karşılığında verme hakkına sahip idi. Büyük oğlan istemez ise bu nikâh hakkı sırayla diğer kardeşlere miras olarak intikal ederdi. Eğer çocuk küçükse büyüyünceye kadar kadını alıkoyarlar, büyüyünce dilerse bu kadınla evlenir, dilerse de mehir karşılığında kadını başkasıyla evlendirirdi.⁵⁷¹ Cahiliye Arapları ölen adamın karısına oğlunun, ölenin kardeşlerinin yahut akrabalarının varis olması sistemini bilmekteydiler.⁵⁷² Bu, cahiliyede “nikâhu'l-makt”, “zevacun bi'l-miras”, “nikâhu'l adl”⁵⁷³ yahut “zevacu'l makt” olarak da bilinirdi.⁵⁷⁴ Bu nikâha “zevacu'd-dayzen”,⁵⁷⁵ bu nikâhı yapıp üvey anasıyla evlenen

⁵⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. I, s. 67; Mahmûd Es'ad Seydişehrî, *Târîh-u İslâm*, Derseâde, İstanbul 1327-1330, s. 59; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 52; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 414; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 246; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 7.

⁵⁶⁵ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 254.

⁵⁶⁶ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 337.

⁵⁶⁷ Bedâyene, *a.g.e.*, s. 11; Nisâ, 4/23-24; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 179.

⁵⁶⁸ Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 313.

⁵⁶⁹ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 136.

⁵⁷⁰ Ebû Abdillâh el-Musab b. Abdillâh b. el-Musab ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, (Tah. İ. Lîfî Brufinsâl), Dâru'l-Me'ârif, 3. Bsk., Kâhire 1982, s. 10, 99; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 153-154; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye* c. IV, s. 346; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 454, 466; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 26; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru'l-İlm li'l-Melâ'în, Beyrut 1385/1965, c. I, s. 60.

⁵⁷¹ Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 325-327; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 647-648; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 453-454; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 52-53; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 418-419; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 18-20, 97, 83, 100; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 27; Bedâyene, *a.g.e.*, s. 11; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 137; Uğur, *a.g.e.*, s. 21; Aksu, *a.g.e.*, s. 69; Bakkal, *a.g.e.*, s. 36, 55-56; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 70.

⁵⁷² Nisâ, 4/19-22; Barton, “Marriage”, c. VIII, s. 467; Zenâtî, *Nuzumu'l-Arab*, s. 97, 83; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 197.

⁵⁷³ Takkûş, *a.g.e.*, s. 180.

⁵⁷⁴ Mahmûd Cuma, *a.g.e.*, s. 23-25; Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 310.

⁵⁷⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 325; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. I, s. 66; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 178.

kişiyi “dayzen”⁵⁷⁶ ve bu nikâhtan meydana gelen çocuğa da “maktî” yahut “makî” denilirdi.⁵⁷⁷ Kureyş’in de makt nikâhını yaptıklarından⁵⁷⁸ bahsedilir. Hatta Kurtubî, Medine’de Ensarlılar arasında ölenin karısına varis olmanın zorunlu, Kureyş’te ise mubah olduğunu ifade eder.⁵⁷⁹ Bu adet, sadece Hicaz bölgesinde değil, Strabo’nun da kaydettiği gibi, Güney Araplarında da mevcut idi.⁵⁸⁰ Bu adeti yapanların isimlerinin kayıtları tek tek kaynaklarda yer almaktadır.⁵⁸¹ Arapların bunu miras hırsıyla yaptıkları ancak o devirde haysiyetine düşkün olanların bundan hoşlanmadıkları, nefret ettikleri, bunu en çirkin işlerden addettikleri⁵⁸² ve bu nikâhı kerih görüp yapanları ayıpladıkları da⁵⁸³ bir vakıydı. “Nikâhu/zevacu’l-makt” da dedikleri bu nikâh, cahiliye döneminde uygulanan nikâhlardan bir nikâh olsa da Beni Kays b. Sa’lebe kabilesinden üç kişinin, vefat eden babalarının hanımlarıyla evlenmelerinden dolayı Evs b. Hacer et-Temimi onları ayıplayıp kınamıştır.⁵⁸⁴ Dolayısıyla Arapların çoğunluğunun üvey anneyle evlenmedikleri,⁵⁸⁵ bunun nadiren görüldüğü ifade edilir.⁵⁸⁶ Aynı şekilde cahiliye Araplarında babanın karısına varis olmanın çirkin işlerden, gayri ahlaki evlilik türlerinden sayıldığı, bu evliliğin “nikâhu/zevacu’l-makt” olarak bilindiği ve İslam’ın bu evliliği haram kıldığı,⁵⁸⁷ herkesin buna tevessül etmediği,⁵⁸⁸ cahiliye ehlinin çoğu tarafından iğrenç kabul edilen,⁵⁸⁹ bundan dolayı da yaygın olmayan⁵⁹⁰ özel bir gruba özgü evlilik türlerinden olduğu, muhtemelen Mecusilerden Araplara geçmiş olabileceği de⁵⁹¹ kaydedilir. Kur’an’ın yasakladığı evlat ve anneler arasındaki evlilik zaten beşer tarihinde oldukça az görülmüştür. Hiçbir din de bunu mubah görmemiştir. Ancak bu

⁵⁷⁶ Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 90; Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 110; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 418; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 253.

⁵⁷⁷ Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 110-111; İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 394; Alûsî, **Rûhu’l-Me‘ânî**, c. IV, s. 248; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 53; Reşîd Rızâ, **el-Menâr**, c. IV, s. 465; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 418; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 137; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 123; Günaltay, “Kable’l-İslâm Araplarında İctimâî Aile”, s. 91.

⁵⁷⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 51.

⁵⁷⁹ Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 109; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 101.

⁵⁸⁰ Strabo, **Geography**, s. 365.

⁵⁸¹ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, 326; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 188; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 660; Vahidî, **Eshab-ı Nüzûl**, s. 155; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 254; Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 109-110; Halebî, **İnsânu’l-‘Uyûn**, c. I, s. 66; Bağdâdî, **Hizânetu’l-Edeb**, c. V, s. 373; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 53; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 62.

⁵⁸² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IV, s. 22; Alûsî, **Rûhu’l-Me‘ânî**, c. IV, s. 248; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 253; Yazır, **Hak Dîni**, c. II, s. 1322; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 68.

⁵⁸³ İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 394; Kalkaşendî, **Nihâyetu’l-Erab**, s. 400.

⁵⁸⁴ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 325; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 52; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî, Ebû’l-Feyz el-Mülekkab bi Mürtezâ ez-Zebîdî, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, (Tah. Mecmûa mine’l-Muhakkikîn), Dâru’l-Hidâye, y.y., t.y., c. XXXV, s. 328 (z-z-n, mad) (el-Mektebetu’s-Şâmile, 3. 36); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 418; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 68, dipnot 119.

⁵⁸⁵ Hûfî, **el-Mer’e**, s. 337.

⁵⁸⁶ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 62; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205.

⁵⁸⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 414, 418, 424; Berrû, **a.g.e.**, s. 265; Nisâ, 4/19-22; Zenâtî, **a.g.e.**, s. 97, 83.

⁵⁸⁸ Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 217.

⁵⁸⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 181; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 37.

⁵⁹⁰ Takkûş, **a.g.e.**, s. 181.

⁵⁹¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 265.

evlilik cahiliye döneminde biliniyordu.⁵⁹² Sadece Araplarda değil, diğer milletlerde de bu evliliğe rastlanır. Mesela Moğollarda da baba öldükten sonra oğul, üvey anne ile evlenme hakkına sahip idi.⁵⁹³

Cahiliye döneminde az da olsa miras vb. nedenlerle yapıp da ancak toplumun geneli tarafından iğrenç ve nefretle karşılanan bu uygulama,⁵⁹⁴ “Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayasızlık, öfke ve nefret gerektiren bir iştir. Bu ne kötü bir yoldur.” ayetiyle haram kılınmıştır.⁵⁹⁵ Yine “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir.”⁵⁹⁶ ayetinin Medine’de böyle bir tarihsel arka planda nazil olduğu, Evs kabilesinden Kebşe binti Main b. Asım’ın ölen kocası Ebu Kays b. el-Eslet’in oğlunun babasının karısı Kebşe’ye varis olup evlenme teklifi akabinde, Kebşe’nin durumu Hz. Peygamber’e şikâyet etmesi üzerine bu ayetin nazil olduğu ve bu evliliğin haram kılındığı⁵⁹⁷ rivayet edilmiştir. Her ne kadar pek çok yazarın ifade ettiği gibi, bu tür bir evliliğin bedel karşılığında yapılan evliliğin satım akdi olmasının tabii bir neticesi, kocanın zevcesi için kadına verdiği malın kocaya zevcesi üzerinde mülkiyet hakkını garanti etmesinin, bu durumda kadının, erkeğin diğer mallarının bir parçası gibi kabul edilmesinin, koca öldüğünde kadının kocanın diğer malları gibi varislerine intikal etmesinin bir sonucu olsa da⁵⁹⁸ Kur’an, her halukârda bu tür evlilikleri yasaklamıştır. Nazil olduğu dönemin sosyo-kültürel meselelerine bir cevap olarak indirilen Kur’an, cahiliye döneminde toplumda problem olan üvey anneler ile evlenme adetini Nisâ, 4/22. ayetiyle yasaklamakla,⁵⁹⁹ o gün Arap yarımadasında Yahudi ve Hristiyanlar tarafından uygulanan geleneği tasvip edip devam ettirmiştir. Sosyal vakıanın bir yandan nesnesi, diğer yandan da öznesi olan Kur’an,⁶⁰⁰ bu menfur uygulamanın varlığına atıf yaparak bu uygulamaya müdahil olmuş ve bunda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla da Kur’an, bir bakıma o gün çoğunluk tarafından kabul görmeyen üvey anne ile evlenmeyi yadsıyan iradeye muvafakat etmiştir.

Yine o dönemde gerek cahiliye Araplarında gerekse de Tevrat’tan kalma bir gelenek olarak Yahudilerde, kardeş karısı ile evlenmenin de bir adet olduğunu görüyoruz.⁶⁰¹ Hatta

⁵⁹² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 425.

⁵⁹³ Wilhelm Von Rubruk, **Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255**, (Trc. Ergin Ayan), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 41.

⁵⁹⁴ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 286.

⁵⁹⁵ Nisâ 4/22; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 55; Bedâylene, **a.g.e.**, s. 11;

⁵⁹⁶ Nisâ, 4/22.

⁵⁹⁷ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 647; Ahmed b. ‘Alî b. Hacer el-‘Askalânî, **el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe**, (Tah. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. VII, s. 279-280, (no;10434); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 419.

⁵⁹⁸ Zenâfî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 83, 109.

⁵⁹⁹ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IV, s. 16.

⁶⁰⁰ Özsoy, “Müslümanların ‘Yenilenme’ Sorunları ve Kur’an”, s. 13.

⁶⁰¹ Yarutılış, 38/8-9; Yasa’nın Tekrarı, 25/5-10; Matta, 22/23-30; Markos, 12/18-25; Luka, 20/27-33; Uğur, **a.g.e.**, s. 20.

ölen kardeşin karısını alma işlemine o dönemde Ahd-i Atik’de “levirat” denilmiş⁶⁰² ve kardeş karısı ile evlenen pek çok isim kayıtlarda yer almıştır.⁶⁰³ Kur’an’ın indiği dönemde kocası ölen kadının kayın biraderiyle evlenmeye mecbur edilmesinin temelinde kadının bir mülk olarak mirasçılara intikal etme, mala varis oldukları gibi kadının nikâhına da varis olma⁶⁰⁴ geleneği yatıyordu. Cahiliyede kadın, vefat eden kocanın mülkü yemini olduğundan dolayı, kocası öldüğünde terike muamelesi görür, bundan dolayı vefat eden kardeşin oğlu olmadığı zaman, kardeş kardeşin şerî varisi olma telakkilerinden dolayı kardeş yahut onun oğlu kardeş karısına varis olurdu.⁶⁰⁵ Cahiliye döneminde ölen bir adamın hanımına ve cariyesine, oğulları yoksa kardeşleri ve diğer akrabaları zorla varis olurlardı. Varis olan kişiler dilerse evlenirler veya mehrini almak için başkasıyla evlendirirler yahut iş gücünden yararlanmak için ömrünün sonuna kadar zorla evde tutarlardı. Hatta yetim kızların velayetini alan şahıslar onlarla evlenmek için kendi hanımlarının ölümüne kadar onları bekletir yahut küçük oğullarını evlendirmek için yetim kızı zorla alıkoyarlardı.⁶⁰⁶ Aslında ölenin karısına yakınlarının bir terike gibi varis olması sadece cahiliye Araplarına özgü değildi. Bu uygulama, İbranilerde, Babil ve Asurlularda da yaygın idi. Samilerde bu, mülkiyeti tazammun eden bir hak, kadın ise erkeğin malının bir cüzü kabul edilirdi. Kadının malına varis olunduğu gibi kendisine de varis olunurdu. Erkeğin onu satma ve ona engel olma hakkı var idi. O bakımdan Hz. Musa şeriatı kardeşe, vefat eden kardeş karısıyla evlenmeyi zorunlu kılmıştır.⁶⁰⁷ Bu evlilik, Yahudilerde nesebin karışmaması amacıyla ve cahiliye Araplarında da miras hırsıyla yapılmıştır.⁶⁰⁸ Dolayısıyla o dönemin sorunlarına bir cevap niteliği taşıyan ve bu tür muamelelere maruz kalan dul, cariyeye ve yetim kadınların vicdanlarını esas alan Kur’an, “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir...”⁶⁰⁹ ayetiyle gerek ölen kardeş karısına, gerekse ölen babadan kalan üvey anneye zorla mirasçı olup evlenmeyi ilga etmiştir. Neyazık ki bir dereceye kadar indiği toplum örf ve adetlerine bürünen İslam, bu evliliği yine de mubah saymıştır. Ölen kardeşin ve kayın biraderinin bu konuda serbest olmaları, dilerse karşılıklı rıza ile evlenebileceklerine dair hüküm getirmiş, fakat cahiliye Arapları ve Yahudilerde

⁶⁰² O. Spies, “Mehir”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 495; İngilizce ve Almandaca “levirate”, Fransızcadaki “lévirat”, İtalyanca ve İspanyolcadaki “levirato” gibi batı dillerinde Latince “levir” kökünden türetilmiş kelimelerin kullanıldığı bu evlilik türü için İbranicede “yibbum”, Grekçe’de ise “daēr” kelimesi kullanılmaktadır. Bkz. Solomon Schechter-Joseph Jacobs, “Levirate Marriage”, **The Jewish Encyclopedia**, New York 1906, c. VIII, s. 45-46, dan naklen Musa Şamil Yüksel, “Türk Kültüründe “Levirat” ve Timurlularda Uygulanışı”, **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt: V, Sayı: 3, Summer 2010, s. 2029.

⁶⁰³ İbn Sa’d, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 300, 316, 343; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 188; Watt, **Muhammed at Medina**, s. 376.

⁶⁰⁴ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327-330; Yazır, **Hak Dîni**, c. II, s. 1319.

⁶⁰⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 418.

⁶⁰⁶ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 453-454.

⁶⁰⁷ Hûfî, **el-Mer’e**, s. 257-258.

⁶⁰⁸ Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 316.

⁶⁰⁹ Nisâ, 4/19.

olduğu gibi bunu zorunlu kılmamıştır.⁶¹⁰

3.Sütten Haram Olanlar

Cahiliye döneminde tıpkı nesep ve sıhriyetten olanları haram kabul ettikleri gibi sütten akrabalığı olanları da haram kabul etmişlerdir.⁶¹¹ Kur'an'da yer alan süt yakınların, süt annelerin, süt ninelerin, süt kız kardeşlerin, süt babaların, süt kızların, süt teyzelerin, süt halaların, süt erkek kardeş ve kızların haramlığı⁶¹² Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve cahiliye Araplarında var olan bir geleneğin devamı niteliğindedir.⁶¹³ Bu yasağın Arap kültüründen Kur'an'a intikal etmiş bir gelenek olduğunun kabul edilmesinin oldukça güç olduğu⁶¹⁴ söylene de cahiliye Araplarında anne sütünün, çocuğun tabiatına olan etkisine inandıklarından dolayı, bunun onların nazarında büyük değeri vardı. Bu sebepten süt annelerin seçimine önem verirler ve aynı anneden emen iki kişiyi kardeş kabul ederlerdi.⁶¹⁵ O bakımdan Kur'an'ın nüzulünü çevreleyen yerleşik kültür kalıplarıyla olan diyalektik ilişkisi neticesinde İslam'a bitişik cahiliye Arap toplumunun hissi ve ruhi kaygılarıyla bağlantılı olan bu yasak da Kur'an'da teşekkül etmiştir. Hatta zenginlerin müracaat ettikleri çöl sakinlerinden birtakım kadınların mesleği olan süt annelik,⁶¹⁶ cahiliye döneminde soylu ailelerin süt anne tutma adeti de Kur'an tarafından tasviri ifadelerle sürdürülmüştür.⁶¹⁷ Öyle ki Kaffal, Kur'an'da çocukların anneler tarafından tam iki yıl emzirilmesiyle ilgili tasviri ifadelerin Kureyşlilerin adetlerinden olduğunu belirtir.⁶¹⁸ Bu nedenle o dönemde yaygın olarak uygulanan süt annelik müessesesi İslamiyetten sonra da aynı kurallar çerçevesinde devam etmiştir.⁶¹⁹ İslam'da da sütten meydana gelen haramlığın çocuğun tabiatına yönelik çeşitli teşri hikmetleri tatad edilmeye çalışılmıştır.⁶²⁰

Dolayısıyla Ansay, bu yasağın eski Arap toplumundaki adetler, ananeler ve inançlardan, o günkü çevre ve toplumun hissi ve ruhi kaygılarından kaynaklanan bir yasak olduğunu, İslam'ın, teessüsü sırasında yüksek ideallerine aykırı olmayan, kökleri derin olan adetleri sarımadığını, zaten sırf emzirmeden dolayı irsi bir hastalığın meydana gelmesinin

⁶¹⁰ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 316.

⁶¹¹ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 10.

⁶¹² Nisâ, 4/23; Hadislerde sütten haramlık konusunda bkz. Buhârî, Nikâh, 21, 116; Müslim, Rezâ', 4/1449; Tirmizî, Rezâ', 1, 2; Nesâî, Nikâh, 50, 51; İbn Mâce, Nikâh, 34.

⁶¹³ Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 304.

⁶¹⁴ Ahmet Ünsal, "Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukukundaki İzleri", (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1996, s. 21.

⁶¹⁵ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 142; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 480.

⁶¹⁶ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 400.

⁶¹⁷ Bakara, 2/233; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 172-173.

⁶¹⁸ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 284.

⁶¹⁹ Duman, **a.g.e.**, s. 53.

⁶²⁰ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 91-92.

hekimler tarafından da reddedildiğini⁶²¹ ifade etmiştir. Bütün bunlarla beraber, süt akrabalığı ve haramlığının o toplumun örfü olduğunu kabul etmekle birlikte, bugüne taşınamayacağına peşinen karar vermemizin doğru olamayacağını, bunun insan sağlığını korumaya yönelik Kur'an'ın bir maslahatı mı, yoksa o günkü teamül gereği mi vaz' edildiğini ancak DNA ve Epigenetic ile ilgili çalışmalar ortaya koyacaktır. Her halukârda sütün, insan DNA'sında epigenetik bir bilgi oluşturup oluşturmadığı ve eğer genetik yapıda bir kod oluşturuyorsa bu oluşumun türün sonraki nesillerine aktarılıp aktarılmadığı konusunda ancak tıp dünyasının ortaya koyacağı araştırmalar neticesinde karara varılabileceğini de teslim etmek gerekir.

4.Nikâh ve Üç Talakla Haram Olanlar

Cahiliye döneminde başkasının nikâhında olmak evliliğe mani unsurlardan kabul edilmekteydi. O bakımdan bir adam kadını üç talakla boşamadan kadın başkasıyla evlenememekteydi. Ancak kadının, bir başkasının nikâhı altında bulunması onun başkasıyla nikâhlanmasına engel kabul edildiği halde, erkeğin bir kadınla nikâhı onun başka kadınlarla nikahlanmasına mani değildi. Muhtemelen bu da erkeği önceleyen, ona daha fazla özgürlük ve hak tanıyan ataerkil yapıdan kaynaklanmaktaydı.

Aynı şekilde Kur'an'da da “(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah'ın emri olarak yazılmıştır...” ayetiyle evli bir kadınla nikâhlanmak haram kabul edilmiştir.⁶²² Bir kadının aynı anda iki kocayla nikâhlı olmasının haramlığı da Yahudilik ve Hristiyanlıkta evli bir kadınla nikâh yapmanın zina olduğu yargısı⁶²³ ile paralellik arzeder. Yine Kur'an'da savaş sonucu esir olarak elde edilen evli veya bekâr bayanların helal oluşuna dair Kur'an hükümleri de⁶²⁴ İslam öncesi cahiliye teamüllerinden, Yahudi ve Hristiyan uygulamalarından Kur'an'a akseden hususlardandır.

Cahiliye döneminde evlilik konusunda görülen uygulamalardan biri de üçüncü boşayıştan sonra kocanın hanımına dönme engelidir. O dönemde birinci ve ikinci boşayıştan sonra kadına rücu' edebiliyorlardı. Ancak üçüncü boşayıştan sonra bir daha kadına dönememekteydiler.⁶²⁵ Dolayısıyla sözlü bir hitap olarak 7. yüzyıl Arap toplumunun sorunlarına bağlı olarak ve bu sorunlar üzerinden o toplum yapısına uygun cevaplarla nazil olan Kur'an, cahiliye devrinin, bir kadını birinci ve ikinci boşayıştan sonra, ilk kocası ile nikâhını mümkün kılan ancak üçüncü talaktan sonra kadının ilk kocasına dönmesine izin

⁶²¹ Sabri Şakir Ansay, **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, AÜİF. Yay., 3. Bsk., Ankara 1958, s. 205.

⁶²² Nisâ, 4/24; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 3-4, 7-8.

⁶²³ Levililer, 18/20, 20/10; Yasa'nın Tekrarı, 22/22; Romalılar'a Mektup, 7/3.

⁶²⁴ Nisâ, 4/24; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 3-4; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 170-171; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 155-156.

⁶²⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 309; Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 136; Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 263.

vermeyen uygulamayı kabul etmiştir.⁶²⁶ İslam öncesi cahiliye kültürüne ait bu adet, “(Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır... Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helal olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde onlar (kadın ile ilk kocası) Allah'ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur.”⁶²⁷ şeklindeki ayetlerle Kur'an'da teşekkül etmiştir. Bu kültürle kuşatılmış Hz. Peygamber'in birinci kocasından üç talakla boşanıp da ikinci kocayla cinsi yakınlık olmadıkça birinci kocaya o kişinin helal olamayacağına dair ifadelerinde de bu gelenek tasvip edilmiştir.⁶²⁸ O bakımdan nazil olduğu toplumun sorunları, gelenekleri, kabülleri, tahayyülat ve tasavvuratı üzerinden konuşan Kur'an o adetlerin bazılarını kaldırdığı gibi pek çoğunu da ıslah ederek ve kısmi değişikliklerle yahut aynıyla bünyesine alarak devam ettirmiştir.

5.Evlatlık Edinmekle Haram Olanlar

Nesebi başkasından sabit olan çocuğu evlat edinme işine “tebennî”, evlat edinilen kişiye de “de‘iy” veya “mütebennâ” denir.⁶²⁹ Evlatlığın tarihi oldukça geçmişe gider. Evlatlık ve hukukunun Hamurabi döneminde Babillilerde de mevcut olduğu⁶³⁰ görülür. Dolayısıyla 7. yüzyılda olup biten hadiselerle bir cevap niteliği taşıyan Kur'an, o dönemde cahiliye Araplarında⁶³¹ Yahudilerde, Roma, Yunan ve Hintlilerde çok önemli olan evlat edinme ve evlatlıkların öz oğul statüsünde görülme adeti konusunda da suskun kalamazdı.

Cahiliye döneminde evlatlık uygulaması yaygın idi. Çocuğun babası, velisi veya malikinin ittifakıyla evlatlık edinme gerçekleştirilir ve insanların huzurunda ilan edilirdi.⁶³² Evlat edinme bir başkasını kendi nesebine ilhak etme çeşitli şekillerde ortaya çıkardı.⁶³³ Farklı sebeplere bağlı olarak istilhak (katılma), muahat (kardeşlik) ve hilf yoluyla ailenin nesebine yabancı birisi katılır ve Araplar evlatlığı/de‘iyi öz evladı gibi kabul eder, miraslarına ortak edip kendisine varis olurlardı.⁶³⁴ Evlatlık, ailenin sahip olduğu çocukların haklarına sahipti.⁶³⁵ Hatta cahiliye Arap toplumunda sadece erkek çocuklar evlat edinildiğinden dolayı bu vakia

⁶²⁶ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 309.

⁶²⁷ Bakara, 2/229, 230.

⁶²⁸ Buhârî, Talâk, 35; Müslim, Nikâh, 17/1433; Ebû Dâvud, Nikâh, 16; Tirmizî, Nikâh, 27; Nesâî, Talâk, 12, 13; İbn Mâce, Nikâh, 32, 33.

⁶²⁹ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 395.

⁶³⁰ Zeydân, **el-‘Arabu Kable’l-İslâm**, s. 65.

⁶³¹ Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 196.

⁶³² Takkûş, **a.g.e.**, s. 186.

⁶³³ Bkz. Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 213-217.

⁶³⁴ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 107; Günaltay, “Kable’l-İslâm Araplarında İctimâî Âile”, s. 77 ve dipnot 3; Corcî Zeydân, **Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhi**, (Trc. Zekî Meğâmir), Derseâde 1328, c. IV, s. 28-31; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 130; Bakkal, **a.g.e.**, s. 38-39; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 217.

⁶³⁵ Takkûş, **a.g.e.**, s. 186.

“ibn” lafzından türemiş olan “tebenni” kelimesiyle ifade edilmiştir. Kız çocuklarının evlat edinilmesi ise sonraki dönemlere aittir.⁶³⁶ O bakımdan Kur’an da Arap geleneğine uygun bir şekilde erkek evlatlığı konu edinmiş, tashih ve tebdili bu evlatlık üzerinden yapmıştır.

Yedinci yüzyıl kültürü içinde hitap eden Kur’an’ın, o kültürden aldıkları olduğu gibi, tamamen reddettiği şeyler de mevcuttu. Evlatlığın kendisiyle, eşiyle ve kızıyla evlenme engeli bu reddedilen şeyler arasındadır. Cahiliye döneminde evlatlık, asıl oğul konumunda görüldüğünden ve aileden sayıldığından evlat edinene nispet edilerek çağrılırdı. Evlatlık alan kişinin evlatlıkla,⁶³⁷ evlatlığın karısıyla,⁶³⁸ evlatlığının kızıyla evlenmesi caiz görülmez ve haram kabul edilirdi.⁶³⁹ Öyle ki Hz. Peygamber, eşini boşayan evlatlığı Zeyd b. Haris’in boşanmış hanımı Zeyneb binti Cahş ile evlenince müşrikler, Münafıklar ve Yahudiler “Muhammed oğlunun karısıyla evlendi” diyerek dedikodular çıkarmışlardır. Bunun üzerine Ahzab, 33/5, 40. ayetleri nazil olarak⁶⁴⁰ cahiliye telakki ve tatbikatlarında bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve bütün bunları Kur’an tamamen ortadan kaldırmıştır.⁶⁴¹

Dolayısıyla evlat edinmeden daha ziyade, evlat edinilen şahsın öz oğul statüsünde kabul edilmesi, kendisiyle evlenme yasağının olması ve mirastan pay alması gibi hususların Arap toplumunda bir adet olmakla birlikte, ciddi bir sorun olduğunu görürüz. Bu nedenle Kur’an evlat edinmeden daha ziyade, evlat edinme ile ilgili evlenme engeli, öz oğul statüsü ve mirastan pay alma gibi hukiki sonuçları aşağıdaki ayetlerle ilga etmiştir: “Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır...”⁶⁴², “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”⁶⁴³, “Hani sen Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğun kimseye, “Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah’tan sakın” diyordun. İçinde, Allah’ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha layıktı. Zeyd eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü’minlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine

⁶³⁶ M. Akif Aydın, “Evlât edinme”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XI, s. 527.

⁶³⁷ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 49, 61; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 28; Aksu, **a.g.e.**, s. 70; Bakkal, **a.g.e.**, s. 57; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 37.

⁶³⁸ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 11.

⁶³⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 414.

⁶⁴⁰ Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 402; Kurtubî, **el-Câmî**, c. XIV, s. 183; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1480, 1504; Bakkal, **a.g.e.**, s. 58.

⁶⁴¹ Ahzâb, 33/5, 37-40.

⁶⁴² Ahzâb, 33/5.

⁶⁴³ Ahzâb, 33/40.

getirilmiştir.”⁶⁴⁴ Her ne kadar Ahzab, 33/4, 40. ayetleriyle cahiliyede var olan evlatlık müessesesinin kaldırıldığı ileri sürülse de İslam’a ters olan bir şeyin Peygamber tarafından yapılmasının, yani Zeyd b. Haris’in evlat edinilmesinin hem aklen hem de dinen izahı güçtür. Kur’an, çeşitli sosyal psikolojik temellere dayalı olarak gelişen, insan kültürüne ait bu olguyu tamamen kaldırma yerine evlat edinenle evlatlık arasında cahiliye hukukunda mevcut olan evlenme engeli vb. hususları iptal etmiştir. Bu nedenle yasak olduğu söylene de “İslâm hukukunda ve özellikle Türk hukuk tarihinde evlâtlık kurumu zaman zaman koruyucu aile tarzında, bazen de hukukî sonuçlarından mahrum fiilî bir evlâtlık şeklinde sınırlı olarak varlığını sürdürmüştür.”⁶⁴⁵

Cahiliye örfünde çocuk babaya nispet edilirdi.⁶⁴⁶ Umumi kaide de kadının doğurduğu çocuğun kocaya nispet edilmesiydi. Ancak bazı durumlarda bunun istisnalarının olduğu, teaddüdül-ezvaçta (polyandry), efendinin cariyeden doğan çocuğunda, bağı kadınların doğurduğu çocuklarda evlatlar kendi babalarına nispet edilmezdi.⁶⁴⁷ Bunların dışında evlatlık nizamında da evlat edinilen çocuk nesep yönünden babasına değil de evlat edinene nispet edilirdi.⁶⁴⁸ Dolayısıyla cahiliye Arapları, pek çok erkeğin ilişkiye girdiği kadından zina mahsulü doğan çocuğun, ‘Kaif’in belirlemesi neticesinde kendilerine nispet edilmesini ayıp saymazlar, bilakis özellikle de erkek olursa kendilerine nispet edilmesini son derece arzu ederlerdi.⁶⁴⁹ O bakımdan Zenâtî, cahiliye Araplarının kanuni ve içtimai babalığa önem verdikleri kadar sulbi ve biyolojik babalığa önem vermediklerini ifade eder.⁶⁵⁰ Muhtemelen cahiliye Araplarında istilhak/hilf/tebenninin yaygın olma nedenlerinden biri de biyolojik babalığa o kadar önem vermeyişleridir.

Kısaca, Kur’an’ın istilhak yoluyla nesebe dahil edilen çocukların kendi babalarına nispet edilmesine çağırısı⁶⁵¹ bu gelenekte bir dönüşüm sağladığının açık bir göstergesidir.

6.Mehir

a.Tevrat, İncil ve Kur’an’da Mehir

Mehir, İslam’da nikâh akdi ile kadının kocasından bir hak olarak aldığı maldır. Bu mehir “sadak”, “nihle”, “alaik”, “farize”, “sadaka” ve “atıyye” diye de adlandırılmaktadır.⁶⁵²

⁶⁴⁴ Ahzâb, 33/37.

⁶⁴⁵ Aydın, “Evlât Edinme”, c. XI, s. 528.

⁶⁴⁶ Takkûş, a.g.e., s. 186; Hûfî, el-Mer’e, s. 104.

⁶⁴⁷ Bkz. Zenâtî, en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye, s. 164-166.

⁶⁴⁸ Cassâs, Ahkâmû’l-Kur’ân, c. II, s. 97; Zenâtî, en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye, s. 164-166.

⁶⁴⁹ Zenâtî, Nuzumu’l-‘Arab, s. 34-35..

⁶⁵⁰ Zenâtî, Nuzumu’l-‘Arab, s. 21, 23, 35-36.

⁶⁵¹ Ahzâb, 33/3-4.

⁶⁵² Bilmen, a.g.e., c. II, s. 10.

Evlilik için mehir yahut kadına bir bedel verme adetinın çok eskilere dayanan bir uygulama olduğu, bunun İbranilerde, Süryanilerde, Babillilerde, Roma, Yunan, İran vb. pek çok kadim medeniyette var olduğu bilinmektedir. İbranilerde yer alan bu mehir İbranicede “mohar”, Süryanicede de “mahra” diye ifade edilmiştir.⁶⁵³ İbranilerde kızı almak için kızın babasına “mohar” denen bir mehir ödenir ve kız boşandığında da bu para iade edilmezdi.⁶⁵⁴ Tevrat’ta Hivi reislerinden Hamor’un oğlu Şekem’in Hz. Yakup’un kızı Dina ile evlenebilmek için her türlü başlık parası ve hediye vermeye hazır olduğu kaydedilir.⁶⁵⁵ Yine Tevrat’ta “Eğer biri nişanlı olmayan bir kızı aldatıp onunla yatarsa, başlık parasını ödemeli ve onunla evlenmelidir. Babası kızını ona vermeyi reddederse, adam normal başlık parası neyse onu ödemelidir”⁶⁵⁶ denir. Aynı şekilde Yakup Peygamber’in, hanımı Rahle ile evlenmek için kayınpederi ve dayısı olan Laban’a koyun gütmek üzere aralarında belirtilen süre karşılığında (yedi yıl) hizmet ettiğİ belirtilir.⁶⁵⁷ Yahudilikte bu mohar’ı ödemeye gücü yetmeyenlerin evleneceğİ kızın ailesine belli bir süre hizmet ederek bu yükümlülüğÜ yerine getirdiğinin⁶⁵⁸ ifade edilmesi, mehrin İbrani kültürdeki temellerinin en açık göstergeleridir. Kur’an’da da Hz. Şuayb’ın, kendi döneminde Hz. Musa’ya sekiz yıl çalışması karşılığında kızlarından birini verdiğinin hikâye edilmesi,⁶⁵⁹ bir bedel (ücret/mehir) karşılığında kadını velisinin mülkiyetinden kendi mülkiyetine geçirmenin çok eskilere dayanan yerleşik bir adet olduğünü ortaya koymaktadır.

Yahudilikte evlilik hazırlığı, kıza ve geline verilecek eşya, nişan ve nikâh gibi hususlar da hükme bağlanmıştır.⁶⁶⁰ Hatta Hz. Musa’dan beri var olagelen, koca tarafından yazılı belgeyle ifade edilen “khetoube”, yani mehir, daha sonraları Mişna ve Talmud döneminde bakire için iki yüz, dul için de yüz dinar olmak üzere “khetouba”nın en az ölçülerinin belirlendiğini⁶⁶¹ görüyoruz.

Babillilerde de kocanın kadına mal sunması, evliliğın şartlarından kabul edilir ve bu sunulan mala “mehir” yahut “hakku’l-arus” denilirdi.⁶⁶² Hristiyanlıkta da evlenmelerde, Arap geleneğindeki mehirden ve Yahudilerdeki “khetouba”dan farklı olarak, kadın ve erkek karşılıklı olarak birbirlerine “drahoma” denilen hediyeler vermekteydiler.⁶⁶³ Romalılar ve

⁶⁵³ Spies, “Mehir”, c. VII, s. 494.

⁶⁵⁴ Hayrullah Örs, **Musa ve Yahudilik**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 177.

⁶⁵⁵ Yaratılış, 34/11-12.

⁶⁵⁶ Çıkış, 22/16-17.

⁶⁵⁷ Yaratılış, 29/18-27; Taberî, **Tarih**, c. I, s. 165.

⁶⁵⁸ M. Akif Aydın, “Mehir”, **DA**, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 389.

⁶⁵⁹ Kasas, 28/27.

⁶⁶⁰ Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 392.

⁶⁶¹ Seydişehri, **Hukuk Tarihi**, s. 154.

⁶⁶² Zeydân, **el-‘Arabu Kable’l-İslâm**, s. 63-64.

⁶⁶³ Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 304.

Atinalılarda da kadına evlilik karşılığında evlilik öncesi bir bedel,⁶⁶⁴ “çeyiz/cihaz” verilirdi.⁶⁶⁵ İslam hukukunda da bu çeyiz kavramı, kocaya varan kadın için hazırlanan mutata eşyaları ifade etmektedir.⁶⁶⁶ Dolayısıyla mehir sadece Araplarda değil, pek çok kadim medeniyette, Romalılarda, İran ve Hint hukukunda,⁶⁶⁷ eski Türk Hukukunda da⁶⁶⁸ mevcut olduğu ve bunun, bazen kadına bazen de velisine verilen bir bedel olduğu görülmektedir.

b.Cahiliyede ve Kur'an'da Mehir

1.Mehrin Önemi, Türü ve Ölçüsü

Cahiliye döneminde, mehrin türleri, ölçüsü, nasıl ödendiği mehir sorumluluğunun kime ait olduğu, mehrde hak sahibinin kim olduğu, onu geri alma halleri gibi çeşitli yönleriyle mehrin kaidelerinin olduğuna⁶⁶⁹ tanıklık ediyoruz.

Cahiliyede evlenilecek kıza verilen şeye “sadak” yahut “mehir” denirdi.⁶⁷⁰ Cahiliye Arapları sadak vererek ve şahitler huzurunda evlilik yaparlardı.⁶⁷¹ Mehir, evliliğin meşru ve mu'teber olması için bir şart idi. Hatta mehrsiz evlenmek ayıp sayılır ve mehir almadan evlenen kadın bir odalık olarak telakki edilirdi.⁶⁷² Mehir/sadak hem evlilik akdinin sıhhati için yerine getirilmesi gereken bir farz addedilir, hem de evlilik akdinin şer'i olduğuna delalet eden alametlerden biri olarak kabul edilirdi. Mehir olmadan evliliği ve evlilik akdinin şer'i oluşunu kabul etmezlerdi. Mehir olmadığı zaman kurulan birliktelikler zevce ve kabile için ar kabul edilir,⁶⁷³ bağı, sifah ve zina sayılır, mehir hür ve muhsan olan kadının haklarından addedilirdi.⁶⁷⁴ Antar hikâyesinde mehrsiz evlenmeye zorlanan ve böyle bir evlenmeyi şerefsizlik sayan kadınların varlığından bahsedilir. Öyle ki mehre verilen önemden dolayı köle ve cariye dahi mehir olarak verilirdi.⁶⁷⁵

İslam'ın gelişine yakın tarihte mehrle sadakın birleştiği, mehrin kısmen kadının kendisine verildiği⁶⁷⁶ ifade edilir. Komşu medeniyetlerin şeriatlarında mehrin, kadının velisinin değil de bizzat zevcenin hakkı olduğu, bunun, bu kültürlerle sağlam ilişkileri olan

⁶⁶⁴ Aydın, “Mehir”, c. XXVIII, s. 389.

⁶⁶⁵ Seydişehirî, **Hukuk Tarihi**, s. 155.

⁶⁶⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 12.

⁶⁶⁷ Sadri Maksudi Arsal, **Umumî Hukuk Tarihi**, İstanbul Matbaacılık, 3. Bsk., İstanbul 1948, s. 47, 76.

⁶⁶⁸ Aydın, “Mehir”, c. XXVIII, s. 389.

⁶⁶⁹ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 46.

⁶⁷⁰ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 59; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184; Uğur, **a.g.e.**, s. 19; Günaltay, “Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Aile”, s. 90.

⁶⁷¹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 243.

⁶⁷² Spies, “Mehir”, c. VII, s. 494; Heffening, “Mut'a”, c. VIII, s. 848; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 59; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Bakkal, **a.g.e.**, s. 67; Aydın, “Mehir”, c. XXVIII, s. 389.

⁶⁷³ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 59.

⁶⁷⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184; Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 240; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 38-39.

⁶⁷⁵ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 115; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 132; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 122.

⁶⁷⁶ Spies, “Mehir”, c. VII, s. 494; Schacht, “Nikâh”, c. IX, s. 258.

bazı Arap kabilelerine de intikal ettiği, özellikle de Mekke ve Medine gibi uygar kabile toplumlarında mevcut olduğu görülür.⁶⁷⁷ İslam'ın ortaya çıkışına doğru Mekke ve diğer şehirlerde mehirleri babaların evlenecek kızlarına verme adeti cari idi. Ancak bu şehir sakinleri de dahil yaygın bir örf değildi. Babanın içtimai ve iktisadi konumuna bağlıydı.⁶⁷⁸ Hatta “sadak”, “mehir” veya “ecr” denilen ve koca tarafından kadına verilen bu şeref ücretinin, kadının emrinde olduğu, babasının dahi ona dokunamadığı⁶⁷⁹ ileri sürülse de cahiliye geleneğine göre kızın ve erkeğin babalarının sosyal mevkilerine göre tespit edilen mehir, kızın babasına/velisine ödenir ve “sadak” ise kadına hediye olarak verilir.⁶⁸⁰ Erkeğin, sadakı geri alma hakkının olmadığı,⁶⁸¹ bunun, kadının hakkı olduğu, kadına yahut velisine ödenmesini Arapların bildikleri⁶⁸² kaydedilir. Cahiliyede “es-sadaku” ve “es-sadakatu” kavramları kadının mehrini ifade ettiği⁶⁸³ gibi, “hulvan” ve “nafice” kavramları da kadının mehriyle ilgiliydi. Bir adam kızını, kız kardeşini ve herhangi bir kadını evlendirirken zikredilen bir payın kendisine ayrılma işine “hulvan” da denilirdi. Kadının hulvanının onun mehri olduğu da zikredilir.⁶⁸⁴ Cahiliye ehli, kadınların mehirlerinden bir şey kadınlara vermezlerdi. Erkek kızı evlendirdiğinde “el-hulvan” diye adlandırılan malı kendisine ayırırdı.⁶⁸⁵ Erkeğin aldığı bu şeyi “nafice” diye isimlendirirler ve erkeği “Allah senin “nafice”nin bereketini artırsın”⁶⁸⁶ diyerek tebrik ederlerdi. Yine cahiliyede kız çocuğu olan erkeğe, kızın mehri olan develeri alıp kendi develerine katıp malını çoğaltacağından, kendisine “Tebrikler naficen hayırlı olsun”⁶⁸⁷ denilirdi. Cahiliye döneminde mehir, kadının hakkı olarak ödenirdi. Mehirden aslanan kadına verilmesiydi. Ancak kızın velisinin, kızın evlilik harcaması için mehrini kendisi aldığı, bazen de velinin, mehrin kendisinin hakkı olduğuna inanarak mehri kendisi için alıp kadına bir şey vermediği,⁶⁸⁸ işte bundan dolayı,

⁶⁷⁷ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 184.

⁶⁷⁸ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 120; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 54-56.

⁶⁷⁹ Hamidullah, *Makaleler*, s. 22-23.

⁶⁸⁰ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 128; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 53-54; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 119; Spies, “Mehir”, c. VII, s. 494; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; Cahiliyede mehrin velinin hakkı ve veliye ödendiği konusunda ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 117-119; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 190; Mahmûd Cuma, *a.g.e.*, s. 44; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 178; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 28.

⁶⁸¹ Ahmed el-'Alî, *a.g.e.*, s. 178.

⁶⁸² Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 52.

⁶⁸³ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 417.

⁶⁸⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 416.

⁶⁸⁵ Ebû 'Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., c. I/II, s. 276; Ebû'l-Huseyin Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğatî ve Süneni'l-'Arabî fî Kelâmihâ*, (Tah. Mustafâ eş-Şüveymî), el-Mektebetu'l-Luğaviyyetu'l-'Arabîyye, Beyrut 1382/1963, s. 91; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 416; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. IV, s. 230; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 191; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 41.

⁶⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. XI, s. 650, (n-h-l, mad); İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 92; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 416.

⁶⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. III, s. 491; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. II, s. 382, (n-f-c, mad); Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 416; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 190.

⁶⁸⁸ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 73; İbnul-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 348; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 29; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 416; Takkûş, *a.g.e.*, s. 184; Takkûş, *a.g.e.*, s. 181; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 40.

İslam ve teşriinin bu uygulamayı yasakladığı, mehri kadının hakkı kıldığı⁶⁸⁹ ifade edilir.

Cahiliye döneminde mehrin en alt ve en üst sınırı belli değildi. Bunun ölçüsü karşılıklı anlaşmaya ve genellikle erkeğin mali durumuna bağlı idi. Nakit olmadığı zaman mehir toprak da dahil olmak üzere çoğunlukla ayn/mal olarak ödendiği ve bu mehrin bazen 100 veya 150 deveye ulaştığı⁶⁹⁰ rivayet edilir. Yedinci yüzyıl Arap toplumunun kültürü içinde doğup büyüyen Hz. Peygamber'in de İslam'dan önce Hz. Hatice ile evliliğinde bir rivayete göre yirmi bekre,⁶⁹¹ bir başka rivayete göre on iki ukiyye (40 dirhem) ve bir neşş (yarım ukiyye 20 dirhem) mehir verdiği,⁶⁹² Ümmü Habibe ile evlendiğinde ise Hz. Peygamber'in yerine Necaşi'nin, dört yüz dinar Ümmü Habibe'ye mehir verdiği⁶⁹³ nakledilir. Mehir miktarı bir kabileden diğer bir kabileye, farklı zaman ve mekanlardaki gruplara göre de değişiklik arzederdi. Hatta bir kabilenin kendi içinde bile mehrin belli miktarı söz konusu değildi. Evlenmek isteyen erkeğin zenginlik ve fakirlik durumuna, kadının içtimai konumuna, genç yahut normal yaşta oluşuna, hilkatinin ve ahlakının güzelliğine, dul yahut bekâr olmasına, evlenmek isteyen kadınla erkeğin ilişkisine göre mehrin miktarı farklılaşmaktaydı.⁶⁹⁴ Dolayısıyla nazil olduğu toplumun örfi kanunlarına bürünen Kur'an, mehrin alt ve üst sınırını belirlememiş, bunu kişilerin mali gücüne bırakmıştır.⁶⁹⁵

Bütün bunlarla beraber, cahiliye döneminde esir statüsündeki kadınlara mehir verilmezdi.⁶⁹⁶ Savaşlarda esir düşmüş kadınlar efendilerinin mülkü sayıldığından dolayı, bunlara mehir şart koşulmazdı. Esir düşmüş kadınla efendisinin akitsiz, mehirsiz evlenme ve duhul (cinsel ilişki) hakkı vardı.⁶⁹⁷ O bakımdan, İslam tarihçileri Hz. Peygamber'in Safiyye ile evliliğinin de cahiliye dönemi adetleri kabilinden olduğunu, mehir vermeksizin onu aldığını, onunla evlenmesinin sebebinin Hayber'de onu esir almasının, mülkü yemini olmasının sonucu olduğunu⁶⁹⁸ ileri sürmüşlerdir. Ancak hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in fidyasını mehir olarak verip bir eş olarak evlendiği, dolayısıyla Safiyye'nin bir cariyeye değil, bir eş olduğu rivayetleri de yer alır.⁶⁹⁹ O dönemde cariyelere mehir verilme

⁶⁸⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 121; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'îyye**, s. 60.

⁶⁹⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 416; Verilen mehrin cinsi ve türleri konusunda ayrıca bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 192-195; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 112-113.

⁶⁹¹ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. IV, s. 293; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 193.

⁶⁹² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 79; İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, c. V, s. 56; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 193.

⁶⁹³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 89.

⁶⁹⁴ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 48-49; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 114-115; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 41; Cahiliyede mehrin kişilerin güç, konum ve servetlerine göre değiştiği hususunda ayrıca bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 192.

⁶⁹⁵ Bkz. Nisâ, 4/20; Bakara, 2/236.

⁶⁹⁶ Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 240.

⁶⁹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 111; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'îyye**, s. 61; Spies, "Mehir", c. VII, s. 494; Takkûş, **a.g.e.**, s. 181, 184; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 250; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 39.

⁶⁹⁸ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 218-219; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 90.

⁶⁹⁹ Buhârî, Nikâh, 14, 68; Meğâzî, 36; Müslim, Nikâh, 14/1365; Nesâî, Nikâh, 64; İbn Mâce, Nikâh, 42.

ihmal edildiğinden dolayı velilerinin izniyle mehirleri verilerek cariyelerle evlenilmesi gerektiğinin Kur'an'da⁷⁰⁰ vurgulandığını görüyoruz. Cahiliye döneminde cariyeler fuhşa zorlanır ve bu fuhuş karşılığında elde ettikleri kazançlar mehir sayılırdı. Hatta bu dönemde Kureyş, Kâbe'yi imar etmek için cariyelerin fuhşundan elde edilen mehrin verilmesi olasılığına karşılık, Kâbe'nin inşasına bir yardım olarak bundan elde edilen kazancın verilmemesini karara bağlamıştır.⁷⁰¹ Bu da, ister nikâha bağlı ister nikâhsız cahiliyede kadından faydalanmaya karşılık bedel vermenin olmazsa olmaz bir gelenek olduğunu ancak her ne kadar cariyelere zorla fuhuş yaptırılrsa da bu ve bundan elde edilen paranın Kureyş tarafından hoş karşılanmadığının, zina ve onunla elde edilen paraya karşı o dönemde de çirkin duygular beslendiğinin bir işareti olsa gerektir.

Netice olarak bütün ilkel kabilelerde olduğu gibi, kadim Sami toplumlarında da kızı, babasının malını artıran kıymete haiz ticari bir meta olarak bakılmaktaydı.⁷⁰² Bu nedenle İslam öncesi Araplarda evlilik bazen alım satım (şirâ') ile ifade edilmekteydi.⁷⁰³ Mehir karşılığında yapılan evlilikler bir tür alışveriş ameliyesiydi. Koca müşteri, kızın velisi satıcı konumunda, kadın mebi', mehir ise semen değerinde idi.⁷⁰⁴ Müsteşrik Spies'in, mehrin, aslında kadını satın almanın bir bedeli olduğu, zamanla bunun tekamül ederek sıra dışı bir merasim mahiyeti kazandığı ifadeleri⁷⁰⁵ de bu gerçeği dile getirir. Çünkü cahiliye döneminde mehir şeref ve itibar göstergesi sayılır⁷⁰⁶ ve bir bedel olarak kabul edilirdi. Bundan dolayı da Araplar, soy bakımından daha şerefli olan kadınlara daha çok mehir verirlerdi.⁷⁰⁷ Aynı şekilde mehrin, kadının bakire ve dul oluşuna, soy ve şerefine göre değişiklik göstermesi ve verilen mehir miktarının öldürülen kişilerin diyet bedeline, esir düşmüş kişilerin kurtuluş fidyesine denk düşmesinin de cahiliye Araplarında kızların satın alınma fikrinin varlığının bir göstergesi olduğu, mehrin onların nazarında zevcenin kıymeti konumunda olduğu⁷⁰⁸ ve çoğunlukla bu tür durumlarda mali bir kıymet olarak ortaya çıktığı⁷⁰⁹ anlaşılır. Bu uygulamanın özellikle de ilk şekillerinin, satım akdine benzer özellikler taşıdığını, çeşitli isimler adı altında yapılan ödemelerin de satış bedeli olarak kabul edildiğini

⁷⁰⁰ Nisâ, 4/24-25.

⁷⁰¹ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 84; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 206; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 200; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 226; Tевrat'ta da fuhuştan elde edilen kazancın mabede adanamayacağı ve iğrenç olduğu ifade edilir. Bkz. Yasa'nın Tekrarı, 23/18.

⁷⁰² Hûfî, **el-Mer'e**, s. 190.

⁷⁰³ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 190.

⁷⁰⁴ Smith, **a.g.e.**, s. 111; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 59; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 124.

⁷⁰⁵ Spies, "Mehir", c. VII, s. 494.

⁷⁰⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 240.

⁷⁰⁷ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 310; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 415.

⁷⁰⁸ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'îyye**, s. 55-56.

⁷⁰⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 116.

düşündürmektedir.⁷¹⁰ Yine cahiliyede kadının eşi öldüğünde yakın akrabaların kadına mirasçı olması (istihlafu’z-zevce, verasetu’n-nisa nizamı), boşama meydana geldiğinde kocanın mehri geri alması gibi hususlar, kadının kocasının mali bir hakkı olduğunu ortaya koyar.⁷¹¹ Yahut da bu mehrin, bedevi kabilevi toplumlarda kadının neslini, erkeğin cemaatine nakletmenin veya kadının çocuklarını erkeğin kendisine nispet etmenin bir bedeli olduğu da⁷¹² söylenebilir.

2.Mehirde Hile ve Haksızlık

Cahiliye Araplarının, mehir konusunda da yolsuzluk yaptıkları, “şığâr”, “makt”, “bedel” ve “zaîne” nikâhlarında mehir hilelerine başvurdukları ve mehri ödemekten kaçma yolları aradıkları,⁷¹³ cahiliye tarihi olguları arasında yer alır. O dönemde kadınlara verilen mehir zorla geri alınmaya çalışılır ve bu konuda kadınlara baskı yapılırdı. Hatta kocası vefat eden bir kadının velisi veya oğlu, kadının mehrini zorla elinden alıncaya kadar kadını hapsedirdi. Kadın mehrini vermez ise ölünceye kadar ev hapsinde bırakılırdı. Ölenin oğlu küçükse kadın o çocuk büyüyünceye kadar bekletilirdi. Ölen kocanın hemen ardından varislerin, ister köle ister hür olsun kadının mehrine el koymak için kadını kendileri mehirsiz nikâhlamaları yahut onu başkasıyla evlendirip mehrine el koymaları yaygın adetlerdendi.⁷¹⁴ Dolayısıyla vakiya cevap teşkil eden Kur’an’da, “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”⁷¹⁵ şeklinde geçen bu ayetlerin, böyle bir tarihsel arka planda yer alan bir sorunu konuştuğu ve bu soruna o günkü konjoktürel bağlamda bir tutum sergilediği görülür. Yine Kur’an’ın aynı sorunu, kadına mehir verip herhangi bir ayrılıştan sonra tekrar mehri zorla zulmederek almayı, “Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizi geri alacaksınız?. Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?”⁷¹⁶ ayetleriyle konu edildiğini görüyoruz.

Cahiliye döneminde mehirlerin verilmesi konusunda haksızlığa uğrayan gruplardan

⁷¹⁰ Aydın, “Mehir”, c. XXVIII, s. 389.

⁷¹¹ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 63.

⁷¹² Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 127.

⁷¹³ Bakkal, **a.g.e.**, s. 69.

⁷¹⁴ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 647-648; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 137; Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, s. 56.

⁷¹⁵ Nisâ, 4/19.

⁷¹⁶ Nisâ, 4/20, 21.

biri de yetim kızlardır. Bunların mehirleri ya hiç verilmez yahut az verilirdi. Bundan dolayı da poligami evliliğin gerçekleştiği alanlardan biri de bu yetim kızlardır. Hatta külfetsiz olduğundan dolayı, bu kızlardan on tane veya daha fazla alan şahısların varlığından bahsedilir.⁷¹⁷ İslam öncesi cahiliye toplumunda yaşanan bu sorunun aşağıdaki ayetlerde vahye konu olduğunu görüyoruz: “Kadınlar hakkında senden fetva istiyorlar. De ki: “Onlar hakkında size fetvayı Allah veriyor.” Kitapta, kendilerine (verilmesi) farz kılınan⁷¹⁸ (miras)ı vermediğiniz ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara, zavallı çocuklara ve yetimlere âdil davranmanıza dair, size okunmakta olan âyetler de bunu açıklıyor. Ne hayır yaparsanız şüphesiz Allah onu bilir.”⁷¹⁹, “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız,⁷²⁰ (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur. Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin”⁷²¹

İslamiyet’in, cahiliye döneminde bir teamül olan mehri kabul ettiği, ancak mehir konusunda var olan adaletsizliklere son verdiği⁷²² görülür. Allah tarihte geçmiş son hitabıyla mehirle ilgili o günkü toplumda rahatsızlık uyandıran sorunlara, “Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışarlarsa, onu da afiyetle yiyin.”⁷²³, “Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur...”⁷²⁴, “...Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin...”⁷²⁵ ayetleriyle çeki düzen vermiş ve o günkü örfe muhalif uygulamalarda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ayrıca o dönemde kadından boşandıktan sonra daha önce mehrin tayin edilmiş olup olmaması, tayin

⁷¹⁷ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 574, 576; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 22.

⁷¹⁸ Bu ayette “ma kütibe lehünne” şeklinde kendilerine farz kılınan şeylerin mehir ve miras gibi hususlar olduğu konusunda bkz. Yazır, *Hak Dîni*, c. III, s. 1485.

⁷¹⁹ Nisâ, 4/127.

⁷²⁰ Hz. Aişe, bu ayetin, evlilik ve mehir hususunda kendilerine adaletsizlik yapılan yetim kızlar hakkında nazil olduğunu beyan ediyor. bkz. Buhârî, Nikâh, 1; Tefsîr, 80; Müslim, Tefsîr, 54/3018; Ebû Dâvud, Nikâh, 13; Nesâî, Nikâh, 66.

⁷²¹ Nisâ, 4/3-4.

⁷²² Bakkal, *a.g.e.*, s. 75.

⁷²³ Nisâ, 4/4.

⁷²⁴ Nisâ, 4/24.

⁷²⁵ Nisâ, 4/25.

edilen mehrin kadına verilir verilmemesi problemlere sebep olduğundan Kur'an, henüz mehir tayin edilmemiş, el sürme de gerçekleşmemiş boşamalarda mut'anın, şayet mehir tespit edilmiş, kadınla cinsel ilişkide bulunulmamış ise mehrin yarısının onlara verilmesini önermiş,⁷²⁶ hatta her halukârda Yahudi ve Hristiyanlarla evlenilse bile onlara da mehirlerinin verilmesini talep etmiştir.⁷²⁷

3.Mehri Geri Alma Halleri

Kur'an'a da konu olan kocaların mehri kadından yahut velisinden geri almasının cahiliyede çeşitli hallere bağlı olduğunu görüyoruz. Kadının zina suçunu işlemesi hariç, koca evlilik akdini feshettiğinde yahut kadını boşadığında kadının mehrini geri alma hakkına sahipti. Eğer kadın zina işlediyse kocasından mehrini geri alma hakkı düşerdi. O dönemde de mehri müeccel ve muaccel şeklinde taksim edilmiş olan mehrin, müeccel olan kısmı, koca öldüğünde onun terikesinden kadına ödenirdi.⁷²⁸ Koca hayattayken kadın ölürse kadının terikesinden kocanın verdiği mehri geri alması caiz idi. Eğer ölen kadının terikesi yoksa kocanın, mehri isteme hakkı kadının ailesine intikal eder⁷²⁹ yahut onun kız kardeşinin kendisine verilmesini isterdi.⁷³⁰ Erkek karısını boşadığında da mehrini geri isterdi.⁷³¹ Cahiliyede kabile toplum geleneğinde evlilik tamamlanmaz ise erkeğin mehri geri alma hakkı⁷³² ve yine ister mazerete binaen isterse mazeretsiz boşama gerçekleştiğinde talak esnasında mehrin kocaya geri verilme zorunluluğu vardı.⁷³³ Zevcesini boşadığında mehrin tamamını yahut bir kısmını geri talep etmesi kocanın hakkıydı. Her ne kadar Kur'an'ın, karısını boşayan kocaya mehri geri almasını yasakladığı⁷³⁴ ifade edilse de el sürmeden boşama gerçekleşmiş ve mehir de daha önce tespit edilmiş ise kocanın mehrin tamamını değil de yarısını ödemekle sorumlu olduğu, bunun tarafların hoşgörüsü ve affına bırakıldığı anlaşılıyor.⁷³⁵

Cahiliyede kocanın mehri geri aldığı hallerden biri de hul' yoluyla boşamaydı. Yine ölen adamın karısının, ölenin varisleriyle evliliği reddetmesi halinde de mehir geri alınırdı.⁷³⁶ O dönemde kadın öldüğünde kocanın, kadının terikesinden tekrar mehri geri alma yahut

⁷²⁶ Bakara, 2/236-237; Ahzâb, 33/49.

⁷²⁷ Mâide, 5/5.

⁷²⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 416; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 41.

⁷²⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 416; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 128; Takkûş, **a.g.e.**, s. 184; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 178; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 41.

⁷³⁰ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 178.

⁷³¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁷³² Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 178.

⁷³³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 186.

⁷³⁴ Bakara, 2/229, 237; Nisâ, 4/19-20-21; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 121, 187; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 57; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 178.

⁷³⁵ Bakara, 2/237.

⁷³⁶ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 123.

terikesi yoksa onun ailesinden mehri isteme haklarının varlığına yönelik cahiliye tasavvur ve teamüllerinin olduğu bir zeminde nazil olan Kur'an da, kadınla cinsel ilişki gerçekleşmemiş, mehir de tespit edilmemiş ise boşayan kocanın kadına mehir verme zorunluluğunu getirmemiş, sadece örf ve kocanın gücüne göre geçimlik vermeyi öngörmüştür.⁷³⁷ Bu nedenle cahiliye döneminde var olan efhâm ve ahkâma mutabık hükümlerin Kur'an'da da yer aldığı ve bu mehrin, cahiliye Arab'ın zihninde meta, sex objesi olarak görülen kadından faydalanmaya karşılık bedel olarak verildiğinin bir ifadesi olsa gerektir.

Yine bedevi gelenekte boşamayı gerçekleştiren kocanın mehri geri alıp almaması, kadının çocuk doğurmuş olup olmamasına da bağlıydı. Kocanın kadına vermiş olduğu mehir, çocukları üzerinde hak tesis ettiğinden, kocanın kadını boşaması durumunda erkeğin boşadığı kadından çocuk olup olmamasına yahut çocukların sayısına göre mehri hesaplattırıp geri istediği⁷³⁸ ifade edilir. Bedevi Arap kabilelerinde şayet zevce, kocasına çocuk doğurduktan sonra vefat ederse, kocasının kadının ailesinden mehri geri istemesine örf müsaade etmezdi. Ancak eğer çocuk doğurmadan kadın vefat etmiş ise koca, kadının velisinden mehri geri isterdi.⁷³⁹ Dolayısıyla tarihçilerin mehirle ilgili aktardıkları bilgilere göre cahiliye ehlinin mehirden faydalanma konusunda tek tip bir örf üzere olmadıkları, onlardan kiminin mehrin tamamını kadına verdikleri, kiminin hem mehrin tamamını verip hem de buna ilaveten kendi kızına yahut velisi bulunduğu kıza ikramda bulunduğu, kiminin de mehrin tamamını yahut bir kısmını kendisinin aldığı⁷⁴⁰ o dönemde görülen uygulamalardandı.

İşte Kur'an'ın, Hudeybiye antlaşmasından sonra Müslüman olup da Mekke'den Medine'ye hicret eden müşrik kadınların putperest kocalarının vermiş oldukları mehirleri, Müslümanların iade etmelerini Allah'ın talep etmesi, bunun da "Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirleri verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmeniz size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kafir kocalarından) isteyin. Kafirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler."⁷⁴¹ ayetiyle ifade edilmiş olması, putperestlerin cahiliyede mehir verdiklerini belgelemektedir. O bakımdan, cahiliye döneminde mevcut olan mehir geleneği, Kur'an'da hukuki bir muamele olarak müminlere önerilmiş, o günkü toplumların adetleri cinsinden hükümler vaz' edilmiştir.

Bütün bunlar, Kur'an'ın, semantik, ideolojik, sosyal, iktisadi, hukuki, siyasi ve

⁷³⁷ Bakara, 2/236.

⁷³⁸ Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 264.

⁷³⁹ Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 192-193.

⁷⁴⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 417; Takkûş, *a.g.e.*, s. 184.

⁷⁴¹ Mümtehine, 60/10.

antropolojik söylemi, bu söyleme vücut veren veya bu söylemin içinde nisbi olarak şekillendiği tarihi-toplumsal ortamdan koparılamaz, soyutlanamaz olduğunu⁷⁴² ortaya koymaktadır. Aynı şekilde mehrin ilahi bir hüküm olarak vaz' edilişi de dahil Kur'an'ın pek çok hükmünün (şeriatın) Taberi, Kurtubi ve Şatibi'nin ifadeleriyle ümmi bir Peygamber aracılığı ile ümmi olan Arapların anlayış ve kavrayışlarına uygun olarak geldiğini, onların bildikleri yol ve şekillerle hitap ettiğini,⁷⁴³ ebedi kelimada yer alan bu tür ilahi emirlerin 7. yüzyıl Arabistan'ın çevresel durumu ile ilişkili⁷⁴⁴ ve vakıya mutabık (mutabakâtun li'l-vâkı') olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur'an'da vücut bulan bu tür meselelerin, gerek İslam öncesi ve gerekse Kur'an'ın indiği cahiliye toplumunda ciddi bir problem olduğunu, bundan dolayı Kur'an'a konu olduğunu ve bu problemlere o dönemin kültürüne uygun çözümler getirildiğini görüyoruz.

Kısaca, tikel tarihi bir olgu ve bir bedel olarak Kur'an'da pek çok ayeti kerimede verilmesi emredilen mehrin, tamamen İslam öncesi cahiliye döneminde var olan kültürlere dayandığını, kabile toplum yapısında mevcut olan mehirle evlenme geleneğinin sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak bunun Hz. Musa şeriatından mı, yoksa İbrahimi din geleneğinden mi Kur'an'a intikal ettiği yahut İslam öncesi İbrani Arap toplumuna özgü bir örf mü olduğu konusunda kesin bir şey söylememiz oldukça zor olacaktır. Bütün bunlarla beraber, bunun İbrahimi gelenekten geldiğini⁷⁴⁵ ileri sürenlerin varlığını da teslim etmemiz gerekir.

7. Hayız ve Cima'

a. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hayız ve Cima'

Hayız, lugatta akmak, cereyan manasınadır. Fıkıh ıstılahınca, “kadınlardan” doğum sebebi ile olmaksızın sıhhat hallerinde ve muayyen vakitlerde rahim yolu ile akıp gelen kana, bir diğer ifadeyle belli vasıflara sahip bir kan sebebi ile meydana gelen ve belli bir müddet devam eden, birtakım dini ve ailevi vazifelerin, tasarrufların icrasını erteleyen şerî bir engeldir.⁷⁴⁶

Geleneksel iptidai kültürlerde kan, hem pozitif hem de negatif anlamda tabu kabul edilmiştir. Bu nedenle bu kültürlerde hayızlı kadın da tabu addedilmiş ve toplumdan tecrit

⁷⁴² Güler, **a.g.e.**, s. 140.

⁷⁴³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VII, s. 60; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. IX, s. 55; Şâtibî, **el-Muvafakât**, c. II, s. 67, 77, 79, 83.

⁷⁴⁴ Fazlur Rahman, “İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, s. 319.

⁷⁴⁵ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 295.

⁷⁴⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 180.

edilmiş ve onunla temas eden her kişi ve nesne kirli sayılmıştır.⁷⁴⁷ Kadim toplumlarda mesela, Hindu ve Zerdüştlere literatüründe hayız ve cünüplük halleri özel bir yer tutar. Zerdüştiliğe göre ölmüş bedenden sonra en murdar beden hayızlı kadının bedenidir. Zerdüştlükte, hayızlı kadının, özel bir odada tecrit edilip kimseyle temasa geçirilmediğine, yiyeceklerinin özel bir çubukla kendisine iletiildiğine, kadının hayzının bitmesiyle ancak murdarlıktan kurtulabildiğine dair telakki ve teamüller yer alır. Hayızlı kadına uzlet zorunluluğu doğu ve batı kabile toplumlarında, kadim medeni halklarda yaygın bir örfür.⁷⁴⁸ Hinduizmde ve Hindistan'da da bazı kabilelerde hayızlı kadın uzlete çekilir. Onun bazı eşyalara dokunması ve bazı eylemleri, ayin ve ibadetleri yapması yasaktır.⁷⁴⁹ Hayızlı kadın kirli addedilmiştir. Hayız müddeti içerisinde hiç kimseye temas etmez. Ancak hayız müddeti sonunda banyo yaparak bundan kurtulabilir.⁷⁵⁰

Yahudilikte de hayız gören kadın “niddah” (ayrılan) adıyla anılmıştır.⁷⁵¹ Meni ve hayız kanının bizzat kendisi, meni ve hayız kanı akıntısı olan erkek ve kadın, bunların oturdukları, yattıkları eşyalar, giydikleri giysiler ve bindikleri binekler kirli kabul edilmiştir. Bu şahıslara ve bunların temas ettikleri binek, eşya ve elbiselere temas eden ikinci şahısların da kendilerinin ve elbiselerinin kirlendiği ve bunların giysilerini yıkamaları ve banyo yapmaları gerektiği, akşama kadar kirli sayıldıkları kaydedilmiştir.⁷⁵² Eski Ahit'te hayızlı kadın ve cünüp erkekler, kanama ve meni kesintilerinin sona ermesinden itibaren yedi gün boyunca murdar kabul edilmişler ve birtakım yükümlülüklerle tabi tutulmuşlardır.⁷⁵³ Mişna'da bu konuya ayrılan başlı başına bir bölümün (Taharot'un yedinci bölümü) olduğu, ayrıca Tosefta ve Sulhan Aruh gibi önemli şariat kitaplarında da bu konu üzerinde durulduğu, kadının bu sürenin sonunda gusül abdestine benzer bir banyo yaptığı ve ancak bu banyodan sonra temiz olma vasfını kazandığı⁷⁵⁴ ifade edilir. Hz. Davud'un, beraber olacağı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'nın, hayızdan temizlenmek için banyo yaptığı ve aybaşı kirliliğinden temizlendikten sonra onunla birlikte olduğu ifade edilir.⁷⁵⁵ Hristiyanlık'ta ise hayız özel dini hükümlere tabi tutulmadığını görüyoruz.

Dini ve hukuki açıdan daha çok meşru olan cinsi münasebeti ifade eden, İslam dininde

⁷⁴⁷ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, **DİA**, İstanbul 1993, c. XVII, s. 51.

⁷⁴⁸ Zenâfî, **Nuzumu'l-Arab**, s. 266-268.

⁷⁴⁹ Zenâfî, **Nuzumu'l-Arab**, s. 267.

⁷⁵⁰ J. Jolly, “Purification (Hindu)”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. X, s. 490-491.

⁷⁵¹ Yavuz, “Hayız”, c. XVII, s. 51.

⁷⁵² Levililer, 15/1-33.

⁷⁵³ Levililer, 15/13-24.

⁷⁵⁴ Yavuz, “Hayız”, c. XVII, s. 51.

⁷⁵⁵ II. Samuel, 11/2-4.

karı ile kocanın karşılıklı hak ve vazifelerinden kabul edilen cima'nın⁷⁵⁶ yasak gün ve hallerine ilişkin cahiliye Arap toplumunda özellikle de Yahudi geleneğinde yaygın bir edebiyatın varlığına tanık oluyoruz. İslam öncesi Yahudi geleneğinde hayızlı iken kadına yaklaşılmadığı gibi bu haldeki kadına yaklaşmak da, “Âdet gördüğü için kirli sayılan bir kadınla cinsel ilişki kurmayacaksın.”, “Âdet gören bir kadınla yatıp cinsel ilişki kuran adam kadının akıntılı yerini açığa çıkarmış, kadın da buna katılmış olur. İkisi de halkın arasından atılacaktır.”⁷⁵⁷, “...âdet gören dinsel açıdan kirli kadınlarla cinsel ilişki kuranlar senin içinde yaşıyor.”, “(Bir İsraili) âdet gören kadına yaklaşmaz.”⁷⁵⁸ ifadeleriyle yasaklanmış ve bu fiili yapanlar kınanmıştır. Cahiliyede Medine Yahudileri de hayız gören kadınla birlikte yiyip içmez ve aynı evde ikamet etmezlerdi.⁷⁵⁹ Yahudiler lohusalı, hayızlı kadını murdar ve pis kabul ettiklerinden bu haldeyken kadınla cinsel ilişkide bulunmayı, toplumdan kovulmayı gerektiren bir suç kabul etmişlerdir.⁷⁶⁰ Tevrat'ta lohusa kadın murdar kabul edilerek bu haldeyken mabede girmesi ve mukaddes şeylere dokunması yasak kabul edilmiştir.⁷⁶¹ Benzer şekilde İslam'da da, lohusalı ve hayızlı kadınların namaz kılmamaları, oruç tutmamaları, Kâbeyi tavaf etmemeleri, Kur'an'a el sürmemeleri ve mescitlere girmemeleri emredilmek suretiyle Yahudilikte hayızlı ve lohusalı kadınların mukaddes şeylere dokunmama ve mabetlere girmemelerine dair uygulamalara paralel bir tutum sergilenmiştir.⁷⁶²

Kısaca, hayız ve hayız halindeki kadına yönelik cahiliye döneminde gerek putperest Araplarda gerekse de Mekke ve Medine Yahudi ve Hristiyanlarında bir edebiyat teşekkül etmiş ve bu edebiyat, hayız halindeki kadından ve bazı ibadetlerden uzak durma şeklinde Kur'an'da da yer almıştır. Bu, ister putperest Arap geleneğinin, ister Ehli Kitap ve isterse İbrahimi geleneğin bir uzantısı olsun hayızlı kadına yönelik tutum ve teamüller Kur'an tarafından da aşırılıkları tashih edilerek sürdürülmüştür.

b.Cahiliyede ve Kur'an'da Hayız ve Cima'

Cahiliye döneminde Arap erkeği adet halinde olan kadınları evlere sokmazdı.⁷⁶³ Ahkâm ayetlerinin teşekkül ettiği Medine'de bu halde bulunan bir kadınla aynı evde oturmazlar ve onunla aynı kaptan yemek yemezler, kadının hayızlı günlerinde kanın çıktığı bölgeye yaklaşmaz ve cinsel ilişkiye girmezlerdi. Bu haldeyken kadının kocasının başını

⁷⁵⁶ Salim Ögüt, “Cimâ”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 2.

⁷⁵⁷ Levililer, 18/19; 20/18.

⁷⁵⁸ Hezekiel, 22/10; 18/6.

⁷⁵⁹ Ebû Dâvud, Nikâh, 47; Tantâvî, **Benû İsrâîl**, s. 63.

⁷⁶⁰ Levililer, 20/18.

⁷⁶¹ Levililer, 12/2-5.

⁷⁶² Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 31.

⁷⁶³ Uğur, **a.g.e.**, s. 17.

yıkamasından, onun yemeğini yemekten ve yatağında yatmaktan kaçınırlardı. Hayızlı kadının Kâbe'ye girmesine, onu tavaf etmesine ve putlara dokunmasına temiz olmadığından dolayı müsaade etmezlerdi.⁷⁶⁴ Bu halde bulunan kadınlar bayramlara ve kurban ayinlerine de iştirak edemezlerdi.⁷⁶⁵ Kimileri evden uzaklaşır eve ve kadına yaklaşılmazlardı. Özellikle de Medine'de bir hayız edebiyatının yaygın olduğunu görüyoruz. Öyle ki kadının hayız halinin akabinde ve öncesinde hamile kalmasının doğacak çocuğu hastalıklı yapacağına dair itikatlar dahi yer almaktaydı.⁷⁶⁶ Aynı şekilde tavşan hayız gördüğünden ve maymun cenabetten yıkanmadığından cinlerin bu hayvanları binek olarak kullanamadığına dair var olan inançlarının⁷⁶⁷ bir neticesi olarak cinlerin ve kötü ruhların taarruzundan çocukları koruduğuna dair tahayyülatlarından dolayı, korunması arzu edilen kişilere, hayız kanlı çaput bağlama adeti de söz konusuydu.⁷⁶⁸

Muhtemelen, hayız ve cünüplük hallerinde İslam literatüründe Müslümanın tavaf ve namaz gibi ritüelleri yapma, Kâbe ve mescitler gibi kutsal yerlere girme yasağı,⁷⁶⁹ İslam öncesi Arap toplumu Mekke'sinde hayızlı kadınların ilahlara (putlara) ve evlerine yaklaşmama ve onlara dokunmama adetlerinin⁷⁷⁰ bir devamı niteliğindedir. Medine'de olduğu gibi kadından uzaklaşma bu kadar şiddetli olmasa da Mekkeliler de hayızlı kadına kanın çıktığı yerden yaklaşmamaktaydılar. Ancak bedeviler ve diğer geri kalan Araplara gelince, onlarla ilgili bu konuda bir bilgimiz olmadığından bir şey söylememiz mümkün değildir.⁷⁷¹ Bununla beraber, cahiliye döneminde erkeklerin her ne kadar kadının hayızlı günlerinde kadına kanın çıktığı yerden yaklaşmadıkları, kadınlardan uzak durdukları ifade edilse de diğer yandan tıpkı Mecusilerin hayızlı iken arkadan yaklaştıkları gibi,⁷⁷² Mekke'de adetli kadınlara dübürlerinden yaklaştıkları,⁷⁷³ Medine'de de putperest bir kabile ile Ehli Kitabın kadınlara kenarından yaklaştıkları⁷⁷⁴ kaydedilmiştir.

Dolayısıyla Tevrat'ın eseri olarak hayız, nifas ve özür halinde iken kadınların

⁷⁶⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 434; Ayrıca bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 393; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 76-77; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 414; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 84; Hâzin, **Lübâbu't-Te'vîl**, c. I, s. 153; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 120-121, 131; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 692. Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 133; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 118; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarında İçtimâî Aile", s. 86; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 160.

⁷⁶⁵ Anonim, "Hayız", **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 396.

⁷⁶⁶ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 112.

⁷⁶⁷ İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 632; c. I, s. 154; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 463.

⁷⁶⁸ İsfahânî, **Muhâdarât**, c. I, s. 154; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 319; Ayrıca çocukları cinlerden korumak için "semüre" denen ağacın hayız kanına benzeyen sıvısını çaputa bulayıp çocuklara bağladıkları konusunda bkz. Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. III, s. 124; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 462.

⁷⁶⁹ Bkz. Nisâ, 4/43; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 255-256.

⁷⁷⁰ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 66; Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 41.

⁷⁷¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 434.

⁷⁷² Dârimî, **Sünen**, c. I, s. 274.

⁷⁷³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 393; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 95-96; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 278; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 111.

⁷⁷⁴ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 95; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 278; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 111.

kendileri, dokundukları ve kullandıkları her şeyin murdar olacağı, murdar olan şahsa dokunan kimsenin ve eşyaların mutlaka yıkanması gerektiğine olan inanç⁷⁷⁵ figürlerinin Medine Yahudilerinde baskın bir kültür olarak var olduğunu görüyoruz. Bazı müfessirlerin de Medine ve çevresindeki Arapların, hayızlı kadına ve onun oturduğu mekânlara muamele hukukunu İsrailoğullarından aldıklarını ifade etmiş olmaları,⁷⁷⁶ hatta Taberî'nin, Meryem, 19/16-17. ayetlerine ilişkin Hz. Meryem'in gördüğü hayız nedeniyle bulunduğu mabetten çıkıp, mabedin kenarında duvardan bir sütne yaptığı ve hayızdan temizlendiğinde de Meryem'e Cebrail'in yaklaşmış olduğuna dair sahabeden nakletmiş olduğu rivayetler,⁷⁷⁷ Evs ve Hazreç Araplarının bu kültürden etkilendiklerini teyit eder niteliktedir. Şöyle ki hayızlı kadınlarla ilgili ayetler nazil olunca bazı Arapların bu ayetlerin hayızlı kadınlarla ilgili adetleri tasvip ettiğini düşünerek, Hz. Peygamber'e gelip havanın soğukluğundan ve elbiselerinin yetersizliğinden yakındıkları ve kadınları evden dışarı çıkarmamak için ricada bulundukları kaydedilmektedir.⁷⁷⁸

Dolayısıyla cahiliye Arapları, Yahudilerin etkisinde kalmanın bir sonucu olarak aybaşı halinde eşleriyle bir arada bulunmuyor ve aynı yatağa girmiyorlardı.⁷⁷⁹ Ensar da, Medine Yahudilerinin helal yoldan da olsa kadına arkadan yaklaşmanın çocuğu şaşı doğuracağına olan inançlarının etkisinde kalarak arkadan helal yoldan kadına yaklaşmıyordu.⁷⁸⁰ Kaffal'ın Arapların, dini işlerin pek çoğunda Yahudilere uydukları⁷⁸¹ şeklindeki ifadeleri de Araplarda bu uygulamaların varlığını desteklemektedir. Bu teamül nedeniyle “Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın.”⁷⁸² ayetinin nazil olduğu⁷⁸³ rivayet edilir. Yedinci yüzyıl Arap toplumunun tasavvurlarını, örf ve adetlerini dikkate alan vahiy, onların hayız ve cünüplük edebiyatına suskun kalmamış, diğer ahkâmda olduğu gibi, bu konuda da o toplumun tasavvur ve taamüllerine paralel tutumları aşağıdaki pasajlarıyla ortaya koymuştur: “Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay

⁷⁷⁵ Levililer, 12/2;15/19-27; İslam kültüründe (Hanefilere göre) nifaslı kadının temizlenebilmesi için azami beklemesi gereken kırk gün sürenin de Tevrat'ta yer aldığı, Tevrat'ta erkek çocuk doğuran kadının yedi günü kirli, otuz üç günde temizlik için bekleme süresi olmak üzere toplam kırk gün olduğu anlaşılıyor. bkz. Levililer, 12/2-4.

⁷⁷⁶ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 84.

⁷⁷⁷ Taberî, **Târîh**, c. I, s. 21.

⁷⁷⁸ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 414; Günaltay, “Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâi Âile”, s. 86, dipnot 1; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 139.

⁷⁷⁹ Ögüt, “Cimâ”, c. VIII, s. 2.

⁷⁸⁰ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 408-409; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 76-79; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 278; Medine'de Yahudilerin, çocuğun şaşı doğacağına inançlarından dolayı, kadının fercine arkadan yaklaşmadıkları hususunda bkz. Buhârî, Nikâh, 41; Müslim, Nikâh, 19/1435; Ebû Dâvud, Nikâh, 46; İbn Mâce, Nikâh, 29.

⁷⁸¹ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 55.

⁷⁸² Bakara, 2/223.

⁷⁸³ Buhârî, Nikâh, 41; Müslim, Nikâh, 19/1435; Ebû Dâvud, Nikâh, 46; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 408-409; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 77; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 94-95; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 278-279; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 124.

hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever.”⁷⁸⁴

Bu ayetler, yukarıda bahsetmiş olduğumuz Yahudi, Hristiyan, Arap ve Mecusi toplumun hayız ve nifas edebiyatlarının tarihsel arka planını yansıtmakta ve bu bağlamda onlara bir cevap oluşturmaktadır. Cahiliye döneminde gayri meşru cinsel birlikteliklerde bile (istibda' nikâhında, sevähibatu'r-rayat ve gizli dostluk ilişkilerinde) temizlik halinde ilişkiye girme ve adet halindeyken ilişkiden uzak durma gelenekleri vardı.⁷⁸⁵ Ve yine mabede itikaf için girmiş olan bazı şahıslar yanlarına aybaşılı olan kadın ve cünüp kişilerin girmesine müsaade etmezlerdi.⁷⁸⁶ Bütün bu rivayetler Kur'an'ın, hayız ve cünüplüğe ilişkin tutumlarına ve müminlere hayızlı iken kadınla cinsel ilişkiden uzak durun taleplerine cahiliye Araplarının yabancı olmadığını ortaya koyuyor. Kur'an, İslam öncesi Medine Yahudileri ve Araplarının hayızlı kadına yönelik evden çıkarma, kadına dokunmama, hayızlı kadının dokunduğu eşyaların murdar olduğuna dair inançları ve Mecusilerden kalma cahiliyede uygulanan hayızlı kadına makatından ilişkiye girme sapkınlıklarını reddetse de Bakara, 2/222. ayet ile hayız ve nifas halinde olan kadınla cinsel ilişkiden uzak durma şeklinde cari olan Yahudi uygulamasını tasvip etmiş⁷⁸⁷ cahiliye Arap teamülleri arasında yer alan hayızlıyken yatağı ayırma ilkesini tekit etmiş⁷⁸⁸ ve hayızlı kadından uzaklaşmayı en alt sınıra (cinsel ilişkiye) çekmiştir.⁷⁸⁹

Kur'an'ın sürdürdüğü bu tutumlar, ilahi dinlerden kaynaklanan bir uygulama olma ihtimali yanında, eski toplumlar da kan kültüne yönelik negatif yönde bir adet olma olasılığını da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü kanlı eylemle Tanrı'yı kutsama, oldukça eskilere dayanır. Mesela, hayvandan kan akıtma, insanı Tanrıya kurban etme, erkeği ve kadını sünnet etme vb. muamelatın eski toplumlar da bir tür kanlı eylem ayini olarak yapıldığı görülür. Hayız ve hayızlı kadına yönelik bu yaklaşımlar hayızın felaket ve uğursuzluk getirdiğine dair mitolojik inançlarla da ilgisi olabilir. Zenatî, hayızlı kadının bazı eşya, hayvan, insan ve yiyeceklere dokunmaktan uzak tutulması anlayışının da insan ve hayvana felaket ve ölüm getiren bir necasetin kadına bulaşması inancına dayandığını ifade eder. Bu inancın sadece kabile toplumlarında değil, kadim medeni halklarda da mevcut olduğunu belirtir. Örneğin, İslam öncesi Farslarda hayızlı kadının çocuğa yaklaşması sakındırılmıştır. Çünkü bu sakındırma, kadına isabet eden şeytani necasetin çocuğa zarar vereceğine dair var olan

⁷⁸⁴ Bakara, 2/222.

⁷⁸⁵ İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 80; Halebî, *İnsânü'l-'Uyûn*, c. I, s. 69; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 4; c. I, s. 175; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122.

⁷⁸⁶ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 61.

⁷⁸⁷ Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 298.

⁷⁸⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.

⁷⁸⁹ Zenatî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 266.

inançların bir sonucuydu.⁷⁹⁰ Aynı şekilde Mekke’de ilk defa hayız gören, bülüğa eren kızların daru’n-nedve’de zırh giydirilip, hacbedilmeleri (örtü giydirilme) zorunluluğu da kendisine yaklaşan insanlara, içinde birtakım tehlikeler barındıran hayız kanından korkmaya dayanmaktaydı.⁷⁹¹

Kısaca hayızlı kadınla cinsel ilişkiden uzaklaşma adeti ister Medine’deki Yahudi kültüründen ister İbrahim şeriatından Araplara geçmiş olsun, isterse o günkü cahiliye Arapların belli dönemlerde kendisinden kan gelen kadının ve dokunduklarının necis/murdar olduğuna dair bizzat kendilerinden neşet etmiş olan antropolojik temelli mitolojilere dayansın, ne olursa olsun bu, bir buyruk olarak Kur’an’a da yansımıştır. Her ne kadar diğer bazı dinlerde ve toplumlarda görüldüğü gibi hayızlı kadın İslamiyette pis sayılmamış, günlük hayattan, özel ve sosyal ilişkilerden uzak tutulmamış olsa da⁷⁹² hayızlılık ve cünüplük halinin Kur’an tarafından da bir tür manevi, hükmi kirlilik (hades) kabul edilmiş, İslam öncesi cahiliye Araplarında hayızlı kadının Kâbe’ye dokunmama, onu tavaf etmeme ve hac yaparken cinsel ilişkiden uzak durma teamülleri, İslam’da namaz, oruç, Kur’an okuma ve ona dokunma gibi ibadetlerde daha geniş yalpozeye taşınarak ikincil kaynak İslam literatüründe de devam ettirilmiştir.

Dolayısıyla Kur’an yeni bir şey getirme yerine problem teşkil eden sorunlar üzerinde durmuş, o günkü uygulamalarda akla, mantığa, adalete ve insan onuruna yakışmayan şeyleri değiştirip ıslah etmeye çalışmış, yani 7. yüzyıl Arap toplumu olguları üzerinden konuşmuş ve onların örf ve adetleri kabilinden hükümler vaz’ etmiştir. O dönem hayız ve nifas halinde gerek Yahudi ve Hristiyanlarda gerekse Araplardaki tutumlara bakıldığında bunun yerleşik bir adet ve aşırılıkları olan ciddi bir sorun olduğu görülür. O bakımdan Kur’an, akıl, mantık, sağlık ve ahlak yönünden doğru olan Ehli Kitap örf ve adetlerini tasvip etmiştir.⁷⁹³ Kur’an’ın Ehli Kitabın örf ve adetlerini tasvip ettiğini ileri sürmek aynı zamanda onun, İbrani, Arami ve Arabi pek çok örf ve adeti bünyesinde barındırdığını, nazil olduğu çağın tarihi ve yerel figürlerine büründüğünü dolaylı yünden tasdik etmenin bir başka ifadesidir. Çünkü Arap yarımadasının kuzeydoğusu ve kuzeybatısı, güneyi Sabiilik, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik ve Brahmanizm gibi yarımadanın dışından gelen dinlerin etkisinde kaldığını,⁷⁹⁴ az da olsa Hicaz bölgesinin sakinlerinde de bu dinlerden bazı özelliklerin yer ettiğini görürüz.⁷⁹⁵ Hatta Mekkelilerin Kur’an’da Yahudi ve Hristiyan modelinde yeni bir din, yeni bir kitap

⁷⁹⁰ Arthur Christensen, *Îrân fî Ahdi’s-Sâsâniyyîn*, (Trc. Yahya el-Haşâb), Dâru Nahdati’l-‘Arabiyye, Beyrut t.y., s. 313; Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 267-268.

⁷⁹¹ Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 269, 272.

⁷⁹² Yavuz, “Hayız”, c. XVII, s. 52.

⁷⁹³ Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 299.

⁷⁹⁴ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 83, 85, 90.

⁷⁹⁵ Bohoner, *a.g.e.*, s. 12.

talepleri,⁷⁹⁶ kısmen de olsa Yahudi ve Hristiyan fikirlerinin Arap toplumuna sızmış olmasının bir sonucu⁷⁹⁷ olsa gerektir. Yine batılı yazarların İslam öncesi Arap, Yahudi ve Hristiyan fikir ve uygulamalarının Kur'an'a olan etkisini bulma çalışmaları da⁷⁹⁸ Kur'an'ın kendi çağının indiği toplumların tinselliğinden bağımsız olmadığını ortaya koyar. Ancak bu çalışmaların, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, "Kur'an'ın Museviliğin ve Hristiyanlığın bir yankısından ibaret olduğunu ve Peygamberin bir Yahudinin veya Hristiyanın talebesi olmaktan ileri gitmediğini "ispat etmeye" çalışan"⁷⁹⁹ önkabullü araştırmalar olduğu açıktır. Ne var ki oryantalistlerin Kur'an'ın köken çalışmalarında onu Muhammed'in öncekilerden ıktibas ettiğı söz ve kitap olarak yansıtmı çabalarını Kur'an'ın bizzat kendisi reddetmekte ve onun ilahi menşeli bir vahiy olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁰⁰ Dolayısıyla Kur'an'da cahiliye Araplarına, Yahudi, Hristiyan ve Mecusi tasavvur ve ahkâmına paralel hükümlerin bulunmasından hareketle son derece mesnetsiz ve bilimsellikten uzak bir şekilde Kur'an'ı Muhammed'in önceki din ve kültürlerden aşırarak oluşturduğu bir eser olarak görme yerine, belli bir zamanda, Arap yarımadasının Hicaz bölgesinde ve içinde bulunduğu 7. yüzyıl tasavvur ve teamüllerine sahip bir toplum içinde hitap eden, tarihsellikte muallle olan ilahi kelamın, kısmen onların tinselliklerini, tasavvurlarını ve teamüllerini sürdürdüğünü ileri sürmenin daha insaflı olacağı kanaatindeyiz.

III.TALAK

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Talak

Talak, lugatta boşanmak, hissi veya manevi bir kayıttan kurtulmak manasınadır. Hem mastar, hem de boşama anlamında bir isim olarak kullanılır. Fıkıh ıstılahınca: "Nikâh akdini, özel lafızlarla filhal veya filmeâl ref ve izale etmek"tir.⁸⁰¹

Kur'an'da yer alan talak ve ilkelerinin İslam öncesi kültürde temellerinin olup olmadığını ortaya koyabilmek için yine Yahudi, Hristiyan ve Arap geleneğinde mevcut olan boşamaya ilişkin kültürel kalıpları irdelememiz gerekiyor.

⁷⁹⁶ Sâffât, 37/167-170; Fâtır, 35/42.

⁷⁹⁷ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 203.

⁷⁹⁸ Bu kültürlerin Kur'an'a etkilerini ele alan bazı çalışmalar hususunda bkz. John Wansbrough, **Quranic Studies Sources and Methods of Scriptural Interpretation**, Oxford University Press, Britain 1977; Clair Tisdall, a.g.e., 29-136; Richard Bell, **The Origin Of İslam in Its Christian Environment**, The Gunning Lectures, Edinburg University 1925; Goldziher, a.g.e., s. 40-97; İhab Hamdi el-Sakkout, **The Arab Tribes From Câhiliya to İslâm: Sources and Historical Trends**, The Thesis Submitted for the Degree of Phd at the University of St. Andrews, May 1998; Andrey Korotayev, Vladimir Klimenko, Dmitry Proussakov, "Origins Of İslam: Political-Anthropological and Environmental Context", **Acta Academiae Scientiarum Hung.** Volume, 52, (2-3), Moscow 1999, s. 243-276; Bu konuda diğery oryantalistler, çalışmaları ve iddiaları konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Yaşar, **Avrupa ve Kur'an**, s. 72-86.

⁷⁹⁹ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 23.

⁸⁰⁰ Furkan, 25/4-5; Nahl, 16/103.

⁸⁰¹ Bilmen, a.g.e., c. II, s. 175.

İbranilerde boşamanın caiz olduğu ve bu yetkinin erkeğin iradesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰² Aşağıdaki Tevrat pasajları buna işaret etmektedir: “Eğer bir adam evlendiği kadında yakışsız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa...”⁸⁰³, “Dul ya da boşanmış bir kadının adağı adak, kendini yükümlülük altına soktuğu her şey geçerli sayılacak”⁸⁰⁴ ve “(Hz. Meryem’in) Nişanlısı Yusuf, doğru bir adam olduğu ve onu herkesin önünde utandırmak istemediği için ondan sessizce ayrılmak niyetinde idi.”⁸⁰⁵ Ancak “Çünkü İsrâil’in Tanrısı RAB, “Ben boşanmadan nefret ederim” diyor.”⁸⁰⁶ ifadelerinden anlaşıldığı şekliyle tıpkı İslamiyette olduğu gibi, Yahudilikte de boşanmak hoş karşılanmamıştır. Kur’an’da da “Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁸⁰⁷ ayetiyle sulh yolunun tercih edilmesi talebi, Hz. Peygamber’in de “Helal olan şeyler içinde Allah’ın en çok buğzettiği husus talaktır.”⁸⁰⁸ şeklinde buyurması, boşama ile ilgili Yahudi geleneğinin devam ettirildiğinin, Yahudi telakkisinin tasvip edildiğinin⁸⁰⁹ bir göstergesidir.

Yahudilikte boşamada var olan güvenilir, dürüst şahitlerin bulundurulması geleneği,⁸¹⁰ “Boşanan kadınlar iddetlerinin sonuna varınca onları güzelce tutun yahut onlardan güzelce ayrılın. İçinizden iki âdil kimseyi şahit tutun. Şahitliği Allah için dosdoğru yapın...”⁸¹¹ ayetiyle Kur’an tarafından da sürdürülmüştür. Kur’an’ın, boşamada iki adil şahidi yeterli görmesi, Yahudiliğin boşamada güvenilir şahitler bulundurulmasına dair tutumunu tasvip ettiğini belgelemektedir. Ancak Kur’an, boşamaya en az on kişinin şahit olması hususundaki tutumu ise reddetmiştir.⁸¹² Hz. Peygamber’in de gerek talakta gerekse de kadına ric‘atta Sahabeye şahit tutmasını önermesi,⁸¹³ Sami geleneğe ait teamüllerin Kur’an ve Hz. Peygamber tarafından devam ettirildiğinin, Kur’an’ın ahkâmının o dönem adetleri üzerine bina edildiğinin bir göstergesidir.

⁸⁰² Barton, “Marriage”, c. VIII, s. 470.

⁸⁰³ Yasa’nın Tekrarı, 24/1-4.

⁸⁰⁴ Çölde Sayım, 30/9.

⁸⁰⁵ Matta, 1/19.

⁸⁰⁶ Malaki, 2/16.

⁸⁰⁷ Nisâ, 4/128.

⁸⁰⁸ Ebû Dâvud, Talâk, 3; İbn Mâce, Talâk, 1; İbn Hacer el-‘Askalânî, **Bülûğu’l-Merâm min Edilleti’l-Ahkâm**, (Ta’l. Safiyyurrahman Mubârekfûrî), Dâru’s-Selâm, Riyâd, Dâru’l-Feyhâ, Dimeşk 1413/1992, s. 318, (no; 1069).

⁸⁰⁹ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 350.

⁸¹⁰ Örs, **a.g.e.**, s. 382; Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 463.

⁸¹¹ Talâk, 65/2.

⁸¹² Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 350-351.

⁸¹³ Ebû Dâvud, Talâk, 5; İbn Mâce, Talâk, 5.

Yahudilikte boşama hakkı sadece kocaya ait idi. Kadın hangi şart ve halde bulunursa bulunsun kadının böyle bir hakkı söz konusu edilemez.⁸¹⁴ Kur'an'da da boşama ile ilgili ayetlerin üslubunda bu yetkinin erkeğe verildiği gözlemlenmektedir. Ancak 7. yüzyıl Medine Arap kadınlarının bir uygulaması olarak mehri erkeğe verme yahut ondan almama karşılığında kadının kendini boşattırması usulü “muhalaa” da mevcuttu.⁸¹⁵ Ne var ki muhalaada da boşama isteği kadından gelse de boşama yetkisi yine erkeğe aitti.

Yahudi geleneğinde küfrün, karı kocadan birinin ayrı dinden olmasının evlenmeye engel olduğuna, bu ilke ihlal edilerek yapılan evliliğin boşamayla sonuçlandırıldığına yönelik Kitab-ı Mukaddes kabulleri,⁸¹⁶ Kur'an tarafından da kısmen devam ettirilmiştir. Bununla ilgili açıklamayı evlenilmesi yasak olanlar bölümünde ele almıştık.

Hristiyanlıkta da boşamanın var olduğunu ancak benimsenmediğini ve bunun sadece zinaya hasredildiğini İncil'deki metinlerden anlıyoruz. Bu hoşnutsuzluk Hz. İsa'nın, “Ben size şunu söyleyeyim, karısını fuhuştan başka bir nedenle boşayıp başkasıyla evlenen, zina etmiş olur. Boşanan kadınla evlenen de zina etmiş olur.”⁸¹⁷, “Kim karısını boşarsa, ona boşanma belgesi versin denilmiştir. Ama ben size diyorum ki, karısını fuhuş dışında bir nedenle boşayan onu zinaya itmiş olur. Boşanmış bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.”⁸¹⁸ şeklindeki ifadeleriyle dile getirilmiştir. Aynı şekilde Hristiyanlıkta boşanıp da başkasıyla evlenen adamın, Hz. İsa tarafından zani addedildiğini görüyoruz.⁸¹⁹ İncil'de, boşanmak hoş karşılanmamış/caiz görülmemiş, boşanmış erkek ve kadının evlenmeleri zina olarak telakki edilmiştir. Bundan dolayı Pavlus, “Kadın kocasından ayrılmasın. Ayrılırsa evlenmesin, ya da kocasıyla barışsın. Erkek de karısını boşamasın.”, “Karın varsa boşanmayı isteme.”, “Kadın kocası yaşadıkça kocasına bağlıdır.”⁸²⁰ şeklinde uyarılarda bulunmuştur. Bu nedenle Hristiyanlıkta mümkün olduğunca yuva birliğinin esas olduğunu ancak aile ocağına yakışmayan zina gibi çirkin fiillerin boşama sebebi sayıldığını⁸²¹ görüyoruz. Öncekileri tasdik eden bir kitap söylemine sahip olan Kur'an'da da, eşler arasında zina iddiası, karı ile kocanın boşanması için ciddi bir sebep kabul edilmiştir.⁸²²

Yahudi geleneğinde olduğu gibi, Hristiyanlıkta da eşlerden birinin küfrü, boşama

⁸¹⁴ Yasa'nın Tekrarı, 24/1-4; Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 143; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 259; Atay v.d., **Dinler Tarihi Ansk**, c. II, s. 394.

⁸¹⁵ Mâlik b. Enes, **el-Muvatta'**, (Tas. Muhammed Fuâd Abdalbâkî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y., Talâk, 31-32; Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, 171, 180-184, 186-189; Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 268-269.

⁸¹⁶ Yasa'nın Tekrarı, 7/1-4; Çıkış, 34/11-16; Nehemya, 13/23-27; Yeşu, 23/12-13; Ezra, 10/10-11.

⁸¹⁷ Matta, 19/9.

⁸¹⁸ Matta, 5/31-32.

⁸¹⁹ Matta, 19/9; Markos, 10/11-12; Luka, 16/18.

⁸²⁰ I. Korintliler, 7/10-11, 27, 39.

⁸²¹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 86.

⁸²² Nûr, 24/4-9.

sebebi sayılmıştır.⁸²³ Dolayısıyla indiği coğrafyanın Sami, Arap, İbrani kültürü ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, Yahudi ve Hristiyan geleneğinde olduğu gibi, "Ey iman edenler! Mü'min kadınlar muhacir olarak size geldiklerinde, onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilir. Eğer siz onların inanmış kadınlar olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere geri göndermeyin. Çünkü müslüman hanımlar kâfirlere helal değildir. Kâfirler de müslüman hanımlara helal olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik karılarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kâfir kocalarından) isteyin. Kâfirler de (İslâm'ı kabul eden ve sizinle evlenen eski hanımlarına) harcamış oldukları mehri (sizden) istesinler."⁸²⁴ ayetiyle Buhari'nin de istidlal ettiği gibi, küfrü boşanma sebebi kabul etmiştir.⁸²⁵ Dolayısıyla İslam, Yahudilik ve Hristiyanlıkta olduğu gibi küfrü, boşama/fesh sebebi kabul etmiştir.⁸²⁶ Hz. Peygamber döneminde de sonradan Müslüman olan evli kadınların kocaları müşrik olmaları nedeniyle kocalarından boşanma örnekleriyle karşılaşırız.⁸²⁷ Bu ayet pasajlarının, müşriklerle nikâh bağı ve evliliği ortadan kaldırması, muhtemelen dini olmaktan daha ziyade, siyasi ve politiktir. Çünkü Ehli Kitabın, Hz. İsa'yı ve Üzeyri Allah'ın oğlu statüsünde gören şirk cinsinden inançları olmasına rağmen, onların kadınlarının helal olduğunu Kur'an ifade etmiştir.⁸²⁸ Dolayısıyla müşrik kadın ve erkeklerle evliliğin haramlığına ilişkin ayet pasajlarının Mekke'de Hudeybiye antlaşmasının ardından Müslüman olup Medine'ye varmak isteyen kadınlarla ilgili olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Talak

1.Üç Talak

Cahiliye döneminde boşama, zıhar, ila ve talak gibi üç şekilde⁸²⁹ veya talak (bain), hul', zıhar ve ila gibi dört yolla gerçekleşirdi. Bunlardan yaygın olanının talak olduğu,⁸³⁰ talakla ilgili kaide, örf ve sebeplerin,⁸³¹ boşama ıstılah ve üsluplarının yer aldığı görülür.

⁸²³ I. Korintliler, 7/12-16; Muhammed Ebu Zehre, **Hristiyanlık Üzerine Konferanslar**, (Trc. Akif Nuri), Fikir Yay., İstanbul 1978, s. 219; Abdullah Draz, **Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru**, (Trc. Salih Akdemir), Mîm Yay., Ankara 1983, s. 102; Bakkal, **a.g.e.**, s. 87.

⁸²⁴ Mümtehin, 60/10.

⁸²⁵ Buhârî, Talâk, 17, 18.

⁸²⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 183; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 357; J. Schacht, "Talâk", **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, s. 691.

⁸²⁷ Buhârî, Talâk, 17, 18; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 432-433.

⁸²⁸ Mâide, 5/5.

⁸²⁹ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 48; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 266.

⁸³⁰ Bakkal, **a.g.e.**, s. 77; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185; Uğur, **a.g.e.**, s. 22; Mahmasânî, cahiliyede evliliğin sonlandırılma sebepleri olarak yukarıdakilere "seby" ve "ölümü" de eklemek suretiyle bunların altı olduğunu ifade eder. Bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 65.

⁸³¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429.

Cahiliyede yer alan boşama ıstılah ve üsluplarının⁸³² Arap yarımadası muhitinin kendi özünden doğan ıstılahlar olduğu, bu ıstılahlarda bedevi ruhu ve etkilerinin çok açık bir şekilde belirgin olduğu ve Kur'an'da vücut bulan "talak" kavramının da cahiliye dönemine ait kadim ıstılahlardan olduğu⁸³³ ortaya çıkıyor.

Cahiliyede boşama çeşitli sebeplere bağlanmıştır. Her ne kadar kabile geleneği talaka muayyen sebepler belirlememekle birlikte, zevcenin zina etmesi, kısır olması, sürekli kız çocuk doğurması, görevlerini ihmal etmesi, kötü mizaca sahip olması, kocasının ailesi ve diğer eşleriyle uyumunda başarısız olması gibi nedenler bunların başında gelmekteydi.⁸³⁴

İslam'ın ortaya çıktığı zamanda Mekke'de talak yaygın idi. Cahiliye Arapları ayrılışın gerçekleşmesi için kadınlarını üç talakla boşarlar⁸³⁵ ve bu üç talak da bazen bir celsede verirlerdi.⁸³⁶ Üç talakla boşamak, İslam teşriinde de tasvip edilmiştir.⁸³⁷ Öyle ki bugün Kur'an'da geçen ilk iki boşamadan sonra kocanın dilerse kadına dönebileceğini ifade eden "ric'i" ve üçüncü boşamayı vermekle artık kadının tamamen boşandığını ifade eden "bain" şeklinde kadını üç talakla boşamanın cahiliye Araplarında var olduğunu⁸³⁸ görüyoruz. Üçüncü boşamadan sonra koca kendine bahaneler de bulsa artık kadına dönmenin imkânsız olduğu kaidesi yer almaktaydı.⁸³⁹ Üçüncü boşamadan sonra kadın bir başkasıyla evlenmedikçe kocanın tekrar kadına dönmesini, cahiliye örfü haram kılmıştır.⁸⁴⁰ Ancak zevcesini boşayan kocaya örfün, kocanın o kadına dönmeye daha hak sahibi olduğuna hükmettiğinden,⁸⁴¹ cahiliye döneminde kesin ayrılışı ifade eden üçüncü talak "talak'ı bain"den sonra kocanın tekrar kadına dönmesini mubah görmüşler ve bir çözüm icat etmişlerdir. Bu çözüm de kocanın üç talakla boşamış olduğu kadına tekrar dönebilmesi için boşadığı kadına yabancı bir erkekle evlenme şartını getirmiş olmalarıydı.⁸⁴² Dolayısıyla üç talakla boşayanlar, karılarına tekrar dönebilmek için o dönemde hüllele başvurmaktaydılar. Çünkü, Araplar, bir adamın üç talakla boşadığı karısının, başka bir adamla evlenip, onunla cinsi münasebette bulunup, sonra da bu adamın onu boşaması halinde ancak yeni bir nikâhla birinci kocasıyla evlenmesini

⁸³² Cahiliyedeki bu ıstılah ve üsluplar için bkz. Meydânî, **el-Emsâl**, c. II, s. 6, 310; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. I, s. 644 (ğ-r-b, mad); Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. III, s. 479 (ğ-r-b, mad), c. XXXVIII, s. 11 (h-l-v, mad).

⁸³³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429.

⁸³⁴ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 180-181, 159, 155; Ayrıca cahiliyede fakirlik, kadının yaşlı olması, kocasının kavmine dil uzatması, kocasına eziyet etmesi, onu hafife alması, kocanın kadına ısınamaması ve kadının başkasına meyli gibi nedenlerden kocaların boşamayı gerçekleştirdiklerine dair bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 260-262.

⁸³⁵ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 447; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 262-263.

⁸³⁶ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 263.

⁸³⁷ Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 252-253.

⁸³⁸ İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 49; c. I, s. 243; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429-430; Berrû, **a.g.e.**, s. 266; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 182; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 262-263; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 90-91.

⁸³⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 309-310; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185.

⁸⁴⁰ Bakara, 2/229-230; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 182; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 91.

⁸⁴¹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 66.

⁸⁴² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185.

mubah görmekteydiler.⁸⁴³ Üçüncü talakla boşanmış kadının, önceki eşine helal olması için boşanan kadınla göstermelik evlenmek isteyen kişiye İslam’da da “muhallil” ve bu işi yapan kişiye de “et-teysü’l-müste‘ar”, “mücehheş” denmiş ve bu çözüm haram kılınmıştır.⁸⁴⁴ Bu çözüm, cahiliye döneminde de zemmedilen davranışlardan sayılmıştır.⁸⁴⁵ Kur’an’a intikal eden ve İslam hukukunda cari olan üç talakla boşama ve üç talakla boşandıktan sonra kadının bir başka kocayla evlenmedikten ve zifaf yaşamadıktan sonra tekrar birinci kocasına helal olmayacağı⁸⁴⁶ şeklinde oldukça kafa karıştırıcı nitelikteki bu telakki ve uygulamalar, tamamen İslam’a bitişik dönemde yerleşik Arap geleneğinin bir uzantısı durumundadır. O bakımdan Kur’an’a yansıyan bu tarihsel formu aşmak için İslam hukukunda da hülle denilen bir çözüm yöntemi üretilmeye çalışılmış ve Arap geleneğinde olan bu hülle, Hz. Ömer ve sonraki dönemlerde tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸⁴⁷ Dolayısıyla Kur’an ahkâmını, nazil olduğu toplumun adetlerinden bağımsız müteal/aşkın bir metin olarak okuyan geleneksel akıl, üçüncü boşamadan sonra evlenme yasağının ve bu yasağı çözen hülle hile-i şeriyesinin hikmetlerini tadat etmeye çalışmışlardır.⁸⁴⁸

Cahiliye döneminde üç talakla boşama adetinin var olduğunu, birinci ve ikinci talaktan sonra hanımına dönmenin o kişi için bir hak olduğu, üçüncü talaktan sonra da artık hanımına dönemeyeceği kabul görmüş bir gelenek olarak uygulanmaktaydı.⁸⁴⁹ Cahiliye şairi A’sa’nın karısı yahut karısının kavmi, kendisinden hoşlanmadığından dolayı A’sa’nın karısının kavmi, ona gelip karısını boşaması talebinde bulundukları ve A’sa’nın, üçüncü boşamayı vermedikçe kızlarını boşanmış kabul etmeyeceklerini ona ifade ettikleri, bunun üzerine A’sa’nın, karısını üç talakla boşadığı ve üçüncü talakın talak-ı bain sayıldığı ve bu talakın ardından onun, hüznünü ifade eden bir beyit söylemiş olduğu tarihi rivayetler arasında yer alır.⁸⁵⁰ Bütün bu rivayetler İslam’a bitişik cahiliye döneminde Araplarda “talak’ın koca tarafından verildiğini ve bunun evlenmenin sona ermesi için yeterli olduğunu, nihai talak sayısının üç olduğunu, üç talaktan sonra karı ile koca arasında kesin ayrılığın vuku bulduğunu, zorla verdirilen talakın

⁸⁴³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430; Bakkal, **a.g.e.**, s. 78; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 91.

⁸⁴⁴ Ebû Dâvud, **Nikâh**, 16; Tirmizî, **Nikâh**, 27, 28; Nesâî, **Talak**, 13; İbn Mâce, **Nikâh**, 33; Beyhâkî, **es-Sünen**, c. VII, s. 207; Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, s. 10; Demîrî, **Hayâtu’l-Hayavân**, c. I, s. 210; ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XVII, s. 15; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430.

⁸⁴⁵ Demîrî, **Hayâtu’l-Hayavân**, c. I, s. 210; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 91.

⁸⁴⁶ Bakara, 2/229-230.

⁸⁴⁷ İbn Kayyim, **İ’lâmu’l-Muvakkı’in**, c. III, s. 60-61.

⁸⁴⁸ Bu hikmetler konusunda bkz. ‘Alî Ahmed el-Carcâvî, **Hikmetu’t-Teşrî’ ve Felsefetuhu**, Matba’atu Şeriketu er-Reğâib, Mısır 1330, c. II, s. 29-34.

⁸⁴⁹ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 309-310; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 91; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 49; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429-430; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 66; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 48-49; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 136; Aksu, **a.g.e.**, s. 71-72; Bakkal, **a.g.e.**, s. 78.

⁸⁵⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 309-310; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 91; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 49; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 222; Aksu, **a.g.e.**, s. 72; Bakkal, **a.g.e.**, s. 78.

da geçerli olduğunu gösterir.⁸⁵¹ Kur'an'da erkeklerin kadınları iddet (temizlik/hayız) dönemlerinde boşamaları gerektiğini ifade eden ayetler⁸⁵² ve Bakara, 2/229. ayetin de “rici” ve “bain” talakı ifade ettiğine dair rivayetler de ilk İslam toplumunun Kur'an'ın boşama konusunda getirmiş olduğu bu muamelat formlarına yabancı olmadığının bir ifadesi olsa gerektir.

Cahiliye döneminde boşamalarda görülen uygulamalardan biri de boşamanın şahitler huzurunda yapılmasıdır. Ayrılan çiftlerin şartnamelerine şahitler getirilir ve kâtipler tarafından bu şartnameler yazılırdı.⁸⁵³ Çünkü cahiliye döneminde şahitlik adeta bugünkü çağdaş toplumlarda mühür ve imzanın gördüğü ispat işlemini görmekte idi. Dolayısıyla Kur'an'da Talak, 65/2. ayette yer alan boşamada iki adil şahit tutulması talebi de, İslam öncesi bütün içtimai ve idari işlerde var olan şahitlik müessesesinin bir devamı niteliğindedir.

2. Talak Yetkisi

Cahiliye döneminde evliliği sona erdirmeye yetkisi genel olarak erkeğin hakkı ve onun sultasıydı.⁸⁵⁴ Hatta “talak” kelimesinin anlamı dahi bu yetkinin genel olarak erkeğe ait olduğunu ifade eder.⁸⁵⁵ Bu dönemde erkeğin karısını boşaması için herhangi bir formaliteye gerek yok idi. Talakı erkeğin dili ile ifade etmesi yeterli idi. Bu talak ifadeleriyle erkek, karısına bir hayvana hitap eder gibi hitap eder, kadının başıboş olduğunu ve ipini salıverdiğini söyleyerek boşamayı gerçekleştirirdi.⁸⁵⁶ Bu nedenle, cahiliye döneminde talakın koca tarafından verilmesi ve bu yetkinin kocaya ait olması, nihai talakın üç olması, üç talaktan sonra kesin ayrılığın vuku bulması, kesin ayrılık (talak-ı bain) gerçekleştikten sonra eski kocanın bu kadına dönebilmesi için ayrılan kadının başkasıyla evlenip, cinsel birliktelik yaşayıp kocası tarafından ayrıldıktan sonra tekrar evlenmeyi mubah görmeleri gibi Mekke Arap yerleşik geleneğine ait uygulamalar, nazil olduğu yüzyılı çevreleyen kültürle etkileşim içinde olan Kur'an'la sürdürülmüş,⁸⁵⁷ Kur'an tarafından tasvip edilmiş, İslam, cahiliye

⁸⁵¹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 78.

⁸⁵² Talâk, 65/1; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 605-606; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 198-200; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVIII, s. 144.

⁸⁵³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 432.

⁸⁵⁴ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 65; Hüfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 222; Berrû, **a.g.e.**, s. 266; Ünsal, **a.g.e.**, s. 55; Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 252-253; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 87.

⁸⁵⁵ Schacht, “Talâk”, c. XI, s. 683.

⁸⁵⁶ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 66; Cahiliye döneminde bir şahıs karısını boşadığında “hablûki ala ġaribiki” (ipin devenin/atın iki kürek kemiği arasında) yine “enti muhallâ ke-haze'l-baîr” (aynen bu deve gibi serbestsin) vb. ifadeler kullandıkları hususunda bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. I, s. 644 (ğ-r-b, mad); ez-Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. III, s. 479 (ğ-r-b, mad); c. XXXVIII, s. 5 (h-l-v, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 429.

⁸⁵⁷ Bakara, 2/230; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 182; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 129-130; Cahiliyede üçüncü boşamadan sonra, kadının başkasıyla duhulü olan sahih bir nikâh yapmadan kocasına tekrar dönmesini uygun görmediklerinden hileli yolla hülle yapanlara “et-teysu'l-müsteâr” dendiği görülür. Bkz. Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-'Âlemîn**,

dönemindeki talakla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ikrar ve ipka etmiştir.⁸⁵⁸

Cahiliye Araplarında evliliğin genellikle tek taraflı sona erdirildiği, boşamanın kocanın keyfine bağlı olduğu⁸⁵⁹ görülür. Ancak o dönemde şeref ve mevki sahibi kadınlar, evlilik akdi yaparlarken boşama hakkının kendi ellerinde olmasını şart koşar, kocalarıyla geçinememe durumunda bu hakkı kullanırlardı. Bunun pek çok örneğine rastlıyoruz.⁸⁶⁰ Fatıma binti'l-Harşeb el-Enmariye, Ümmü Harice Amra binti Sa'd b. Abdillâh, Mariye binti el-Ca'îd b. Dabra, Atike binti Mürre b. Hilal ve es-Siva binti'l-A'yes ve Hz. Peygamber'in ikinci kuşak dedesi Haşim'in hanımı Medinelî Selma boşama hakkı ellerinde olmak üzere nikâhlanan kadınlar arasında zikredilir.⁸⁶¹ Ne var ki böyle bir durum kocanın boşama hürriyetine bir hâlel getirmezdi.⁸⁶² Kadına boşama hakkı tanınması bu hakkın koca tarafından kullanılmayacağı anlamına da gelmezdi. Yine kocanın istediği zaman karısını boşama hakkı devam ederdi.⁸⁶³ Cahiliyede şerefli kadınlara verilen talak hakkının, İslâm'da da gerek nikâh akdi esnasında gerekse de sonradan, "Ey Peygamber! Hanımlarına de ki, "Eğer dünya hayatını ve onun süsünü istiyorsanız, gelin size mut'a vereyim ve sizi güzelce bırakayım."⁸⁶⁴ ayetiyle İslâm tarafından da kadına tanındığı⁸⁶⁵ ifade edilmiştir. O dönemde her ne kadar kaynak kitaplarda isimleri verilen bazı şeref ve kıymet sahibi kadınların, boşamanın kendilerinin ellerinde olması için kocalarına şart koştukları⁸⁶⁶ belirtilse de genellikle evlilik akdi ve bu akdin boşama ile sonuçlandırılması erkeğin elinde idi. Boşama kocanın bir hakkıydı. Kadının böyle bir hakkı söz konusu değildi.⁸⁶⁷ Bu nedenle boşamayı erkeğin yetkisine veren ataerkil cahiliye Arap talakki ve tatbikatları Kur'an'a da intikal etmiştir. Kur'an'da "kadınları boşadığınızda..."⁸⁶⁸, "...sonra onları boşadığınızda..."⁸⁶⁹, "Şayet onu boşarsa..."⁸⁷⁰, "Şayet kadınları/onları boşarsanız..."⁸⁷¹, "Eğer o (Peygamber) sizi

(Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba'atu es-Seâde, Mısır 1374/1955, c. III, s. 59.

⁸⁵⁸ Talâk, 65/1, 4; Bakara, 2/228-229, 230-231; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 49; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 29; Öztürk, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 254-255.

⁸⁵⁹ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470; Schacht, "Talâk", c. XI, s. 683; Schacht, "Nikâh", c. IX, s. 258.

⁸⁶⁰ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 145; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 398; Muhammed Hamidullah, **Makaleler**, (Trc. İhsan Süreyya Sırma), Zafer Mat., İstanbul 1986, s. 22; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 433; Bakkal, **a.g.e.**, s. 481.

⁸⁶¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 398-399; Bakkal, **a.g.e.**, s. 82.

⁸⁶² Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 358; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 87.

⁸⁶³ Ali Osman Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm**, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1994, c. II, s. 256.

⁸⁶⁴ Ahzâb, 33/28.

⁸⁶⁵ Bakkal, **a.g.e.**, s. 94; Hz. Peygamber, eşlerinin ya kendisini tercih edip evliliğe devam etmeleri yahut dünyalığı tercih edip Hz. Peygamberden boşanmış olmaları noktasında, onları muhayyer bıraktığına dair rivayetler konusunda bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. X, s. 289-291; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 467-469; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 818-819; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 417-424.

⁸⁶⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 398; Hüfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 223; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 433; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 65; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206.

⁸⁶⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 431, 433.

⁸⁶⁸ Bakara, 2/231-232; Talâk, 65/1.

⁸⁶⁹ Ahzâb, 33/49.

⁸⁷⁰ Bakara, 2/230.

⁸⁷¹ Bakara, 2/236-237.

boşarsa...⁸⁷², “Eğer onlardan (kadınlardan) hoşlanmazsanız...⁸⁷³ şeklinde talakla ilgili üslup, ifade ve ibarelerin de bu hakkın erkekler tarafından kullanıldığını/kullanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Hatta cahiliye döneminde genelde talak erkeğin elinde olduğundan dolayı, bazen kadının ailesi, erkeği korkutmak, dövmek vb. yöntemlerle kadını boşattırırdı. İkra yoluya gerçekleştirilen bu boşama da, cahiliyede meşru bir boşama sayılırdı. Sırf ağızdan çıkan “talak” sözü boşamayı gerçekleştirdiğinden dolayı cahiliye ehlinde bazıları “ğazib” (öfkeli kişinin), “sakir” (sarhoşun) ve “hazil”in (şakayla talak yapanın) yaptıkları talakın geçerli olduğunu kabul ederlerdi.⁸⁷⁴ Dolayısıyla bu tür hallerde yapılan boşamanın geçerliliğine dair hukuki ilkeler, İslam hukukunda da yer almış, Hanefiler “mükreh”, “hazil” ve “nasi”nin boşamalarını geçerli saymışlardır.⁸⁷⁵

Boşamayı erkeğin yetkisine ve iki dudağı arasına bırakan, bugün olduğu gibi sistemli devlet otoritesinden yoksun olan Hicaz bölgesi Arapların boşama kültürü, nass-olgu arasındaki zorunlu diyalektik ilişkinin bir neticesi olarak Kur’an’da da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla da ipi erkeğin elinde olan aile birliğinin İslam’da pamuk ipliğine bağlı olduğu şeklindeki söylemlerin de pek yabana atılır bir yanı yoktur. Fakat geleneksel metin okumalarında genel olarak Tanrı’nın konuşmaları ve özelde Kur’an, tarih ve toplumdan bağımsız, aşkın, ezeli ve ebedi bir ilahi kelam kabul edildiğinden, Kur’an’ın tarihle olan kaçınılmaz diyalektiği neticesinde cahiliye döneminden Kur’an’a yansıyan boşama yetkisinin erkeğin elinde olması hükmünün, tarihsel bir veri, ataerkil aile yapısı ve kültürünün bir uzantısı olduğunu kabul etme yerine, sanki tarihten bağımsız bir ilk vaz’mış gibi kaynaklarımızda bu yetkinin erkeğe verilmesinin hikmet ve illetleri sıralanmaya çalışılmıştır. Kadının hislerine çabuk kapılması, acele ederek doğru ve sağlıklı karar verememesi bu sebeplere bağlı olarak erkeğin acele etmemesi, hislerini değil de aklını ön planda tutması, dikkatli ve sorumlu davranması, mali külfetin erkeğin omuzlarında olması gibi nedenlere bağlı olarak boşamanın erkeğin yetkisine verildiğine dair çeşitli hikmet ve sebepler tatad edilmiştir.⁸⁷⁶ Hâlbuki İlhami Güler’in ifade ettiği gibi, bu türden temelsiz iddialar ileri sürme yerine; boşamanın erkeğin yetkisine verilmesinin, Arap toplumunun erkek egemen yapısının

⁸⁷² Tahrîm, 66/5.

⁸⁷³ Nisâ, 4/19.

⁸⁷⁴ Cevâd ‘Alî, a.g.e., c. V, s. 433; Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 66; Bakkal, a.g.e., s. 83.

⁸⁷⁵ Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s. 250-251.

⁸⁷⁶ Bkz. Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 360; Ahmed el-Ğandûr, *et-Talâk fi’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye ve’l-Kânûn*, Dâru’l-Me’ârif, Mısır 1387/1967, s. 58-59; Muhammed Mustafâ Şelebî, *Ahkâmü’l-Usre fi’l-İslâm, Dirâse Mukârene beyne Fıkhi’l-Mezâhibi’s-Sünniyye ve’l-Mezhebi’l-Ca’ferî ve’l-Kânûn*, Daru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 3. Bsk., Beyrut 1397/1977, s. 473; Zekiyyüddîn Şa’bân, *el-Ahkâmü’s-Şer’iyye li-Ahvâli’s-Şahiyye*, Menşûrâtu Câmi’ati Kâryûnus, 5. Bsk., Bingazi 1409/1989, s. 373-374; Zühaylî, *el-Fikhu’l-İslâmî*, c. IX, s. 6877; Carcâvî, a.g.e., c. II, s. 36.

tabii yansıması olarak görmenin daha doğru olacağı⁸⁷⁷ ve cahiliye Arap toplumundaki kadın ve erkeğin tarihi rol ve statülerine ilişkin hukuki teamüllerin, Kur'an tarafından sürdürüldüğünü kabul etmenin daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz.

Kısaca Kur'an'ın o günkü sorunlara yönelik çözümleri, çağın sosyo-kültürel yapısıyla doğru orantılıdır. Kur'an nazil olduğu tarihsel ortamla kaçınılmaz diyalogundan dolayı, cahiliye döneminde Arap toplumunun erkek egemen tasavvur ve tatbikatlarının Kur'an'ın ifade, üslup ve ahkâmına intikal ettiği,⁸⁷⁸ Kur'an'ın diğer ahkâm ve konularında olduğu gibi, talak ahkâmının da bundan nasibini aldığını teslim etmek gerekir. O bakımdan cahiliyede hıtbenin, evlilik teklifinin erkek tarafından verilmesi,⁸⁷⁹ evin reisinin erkek olması, serkeşlik yapan kadının erkek tarafından uslandırılması,⁸⁸⁰ boşama yetkisinin erkeğin elinde olması,⁸⁸¹ kadının erkeğe itaat eden bir varlık olması gerektiği,⁸⁸² erkeğin bir derece kadından önde ve ona egemen bir varlık kabul edilmesi,⁸⁸³ boşamalarda eşlerin aralarının düzeltilmesi için hakeme başvurulması talebi,⁸⁸⁴ üç talakla boşandıktan sonra kadının başka bir erkekle evlenip zifafa girmedikçe birinci kocaya mubah olmaması⁸⁸⁵ vb. İslam öncesi Arap, İbrani, Arami kültüre ait olan pek çok şeyin, değer olarak Kur'an hıtabında tecessüm ettiği görülür. Hatta kocasının geçimsizliğinden/serkeşliğinden korkan kadınlara sulh yolu önerilirken,⁸⁸⁶ aynı serkeşlikte bulunan kadının, kocanın insiyatifine bırakıldığına, kocanın kadına ilk önce öğüt verme, uslanmaz ise yatak ilişkisini keserek cezalandırma, bununla da uslanmaz ise kadını dövme salahiyetinin erkeğe verildiğine tanıklık ediyoruz.⁸⁸⁷ Bu nedenle aile reisliğinin erkeğe verilmiş olması, kadının kocasına itaat mecburiyeti, boşama yetkisinin erkeğe bırakılmış olması, mirasta erkeğe iki pay verilmesi ve şahitliklerde iki kadının bir erkeğe denk görülmesi gibi Kur'an'da yer alan bu tür ahkâmda kadın erkek eşitsizliğinin temellerinin ortaya konulmaya ve bunların tarihsel yöntemle, o günkü Arap toplumunun antropolojik

⁸⁷⁷ Güler, **a.g.e.**, s. 160.

⁸⁷⁸ İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", s. 303.

⁸⁷⁹ Bakara, 2/235; İçinde bulunduğu gelenek ve tarihten kopması mümkün olmayan Hz. Peygamber'in evliliklerinde de tıpkı cahiliye döneminde olduğu gibi hıtbenin, ya kendi teklifiyle yahut onun gönderdiği bir erkek vasıtasıyla gerçekleştiği görülür. bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 80, 84, 94, 97.

⁸⁸⁰ Nisâ, 4/34.

⁸⁸¹ Boşamayı erkeğin gerçekleştirdiğine dair ayetler hususunda bkz. Bakara, 2/229-232, 236-237, 226-227; Mücadele, 58/3-4; Ahzâb, 33/4.

⁸⁸² Nisâ, 4/34.

⁸⁸³ Bakara, 2/228.

⁸⁸⁴ Nisâ, 4/35.

⁸⁸⁵ Bakara, 2/230.

⁸⁸⁶ Nisâ, 4/128; Bu ayetin, kocaları kendilerinden ayrılmasından ve yüz çevirmesinden korkan kadınların nafaka, kisve, barınma ve bunun dışında bazı haklarının tamamından yahut bir kısmından vazgeçmeleriyle ilişkili olduğu ve Hz. Peygamber'in, yaşlılığından dolayı kendisinden ayrılmasından endişe eden ve bundan dolayı da gece nöbetini Hz. Aişe'ye devreden Sevede binti Zem'a vb. hakkında nazil olduğu ifade edilir. Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 304-310; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 559; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 235-236; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 539.

⁸⁸⁷ Nisâ, 4/34.

yapısıyla izah edilmeye yönelik çağımızdaki çalışmalar⁸⁸⁸ ve kadın konusunda Kur'an'a yöneltile bu eleştirilere geliştirilen savunma yazıları da⁸⁸⁹ ister kabul edelim ister etmeyelim Kur'an'ın kendi çağının yapısını, örf ve adetlerini dikkate aldığıının ifadeleri olsa gerektir. Dolayısıyla Kur'an'ın gerek İslam öncesi ve gerekse de nüzulünü çevreleyen kültürle olan diyalektik ilişkisi dikkate alınmadan ne Kur'an'ın her harf ve ifadesini evrensel bir kanun metni gibi telakki eden geleneksel yorum telakkileri, ne de onu kendi tarihinden koparıp çağdaş verili durumu ona söyletme çabası içinde olan reformist, modernist Kur'an yorumlarının sadra şifa olamayacağı izahtan varestedir.

Asaf Ali Aşkar Faidi gibi bazı çağdaş düşünürlerin, Kur'an'da mevcut bu tür kuralların hukuki düzenlemeler mi, yoksa ahlaki düzenlemeler mi oldukları konusunda gerekli ayrımın yapılması gerektiği, şayet hukuki düzenleme/kurallar ise bunların belli bir zaman ve mekânla sınırlı oldukları, eğer ahlaki düzenlemeler ise bunların zamanla kayıtlı olmadıkları, “bazı hususlarda Allah'ın erkekleri kadınlardan üstün yaratması...sebebiyle erkekler kadınlara hakimdirler.”⁸⁹⁰ ayetiyle somutlaşan bu talak şeklinin hükmünün geçmiş olduğu, çağdaş standartlara göre artık kadın bir oyuncak değil, kocasının bir dengi ve arkadaşı olduğu⁸⁹¹ yönündeki düşünceleri de Kur'an'da vücut bulan ahkâmın, erkeği kadına önceleyen ayetlerin tikel tarihi hükümler ve bunlarda mündemiç olan tümel ahlaki kaidelerin ise evrensel olduğunu teyit etmektedir.

3.Talak Yetkisinin Kötüye Kullanımı

Cahiliye döneminde genel olarak boşama adedi üçtü. Boşama yetkisi ise erkeğin elinde idi. Koca kadını bir defa boşayıp iddet süresi içerisinde kadına dönerdi. Yine boşayıp tekrar kadına dönerdi. Koca bunu üç kere tekrar ederdi.⁸⁹² Kur'an'ın, boşamanın kadının iddet süresi içerisinde gerçekleştirilmesine dair ahkâmı, İslam öncesi cahiliye toplumunda var olan bir boşama hukukuydu. Bu da Kur'an tarafından benimsenmiştir.⁸⁹³ Ancak cahiliye döneminde üç talakla boşamak yaygın bir adet olmakla birlikte, bu dönemde bu sınıra uymayıp da karısına zulüm olsun diye kadını sayısızca boşayıp, iddeti bitmeden tekrar karısına dönüp tekrar boşayanların varlığı da söz konusuydu.⁸⁹⁴ O dönemde talakta erkeğin

⁸⁸⁸ Güler, “Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, s. 300-303.

⁸⁸⁹ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, “Kadın Konusunda Kur'an'a Yönelik Başlıca Eleştiriler”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 259-270.

⁸⁹⁰ Nisâ, 4/34.

⁸⁹¹ **Sekâfeti Hind**, (Yeni Delhi), Ekim 1959, s. 104,106. dan naklen Baljon, **a.g.e.**, s. 61-62.

⁸⁹² Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 134.

⁸⁹³ Talâk, 65/1.

⁸⁹⁴ Nesâî, Talâk, 75; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II s. 469-470; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 442; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 55; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, 432-433; İbn 'Aşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 403-404; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 367; Bakkal, **a.g.e.**, s. 79-80.

hürriyetini sınırlayan bir kayıt yoktu.⁸⁹⁵ Bir adamın karısını üç, on, daha fazla hatta yüz defa boşadığı, sonra karısına iddeti içinde tekrar döndüğü, bunu tekrar tekrar yaptığı, Allah bunu bildiğinden talakı üç ile sınırladığı, Allah talakı üç ile sınırlamadan önce bunun cahiliye döneminde bir sınırının olmadığı⁸⁹⁶ müfessirler tarafından nakledilmiştir. Aslında bunun karılarına zulmetme çabası içinde olan, cahiliyede yaygın olan üç talakla boşama örfünü delip geçen nadir kişilerin uygulamalarından ibaret olduğunu, dolayısıyla da Kur'an'ın bu zulmü ortadan kaldırdığını ifade etmek gerekir.

Cahiliyedeki bu zulüm, İslam döneminde de bazı Müslümanlar tarafından devam ettirilmiştir. Hatta talakın sınırıyla ilgili “(Dönüş yapılabilir) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır.”⁸⁹⁷ ayeti gelmeden bazı Müslümanların da bu sınıra riayet etmedikleri, kadına zulüm olsun diye onu defalarca boşayıp iddeti içinde tekrar kadına döndükleri bize gelen rivayetler arasındadır.⁸⁹⁸ Ancak cahiliye döneminde Araplar arasında her ne kadar erkeğin karısını dilediği kadar boşayıp sonra tekrar ona döndüğü ifade edilse de bunun genel bir uygulama olmadığı ve İbn Abbas'ın, “talak iki defa idi” sözünün de daha makul ve kabule şayan olduğu⁸⁹⁹ anlaşılır. Çünkü, cahiliye Arapları birinci ve ikinci boşayıpta zevceye dönüşe, üçüncü boşayıp gerçekleştiğinde de talakın vaki olduğuna hükmetmekteydiler.⁹⁰⁰ Öncelikli olarak Kur'an'da yer alan üç talakla boşamanın⁹⁰¹ cahiliye çağında uygulanan boşama adetinin bir devamı olarak ilahi nassa dönüştüğünü teslim etmekle birlikte, bir yandan da nadir de olsa boşanan yahut kocası vefat etmiş kadının başkalarıyla evlenmesine mani olmak ve kadınlara zulmetmek için sınırsız sayıda kadını boşayıp tekrar iddetleri içerisinde ona dönmeyi⁹⁰² kaldırmakla Kur'an, cahiliye uygulamalarını tashih etmiştir. Kur'an, “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur...”⁹⁰³ ifadeleriyle üç boşamadan sonra kadının hakkına tecavüz ve zulüm için kadını tutma uygulamalarını da iptal

⁸⁹⁵ Zenâfî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 179.

⁸⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 470; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 287.

⁸⁹⁷ Bakara, 2/229.

⁸⁹⁸ Tirmizî, *Talak*, 16; İ. Mâlik, *Talak*, 80; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 469; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 129; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 287-288.

⁸⁹⁹ Hûfî, *el-Mer'e*, s. 264.

⁹⁰⁰ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.

⁹⁰¹ Bakara, 2/229.

⁹⁰² Cahiliye döneminde boşanan kadınların kocaları veya velileri tarafından başkalarıyla evliliklerine engel olunması ve onlara zarar verilmesi konusunda bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 469, 493-494; c. III, s. 646-651; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 453-455; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 144; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 432; Ahmed Gândûr, *a.g.e.*, s. 26; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 133; Gûnaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 118.

⁹⁰³ Bakara, 2/231-232.

etmiştir.⁹⁰⁴ Bu bakımdan Kur'an, bir yandan içinde doğduğu kültür kalıplarına bürünürken, diğer yandan bu kültür kalıplarında evrensel insani değerlere uymayan şeyleri de tashih etmiştir. Aynı şekilde Bakara sûresi 229. ayette boşama iddetleri biten kadınların ya iyilikle tutulması yahut iyilikle salıverilmesi emredilmekle ve bir cahiliye adeti olarak rucu' hakkı olan erkeğin, bu hakkını kötüye kullanarak kadına eziyet etme uygulamalarına son verilmekle bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.

Cahiliye çağı uygulamalarından Kur'an'a yansıyan üç talakla boşamanın, kendi çağının kültürünü hesaba katan Kur'an'a, Semitik kültürden mi, İbrahimi gelenekten mi geldiği, yoksa cahiliye Arap toplumuna özgü bir uygulama mı olduğu konusunda yeterli bir bilgi ve belgeye sahip olmamakla birlikte, İslam tarihçilerinin üç talakla boşamanın Hz. İbrahim'den kaldığını, karısını üç talakla boşayan ilk kişinin Hz. İsmail olduğunu ifade ettiklerini de⁹⁰⁵ göz ardı etmemek gerekir. Şevket Kotan'ın, Kur'an'ın bazı Arap adetlerini onaylamasının onun yerelliğine/tarihselliğine mesnet teşkil edemeyeceği, İbrahimi geleneğe dayanan kimi Arap adetlerinin Kur'an tarafından onaylanmasının gayet makul olduğu, Arap adetlerini İbrahimi geleneğe değil de Sami geleneğe atfetmenin müsteşriklerin doğuyu yeniden inşa etme ürünü olduğu⁹⁰⁶ şeklindeki ifadelerinde olduğu gibi, gerek geleneksel âlimlerin gerekse de çağdaş muhafazakâr İslam araştırmacılarının bu tür söylemleri, aslında kendi tarihinin kültürel ahkâmını ihtiva eden Kur'an verilerini kutsamanın, aşkın, metahistorical (tarih üstü) bir zemine oturtup meşrulaştırmanın bir çabası olmaktan öte bir şey değildir.

Kısaca cahiliyede olduğu gibi genel olarak İslam'da da talak hakkının kocaya ait olduğu, talak sayısını üçle sınırlı olduğu,⁹⁰⁷ kocanın tek taraflı olarak karısını boşama hakkının var olduğu, kadın serkeşlik yaptığında kadını dövmenin kocaya verilen bir hak olduğu⁹⁰⁸ gözlemlenir. Hatta İslam öncesi ataerkil toplumların bir kültürü olarak Kur'an'a yansıyan bu örfi uygulamanın, evrensel, ilahi bir değermiş gibi dövme olgusunun neliği ve nasıllığı konusunda İslam kaynaklarında pek çok edebiyatın yapıldığına tanıklık ediyoruz. Yine karı koca anlaşmazlıklarında "hakem"e başvurma olgusunun Allah tarafından emredilen bir çözüm yolu olmasının⁹⁰⁹ cahiliye toplumunda bilinen bir uygulama olmadığı, bunun İslam'a ait orijinal bir uygulama olduğu⁹¹⁰ iddida edilse de aslında cahiliye döneminde

⁹⁰⁴ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 55.

⁹⁰⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 310; İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, s. 111; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 91; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁹⁰⁶ Şevket Kotan, **Kur'an ve Tarihseçilik**, Beyân Yay., 2. Bsk., İstanbul 2011, s. 239.

⁹⁰⁷ Bakkal, **a.g.e.**, s. 88.

⁹⁰⁸ Bakkal, **a.g.e.**, s. 88-89.

⁹⁰⁹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 90.

⁹¹⁰ Ünsal, **a.g.e.**, s. 88.

toplumsal hayatın iktisadi, içtimai ve siyasi bütün anlaşmazlıklarında İslam'ın zuhurunda merkezi bir otoriteden yoksun olan Arap toplumunda problemlerin çözümünde hakeme başvurma yaygın ve mahalli bir gelenektir. Bu gelenek buyurgan (imperative) ifadelerle Kur'an tarafından da sürdürülmüştür.⁹¹¹ O bakımdan Ebu Zeyd'in de ifadesiyle Kur'an'ın, ahkâmı kendi dönemine, İslam öncesi döneme ait kültürel özellikler taşıdığı,⁹¹² ancak onun belli döneme ait yerel, tarihi unsurlar ihtiva etmesiyle ilahi kaynaklı olmasının veya kaynağının ilahi oluşu ile muhtevasının olgusallığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti arasında bir çelişkinin olamayacağını⁹¹³ bilmek gerekir. Aynı şekilde Kur'an'ın toplumsal meseleler ve bunlara getirdiği çözümlerin genellikle var olan sisteme özgü niteliklere sahip olduğu, eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları yansıttığı fakat bunların farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal problemler için çözümler çıkartabilecek genel birtakım ilkeleri de ihtiva ettiği⁹¹⁴ göz ardı edilmemelidir.

Vahiy ve vakıanın kaçınılmaz diyalogunun bir sonucu olarak her ne kadar boşama ile ilgili cahiliye dönemi Arap geleneğine ait birtakım ritüeller ve kültür kalıpları ipka edilmiş olsa da Kur'an'ın, bu kültür kalıpları içinde ilahi murada uymayan birtakım uygulamaları da dönüştürdüğünün ve bize evlenme, boşanma ve karı koca ilişkisine dair bu kalıplar içinde yol gösterecek evrensel değerlerin de Kur'an'da mündemiç olduğunun farkına varmak gerekir.

4.Talak Türleri

a.Hul'

Hul', Arap dilinde bir şeyi çıkarmak; pabuç veya elbiseyi çıkarmak, erkeğin kadını kendinden uzaklaştırması, kadının kendisine mal vermesi karşılığında onu boşaması, serbest bırakması anlamlarına gelmektedir.⁹¹⁵ İstilahta ise hul', nikâh bağı, zevcenin kabulüne bağlı olarak özel lafızlardan biri ile izale etmektir. Muhâlea, bedel mukabilinde olup olmaması yönüyle iki kısımdır. Genel olarak hul' denildiği vakit, şerî ve örfî bir hakikat olarak bedel mukabilindeki muhâlea için kullanılır.⁹¹⁶

Kadının kendisinin yahut ailesinin kocasına mal vermek suretiyle boşama usulü (hul') cahiliye döneminde mevcut idi.⁹¹⁷ Ve pek çok hususta Kur'an ahkâmının adetleriyle ilişkili

⁹¹¹ Nisâ, 4/35.

⁹¹² Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Soruşturma", (Çev. Ömer Özsoy), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 273-274, 276.

⁹¹³ Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 47.

⁹¹⁴ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 150.

⁹¹⁵ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. VIII, s. 76 (h-l-a, mad).

⁹¹⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 178.

⁹¹⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 49; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 264; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 447; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 30.

olduğu Kureyş kabilesi de hul'u tatbik etmekteydi.⁹¹⁸ Kadının kocasına belli bir bedel vererek kendisini kocasından boşattırma işlemi olan hul', bazen her iki tarafın rızasıyla, bazen de kadının elindeki mehri alabilmek için kocanın yaptığı baskı ve zulüm sonucu meydana gelirdi.⁹¹⁹ Daha öncede ifade ettiğimiz gibi cahiliye döneminde talak hakkı kocanın elinde olduğundan şeref ve mevki sahibi bazı kadınlar evlilik akdi yaparlarken kendi işlerinin kendi ellerinde olmalarına dair talak talep hakkını şart koşarlardı. Böylece evliliği devam ettirmek istemedikleri zaman kendilerini kocalarına boşattırırlardı.⁹²⁰ Kadının, boşamanın kendi elinde olmasına dair şart koşmasının cahiliyede onun hakkı olduğu⁹²¹ ifade edilir. Fatıma binti'l-Harşeb el-Enmariye, Ümmü Harice Amra binti Sa'd b. Abdillâh, Mariye binti el-Caîd b. Dabra, Atike binti Mürre b. Hilal, es-Siva binti'l-A'yes'in ve Hz. Peygamber'in ikinci kuşak dedesi Haşim'in hanımı Medineli Selma binti Amr b. Zeyd'in de boşama hakkı ellerinde olmak üzere nikâhlanan kadınlar arasında zikredilir.⁹²² Ancak kadına boşama hakkı tanınmasının bu hakkın koca tarafından kullanılmayacağı anlamına gelmediği, yine kocanın istediği zaman karısını boşama hakkının devam ettiği⁹²³ görülür.

Ayrıca tek taraflı, kadının iradesiyle cahiliye döneminde boşama alameti olarak kadının çadırın kapısını bir başka yöne çevirmek suretiyle kocasını boşayan kadınlardan ve böyle bir boşama usulünden bahseden rivayetler de vardır.⁹²⁴ Zenâti'nin ifadesiyle bu tür bir boşama, kadının kendi ailesiyle/aşiretiyle oturduğu, kendisine mehir ve sadak ödenmemiş, kocanın da zevcesiyle ikamet etmediği, zaman zaman kadını ziyarete gittiği evliliklerde görülmekteydi.⁹²⁵ Dolayısıyla kadının kocasının evi ve aşiretinde kocasıyla birlikte ikamet ettiği ve kendisine mehrin verildiği evliliklerde kadının mücerret iradesiyle evliliği sonlandırması makul değildir. Makul olan, kadının kocanın kendisine verdiği mehri geri vermek suretiyle evliliği sonlandırmasıdır.⁹²⁶

Cahiliye döneminde talak erkeğin elinde olup dilediği zaman erkek bunu kullanırdı. Kadının ise böyle bir hakkı söz konusu değildi. Kadının kendisi yahut ailesi veya da velisi kocasını razı edecek bir malı kendisine verme karşılığında ittifak sağlarsa kadın kendini

⁹¹⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁹¹⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 650-651; Smith, **a.g.e.**, s. 113; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 432; Aksu, **a.g.e.**, s. 73.

⁹²⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 398; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 267-269; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 408, 433; c. IV, s. 475; Bakkal, **a.g.e.**, s. 481; Berrû, **a.g.e.**, s. 266; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185.

⁹²¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁹²² Bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 145; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 398-399; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 268; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 433; Ahmed Gandûr, **a.g.e.**, s. 26; Bakkal, **a.g.e.**, s. 82.

⁹²³ Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 256.

⁹²⁴ İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 224; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 183-184; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 222; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 268; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 69; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 49; Sarıcık, "Cahiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Cahiliyye Nikâhları", s. 41.

⁹²⁵ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 184.

⁹²⁶ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 185.

hul' yoluyla boşattırabilirdi. İşte bu tür bir boşanmaya o dönemde "hul'" denilirdi. Cahiliye Araplarında hul' usulü ile kadının kendini boşattırmasının bir gelenek olduğu, Amr b. ed-Darb'ın da kızının, kocası ile geçinememesinden dolayı verdiği mehir karşılığında kocasından kızını hul' ettiği ve bunun Araplar arasında ilk hul' olduğu rivayet edilir.⁹²⁷ Aynı şekilde ölen kocanın geride kalan karısının kendisiyle evlenmek isteyen eşinin oğluna, kendisini serbest bırakması ve boşaması karşılığında vermiş olduğu mal da bu tür bir boşamaya dahildir.⁹²⁸ Cahiliye döneminde hul' yoluyla boşama uygulaması aslında kadınlara yapılan zulüm, baskı ve engellemelerin bir sonucuydu. Çünkü o dönemde artık karısıyla yaşamak istemeyen bir adam, vermiş olduğu mehri tekrar geri almak için günlerce hatta aylarca ne karısına yaklaşıp ne de onu boşardı. Bu sebeple eziyet çeken kadın, bir bedel vermesi karşılığında kocasından boşanırdı. O dönemde buna "adl" denilirdi. Bu, boşanmış yahut kocasıyla birlikte olmak istemeyen şerefli kadınlara ve kocası öldükten sonra nikâhı, geride kalan varislerine intikal eden kadınlara da yapılırdı. Bu kadınlar, "adl"den kurtulmak için bir yolunu bulup bedel karşılığında kendilerini kocalarına boşattırırlardı.⁹²⁹ Cahiliye döneminde kabilelerin büyük çoğunluğunda örf, mehrin zevcenin değil de onun velisinin hakkı olduğuna itibar ettiğinden, zevcenin velisi mehri geri vermek suretiyle kadını onun hesabına ve onun yerine hul' ile boşattırırdı.⁹³⁰ Genelde talak hakkı erkeğin elinde olduğundan, kadının böyle bir hakkı olmadığından karşılıklı rızaya bağlı olarak kadın erkeğe vereceği mal karşılığında kendisini hul' ettirirdi.⁹³¹ Bazen de kadının kendi ailesi, kocanın kadını boşaması için kocasına baskı yaparak onu dövmekte, korkutmakta, çeşitli şekillerde sıkıntıya sokmakta ve bunun neticesinde kadını boşattırmaktaydı.⁹³²

Cahiliye döneminde boşamanın yalnızca erkeğin elinde olmasının bir neticesi olarak ortaya çıkmış olan hul', İslam tarafından da tasvip edilmiştir.⁹³³ Bu da "...Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur."⁹³⁴ ayetiyle Kur'an'a intikal etmiştir. Bu ayetin

⁹²⁷ Bkz. Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 61; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Uyûnu'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y., c. IV, s. 76; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 395; San'ânî, **Sübülû's-Selâm**, c. III, s. 353; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 49; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 359; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 431; Hüfî, **el-Mer'e**, s. 264; Bakkal, **a.g.e.**, s. 98; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 259; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 95.

⁹²⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 432.

⁹²⁹ Adl ile ilgili bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 646-651; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 153-154; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 453-455; Aynî, **Umdetu'l-Kârî**, c. XVI, s. 313; Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXX, s. 1-2 (a-z-l, mad); Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 144; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 432; Reşîd Rızâ, **el-Menâr**, c. IV, s. 453-455; Hüfî, **el-Mer'e**, s. 256; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 359; Bakkal, **a.g.e.**, s. 98-99, 80-81.

⁹³⁰ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 183.

⁹³¹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 185.

⁹³² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 433; Bakkal, **a.g.e.**, s. 82.

⁹³³ Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, s. 171; Hüfî, **el-Mer'e**, s. 265; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 30; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 362; Bakkal, **a.g.e.**, s. 99.

⁹³⁴ Bakara, 2/229.

Habibe binti Sehl el-Ensari bir başka rivayete göre Cemile binti Abdillâh b. Übey ve kocası Sabit b. Kays b. Şemmas hakkında nazil olduğu ifade edilir.⁹³⁵ Dolayısıyla İslam döneminde cahiliye adeti olan bu hul'un ilk uygulamasının Sabit b. Kays'ın karısı Habibe binti Sehl veya Cemile binti Abdillâh b. Übey'in Hz. Peygamber'e kocası hakkında şikâyeti üzerine Hz. Peygamber'in önerisiyle kocası Sabit'ten mehir olarak aldığı bahçeyi tekrar kocasına verme karşılığında kocası tarafından bir talakla boşamanın gerçekleştiği bize gelen rivayetler arasındadır.⁹³⁶

Kurtuluş reçetesi olarak hul' yoluyla boşanma, bir yandan İslam öncesi uygulama olarak Kur'an tarafından sürdürülürken, diğer yandan da boşamalarda baskı ve zulümle kadının mehrine kocanın el koyması, kadına vermiş olduğu mehri geri alması hususu, "Eğer bir eşin yerine başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. İftira ederek ve açık günaha girerek mi verdiğinizizi geri alacaksınız? Hem, siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden sağlam bir söz almış iken, onu nasıl (geri) alırsınız?"⁹³⁷ ayetleriyle yadsınmıştır. Ancak Kur'an, bir taraftan kadınlara zorla mirasçı olmayı ve onlara verilen mehri geri almak için yapılan baskıları (adli) yasaklarken, diğer taraftan da zina ve serkeşlik (nüşuz) yapan kadına adl yapıp, verilen mehrin geri alınacağına dair cevaz vermiştir. Bu cevazın da cahiliyede var olan teamüllerden olduğu, çünkü cahiliyede karısı zina eden adamın kadına vermiş olduğu bütün malı geri alma teamülü mevcut idi.⁹³⁸ Dolayısıyla cahiliye döneminde mevcut olan baskı ve zulümle hul' yaptırmak İslam tarafından benimsenmeyip yasaklanmıştır.⁹³⁹ Ne var ki kadını kocasının zulmünden, erkeğin tasallutundan kurtaracak sistemli devlet otoritesi ve yasası bulunmadığından cahiliye dönemi erkek egemen aile yapısının üretmiş olduğu hul' ile boşama, kadın mağdur ve mazlum durumda da olsa bedel vererek erkeğin zulmünden kurtuluş çaresi ve o günkü şartlarda bir çıkış yolu olarak, Kur'an tarafından da önerilmiş, zina eden kadına kocası tarafından verilen malın geri alınması için adle cevaz verilmiştir. Hatta sadece hul' teamülü değil, hul' ile ilişkili olan "kadınların erkeğin libası" olduğuna dair cahiliye döneminde var olan tasavvurlar⁹⁴⁰ dahi tasviri ifadelerle "...onlar size örtüdürler, siz de

⁹³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 475; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 445.

⁹³⁶ Buhârî, *Talâk*, 11; Ebû Dâvud, *Talâk*, 18; Tirmizî, *Talâk*, 10; Nesâî, *Talâk*, 34, 53; İbn Mâce, *Talâk*, 22; İ. Mâlik, *Talâk*, 31; Beyhâkî, *es-Sünen*, c. VII, s. 313; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 475, 480; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 445; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 289-290; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, c. III, s. 352-353; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 140; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 356; Bakkal, *a.g.e.*, s. 100.

⁹³⁷ Nisâ, 4/20-21.

⁹³⁸ Nisâ, 4/19; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 387.

⁹³⁹ Bakara, 2/230; Nisâ, 4/19; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 432.

⁹⁴⁰ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 49; Cahiliye Araplarında kadın erkeğin libası kabul edildiğinden, kadın erkekten boşanabilmesi için erkeğin bu libastan vazgeçmesi gerekirdi. O nedenle kadın bir ücret vererek adeta kocasının sırtında bir elbise gibi, kocasına kendini hul ettiriyor ve bunun akabinde serbest kalıyordu.

onlara örtüsünüz...” ayetleriyle Kur’an’da yer almıştır.⁹⁴¹

O bakımdan Kur’an’ın sorunları o günkü toplumun kültür yapısından kaynaklanan sorunlar olduğu gibi, bu sorunlara Kur’an tarafından önerilen çözüm ve yaklaşımlar da o toplumun yabancı olmadıkları, bildikleri ve tatbikedegeldikleri örf ve adetler kabilindendir. Taha Hüseyin’in de cahiliye hayatına dair bilgileri Kur’an’dan elde edebileceğimizi,⁹⁴² Kur’an’ın cahiliye asrını en iyi yansıtan ayna olduğunu ve “Kur’an’ın muhtevasının tamamının Araplar için yeni şeyler olduğunu kabul etmemiz kolay ve hatta mümkün değildir. İş böyle olsaydı, insanlar onu anlamaz ve idrak edemez; kimileri iman kimileri de muhalefet ve mücadele yolunu tercih etmiş olamazlardı.”⁹⁴³ şeklindeki ifadeleri de Kur’an hükümlerinin cahiliye asrına ve nazil olduğu döneme ilişkin olguların tezahür ve tecessümünden ibaret olduğuna dair bizim tezimizi destekler mahiyettedir. Bütün bu verilerle birlikte, bugün kocası tarafından zulme uğrayan, elinde boşanma yetkisi olan, devlet tarafından hakları korunan kadının boşama sebebi kocasından kaynaklan eşine bedel vererek kendisini kocasına boşattırmasının anlamsızlığı izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Çünkü kadının bedel karşılığında kendisini boşattırması, cahiliye örf ve kanunlarında boşama yetkisinin kocanın elinde olmasının, kadının erkeğin mülkü kabul edilmesinin ve kadını koruyacak merkezi bir otoritenin olmamasının tarihsel bir sonucuydu.

Netice itibariyle bedel karşılığında kadının kocasından kendisini boşatması olan hul’, cahiliye dönemi boşama adetlerindendir. Bunun da nedeni, o dönemde bir meta ve mülk olarak görülen kadının boşama hakkının olmaması ve boşama yetkisinin erkeğin elinde olmasıdır. O bakımdan erkek egemen bir toplumda boşama yetkisi olmayan kadının, kendi mehrini vererek yahut alacağı mehirden vazgeçerek kocasından ayrılması, cahiliyede bir teamül olarak yer etmiş ve bu adet, kadının kurtuluş reçetesi olarak Kur’an tarafından da benimsenmiştir. İslam öncesi cahiliye toplumunda var olan bu uygulamanın bu kültüre nereden ve ne zaman girdiğini kestirmek oldukça zor olmakla birlikte, kadını erkeğin zulmünden kurtaran bu pratikler, büyük olasılıkla Sami gelenekten kalmadır. Ancak hul’ ile boşamanın orijini ne olursa olsun cahiliye çağı üzerinden mesajını vermeye çalışan Kur’an’ın fikri muhtevasında bu usul teşekkül etmiş ve İslam, talaka ilişkin uygun bazı Arap nizamlarını devam ettirmiştir.⁹⁴⁴

b.İ’la

⁹⁴¹ Bakara, 2/187.

⁹⁴² Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 32.

⁹⁴³ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 37-38.

⁹⁴⁴ Hûfi, **el-Mer’e**, s. 271.

Cahiliye dönemi kültürüne ait olup da Kur'an tarafından kabul edilen talak türlerinden biri de i'ladır. İ'la, lügatta yemin etmek manasınadır. İstilahta ise zevceye yaklaşmamak üzere yapılan yemindir.⁹⁴⁵ Bu da kocanın, birkaç ay, bir yıl, iki yıl yahut daha fazla karısını terk edeceğine, bu zaman zarfı içinde ona yaklaşmayacağına dair yemin etmesi şeklinde cereyan eden ve bu konuda İbn Abbas'a nispet edilen bir rivayette de kendisine işaret edilen bir tür cahiliye boşama adetlerindendi.⁹⁴⁶

Fıkıh ve hadis kitaplarında bu talakla ilgili özel bablar yer almıştır. İslam'da erkeğin karısına yaklaşmayacağına, onunla ilişki kurmayacağına dair yemin etme şeklinde bir hukuk terimi olarak tanımlanan i'la,⁹⁴⁷ cahiliye döneminde de mevcut idi. Cahiliyede i'lanın talak kabul edildiği ve i'la ile boşamanın gerçekleştiği, müddetinin ise aylar yahut bir, iki veya daha fazla yıl olduğu⁹⁴⁸ görülür. Kureyş'in de i'la yaptığı ifade edilmektedir.⁹⁴⁹ Cahiliyede bu süre zarfında eşlerine yaklaşmayacaklarına dair yemin eden kocalar, şayet müddet bitmeden yaklaşmazlar ise kadın artık boşanmış sayılırdı. Bu tür boşamaya da i'la derlerdi.⁹⁵⁰ Dolayısıyla Hanefiler, i'lanın cahiliyede talak kabul edildiğini, İslam'ın müddet ve mühletini belirleyip müddetin bitiminde i'layı talak saydığını ifade etmişlerdir.⁹⁵¹

İ'la ve müddetinden bahseden “Eşlerine yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir. Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar)...”⁹⁵² şeklindeki ayetlerle cahiliyede var olan i'la kültürü Kur'an'da verili hale gelmiş, Kur'an, i'laya sınır getirerek dört aydan fazla i'la yapmayı iptal etmiş⁹⁵³ ve bunu müeccel bir talak saymıştır.⁹⁵⁴ O günkü boşama kültüründen bağımsız olmayan Hz. Peygamber'in de cahiliye dönemi bir boşama adeti olan i'la yaptığı, hanımlarına yaklaşmamaya yemin ettiği ve onları kendine haram kıldığı, “Ey peygamber! Eşlerinin

⁹⁴⁵ Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 178.

⁹⁴⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 444; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 211; 'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, c. XVII, s. 58; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 431; Takkûş, *a.g.e.*, s. 185; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 267; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 94.

⁹⁴⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 430; Serahsî, *el-Mebsût*, c. VII, s. 19; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (Tah. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut 1971, c. I, s. 515; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî*, (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Hicr, 2. Bsk., Kâhire 1413/1992, c. XI, s. 5; Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 178.

⁹⁴⁸ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 432; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 80; Serahsî, *el-Mebsût*, c. VII, s. 20; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 211; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 107; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. IX, s. 427; 'Aynî, *Umdetu'l-Kârî*, c. XVII, s. 58; San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 387; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 431; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 384; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 30; Bakkal, *a.g.e.*, s. 102.

⁹⁴⁹ Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 52.

⁹⁵⁰ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 431; Aksu, *a.g.e.*, s. 73. Bakkal, *a.g.e.*, s. 102.

⁹⁵¹ İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 215.

⁹⁵² Bakara, 2/226-227.

⁹⁵³ Bakara, 2/226; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 433; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. XI, s. 8-9; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VI, s. 289; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 67.

⁹⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, c. VII, s. 19; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 431.

rızasını arayarak, Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?"⁹⁵⁵ ayeti nazil olduktan sonra yemininden dönüp sonra süre bitmeden keffaret vererek onları boşamaktan vazgeçtiği bize gelen rivayetler arasındadır.⁹⁵⁶

Cahiliyede bir yandan kadına yaklaşmamaya yemin edilerek kadının aile hukuku ihmal ediliyor, diğer yandan da aylarca kadın bekletilerek kadının kurtuluş yolu ve başkasıyla evlenmesi engelleniyordu. İşte Kur'an kocaya dört ay on gün mühlet vermek suretiyle kadına yönelik bu zulmü ortadan kaldırmıştır.⁹⁵⁷ Dolayısıyla Kur'an, cahiliye döneminde mevcut olan ve derhal boşama meydana getiren yahut bir yıl veya daha fazla süreli olabilen i'layı dört ayla sınırlayarak tashih etmiştir.⁹⁵⁸ Yine Kur'an, i'layı kabul etmekle birlikte, yeminle kadına yaklaşmama süresini dört ayla sınırlaması ve bu sürenin bitiminde erkeğin dilerse kadını tutacağı yahut ondan ayrılacağı⁹⁵⁹ hükmü ile tamamen cahiliye dönemi örfünün belirlenimi altında kalmamış, aksine maddi gelir sağlama amacıyla koca tarafından kadına yapılan baskıya bir sınırlama getirmek suretiyle yine bu örfün içinde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yedinci yüzyıl olguları üzerinden konuşan ve bu olgularla alışveriş içinde olan Kur'an, nüzulünü çevreleyen kültürü topyekün değiştirmek yerine o kültür kalıpları üzerinde o günkü teamülleri yadsımadan, dinin makasıt ve maslahatları doğrultusunda, o toplumun teamül örgüsünde problem olan ve insan tabiatına yakışmayan şeylerde bazı tashih ve tebdiller yapmış ve bu tashihler de o topluma özgü kültür kalıpları içinde forma bürünmüştür. Dolayısıyla Kur'an, 7. yüzyıl Arap coğrafyasında o tarihe ve o topluma yönelik tarihsel bir hitap olsa da⁹⁶⁰ Allah'ın kendi evrensel mesajını o kültür kalıpları içerisinde insanlığa iletmesine bu mani değildir. O bakımdan Kur'an'daki olgular ister Yahudi, Hristiyan ister İbrahimi isterse Arap, Mezopotomya medeniyetlerinden gelsin orijini ne olursa olsun Allah'ın bu yerel fügürler üzerinden evrensel bir mesaj aktardığı inkâr edilemez bir gerçekliktir. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, "Kur'an gerek geçmişin tarih'i gerekse nazil olduğu dönemin manzarası ile ilgili delillerle doludur. Her ne kadar nazil olduğu çevrenin özelliklerine bürünmüş de olsa, mesajın bu belli tarihin ötesine taşması gerekir."⁹⁶¹

Kısaca, Kur'an'ın literal ifadelerine yansıyan muamelat formlarının, bütün zaman ve

⁹⁵⁵ Tahrîm, 66/1.

⁹⁵⁶ Bkz. Buhârî, Talâk, 7; Müslim, Talâk, 3/1474; Tirmizî, Talâk, 21; Nesâî, Talâk, 32; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVIII, s. 172-174, 176-178; c. III, s. 107; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 284; c. II, s. 1890; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. IX, s. 425-427; Bakka, **a.g.e.**, s. 103; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 259.

⁹⁵⁷ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 429.

⁹⁵⁸ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 364; Bakka, **a.g.e.**, s. 102.

⁹⁵⁹ Bakara, 2/226-227; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 431; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 130; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 183; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 30.

⁹⁶⁰ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 76, 93; Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 76; Özsoy, "Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", s. 13.

⁹⁶¹ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 1997, s. 32.

mekânlar için genel geçer ilahi tavsiyeler olduğu şeklinde geleneksel hakim yargının tartışmaya açık olduğu, mevcut olgular o döneme özgü olduğu gibi, bu olgulara ilişkin sorunların ve Kur'an tarafından bu sorunlara ilişkin formativ buyuru ve yadsıma şeklindeki tutumların da o dönemin yerel kültür kalıplarına endeksli olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu bakımdan devlet nizamının olmadığı, boşamanın bireyin iki dudağı arasına bırakıldığı kabilevi Arap toplumunda, kendi bilinçli yahut bilinçsiz yeminleri neticesinde dört ay sonra boşamanın gerçekleşeceğine dair Kur'an'ın yerel ahkâmı ile bu ahkâm içinde mündemiç bulunan tümel ahlaki hedeflerin seleksiyona tabi tutularak yeniden gözden geçirilmesi izaha ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Bununla beraber, yerel olanla evrensel olanın ayıklanmasına yönelik bu tür bir Kur'an okuma ameliyesinin, onu tarihin derinliklerine gömmek olmadığı, aksine belli zaman-mekân kültür kalıpları içinde bir defaya mahsus ortaya çıkmış hitaplarda özgün/nesnel anlamı ortaya çıkarmanın kaçınılmaz yöntemi olduğunun da unutulmaması gerekir.

c.Zihar

Zihar, lugatta iki şey arasında bir mutabakat ve mümaselet vücuda getirmek manasındadır. Arka manasına olan zahr'den alınmıştır. Nikâh ıstılahınca, zevcin zevcesini, nesep, reza' veya müsaheret sureti ile kendisine ebedi haram olan bir kadının, kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi bir uzvuna benzetmesinden ibarettir.⁹⁶² Ziharın, cahiliyede var olan boşama şekillerinden biri olduğu,⁹⁶³ Kureyşliler'in zihar yaptıkları,⁹⁶⁴ ziharı talak saydıkları⁹⁶⁵ ifade olunur. Kur'an'da da bu talaka işaret edilmiştir.⁹⁶⁶

Cahiliye döneminde bir adam karısına, "Sen bana anamın sırtı gibisin." dediğinde karısı artık ona haram olur, boşanmış sayılır ve adam artık ebediyen hanımına dönemezdi.⁹⁶⁷ Bu tür bir talak, cahiliye Arapları arasında en şiddetli talak addedilir ve haramlığın son hududunu gösterirdi.⁹⁶⁸ Hatta Razi (ö. 605/1209), helal olanı harama benzetme yoluyla yapılan bu tarz bir boşamanın, sadece Araplara özgü olduğunu diğer milletlerde olmadığını ifade etmektedir.⁹⁶⁹ Ve "Sen bana anamın sırtı gibisin" ifadeleriyle İslam öncesi gelenekte

⁹⁶² Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 179.

⁹⁶³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 7-8; Kaffâl, **Mehâsin**, s. 317; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 506; c. IV, s. 473; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836-1837; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 396; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 130; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 182.

⁹⁶⁴ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52.

⁹⁶⁵ Kalkaşendî, **Nihâyetu'l-Erab**, s. 400.

⁹⁶⁶ Mücâdele, 58/2; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 473; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 130; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 182.

⁹⁶⁷ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 4, 7; Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, s. 224; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430; Bakkal, **a.g.e.**, s. 100.

⁹⁶⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 430; Ziharın cahiliyede şiddetli talak ve ebedi haramlık ifade ettiği konusunda ayrıca bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 8; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 477; İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. XXVIII, s. 10-11; Yazır, **Hak Dîni**, c. VII, s. 4775, 4778.

⁹⁶⁹ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 481.

gerçekleşen boşamada özellikle de kocanın karısını annesinin sırtına benzetmesinin asıl sebebinin de cahiliye Arap örfüne göre sırtın, karın, bacak veya avret mahalline nispeten daha şiddetli, ömür boyu haramlık ifade etmesinden kaynaklanmaktaydı.⁹⁷⁰

Cahiliye döneminde yapılan zihar uygulamaları, İslam geldikten sonra da devam etmiştir. Hatta farklı isimler verilmekle birlikte, İslam'da ilk ziharı Evs b. es-Samit'in, karısı Havle binti Sa'lebe'ye yaptığı⁹⁷¹ ifade edilir. Havle'nin çaresizlik içinde Hz. Peygamber'e başvurması üzerine Hz. Peygamber'in bir rivayete göre bu konuda bir şey emredilmedi deyip sustuğu, diğer bir rivayete göre de Havle'nin kocasına haram olduğunu söylediği⁹⁷² ve bunun üzerine kadının çaresizlik içinde, "Allah'ım! yalnızlığımın şiddetinden ve bana zor gelecek olan ayrılmanın acısından sana şikâyet ederim. Küçük çocuklarım var, onları babalarına bıraksam telef olacaklar, kendi yanıma alsam aç kalacaklar" diyerek ağladığı ve başını göğse kaldırarak tekrar, "Allah'ım! Sana şikâyet ederim. Allah'ım sen peygamber'in lisanına bir vahiy indir" şeklinde temennide bulunduğu rivayet olunur.⁹⁷³ Bu yalvarışın neticesinde Mücadele sûresinde yer alan "Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetle bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi...", "İçinizden kadınlara zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar...", "Kadınlardan zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler...", "Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır..."⁹⁷⁴ şeklinde geçen ayetlerin nazil olduğu kaydolunmuştur.⁹⁷⁵ Diğer unsurlarda olduğu gibi, burada da Kur'an'a akseden cahiliye Arap toplumuna özgü boşama usulü zihar, topyekün kaldırılmamış, tashih/tebdil edilerek keffareti ödeyinceye kadar kadına dokunmama ve ona yaklaşmama suretiyle geçici bir haramlığa dönüştürülmüştür.⁹⁷⁶ Çünkü zihar yeminli bir

⁹⁷⁰ Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, **Tefhimu'l-Kur'an**, (Trc. Muhammed Han Kayanî v.d.), İnsan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1996, c. VI, s. 155-156.

⁹⁷¹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 2, 7; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 558; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 136; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 477; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVII, s. 259-260; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 266.

⁹⁷² Bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 378-379; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 3-5; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 558; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 137; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVII, s. 259; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 477; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836-1837.

⁹⁷³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 5; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 477; Yazır, **Hak Dîni**, c. VII, s. 4776.

⁹⁷⁴ Mücadele, 58/1-4.

⁹⁷⁵ Ebû Dâvud, **Talâk**, 17; Nesâî, **Talâk**, 33; İbn Mâce, **Talâk**, 25; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 3-7; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 475-478; Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, s. 224; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 136; Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVII, s. 258-260; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836; Bakka, **a.g.e.**, s. 101-102.

⁹⁷⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, c. VI, s. 224; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 30.

boşamadır.⁹⁷⁷ Kur'an, cahiliye döneminde boşama kısmını iptal edip yemin kısmını keffarete dönüştürmüştür. Elmalılı'nın ifadesiyle mezkur Arap örfü, kısmen ipka, kısmen de ta'dil edilerek ıslah cihetine gidilmiştir.⁹⁷⁸

Cahiliyede var olan yemin kültürü kabul edilerek keffaretlerle bir düzene sokulduğu gibi zihar olgusu da, indiği toplumun sosyo-kültürel buhranlarını teneffüs eden Kur'an tarafından, bir "köle azat etme" yahut "iki ay peş peşe oruç tutma" veya "altmış fakiri doyurma" keffaretleriyle nass, vakıayı kısmen dönüştürmeye çalışmıştır. İbn Aşur, cahiliye döneminde zihar talakının sadece Yesrib ve çevresinde olduğunu, bunun da Yahudi adetlerinden Medine Araplarına geçmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁷⁹ Dolayısıyla Kur'an'ın pek çok ahkâmında olduğu gibi, ziharda da Medine Yahudilerinin uygulamalarının etkin olduğu anlaşılır. Aslında Kur'an'ın hemen hemen bütün pasajlarında Sami, İbrani ve Arap kültürünün renklerinin belirgin olduğunu ancak yorumcunun, Arabın talakına, i'lasına, ziharına ve lianına fikrini ve gönlünü açık tutup, Mekke, Medine ve bu coğrafyayı çevreleyen kültür içerisinde/kendi tarihinde Kur'an'ı okursa, onun bu kültür kalıpları içinde ebediyen seslenen evrensel mesajını işitmemesi mümkün değildir.

Yukarıda görüldüğü gibi İslam öncesi cahiliye adetlerinden olan zihar uygulamasının 7. yüzyıl Arap toplumunda aile ilişkilerinde sıkıntı doğuran bir problem olduğunu, bundan gerek erkeğin gerekse de kadının huzursuzluk duyduklarını, dolayısıyla da bir problem olarak bunun Kur'an'da yer aldığını görüyoruz. Hatta ailede mutluluk ve süreklilik bekleyen bir Arap kadını, bir anda kocasının kızgınlığına gelerek Havle örneğinde olduğu gibi, kendini bir anda boşanmış bir kadın olarak bulabiliyordu. Dolayısıyla Arap geleneği olarak zihar olgusu Kur'an tarafından kabul edilmiş olsa da, cahiliye de olduğu gibi acelecilik, düşüncesizlik, kendini zaptedememe ve duygusal hislerden dolayı oldukça çok yaygın olan bu talakı⁹⁸⁰ Kur'an, Mücadele, 58/3-4. ayetleriyle dediklerinden vazgeçip tekrar kadına dönmek isteyenlere keffaret ödeyinceye kadar geçici haramlığa dönüştürmüştür.⁹⁸¹ Bu dönüştürmede keffaret olarak ileri sürülen "köle azat etme", "oruç tutma" ve "fakir doyurma" formları cahiliye ziharına nassla eklenen ibda ve icat türünden müeyyideler gibi algılsa da, aslında bu yaptırımların da cahiliye döneminde çeşitli hata ve günahlarda hatta yerine getirilmeyen vaatlerde keffaret olarak uygulanagelen adetlerden olduğu anlaşılır.⁹⁸²

Kısaca, şunu da ifade etmek gerekir ki, Kur'an'ın zihar vb. muamelata ilişkin sorunları

⁹⁷⁷ Bakkal, a.g.e., s. 102.

⁹⁷⁸ Yazır, **Hak Dîni**, c. VII, s. 4778.

⁹⁷⁹ İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. XXVIII, s. 11.

⁹⁸⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 430.

⁹⁸¹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 10; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 560, 562; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1836-1837; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 366.

⁹⁸² Keffâretler konusu tezimizin "Yemin Keffâreti" kısmında ele alınmıştır.

İslam öncesi kültüre özgü sorunlar olduğu gibi, bu sorunlara Kur'an tarafından getirilen çözümler ve gösterilen yol ve yöntemlerin de yine o dönemin kültür kalıplarına ait olduğu, o dönem kültüründe bilinen ve uygulanan şeylerden seçildiği görülür. O bakımdan Kur'an'ın muamelata dair kabul ve önerileri onların alışa geldikleri örfler türünden olduğu kadar, var olan bir teamül Kur'an'ın ilga, ıslah yahut ipka etmesi de onların kendi tarihlerinde yaşamış oldukları adetler kabilindendir. Dolayısıyla vahiy ve vakıanın diyalektik ilişkisinin varlığı bağlamında orta çağda Kur'an'ın anlaşılması için, cahiliye döneminden kendi dönemine tevarüs eden Arap adetlerinin bilinmesini şart koşan ve şeriatı/Kur'an ahkâmını anlamak için mutlaka ümmilerin (Kur'an'ın kendi dilleriyle indiği Arapların) bildiği hususlara tabi olmanın ve bu esastan ayrılmamanın gerektiğini ifade eden⁹⁸³ Şatibi'nin anlaşılması geç kalınmış da olsa çağrılarına kulak vermenin zamanının geldiğini, hatta geçmiş bile olduğunu üzümlere belirtmek isteriz.

d.Lian

Lian, lugatta lanetleşmek, yani iki kişinin birbirine lanet edivermesi demektir. Istılahta ise zevc ile zevcenin hakim huzurunda şerî usule uygun olarak, dörder defa şehadette bulunduktan sonra lanet ve gazap okumalarıdır.⁹⁸⁴ Bir başka ifadeyle hakim huzurunda şerî usule göre dörder defa şehadette bulunduktan sonra beşinci defa her iki tarafın da yalancı iseler Allah'ın lanetinin kendileri üzerine olması, kadın hakkında zina haddi, koca hususunda da zina iftirası yerine kaim olan, kadının “gazap”, erkeğin de “lanet” sözüyle birlikte söyledikleri yeminlerle takviye edilen şahitliklere lian denmiştir.⁹⁸⁵

Cahiliye döneminde eşlerinden kurtulmak veya onların ailelerinden intikam almak için yahut başkalarıyla evlenmesinler ve ölüm gelinceye kadar evlerde hapsolunsunlar diye çeşitli sebeplere bağlı olarak kendi karılarına zina isnadında bulunan kişilerin varlığından bahsedilir. İslam döneminde de bu tür hadiseler meydana gelmiş, dolayısıyla bununla ilgili Kur'an hükümler koymuştur.⁹⁸⁶ Kur'an'da, “Eşlerine zina isnat edip de kendilerinden başka şahitleri olmayanlara gelince, onların her birinin şahitliği; kendisinin doğru söyleyenlerden olduğuna dair, Allah adına dört defa yemin ederek şahitlik etmesi, beşinci defada da; eğer yalancılardan ise, Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını ifade etmesiyle yerine gelir. Kocasının yalancılardan olduğuna dair Allah'ı dört defa şahit getirmesi (Allah adına yemin etmesi),

⁹⁸³ Şatibî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 79; Özgel, *a.g.e.*, s. 318; Özsoy, “Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar”, s. 72.

⁹⁸⁴ Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 179.

⁹⁸⁵ Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, c. IX, s. 7092.

⁹⁸⁶ Nisâ, 4/15; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 109; Cahiliye ve İslam döneminde eşlerin zevcelerine verdikleri mehirleri geri almak, boşandıktan sonra başkalarıyla evlenmelerine engel olmak için yapılan baskı ve engellemeler konusunda bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 649-651.

beşinci defada da eğer kocası doğru söyleyenlerden ise Allah'ın gazabının kendi üzerine olmasını dilemesi, kadından cezayı kaldırır.”⁹⁸⁷ ayetleriyle lian yer almıştır. Bu lian ayetlerinin, Hilal b. Ümeyye'nin, karısı Havle binti Asım'ı/Havle binti Kays'ı, Şerik b. Sehma ile zina yaparken yahut Üveymir el-Aclani'nin kendi karısını zina yaparken yakalayıp, durumu Hz. Peygamber'e bildirmeleri üzerine nazil olduğu ifade edilmiştir.⁹⁸⁸

Kur'an, iffetli kadınlara zina isnadında bulunmanın dünya ve ahirette lanetleneneceğini bildirmiş,⁹⁸⁹ zina isnadında bulunup da dört şahit getiremeyene seksen değnek vurulması ve ebediyen şahitliklerinin kabul edilmemesini ceza olarak öngörmüştür.⁹⁹⁰ İlk etapta iffetli kadınlara isnatlarda bulunanların lanetlenme cezasına çarptırılacağının ve ebediyen şahitliğinin kabul edilemeyeceğinin zina iftirasına karşılık verilen cezayla ne tür bir ilintisinin olduğu akla gelebilir. Ancak cahiliye döneminde cezalar, sadece bedensel ya da maddi değildi. Manevi cezalar da mevcut idi. Uygulanan cezalar bazen bedeni (cismiyeye), bazen maddi ve bazen de manevi cezalardı. Bu manevi cezalar da mabetten ve din adamlarından kişinin ilişkisini kesmek, bu cezalara ilave olarak ahitlere uymayanlara suçlunun da gözü önünde en önemli ve en tehlikeli cezalardan addedilen kendisine ilahların vereceği “hastalık/lanet” ve kendi malının, mülkünün “helak” olması gibi cezalardı. Bundan dolayı da cahiliye döneminde kişi ilahları memnun etmek ve onlara yaklaşmak için çeşitli yollarla elinden gelen gayreti göstermekteydi.⁹⁹¹ Muhtemelen, cahiliye döneminde “iftira”, “yalan”, “ahde vefasızlık” gibi ağır suç telakki edilen unsurlara bedensel ceza vermek, onların kanılarında var olan Tanrıların kendilerine yağdıracığı “lanet”ten, bulaştıracığı “hastalık”tan ve maruz bırakacağı “felaket”lerden daha hafif cezalar sayılıyordu. Bu nedenle o dönemde özellikle de pek çok muamelatta mühür/noter hükmünde olan şahitlikten, bir kişinin artık güvenilir olmadığını ifade eder bir şekilde ebediyen men edilmesi cahiliye fertleri için oldukça önem arzeden cezalardandı. Ayrıca gerek zina iftirasında gerek kasamede (adam öldürmelerde) suçun ispat yahut nefyi konusunda yalan yere yapılacak yeminlerin hemen akabinde Tanrıların felaketlerine maruz kaldıklarına dair cahiliye dönemine ait rivayetler,⁹⁹² Arap için son derece önemli olan iffet ve şerefe leke sürecektir bu tür isnatlarda yeminleşmenin yaygın bir teamül olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla zina iftirasıyla ilgili o toplumun “lanet” tasavvurları ve “lian” gibi muameleleri ahkâm ayetleri olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir.

⁹⁸⁷ Nûr, 24/6-8.

⁹⁸⁸ Buhârî, Talâk, 26, 27; Müslim, Liân, 1/1492-1493, 1495; Ebû Dâvud, Talâk, 27; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. III, s. 370, 372; Vahidî, **Esbab-ı Nuzûl**, s. 355-356; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman Ebî Bekr es-Suyûtî, **Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl**, (Tas. Ahmed Abdüşşâfi'), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 138-139.

⁹⁸⁹ Nûr, 24/23-24.

⁹⁹⁰ Nûr, 24/4.

⁹⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 450.

⁹⁹² İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 125-126; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 35.

Öyle ki cahiliyede bedeviler Tanrı'nın lanetinden, lianın şerrinden korktuklarından dolayı liana yaklaşmadıkları, hatta hırsızın lianlaşmaktan daha ziyade, çaldığı şeyi iade etmeyi⁹⁹³ tercih ettiği ifade edilir.

Kur'an'da yer alan lian'ın cahiliye devri ile alakasının olmadığı⁹⁹⁴ ve bu uygulamanın cahiliye devrinde olup olmadığına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmadığı belirtilse de⁹⁹⁵ ve Cevad Ali, cahiliye döneminde kocanın kendi karısına iftirası ve bunun cezası hususunda açık bir fikrin olmadığını, mülaanenin İslam'la vaz' edildiğini⁹⁹⁶ ileri sürse de İslam öncesi cahiliye döneminde bir şeyin ispat yahut nefyi konusunda mülaanenin bilindiği, Necran Hristiyanlarında mülaanenin ve mülaane yapıldığında da kişilerin başlarına felaketler geleceğinin bilindiği,⁹⁹⁷ Yahudilikte de bu teamülün mevcut olduğu ve Kur'an'da geçen lianın tafsilatlı olarak Tevrat'ta yer aldığı görülür. Tevrat'ta şayet adamın karısı, yoldan çıkar, ihanet eder, yahut zina eder de bu suçunu kocasından gizlerse, kocası da zina yaptığına dair şahit getiremez ise ve kocası murdar olan karısını kıskanırsa adam, karısını kâhin'e götürür, kâhin, Rabbin huzuruna kadını çıkarır ve elindeki lanet getiren acılık suyu ile birlikte kadına şöyle der: "Eğer başka bir adam seninle yatmadıysa, kocanla evliyken yoldan çıkıp günah işlemediysen lanet getiren bu acı su sana zarar vermesin. Ama kocanla evliyken yoldan çıkıp başka biriyle yatarak günah işlediysen -kâhin kadına lanet andı içtirip şöyle diyecek- "RAB sana eriyen kalça, şişen karın versin. RAB halkın arasında seni lanetli ve iğrenç duruma düşürsün. Lanet getiren bu su karnına girince karnını şişirsin, kalçanı eritsin."⁹⁹⁸ Bu sözlerden sonra kadın, amin, amin der. Kadın amin dedikten sonra onun elindeki ekmek takdimesi alınır. Kadına kâhinin elindeki lanet getiren acıklı su içirilir. Şayet kadın sapmış ve murdar olmuş ise karnı şişip, kalçası düşeceği ve kavminin arasında lanetleneceği eğer kadın murdar değil, temiz ise o zaman beri olacağı ve bunun Rabbin huzuruna kadının çıkarılması ve kâhin aracılığıyla şeriatın icra edilmesi şeklinde gerçekleşen bir kıskançlık şeriatı olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹⁹

İslam, Yahudilikteki teferruatlarla dolu lian müessesesini ıslah ederek asli safiyeti üzere ipka etmiş ve Tevrat'ta yer alan birtakım mantık dışı işlemlerden lianı ayıklamıştır.¹⁰⁰⁰ Tevrat'ta geçen ekmek takdimesi ve acıklı su ritüelleri bir tarafa bırakılırsa tıpkı Kur'an'da olduğu gibi lian, karısının zina ettiğini yahut karnındaki çocuğun kendisine ait olmadığını

⁹⁹³ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 81.

⁹⁹⁴ J. Schacht, "Liân", **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 56.

⁹⁹⁵ Bakkal, **a.g.e.**, s. 104.

⁹⁹⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 338.

⁹⁹⁷ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. III, s. 7-8; Kur'an'ın, Hz. İsa'nın lahuti karakterine dair iddialar konusunda Yahudi ve Hristiyanları mülaane/mubâheleye davet ettiği hususunda bkz. Âl-i İmrân 3/61.

⁹⁹⁸ Çölde Sayım, 5/11-31.

⁹⁹⁹ Çölde Sayım, 5/11-31.

¹⁰⁰⁰ Bakkal, **a.g.e.**, s. 106, 109.

iddia edip de şahit getiremeyen kocanın şikâyeti üzerine yapılır. Bunun, Rabb huzurunda kâhin aracılığı ile yapılması, lanet yemininin icra edilmesi, eğer suçlu ise kadının bu yeminden sonra felaketlere maruz kalacağı, şayet suçsuz ise beraat edeceği şeklinde bu vb. unsurların tamamı Kur'an'da da yer almıştır. Ancak Kur'an'da Tevrat'tan farklı olarak erkeğe de yemin ettirildiği ve bu yeminlerin sayısal olarak detaylandırıldığı görülür.

Dolayısıyla cahiliye Arapların medeni yaşamlarında etkin kültürel kalıplara sahip olan Ehli Kitabın pek çok ritüelinin, Kur'an'ın kendi çağının kültürüyle diyalogu neticesinde ona intikal ettiğini ve lian'ın da bu kabilden olan bir ahkâm olduğunu görüyoruz. Zaten pek çok yerde Kur'an'ın Tevrat ve İncil geleneğini tasdik ve teyit eden bir Kitap olarak nitelenmesinin¹⁰⁰¹ arka planında yatan husus da Kur'an'ın, onların ahkâm, adet ve gelenekleriyle ilişkisini ihsas ediyor olsa gerektir. Fazlur Rahman'ın, "Mekkeliler ve Araplar da Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid geleneğinden birtakım şeyler öğrenmişlerdi. Böylece bu geleneğin bir kısmı halihazırda Araplaşmıştı... Şüphesiz oluşumu sürecinde Kur'an, hayli bir oranda Yahudi ve Hristiyan geleneğinden bazı şeyler kapmış ve ıslah etmiştir. Ancak Kur'an'ın sadece ve esas itibarıyla bu geleneğin bir ürünü olduğunda ısrar etmek açık bir hakikat reddidir; Çünkü Kur'an derinliklerinde esasen Araptır."¹⁰⁰² şeklinde Ehli Kitap kültürünün Araplara etkisi konusundaki izahları da Arapların onların sosyal teamüllerinden haberdar olduğunu ortaya koyuyor. Ehli Kitabın dil, konuşma, giyim, kültür ve yaşam tarzları gibi pek çok açıdan Araplaşmış oldukları¹⁰⁰³ da dikkate alınırsa Kur'an'ın kendini, "Arabî bir Kur'an", "Arabî bir hüküm" ve "Arabî bir lisan" olarak tanımlamasına muğayir ve muhalif bir durumun olmadığı anlaşılabacaktır.

Cahiliyede husumetlerde yemin özel bir ehemmiyete haiz olduğundan,¹⁰⁰⁴ suçların ispatı konusunda yeminler delil sayıldığından dolayı, pek çok muamelatın icrasında, ahitlerde ve antlaşmalarda kanıt yerine geçen yeminler icra edilirdi. Mesela, cahiliye döneminde Haşimoğullarından olan Amr'ın, Haddaş tarafından kendisine yapılan darbe neticesinde şüpheli ölümü üzerine, zanlı olarak görülen Haddaş ve onlardan elli kişiye yemin ettirilmiştir. Ancak bu elli kişiden Huveytib b. Abduluzza b. Ebu Kays isimli genç, annesi tarafından bu büyük yeminden vazgeçirilmiştir. Diğer ikinci kişi de adam başına iki deve düştüğünden, iki deveyi vererek bu yeminden muaf tutulmasını talep etmiş ve Ebu Talib bunu kabul etmiştir. Daha sonra Haddaş'ın, Amr'ın katili olmadığına dair kırk sekiz kişinin yapmış olduğu yemin neticesinde İbn Abbas'ın, "Nefsim yedi kudretinde olan Allah'a yemin olsun ki bir yıl

¹⁰⁰¹ Fâtır, 35/31; Yûnus, 10/37; Mâide, 5/48; Âl-i İmrân, 3/3; Bakara 2/97.

¹⁰⁰² Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 60.

¹⁰⁰³ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 71; Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme I**, s. 37.

¹⁰⁰⁴ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 34.

geçmeden, bunların hiçbirisinde hareket eden göz kalmadı (hepsi öldü).”¹⁰⁰⁵ şeklindeki sözlerinde yalan yere yapılan yeminden dolayı tamamının “lanete” maruz kaldıkları dile getirilmiştir. Cahiliyede liana benzeyen bu kasame hükmünü veren ilk kişinin, Kureyş’in hakemi olan Velid b. Muğire olduğu¹⁰⁰⁶ rivayet edilir.

Cahiliyede mevcut olup da İslam’da sürdürülen ve suçlunun meçhul olması bakımından liana benzeyen “kasame”de de öldürme suçunun failinin bilinmediği, o suçu kimin işlediğine dair tam ve kesin delilin olmadığı ve bu suçu şu şahsın kesin işlediğine dair adil güvenilir şahitlerin bulunmadığı durumlarda, maktûlün velilerinin çeşitli karinelerle şüphelendiği kişilerin katil olduğuna dair elli kişinin veya mevcut kişilerin elli defa yemin etmesi gerekirdi. Şayet yemin ederlerse diyet almaya hak kazanırlardı. Eğer davalıya atmış oldukları bu lekeyle birlikte yemin etmekten vazgeçerlerse, davalı yemin edip temize çıkardı. Şayet davalı da yemin etmekten çekinirse, maktûlün varisleri davalıyı öldürmek yahut diyetini almakta serbest kalırlardı.¹⁰⁰⁷ Öyle ki İslam hukukuna da intikal etmiş olan bir kabilenin yurdunda ölü olarak bulunan bir adamın kanını yahut diyetini o kabilenin tazmin edeceği, şayet iki kabilenin de sınırında bulunursa bu iki mahal arasında ölçüm yapıp, bu iki yerin hangi kabileye daha yakın olduğuna bakılacağı ve bu maktûlün kan yahut diyetini o kabilenin tazmin edeceğine dair kararların M. 550’li yıllarda Münzir b. Numan gibi kabile reislerinin ahkâmı arasında yer aldığı görülür.¹⁰⁰⁸ O bakımdan hadislerde de yer aldığı ve İslam hukukuna da yansıdığı gibi kasame ile öldürme yahut diyet elde etme cahiliye ehlinin bir uygulamasıdır. İslam, bu cahiliye adetini kabul etmiştir.¹⁰⁰⁹

Cahiliye döneminde bir müddei, bir şahıs üzerinde hakkının olduğunu iddia ederse ve kendisinin de delili olmaz ise o kişiden yemin (kasem) etmesi talep edilir, eğer bu kişi yeminden çekinirse aleyhine hüküm verilirdi. Bu, cahiliyenin bir sünneti (örfü/kanunu) idi.¹⁰¹⁰ Şayet müddei delil getirir, karşı taraf inkâr ederse inkâr eden kişinin yemin etmesi istenirdi. Bu yemin, Tanrılar ve atalar adına genellikle mabetler, putların önü, yemin edenin babasının

¹⁰⁰⁵ Buhârî, Fezâilu’s-Sahâbe, 56; Nesâî, Kasâme, 1; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 335-337; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 125-126; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 293; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 469-470.

¹⁰⁰⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 337; İbn Kuteybe, **el-Me‘ârif**, s. 551; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 174; Bir başka rivayete göre cahiliyede ilk defa kasâme ve diyet hükmünü veren el-Hâris b. ‘Abîd b. ‘Amr b. Mahzûm olduğu hususunda bkz. Fâsî, **Şifâu’l-Gerâm**, c. II, s. 108.

¹⁰⁰⁷ Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. XII, s. 481 (k-s-m, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XXXIII, s. 271 (k-s-m, mad); Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. VII, s. 38; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 469; Brokelmân, **Târîhu’s-Şuû’bi’l-İslâmiyye**, s. 19.

¹⁰⁰⁸ İsbahânî, **el-Eğânî**, c. XI, s. 44; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 178.

¹⁰⁰⁹ Müslim, Kasâme, 1/1669-1670; Muhammed b. Ömer b. Vâkid, **el-Meğâzî**, (Tah. Marsden Jones), ‘Âlemu’l-Kütüb, 3. Bsk., Beyrut 1404/1984, c. II, s. 714-715; İbn Kuteybe, **el-Me‘ârif**, s. 551; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, **el-Muhallâ**, (Tah. Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî), İdaretu’t-Tıba‘ati’l-Münîre, Mısır 1352, c. XI, s. 78-79; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. XII, s. 481 (k-s-m, mad); ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XIII, s. 376; Kastallânî, **İrşâdu’s-Sârî**, c. X, s. 61-62; Halebî, **İnsânu’l-Uyûn**, c. II, s. 773; Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. VII, s. 37-38; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 37.

¹⁰¹⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 399.

ve kabile reisinin kabri başında vb. hürmet ve kutsiyet arzeden yerlerde yapıldı. Bu yemin, “bu evin hakkı”, “Hubel’in hakkı”, “babamın ve babamın türbesinin hakkı için” şeklinde icra edilirdi.¹⁰¹¹ Cahiliye döneminde deliller yetersiz olduğunda suçun tespitinde yahut suçlananın aklanmasında yeminleşme, hemen hemen bütün muamelat hukukunda oldukça yaygın bir adet idi. Dolayısıyla bu adet, o kültür kodları içinde hitap eden Kur’an’da da yer etmiştir. Kur’an, şahitler yok ise karısına zina isnadında bulunan kişi ve karısının beşer kez yeminleşmeleri,¹⁰¹² beşinci kez yeminleşmelerinde ise eğer kendileri yalan söyleyenlerden ise “Allah’ın laneti ve gazabı”nın kendi üzerlerine olmasını dilemeleri şeklinde mülaanede bulunmalarını talep etmiştir. Dolayısıyla cahiliyede suçun ispat yahut nefyi için bir tür lanetleşme olan kasame vb. yeminleşmelerde yalan yere yemin edenlere bela ve musibetlerin isabet edeceğine olan inançlarından dolayı, yalan yere yemin yerine diyet ödemeyi kabul ettiklerine ve kasamede yalan yere yemin eden kişilerin acilen ilahların cezasına/lanetine çarptırılacağına¹⁰¹³ dair var olan antropolojik temelli inanç motiflerinin, Kur’an’a yansıdığını, yani Allah’ın onların tasavvurları ve teamülleri üzerinden hitap ettiğini görüyoruz. Kaffal’ın yeminlerde ve Kur’an’da yer alan lianda Arapların adetlerinin gözetildiğine dair ifadeleri de¹⁰¹⁴ bu düşüncelerimizi teyit etmektedir.

Kısaca, lian ister Ehli Kitap uygulamalarından isterse cahiliye Araplarından Kur’an’a aksetsin, Kur’an’ın lian vb. ahkâmının pek çoğunun Araplar için yeni şeyler olmadığı, onların bilmedikleri, anlamadıkları teamüller olmadığı, kasamenin (yeminleşme) Kureyş’in sünnetlerinden,¹⁰¹⁵ Arap adetlerinden,¹⁰¹⁶ İslamiyet’in kabul ettiği eski bir Arap hukuku olduğu¹⁰¹⁷ ve cahiliyede Ebu Talib’in, Amr b. Alkame’nin kanını talebinde bunu ilk ortaya koyduğu¹⁰¹⁸ görülür. O açıdan Kur’an’ın literal ifadelerinde yer alan ahkâm onların uygulayageldikleri adetler kabilindendir. Taha Hüseyin’in, “Kur’an,...Araplardan ve

¹⁰¹¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 399.

¹⁰¹² Nûr, 24/6-10.

¹⁰¹³ Bkz. Buhârî, Fezâilu’s-Sahâbe, 56; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 24; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 335-337; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, c. XI, s. 79; ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XIII, s. 376-377; Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. VII, s. 38; Kastallânî, **İrşâdu’s-Sârî**, c. VI, s. 179-182; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 28; c. II, s. 293.

¹⁰¹⁴ Kaffal, Arapların, “Eğer şunu yaptıysam Allah için şunu yapayım, Eğer şunu yaptıysam Allah bana şunu yapmasın, Yarın gelmezsem Allah beni öldürsün, Eğer sana kötülüğüm dokunursa yaşadığım sürece Allah bana hayır yüzü göstermesin.” şeklinde buna benzer insanın korkutan ifade kalıplarıyla yemin ettikleri, Allah’ın bu yemin anlam ve ifade kalıplarını lian yeminlerinin beşincisinde yerleştirdiğini ifade etmiştir. Kaffâl, **Mehâsin**, s. 250.

¹⁰¹⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 335.

¹⁰¹⁶ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 34.

¹⁰¹⁷ J. Schacht, “Kısâs”, **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. VI, s. 770.

¹⁰¹⁸ Ahmed b. Yayâ b. Câbir el-Belâzurî, **Ensâbu’l-Eşrâf**, (Tah. Muhammed Bâkır el-Mahmudî), Müessesetu’l-A’lâ, Beyrut 1394/1974, c. II, s. 23, dipnot 1; Aksu, **a.g.e.**, s. 77; Aslında kasamenin daha eskilerde İbranilerde buzağı kesme ritüeliyle mevcut olduğu (bkz. Tesniye 21/2-9; Seydîşehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 141.) ve Kur’an’ın da Tevrat’ta yer alan mitolojik unsurlarla süslenmiş İbranilerin bu kasame adetine atıfta bulunduğu görülür. Bakara, 2/67-73.

Arapların tanıdığı din ve mezheplerden bahsetmektedir.”¹⁰¹⁹ şeklindeki ifadeleri de Kur’an’ın, türedi ahkâm vaz’eden bir kitap olmadığı noktasında bizim görüşümüzü teyit eder niteliktedir. Lian, devlet otoritesinin, suç ispat yöntem ve tekniklerinin yaygın olmadığı bir dönemde ve bir toplumda o günkü içtimai yapıya uygun bir biçimde hakemler tarafından verilen mahalli bir hüküm ve kendi çağının yerel bir çözümü olarak, her ne kadar Kur’an’a yansısı da ve Kur’an, kendi çağının formlarının kendisinde teşekkül ettiği bir vahiy ve bir kitap olsa da, bu yerel figürlerden bizlere suçlunun suçu sabit oluncaya kadar beraati zimmetinin asıl olduğunu ve asılsız zina iftirasında bulunmanın, insan onur ve şerefine lekelemenin gayri ahlaki bir tavır olduğunu ve bunun bir biçimde karşılıksız kalamayacağı şeklinde evrensel mesajlarını da ilahi bir değer olarak ihsas etmektedir.

IV.İDDET

A.Tevrat, İncil ve Kur’an’da İddet

İddet, lugatta sayı manasına olan adetten alınmış olup tadad, ihşa, müddet manalarını ifade eder. İstilahta, bir erkeğin veya bir kadının ayrılışlarından sonra muayyen bir müddet başkası ile evlenememeleri ve beklemeleri demektir. Bu itibar ile “müddet rical” ve “iddeti nisa” kısımlarına ayrılır. Fakat iddet tabiri mutlak olarak zikredilince genellikle iddeti nisaya haml olunur.¹⁰²⁰

Kocası ölen bir kadının bir süre yas tutması hemen hemen bütün toplumlarda özellikle de Sami gelenekte öteden beri bilinen bir adettir.¹⁰²¹ Yahudilik ve Hristiyanlıkta, Tevrat ve İncil’de iddetle ilgili bir hükme rastlanılamamış olsa da Yahudilerde bir kadının boş kağıdı almasından doksan gün sonra başka bir erkekle evlenilebileceği hükmünün ilan edilmesi¹⁰²² bu geleneğin sadece Kur’an’da değil, Semitik kültürde de var olduğunu ortaya koymaktadır.

B.Cahiliyede ve Kur’an’da İddet

1.Boşama İddeti

Cahiliye dönemimde gerek boşamalarda ve gerekse kocanın ölüm durumunda iddet bekleme uygulamalarının var olduğunu, boşama iddeti sistematik bir uygulama olmasa da ölüm iddetinin düzenli bir uygulama olduğu görülür.

Bazı kaynaklarda komşu medeniyetlerin tesirinden uzak olan, kendi şartları içinde

¹⁰¹⁹ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 39-40.

¹⁰²⁰ Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 178.

¹⁰²¹ Mustafa Baktır, “İhdâd”, **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 530.

¹⁰²² Örs, **a.g.e.**, s. 382.

yaşayan bedevi kabilelerde ve Arap kabilelerin çoğunluğunda talak iddetinin bilinmediği, sadece bazılarında bilindiği,¹⁰²³ cahiliye dönemi Arapları nazarında iddet malum ve mukadder olmasına rağmen, kadınların boşanma iddetlerinin olmadığı¹⁰²⁴ ifade edilir. Aynı şekilde İslam öncesi Arapların büyük bir kısmının, boşanan kadına ikinci evliliğinden önce muayyen bir bekleme müddeti tayin etmedikleri belirtilir. Dolayısıyla kadının boşandıktan hemen sonra yeni bir evlilik ilişkisine girmesi mümkün idi. Tabii olarak bu durum nesebin karışımına neden olmakta ve doğan çocuk ise yeni kocaya nispet edilmekteydi.¹⁰²⁵ Yine mut'a evliliği için de iddeti öngörmedikleri, kadının bir temizlik esnasında pek çok evlilik yaptığı, çocuk doğurduğunda babasının kim olduğunun bilinmediği¹⁰²⁶ ileri sürülür. Ne var ki birtakım kaynaklarda cahiliyede boşanan kadının iddetinin olmadığı iddia edilse de boşanan yahut kocası ölen kadınların hamile olup olmadığının anlaşılması için, müddet bitmeden evlenildiğinde nesep karışır korkusuyla, nesebi ve kanı muhafaza düşüncesiyle cahiliye örfü iddeti tamamlamayı zorunlu kılmaktaydı.¹⁰²⁷ Hatta kadın bir mut'adan diğerine nikâha geçerken iddet beklemek durumundaydı.¹⁰²⁸ Dolayısıyla boşanmış kadın, cahiliyede iddet beklemekte ancak bu iddetin usul ve süresine ilişkin tafsilat yer almamaktadır.¹⁰²⁹

Komşu medeniyetlerin tesiri altında kalan şehirlerde yaşayan Arap kabilelerinde biyolojik babalığa önem vermek kanun haline gelmiş idi. Bu ihtimamdan dolayı, boşanan kadının, yeni evliliğine müsaadeden önce rahminin temizlendiğinden emin olmak için belli bir süre bekleme zorunluluğu vardı.¹⁰³⁰ Bu sebeple cahiliye döneminde Araplar hem vefattan hem de boşamadan sonra iddeti gözetmekteydiler.¹⁰³¹ Her ne kadar bu boşama iddetlerinin müddetinin açıklanmamış olduğu¹⁰³² ileri sürülse de aslında eski Arap hukukunda boşama üç talakla gerçekleşmekte ve kadınlar üç hayız müddeti iddet, yani üç ay beklemekteydiler. Muhtemelen boşamadan sonra iddet beklememe adeti, çocukların anne ve onun kabilesine nispet edildiği bazı Arap kabilelerinde vardı. Bu kabilelerde boşama iddeti şart koşulmazdı.¹⁰³³ Bu kabilelerde kocasından boşanan kadın bazen hamile de olsa başkasıyla evlenebilmekte ve dolayısıyla bu durumda bir keşmekeşlik ortaya çıkabilmekteydi. Bu

¹⁰²³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 190-191.

¹⁰²⁴ Ebû Dâvud, **Talâk**, 36; İbn Habîb, **el-Muhabber**, 338; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVIII, s. 146; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 222; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 286; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 263; Th. W. Juynboll, "İddet", **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 932; Takkûş, **a.g.e.**, s. 185; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 52; H. İbrahim Acar, "İddet", **DİA**, c. XXI, s. 467.

¹⁰²⁵ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 28; Juynboll, "İddet", c. V/II, s. 932.

¹⁰²⁶ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 16-17.

¹⁰²⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 435; Berrû, **a.g.e.**, s. 266.

¹⁰²⁸ Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 80.

¹⁰²⁹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 278.

¹⁰³⁰ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 191; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206.

¹⁰³¹ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 69.

¹⁰³² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 50; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 31; Bakkal, **a.g.e.**, s. 112-114.

¹⁰³³ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 265.

keşmekeşlikten dolayı İslam, cahiliye Araplarının bilip tatbik ettikleri “iddet” meselesindeki karışıklığa son verip sınırlamalar getirmiştir.¹⁰³⁴ Adet gören kadınların iddetini üç hayız hali ile,¹⁰³⁵ adet görmeyen kadınların iddetini üç ayla¹⁰³⁶ ve kocası ölen kadınların iddetini de dört ay on gün ile tahdit etmiştir.¹⁰³⁷ Nikâh yapılıp da zifaf gerçekleşmemiş olan kadınlara ise iddeti öngörmemiştir.¹⁰³⁸

Cahiliye döneminde boşamadan dolayı beklenen iddet için tayin edilmiş kesin bir müddet olmadığından, bazen kadınlar, boşandıkları kocalarından olan çocukları, ikinci kocalarının yatağında dünyaya getirebiliyorlardı. Bunun pek çok örneğinin varlığına tanıklık etmekteyiz.¹⁰³⁹ Bu dönemde kocalar hanımlarını boşamadan önce onlara hamile olup olmadıklarını soruyorlardı. Boşanan kadın ise, ikinci kocaya gitmek için birinci kocasından olan karnındaki bebeğe hamile kaldığını gizleyebiliyordu. Bunun da nedeni, kadının hamile olmasına dayanarak ilk kocasının tekrar kendisine dönme (ric‘at) hakkını ortadan kaldırmaktı.¹⁰⁴⁰ Boşandıktan sonra iddeti gözetmeden evlenen kadınlar, her ne kadar anne bu çocuğun ilk kocadan olduğunu bilse de doğan çocuk yeni kocadan sayılırdı. Bu durumda yeni koca bu çocuğun hukuken babası addedilirdi.¹⁰⁴¹ Dolayısıyla Arap toplumunda bu tür durumlar, hem birinci eş hem ikinci koca hem de kadın için ciddi sıkıntılar doğururdu. Bu sebeple de cahiliye Araplarında bir ilim dalı olan çocuğun eline, ayağına bakıp, soyunu, nesebini tayin etme işi de gelişmiş ilimler arasında yer almıştır. O dönemde nesep karışımı olduğundan muhtemelen Araplar, bu soruna son vermek için boşamalardan sonra iddet şartını getirmiş olabilecekleri gibi, Alûsî’nin ifadesiyle iddetin, kadınların kocanın hakkına ihtiram ve nikâh akdini tazimde aşırıya kaçmalarının¹⁰⁴² bir sonucu da olabilir.

Kur’an’da da boşanan kadınların beklemleri gereken iddet, rahmin temiz olup olmadığı şüphesini izale için vaz’ edilmiştir.¹⁰⁴³ Schacht’ın da ifade ettiği gibi, İslam’da iddetin gayesi, boşanan kadından doğacak çocuğun babasının kimliği hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırmak ve boşamada acele davranan kocaya talakı geri almak suretiyle vaziyeti tashih etme fırsatı vermektir.¹⁰⁴⁴

Cahiliyede var olan iddet bekleme geleneği, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç

¹⁰³⁴ Bakkal, **a.g.e.**, s. 114-115.

¹⁰³⁵ Bakara, 2/228.

¹⁰³⁶ Talâk, 65/4.

¹⁰³⁷ Bakara, 2/234.

¹⁰³⁸ Ahzâb, 33/49.

¹⁰³⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 338, 340; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 435; Aksu, **a.g.e.**, s. 72; Bakkal, **a.g.e.**, s. 111-112; Juynboll, “İddet”, c. V/II, s. 932; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 97.

¹⁰⁴⁰ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. II, s. 462-463; İbn ‘Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 392.

¹⁰⁴¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 435; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 48.

¹⁰⁴² Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 50.

¹⁰⁴³ İbnu’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. IV, s. 208.

¹⁰⁴⁴ Schacht, “Talâk”, c. XI, s. 684.

ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler...”¹⁰⁴⁵ şeklinde Kur’an’da da yer almıştır. Kur’an, cahiliye döneminde boşanan kadınların iddet bekleme geleneğini kabul etmekle birlikte, kaynaklarda nakledildiği üzere bazı kocaların zarar vermek için karılarını boşayıp iddetleri bitmeden defalarca kadına dönme ve defalarca boşama uygulamalarını¹⁰⁴⁶ ve bazıları tarafından kadına zulmetmek için ihmal edilen iddeti, “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur...”¹⁰⁴⁷ “(Dönüş yapılabilir) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır.”¹⁰⁴⁸ ayetleriyle tashih etmiştir. Dolayısıyla Kur’an, bir yandan İslam öncesi Arap toplumunda galibiyetle uygulanan iddet geleneğini kabul ederken, diğer yandan bazı kişiler tarafından kadına bir zulüm aracı olarak iddetin uzatılmasını sınırlamak ve rici’ talakta tekrar kocaların kendilerine dönmelerine mani olmak için kadınların hamile olduklarını gizlemelerini yasaklamak suretiyle vakıaya, olgulara müdahale etmiştir. O bakımdan, cahiliye kültür kalıpları içinde mevcut olan boşama iddeti, bir yandan Kur’an’a intikal ederken, diğer yandan da Kur’an, bu iddet kültür kalıbı içinde kadına zulmetmeyi yasaklamak ve nesebin sübutunu sağlamak amacıyla bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

2.Vefat ve Diğer İddetler

Kur’an’ın, kocası ölen kadınlara beklemelerini önermiş olduğu ölüm iddeti ve bu iddet içerisinde boşanmış olan kadının süslenme ve koku sürünmelerden uzak durmasını ifade eden “hidad/ihdad” da cahiliye döneminde mevcut idi.¹⁰⁴⁹ İslam öncesi Arap kadını altın ve gümüşten çeşitli takılarla süslenir, gözlerine sürme çekerdi. Saçlarını, avuçlarını ve ayaklarını boyar, güzel kokular kullanırdı. Kocası ölen kadın ise bir yıl boyunca kıldan yahut başka şeyden yapılmış bir eve girip bunlardan uzak dururdu.¹⁰⁵⁰ Kocası ölen kadının, süreyi tamamlamadan evlenmeye hakkı da yoktu.¹⁰⁵¹ Bu dönemde kocası vefat eden kadın, tam bir

¹⁰⁴⁵ Bakara, 2/228.

¹⁰⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. II, s. 470; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 81; İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. I, s. 222-223; c. IV, s. 205; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. II, s. 440, 442; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 296, 288; Suyûtî, *Lübâbu’n-Nukûl*, s. 34; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 432-433; Uğur, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁰⁴⁷ Bakara, 2/231.

¹⁰⁴⁸ Bakara, 2/229.

¹⁰⁴⁹ Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 180.

¹⁰⁵⁰ Bedâiyene, *a.g.e.*, s. 165.

¹⁰⁵¹ Bakara, 2/240; Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 183; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 99.

yıl ölüm iddeti beklerdi.¹⁰⁵² Kureyş'te bir yıl iddet (hidat) beklemek alışkanlık haline gelmişti.¹⁰⁵³ Cahiliyede kocası ölen kadının ikinci evlilikten önce, nesep karışımına engel olmak için süslenmeden, cazibesini ortaya koymadan tam bir yıl vefat iddeti beklemesinin Arap adetlerinden/sünnetlerinden¹⁰⁵⁴ ve cahiliyede hakim bir örf olduğu¹⁰⁵⁵ görülür. Hatta cahiliye Arapları bunu kocası ölen kadına farz kılmışlar¹⁰⁵⁶ ve bir yıl nafaka ve barınmayı vasiyet etmişlerdir.¹⁰⁵⁷ Bu süre içinde kadınlar, hüznü ifade eden, hüznün sembolü olan beyaz yahut siyah elbise giyerlerdi. Kadın, eşinin vefatının ardından küçük bir eve, çadıra yahut "hafeşe" denilen bir evin karanlık bir köşesine çekilirdi. Bir yıl hiçbir tarafa çıkmazdı. Bu müddet içerisinde yıkanma, tırnak kesme, vücut temizliği, süslenme, koku sürünme, tuvalet giyme gibi öz bakım işlerini yerine getirmezdiler. Bu esnada kadının müddeti bitinceye kadar dünürlük yapacak olanlar, hıtbeye teklifinden da uzak dururlardı. Hatta iddetini beklediği mekâna eşek, koyun ve kuş gibi hayvanlar getirilir ve kadın vücudunu bunlara temas ettirerek efsunlanırdı. Efsunladığı hayvan çok geçmeden ölürdü. Bir daha bu halle karşılaşmasın ve başından bu tür haller uzak olsun diye iddeti bittiğinde bir hayvan tersi eline verilir, o da onu önüne ve arkasına atardı. İddeti bittikten sonra ise temizlenir, yıkanır, istediği gibi süslenir ve artık evlenme tekliflerine açık olup isteyenlerine görünebilirdi.¹⁰⁵⁸ Aslında cahiliye döneminde var olan tam bir yıl matem tutmanın ('azâu, niyâha)¹⁰⁵⁹ kadim köklere sahip olduğu, bunun İbranilerde, Samilerde ve diğer halklarda da mevcut olduğu görülür.¹⁰⁶⁰

Cahiliyede ölen adamın karısının tam bir yıl süslenmeden iddet beklemesinin, bir görüşe göre nesebin karışmaması, kadının rahminin temizlenmesi amacıyla yönelik olduğu,¹⁰⁶¹ bir başka görüşe göre de kadının ölen kocasına olan hüznünü ifade etme, kocalık hakkına vefa gösterme nedenlerine dayandığı¹⁰⁶² yahut bazı rivayetlerde geçen, ölü ruhlarının dünyadaki evleriyle bir yıla kadar ilişkiyi kesmedikleri inançlarıyla da bağlantılı olabileceği¹⁰⁶³ ifade

¹⁰⁵² İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 299; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 136, 435; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 472-473; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 194; Takkûş, *a.g.e.*, s. 185; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁰⁵³ Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 136.

¹⁰⁵⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 68.

¹⁰⁵⁵ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 131; Carcâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 41.

¹⁰⁵⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 445.

¹⁰⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 492; İslam'da kocasının vefat iddetini bekleyen kadına nafaka temin zorunluluğunun cahiliye Araplarında da yer aldığı görülüyor. Ancak üç talakla boşanmış kadına nafaka temin ettiklerine dair bir malumata sahip değiliz.

¹⁰⁵⁸ Bkz. Buhârî, *Talâk*, 44; Müslim, *Talâk*, 9/1486-1488; Ebû Dâvud, *Talâk*, 43; Tirmizî, *Talâk*, 18; Nesâî, *Talâk*, 63, 67; İbn Mâce, *Talâk*, 34; İ. Mâlik, *Talâk*, 103; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 526-527; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 502; Serahsî, *el-Mebsût*, c. VI, s. 30; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 120; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 299; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. I, s. 460; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50-51; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 435; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 277-278; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 194; Takkûş, *a.g.e.*, s. 185-186; Bakkal, *a.g.e.*, s. 115-116; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 99-100.

¹⁰⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi'*, c. X, s. 235-236; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 135.

¹⁰⁶⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 135.

¹⁰⁶¹ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 258-259; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 447; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 277.

¹⁰⁶² Kaffâl, *Mehâsin*, s. 364; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 258-259.

¹⁰⁶³ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 12.

edilmektedir. Zenâtî de cahiliye Araplarının, kadına bir yıl süreyle uzlet halinde hayat sürmesini zorunlu kılmalarını, ölümün zararlı bir necaset olduğu ve bu necasetin, ölünün bedenine temas edenlere geçtiği, ölenin karısının da ölüye en fazla temas edenlerden, ölüm necasetinden payının en fazla olmasından dolayı, bu uzlet neticesinde kadının yakınlarına ve onunla muâşeret edecek olanlara necasetin bulaşma olasılığının azaldığı şeklinde inançların varlığına dayandırır.¹⁰⁶⁴ Ve pek çok delil de, İslam öncesi Arapların kocası ölmüş dul kadını, zorunlu kıldıkları bir yıl müddeti tamamlamadan kendisiyle iletişim kuran yakınları için tehlikeli addettiklerini ve bu bir yıl sürenin bu tehlikeyi atlatmak için kâfi geldiğine dair kanaatlerinin varlığını ortaya koyar. Aynı şekilde iddet sonunda kadının ölüm kuşunu, ölüm hayvanını bedenine, önüne sürmesinin de dul kadında geri kalan öldürücü ölüm necasetinin bu kuşa, hayvana geçmesi itikadından başka bir şey değildir.¹⁰⁶⁵ Bu nedenle bir yıl iddet beklemenin, bu tür Arap itikatlarına dayanması mümkün olabileceği gibi bunun şarklıların hayatında sevinçten daha büyük role sahip olan hüznün¹⁰⁶⁶ adetleriyle de ilişkili olabileceği göz ardı edilmemelidir. Çünkü ataerkil yapıda evin reisi olan erkeğin ölümüne yas tutmak, örfün gereklerinden idi. Bütün bunlarla beraber, İslamiyet, cahiliyede bir yıl tutulan bu ölüm iddetini hikmet ve maslahata uygun bir şekilde dört ay on güne indirmiştir.¹⁰⁶⁷

Dolayısıyla kendisini, Arap dil ve kültüründe bir kitap olarak niteleyen ve mevcut kültür üzerinden bizlere konuşup mesajını iletmeye çalışan Kur'an, cahiliye dönemi uygulaması olan bir yıl iddet beklemeyi ilk etapta tasvip etmiştir.¹⁰⁶⁸ Bu uygulama, "İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Ama onlar (kendiliklerinden) çıkarlarsa, artık onların meşru biçimde kendileri ile ilgili olarak işlediklerinden dolayı size bir günah yoktur..."¹⁰⁶⁹ ayetiyle nassa dönüşmüştür. Pek çok müfessir tarafından bu hükmün, cahiliye Araplarındaki kocası vefat etmiş kadının bir yıl iddet/ihdâd geleneğinin bir devamı niteliğinde olduğu ancak bu süreyi tahdit eden dört ay on gün ayetiyle neshedildiği dile getirilmiştir.¹⁰⁷⁰ Her ne kadar daha sonra nazil olacak ayetlerde bir yıl müddetinin dört ay on gün ile mukayyet hale getirildiği ifade edilse de İslam öncesinde tatbik olunan bir yıllık ölüm iddeti geleneği imperatif ifadelerle Kur'an'a intikal etmiştir. Dolayısıyla Arkoun'un, "Kur'an'ın kendisi

¹⁰⁶⁴ Zenâtî, *Nuzumu'l-Arab*, s. 259-260, 195.

¹⁰⁶⁵ Zenâtî, *Nuzumu'l-Arab*, s. 260; Bir yıl ölüm iddeti bekleyen kadının iddet bitiminde eşek, koyun ve kuş gibi hayvanlarla kendini efsunlaması ve efsunladığı hayvanların çoğunun öldüğüne dair rivayetler de bu savı destekler niteliktedir. Ayrıca kadının hayvan tersini atarak iddeti bitirmesinin pek çok işarî yorumları için bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50-51.

¹⁰⁶⁶ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 114.

¹⁰⁶⁷ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 502; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 51; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 134.

¹⁰⁶⁸ Bakara, 2/240; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 183; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, s. 369.

¹⁰⁶⁹ Bakara, 2/240.

¹⁰⁷⁰ Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 502; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 239; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c. I s. 275; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 224; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 300.

dinamik bir tarih içinde, gündelik hayatın alışkanlıkları arasında ortaya çıkmış bir kitaptır.”¹⁰⁷¹ şeklindeki ifadelerinin de teyit ettiği gibi, Kur’an, tarihin içinde, geleneklerini cahiliye döneminden tevarüs eden, Arapların gündelik yaşamları içinde onların yerleşik uygulamaları ve örfi kabulleri doğrultusunda tezahür ve teşekkül etmiş bir kitaptır. Bütün bunlar, Kur’an’daki ahkâmın cahiliye dönemi Arap geleneği formatında olduğu, onunla paralellik arzettiği, Arabi bir karakter taşıdığı bu bakımdan evrensel değerlerle yerel olguların ayıklanması gerektiğini ilzam etmektedir. Aynı şekilde Kur’an metninin, bugüne kadar olduğu gibi sadece ilahi metnin kelimelerinde sıkışmış mantuk merkezli tefsir ilmiyle değil, tarihi, insani olay ve olgular üzerine temellendirilmiş cahiliye Arap tarih ve kültür bilimiyle yeniden okunması gerçeğini de ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi cahiliye döneminde mevcut olan olgular bir yandan nassa dönüşürken, diğer yandan Kur’an, o günkü topluma özgü kültür kalıpları üzerinden taşıyır, tebdil ve tashihler yaparak ilahi irade doğrultusunda vakıanın dönüşümünü sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla hem kadın için hem de ona hitbede bulunmak isteyen kişi için oldukça akıl ve mantık dışı insan onuruna yakışmayan merasimle bir yıl süre iddet beklemenin, “İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur...”¹⁰⁷² şeklinde daha sonra nazil olan dört ay on gün süreyle iddet beklemeyi tahdit eden ayetlerle nesholunduğunu ileri sürenlerin¹⁰⁷³ fehvasınca tashih edilmiştir.

Arap geleneğinde var olan bu iddet kültürü Kur’an’a yansıdığı gibi yine bu iddet geleneğinin bir uygulaması olarak, “Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları iddetlerini dikkate alarak (temizlik hâlinde) boşayın ve iddeti sayın. Rabbiniz olan Allah’a karşı gelmekten sakının. Apaçık bir hayasızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar.”¹⁰⁷⁴, “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun...”¹⁰⁷⁵ ayetleri bağlamında kocası ölen veya boşanan kadının iddet süresi içerisinde kocasının evinde ikametinin müstehap mı, yoksa vücup seviyesinde dini bir yükümlülük mü olduğu noktasında fakihler arasında geçen tartışmalar¹⁰⁷⁶ bir yana, iddet müddeti içerisinde boşanmış yahut kocası ölmüş kadınların evlerinden çıkarılmamalarına dair Kur’an önerileri de, o günkü uygulamalara paralel bir

¹⁰⁷¹ ‘Alî Harb, **Nakdu’n-Nass**, el-Merkezu’s-Sakafî el-‘Arabî, 3. Bsk., Beyrut 2000, s. 65.

¹⁰⁷² Bakara, 2/234.

¹⁰⁷³ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. II, s. 594-595; Kurtubî, **el-Câmi**, c. III, s. 224; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 300.

¹⁰⁷⁴ Talâk, 65/1.

¹⁰⁷⁵ Talâk, 65/6.

¹⁰⁷⁶ Acar, “İddet”, c. XXI, s. 469.

biçimde teşekkül etmiştir.¹⁰⁷⁷ Aynı şekilde, “(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinde saklamanızda sizin için bir günah yoktur. Allah biliyor ki siz onlara (bunu er geç mutlaka) söyleyeceksiniz. Meşru sözler söylemeniz dışında sakın onlarla gizliden gizliye buluşma yönünde sözleşmeyin. Bekleme müddeti bitinceye kadar da nikâh yapmaya kalkışmayın.”¹⁰⁷⁸ ayetiyle nikâh akdi ve evlilik sözleşmelerinin yasaklılığı¹⁰⁷⁹ ve bunların levazımı olan iddet içerisinde süslenme, sürme çekme ve koku sürünme gibi zinetin terk edilmesi, evden dışarıya çıkmama gibi hadis ve tefsir literatüründe yer alan iddet/hidad teamülleri,¹⁰⁸⁰ cahiliyede mevcut olup ve bu gelenek Kur’an tarafından da sürdürülmüştür. Şayet neshedildiği kabul edilmez ise bir yıl yahut dört ay iddet bekleme ve iddet beklerken kadının evden çıkarılmaması, kendisinin de evden çıkmaması, evin bir bölümünde oturması ve nikâh akdi, evlilik sözleşmesi ve buluşmaları gibi bazı davranışları yapmaktan men edilmesi ile M. Baktır’ın belirttiği gibi, mevcut örfün süre kısıtlaması ve içerik tashihi yapılarak devamına mı izin verildiği, yoksa kadın için dini bir yükümlülük getirme mi hedeflendiği yeterince açık olmasa da¹⁰⁸¹ bunun dini-ahlaki bir sorumluluk olmaktan daha ziyade, mevcut örfün kısmen devamı olarak algılanmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Çünkü nazil olduğu kültür kalıpları içinde evrensel mesajını aktarmaya çalışan Kur’an’ın, boşama ve vefat iddet/ihdad teamülleriyle başta nesep karışımına engel olma gibi evrensel bir gayesi olmakla birlikte, cahiliye dönemi evlilik anlayışında, kadının erkek karşısındaki konumuyla ilgili mevcut gelenek ve kültürü sürdürdüğü de bir gerçektir.

Hamile kadının iddet süresine gelince, Kur’an, hamile kadının iddetini, “Kadınlarınızdan âdetten kesilmiş olanlarla, henüz âdet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların bekleme süresi üç aydır. Hamile olanların bekleme süresi ise, doğum yapımlarıyla sona erer...”¹⁰⁸² ayetiyle hamlini vaz’ıyla sınırlamıştır. Bu da Kur’an’da kocası ölenlerin dört ay on gün ve boşanan kadınların da üç ay hali beklemelemlerini öngören hükümlerin de, o dönemde çocuğun kimliğinin tespitine ilişkin nesep davalarını ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu gösteriyor. Nitekim Sübey’a, kocasının ölümünden sonra yirmi üç-yirmi beş gün sonra doğum yapmış, nifastan kesilince Hz. Peygamber, onun evliliğine izin

¹⁰⁷⁷ Talâk, 65/1; Bakara, 2/240.

¹⁰⁷⁸ Bakara, 2/235.

¹⁰⁷⁹ Bakara, 2/235.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Buhârî, Talâk, 45, 46, 47; Müslim, Talâk, 9/938; Ebû Dâvud, Talâk, 43, 46; Tirmizî, Talâk, 18; Nesâî, Talâk, 60, 62-65, 67; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. II, s. 527-528; İbn Kesir, **Tefsîr**, c. I, s. 300; İbn Hacer, **Bulûğu’l-Merâm**, s. 332-334, (no; 1105-1109).

¹⁰⁸¹ Baktır, “İhdâd”, c. XXI, s. 531.

¹⁰⁸² Talâk, 65/4.

vermiştir.¹⁰⁸³ Bütün bu ayet pasajlarında Kur'an, Yahudilikte ve cahiliye devrinde mevcut olan iddet uygulamalarını kabul etmiş ve cahiliye devrinin bir yıl olan iddet süresini iptal etmiştir.¹⁰⁸⁴ Kocasını ölen veya boşanan hamile kadının iddetini doğumuyla, hamile olmayıp da kocasını ölen kadının dört ay on gün, boşanan kadının ise üç ay hali ile iddetlerini kayıtlamakla cahiliyede var olan iddet teamüllerini bir düzene koymuştur.

Kısaca, diğer muamelat örneklerinde de olduğu gibi iddet kültürüne yönelik Kur'an'ın buyurularının, yadsımlarının, kabüllerinin, dönüştürmelerinin, bütün tutumlarının 7. yüzyılda yaşanan Arap ve İbrani kültürün izlerini taşıdığını, Clair Tisdall'ın ve Rodinson'un ifadeleriyle Kur'an'ın, çöl yaşamının havasını teneffüs ettiğini,¹⁰⁸⁵ onun getirdiği hükümlerin eski ideolojiler tarafından getirilmiş olduğunu ve toplumda kökleşmiş kurallarla çatışmadığını¹⁰⁸⁶ teslim etmek gerekir. Ancak Kur'an'ın bu konularda getirdiği hükümler, sadece cahiliye devri uygulamalarını körü körüne tasvip ve bu hükümleri İslam kılıfına büründürmekten ibaret değildir. Bir yıl olan iddet süresini dört ay on güne indirmek ve iddet müddetinin koca tarafından suistimal edilmesini reddetmekle,¹⁰⁸⁷ cahiliyede bazı kocalar tarafından mevcut iddet süresi suistimal edilerek kadına yapılan eziyeti, zararı ve zulmü defetmekle¹⁰⁸⁸ ve ciddi nesep davalarına sebep olan çocuğun kimlik aidiyetine yönelik problemi ortadan kaldırmakla bir değişim gerçekleştirmiştir. Nazmında mensus olan bütün bu yerel kültür kalıplarının aralarına "ilahî maksatlar" ve "evrensel mesajlar" sıkıştırılmış olmakla, var olan cahiliye figürleri üzerinde oynanmış ve böylece vakıa belli bir oranda dönüştürülmüştür.

V.MİRAS

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Miras

Miras, ölen bir kişinin terikesinden yakın akrabalarına intikal eden mala denir.¹⁰⁸⁹ Kur'an'ın miras hukuku ile ilgili ayetlerinin tarihsel arka planını ve İslam öncesi kültürle olan ilişkilerini ortaya çıkarabilmemiz için öncelikli olarak Ehli Kitabın ve cahiliye Araplarının bu alandaki teorik ilkelerini ve pratik uygulamalarını incelememiz gerekir.

Yahudilikte bekâr olan ilk erkek çocuk ister meşru ister gayri meşru bir çocuk olsun

¹⁰⁸³ Buhârî, Talâk, 37; Müslim, Talâk, 8/1484; Ebû Dâvud, Talâk, 47; Tirmizî, Talâk, 17; Nesâî, Talâk, 56; İbn Mâce, Talâk, 7.

¹⁰⁸⁴ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 435; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 371.

¹⁰⁸⁵ Clair Tisdall, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁸⁶ Maxime Rodinson, **Hazreti Muhammed**, (Trc. Attilâ Tokath), Sosyal Yay., İstanbul 1994, s. 172.

¹⁰⁸⁷ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 370.

¹⁰⁸⁸ Bakara, 2/231.

¹⁰⁸⁹ Bilmen, a.g.e., c. IV, s. 209.

babasının terikesinden diğer kardeşlerinin iki katı mirastan pay alır.¹⁰⁹⁰ Bununla beraber, nikâh dışı gayri meşru çocukların, mirastan mahrum bırakıldığına dair Tevrat'ta malumat yer almaktadır.¹⁰⁹¹ Kur'an'ın Yahudilikte yer alan bekâr ilk erkek evladın diğer kardeşlere nispeten mirastan iki pay alma ayrıcalığını kabul etmediği gibi tebenni geleneğiyle kendi öz babaları dışında başkalarına nispeti yasaklamakla da¹⁰⁹² zina mahsulü çocukların kendi öz babalarından kalan miras gibi mevcut haklara sahip olacağını zımnen ifade etmiştir.

Yahudilikte cariyeden olan çocuklara babalarının mirasından pay verilmez. Bir adamın kendi cariyesinden olma öz evladının dahi mirastan hakkı olmadığı ifade edilir.¹⁰⁹³ Sara'nın, Hz. İbrahim'e, "Bu cariyeyle oğlunu kov", "Bu cariyenin oğlu oğlum İshak'ın mirasına ortak olmasın"¹⁰⁹⁴ şeklinde Hz. İsmail ve Hacer için sarfettiği bu sözlerin, Rabb tarafından kabul edildiğini ve Pavlus'un da bu durumu tasvip ettiğini¹⁰⁹⁵ görüyoruz. Ancak bu konuda Kur'an'ın açık beyanı olmasa da İslam, cariyeden olan çocuğun efendisi tarafından nesebi kabul edilirse, efendisine varis olacağını, annesinin ise ümmü veled olduğunu ifade etmiş ve Hz. Peygamber tarafından, cariyenin azat edilip nikâhlanması emredilmiştir.¹⁰⁹⁶

Yahudilikte, Hz. Musa şeriatından önce Hz. Yakup döneminde kız çocuklarına mirastan pay verilmediğini, Yakup'un eşlerinin mirastan pay alamamaktan yakınmalarından anlıyoruz.¹⁰⁹⁷ Hatta erkek çocukları olmayıp da sadece kız çocukları olan bir adam, kızlarına miras bırakmadan malını başkasına varis bırakabilirdi.¹⁰⁹⁸ Ancak Hz. Musa şeriatında, "Bir adam erkek çocuğu olmadan ölürse mirasını kızına vereceksin."¹⁰⁹⁹ ifadelerinde olduğu gibi, erkek evladın bulunmaması halinde kızlar mirasçı kılınmıştır.¹¹⁰⁰ Hz. Musa döneminde erkek evlat olmazsa kızların mirastan pay alacağına dair uygulama, Hz. Yakup dönemindeki genel olarak kızlara mirastan pay vermeme adetinden bir derece daha ileri olsa da Kur'an'ın, her hal ve şartta kızlara erkek kardeşlerin yarısı oranında pay vermesi,¹¹⁰¹ Hz. Yakup ve Hz. Musa dönemindeki adet ve uygulamaları daha da geliştirdiğini gösterir. Her ne kadar Yahudi geleneğinde erkek evladın varlığı halinde kızlar mirastan mahrum edilmiş olsa da İbranilerin mukaddes topraklara yerleşmesiyle ortaya çıkan evlenirken kadını techiz etme (cehiz/cihaz)

¹⁰⁹⁰ Yasa'nın Tekrarı, 21/15-17; Seydişehirî, **Hukuk Tarihi**, s. 144, 159; Hayrettin Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yay., İstanbul 2001, c. I, s. 414; Bakkal, **a.g.e.**, s. 131.

¹⁰⁹¹ Hâkimler, 11/2-3.

¹⁰⁹² Ahzâb, 33/4-5.

¹⁰⁹³ Yaratılış, 21/10-12.

¹⁰⁹⁴ Yaratılış, 21/10.

¹⁰⁹⁵ Galatyalılar, 4/30.

¹⁰⁹⁶ Ebû Dâvud, 'Itk, 8; Nikâh, 6; İbn Mâce, 'Itk, 2; Dârimî, **Sünen**, c. II, s. 206.

¹⁰⁹⁷ Yaratılış, 31/14-15.

¹⁰⁹⁸ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 414.

¹⁰⁹⁹ Çölde Sayım, 27/8.

¹¹⁰⁰ Seydişehirî, **Hukuk Tarihi**, s. 144; Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 414; Bakkal, **a.g.e.**, s. 132.

¹¹⁰¹ Nisâ, 4/7-8, 11.

adetiyle bir bakıma mahrum oldukları miras, cihaz adıyla kendilerine iade edilmiştir.¹¹⁰²

Babanın miras hakkına gelince, Tevrat'da bundan bahsedilmemiş, ölenin oğlu yahut kızı yoksa “Ve eğer onun kızı yoksa o zaman mîrası kardeşlerine vereceksin”¹¹⁰³ ifadelerinde olduğu gibi, baba atlanarak ölenin kardeşlerine geçilmiştir. Ancak Mişna ve Talmud'da çocuksuz olarak vefat edenin terikesinin babasına ait olduğu ve annenin ise evladında miras hakkının olmadığı,¹¹⁰⁴ dolayısıyla çocuk bulunmaz ise ölenin babası, onun da babası gibi usulüne kaldığı ifade edilir.¹¹⁰⁵ Kur'an ise ölenin çocuğu varsa babaya ve anneye altıda bir, şayet çocuğu yoksa üçte bir, ölenin kardeşleri varsa yine anneye altıda bir hisse vermek suretiyle Yahudilikte ölenin annesini mirastan mahrum etme uygulamalarını reddetmiştir.¹¹⁰⁶

Yahudilerde ölenin usulü bulunmadığı zaman terike kardeşler ve onların çocuklarına, bunlar yoksa amcalar ve onların çocuklarına bu şekilde beşinci dereceye kadar intikal etmektedir.¹¹⁰⁷ Bu da Tevrat'ta, “Bir adam... kızı yoksa mirasını kardeşlerine, kardeşleri yoksa amcalarına vereceksiniz. Amcaları da yoksa, mirasını bağlı olduğu boyda kendisine en yakın akrabasına vereceksiniz.”¹¹⁰⁸ şeklindeki cümlelerle beyan edilmiştir. Kur'an, ölenin nine ve dedesi sağ ise onlara miras hakkı tanıyarak altıda bir hisse vermek suretiyle,¹¹⁰⁹ Yahudilikte baba olmadığı zaman nine ve dede sağ olmasına rağmen, bunlara hisse verilmeyerek mevcut olan terikenin ölenin kardeş ve amcalarına verilmesini reddetmiştir. Yahudilikte çocuğu olmadan vefat eden kadının varisi kocasıdır.¹¹¹⁰ Ancak Kur'an, bu durumu tasvip etmemiştir. Çocuğu olmadan vefat eden kadının mirasının yarısının kocaya ait olduğunu, ölen kadının şayet çocukları varsa kocanın hissesinin dörtte bir ile sınırlı olmasını, ondan geri kalanını da baba ve anneye, bunlar da yoksa kardeşlerine kalmasını teşri kılmıştır.¹¹¹¹ Kur'an, Yahudilikte ölenin usul (babalar) ve furuuna (oğul ve kızlar) kardeşlerine ve amcalarına ve bunların çocuklarına öteden beri süregelen mirastan pay verme adetini devam ettirmiştir.

İslam, köle ve cariyelerin miras olarak intikalini Tevrat geleneğinin bir uzantısı olarak tasvip etmiştir.¹¹¹² Tevrat, köle ve cariyelerin çevre uluslardan olması ve satın alınması

¹¹⁰² Bkz. Yeşu, 15/16-19; Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 147, 155; Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 286; Bakkal, **a.g.e.**, s. 133.

¹¹⁰³ Çölde Sayım, 27/9.

¹¹⁰⁴ Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 159; Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 27.

¹¹⁰⁵ Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 27; Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 414; Bakkal, **a.g.e.**, s. 133.

¹¹⁰⁶ Nisâ, 4/11.

¹¹⁰⁷ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 414.

¹¹⁰⁸ Çölde Sayım, 27/9-11; Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 144; Bakkal, **a.g.e.**, s. 134.

¹¹⁰⁹ Nisâ, 4/11; Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, Ferâiz, 5; Tirmizî, Ferâiz, 9, 10; İbn Mâce, Ferâiz, 3, 4; İ. Mâlik, Ferâiz, 3, 4.

¹¹¹⁰ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 415.

¹¹¹¹ Nisâ, 4/12.

¹¹¹² Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 379.

gerektiğini ve çocuklara miras olarak bırakılacağını ve yaşam boyu İsraililere kölelik edeceklerini¹¹¹³ ifade etmiştir. Dolayısıyla o günkü çağın sosyo-kültürel şartları gereği Kur'an tarafından da köle ve cariyeler, sahibinin elinin altında bulunan bir mülk olarak kabul edilmiştir.¹¹¹⁴

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Miras

1.Nesep Sebebiyle Miras

a.Asabe Miras Sistemi

Kur'an'ın miras hukukunda da İslamiyetten önceki Arap medeniyetinin hususiyetlerine ait izlere rastlamaktayız.¹¹¹⁵ Hatta İslam'ın terike ve mirasla ilgili getirdiği iktisadi yasamalar Arap yarımadasında yaygın olan nizamlar üzerine bina edilmiştir.¹¹¹⁶ Öyle ki Arap kültür olgularıyla diyalektik ilişki içinde hitap eden Kur'an, göklerin ve yerin mirasının Allah'ın olması,¹¹¹⁷ İsrailoğullarının Doğu ve Batı'ya mirasçı kılınması,¹¹¹⁸ yeryüzünü kullardan dilediğine miras bırakması,¹¹¹⁹ cennetin miras bırakılması,¹¹²⁰ Kitabın miras kılınması¹¹²¹ vb. unsurlarda bile o toplumun isti'mal ettiği kavramları kullanmıştır.

Cahiliye döneminde veraset, mülkiyet sebebi olarak kabul edilmiştir. Bu konuda onların oturmuş bir sistemleri mevcut idi. Hısımlığı/nesebi, tebenni ve hilfi/muvâlatı veraset sebebi olarak kabul etmişlerdir.¹¹²² Mirası ve mülk hakkını himaye etmeyi Tanrıların emrettiği ve mirasın Tanrıların gözetim ve himayesinde olduğu şeklinde inançları mevcut idi.¹¹²³ Cahiliye Arapları, akrabalık nesebinden gelen mirasla övünürler,¹¹²⁴ varis olmada akrabalık derecesine itibar ederlerdi. Yakınlığı fazla olan mirasçı olmada daha ileri derecedeydi. Bütün bu ilkelere rağmen, cahiliyede bazen küçük erkek çocuk ve kadınlar ata binip kılıç kuşanma, ganimet elde etme, düşmanla savaşma kaidesi gereği mirastan mahrum bırakılırdı.¹¹²⁵

¹¹¹³ Levililer, 25/44-46.

¹¹¹⁴ Ahzâb, 33/50, 52, 55.

¹¹¹⁵ J. Schacht, "Miras", **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 350.

¹¹¹⁶ Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 53.

¹¹¹⁷ Âl-i İmrân, 3/180; Hadîd, 57/10.

¹¹¹⁸ A'râf, 7/137.

¹¹¹⁹ A'râf, 7/138.

¹¹²⁰ Meryem, 19/63.

¹¹²¹ Fâtır, 35/32; Mü'min, 40/54; Şûrâ, 42/14.

¹¹²² Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 94-95; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 75; Bakkal, **a.g.e.**, s. 123 vd. 128.

¹¹²³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 388.

¹¹²⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 440.

¹¹²⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 324; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 604; c. IV, s. 299; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 94; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 151-152; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. IV, s. 210; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 77; Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, s. 56.

Cahiliyede mirasçı olmada sırasıyla “oğulluk”, “babalık”, “kardeşlik” ve “amcalık” ilkeleri mevcut idi.¹¹²⁶ Evlatlar, furu’, vefat edene en yakın olmalarından dolayı, terikede diğerlerinden önce gelmekteydi.¹¹²⁷ Oğul ve oğlun oğlu ilk varis olur, bunlar yoksa miras babaya, daha sonra dedeye, sonra kardeş ve çocuklarına, onlardan sonra amca ve çocukları şeklinde erkek olan hısımlara geçerdi.¹¹²⁸ İslam’ın gelişine doğru Araplarda yaygın olan akrabalık baba akrabalığı olduğundan, umumi bir kaide olarak kişi, babasına ve onun cemaatine nispet edildiğinden varis olan şahıslar da babanın akrabaları ve asabesi idi. Anne tarafı akrabaları, zevi’l-erham varis olmazdı.¹¹²⁹

Cahiliye döneminde erkek tarafından ölünün akrabaları olan asabe, mirasta kız kardeşlerden önce gelmekteydi. Bir adam öldüğünde erkek çocuğu yahut babası olmadığında mirası vefat eden adamın asabesine, erkek kardeşlerine intikal etmekteydi. Şayet erkek kardeşleri de yoksa o zaman kız kardeşlerine miras verilmezdi.¹¹³⁰ Ancak İslam gelince, kız ve kız kardeşlere ve kadınlara mirastan pay verdiği¹¹³¹ ifade edilir. Bu bakımdan tarihsel bir hitap olan Kur’an’ın, cahiliye döneminde miras taksiminde “yakınlık derecesi ve “hısımlık kuvvetini” esas aldığı ve İslam’da da sırasıyla “ashabu’l-feraz”, “asabe” ve “zevi’l-erham” şeklinde yakınlık derecesinin devam ettirildiği hatta bazen daha yakın olanın diğerinin mirastan pay almasına mani (hacip) olduğu görülür. Cahiliye Arapları pederşahi bir yapıda olduklarından vasiyet etmeden ölen bir şahsın terikesi, baba yönünden en yakın olan erkek akrabaya (asabe) geçmekteydi. Dolayısıyla terikeye varis olmada babaya en yakın olan oğullar ve bu oğullar arasında da en büyük oğul önde gelirdi.¹¹³² Büyük erkek evladın, miras taksiminde, terikenin idaresinde, vefat eden babayı temsil etmede ve onun ismini taşımada diğer kardeşlere öncelik hakkı vardı. Bu sebeple baba vefat ettikten sonra liderlik büyük erkek evlada geçerdi. Cevad Ali büyük kardeşe diğer kardeşlere nispeten mirastan daha fazla pay vermenin kadim bir Sami gelenek olduğunu kaydeder.¹¹³³

Kısaca, cahiliye döneminde “asabe” denilen baba tarafından olan akrabaların tevarüsü ve bu tevarüs sırası¹¹³⁴ İslam miras hukuku tarafından da sürdürülmüştür.¹¹³⁵ Asabe, İslam’da

¹¹²⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 75.

¹¹²⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439.

¹¹²⁸ Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, c. I, s. 414; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Ayrıca cahiliye döneminde birinci derecede, vefat edenin erkek çocuklarına, çocukları yoksa öz kardeşlerine, öz kardeşleri de yoksa babasına, baba yoksa akrabalık derecesine göre mirasın en yakın akrabalara intikal ettiği konusunda bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 204.

¹¹²⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 203.

¹¹³⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 440.

¹¹³¹ Nisâ, 4/12, 176; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 228-229; c. IV, s. 378-379; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 440-445.

¹¹³² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 324; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 571, 604; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 151; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 205; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 32.

¹¹³³ Yasa’nın Tekrarı, 21/17; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439.

¹¹³⁴ Cahiliyye döneminde var olup da Kur’an’ın kabul ettiği asabe şöyledir: a) Ölünün erkek tarafından erkek

da verasetin en kuvvetli sebeplerinden kabul edilmiştir.¹¹³⁶ Cahiliye Arapları arasında varis olmaya sebep kabul edilen “nesep”,¹¹³⁷ Kur’an tarafından da tevarüs için yegâne unsur kabul edilmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın, İslam medeniyetinin, Arap şiir ve kültürünün hatta modern hayatımızın anlaşılmasında Arap yarımadasının tamamında mevcut olan bedevi nizamın anlaşılmasının oldukça önemli olduğunun¹¹³⁸ ifade edilmesi de Kur’an ve İslam’ın muamelat nizamının bedevi kültürle olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

b.Mirastan Mahrum Bırakılanlar

Cahiliye döneminde miras hukuku ataerkil bir yapıya sahipti.¹¹³⁹ Veraset, erkeklik ve kuvvete bağlıydı.¹¹⁴⁰ Bu bakımdan, mızraklarıyla çarpışmayan, yurdunu mudafa etmeyen, ganimet toplamayan kimseler, mirasçı olarak kabul edilmemiştir.¹¹⁴¹ Örfе göre sadece erkekler varis oluyor, kadın ve kızlar ise varis olamıyordu.¹¹⁴² Mirasta umumi kaide ölenin mirasının, kadınlara değil de at binen, kılıç kuşanan, savaş meydanlarına giden erkeklerden büyük kardeşe özgü olmasıydı. Bu nedenle her ne kadar nesep, tevarüs sebebi kabul edilmiş olsa da kadınlar, küçük oğlan ve kız çocukları savaş meydanlarında düşmanla karşılaşamadıkları, savaşamadıklarından ve ganimet elde edemediklerinden mirastan mahrum bırakılmışlardır.¹¹⁴³ Yine aynı sebepten, ölenin küçük yaştaki oğlu ile amca birlikte bulunduklarında miras amcanın hakkı addedilir ve küçük çocuk mirastan mahrum bırakılırdı.¹¹⁴⁴ Şayet savaşçı ve ganimet toplamaya gücü yeten oğul veya oğlun oğlu, bu ikisi yoksa miras, önce babaya sonra dedeye, daha sonra sırasıyla kardeş veya çocuklarına, amca

furu’u, en yakın akraba en uzak akrabanın miras almasına engel teşkil eder. **b)** Erkek yönünden yakın erkek usûl (cedd); ölünün babası kardeşlerinden önce mirasa sahip olur; büyük baba ise kardeşlerle beraber mirastan istifade eder. **c)** Babanın furu’u arasında erkek cihetiyle en yakın erkek akraba, önce ana baba bir kardeş, sonra baba bir kardeş daha sonra ana baba bir kardeşin furu’u ve nihayet baba bir kardeşin furu’u mirasçı olur. **d)** Büyük babanın furu’u içinde erkek tarafından en yakın erkek akraba mirasçı olmaktadır. Schacht, “Miras”, c. VIII, s. 354.

¹¹³⁵ Nisâ, 4/11-12; Schacht, “Miras”, c. VIII, s. 350.

¹¹³⁶ Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 267.

¹¹³⁷ Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 94; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. III, s. 508; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 32.

¹¹³⁸ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 158-159.

¹¹³⁹ Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 267.

¹¹⁴⁰ Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 84.

¹¹⁴¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 324; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 616-617; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 89, 94; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 466; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. III, s. 502; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 447; Yazır, **Hak Dîni**, c. II, s. 1294; Zenâtî, **Nuzumu’l-Arab**, s. 78-79.

¹¹⁴² İbn ‘Aşûr, **et-Tahrîr**, c. IV, s. 248; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 200.

¹¹⁴³ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 324; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 604, 616-617; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 151-152; İbnü’l-Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 356; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 466; Kurtubî, **el-Câmi**, c. V, s. 14; Neseî, **Medâriku’t-Tenzîl**, c. I, s. 333; Hâzin, **Lübâbu’t-Te’vîl**, c. I, s. 343; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 447; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Suyûtî, **Lübâbu’n-Nukûl**, s. 53-54; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 207; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 75; Ömer Ferruh, **el-Üsretu fi’ş-Şer’-il-İslâmî ma’a Lemhetin min Târîhi’t-Teşrî’ ilâ Zuhûri’l-İslâm**, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 1408/1988, s. 211; Berrû, **a.g.e.**, s. 270; Aksu, **a.g.e.**, s. 74; Bakkal, **a.g.e.**, s. 124.

¹¹⁴⁴ Ancak cahiliyede mirasın amcaya intikali, amcanın varis olması açısından değil, büyüyünceye kadar küçük çocuğun malına velayeti açısından olduğu hususunda bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 204-205.

veya çocuklarına erkek olan yan hısımlara intikal ederdi.¹¹⁴⁵ Aslında cahiliye döneminde kadının ve kocanın karısının mirası konusunda rivayet edilen haberlerin pek çoğu kadının varis olmadığını ifade etmektedir. Ancak kadının kocalarına ve akrabalarına varis olduğunu ifade eden rivayetler de mevcuttur. Hatta kadını mirastan mahrum etmenin cahiliye döneminde bütün kabileleri kapsayan bir sünnet olmadığı, bunun kabileden kabileye farklılıklar gösterdiği ve rivayetlerde daha çok Hicaz ehline özgü olduğu¹¹⁴⁶ anlaşılmaktadır. Bütün bunlarla beraber, kadına mirastan pay hakkı tanıyan komşu medeniyetlerle ilişkisi olan Mekke’de, ticaretle uğraşan kabileler mirasta kadının hakkını tanımaktaydılar. Ancak doğal olarak kadının hakkı erkeğin hakkına eşit değildi.¹¹⁴⁷ Belki de aynı akrabalık derecesinde erkek akraba bulunmadığı durumda yahut genel olarak erkek akraba bulunmadığı zaman kadına miras hakkı tanıyorlardı.¹¹⁴⁸

Cahiliye döneminde mirastan mahrum bırakılan insan gruplarından biri de yetimlerdir. Büyük varisler yetimlerin mal ve haklarını yerler, mirastan onların paylarına düşeni vermezlerdi. İşte bundan dolayı, Kur’an, yetim malı yiyenleri kınamış ve yetim malını yemeyi haram kılmıştır. Cahiliye Arapların uygulamalarına ayna tutan Kur’an, “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahdır.”¹¹⁴⁹, “Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülüğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeğe) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun...”¹¹⁵⁰ ayetlerinde dile getirildiği gibi, cahiliye döneminde küçük erkek ve kız çocuklarına mirastan pay vermeme bir hukuk olmaktan öte büyük varislerin yahut velayet sahiplerinin, çocukların haklarını gaspı¹¹⁵¹ ve kadının miras hakkının zorla alınması¹¹⁵² olarak nitelemek daha doğru olacaktır. Çünkü Araplarda nesep güçlü bir tevarüs nedeni olarak kabul edilmekteydi.

Yine cahiliye Araplarında ölenin karısı ve yetim kız çocuklarının amca yahut onların

¹¹⁴⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Uğur, *a.g.e.*, s. 24.

¹¹⁴⁶ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 440; Öztürk, “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, s. 268; Çobanlıyla uğraşan İslam öncesi Arap toplumunun kadına miras hakkı tanımadığı, hayvan sürülerinden müteşekkil olan mirastan kadına pay vermediği, ziraatla uğraşan kabile toplumunda da toprak mirasından kadına pay verilmediği ancak bu iki kabile toplumunda ehemmiyeti az olan bazı mallarda kadının varis olduğu ifade edilir. bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 207-208.

¹¹⁴⁷ Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 208.

¹¹⁴⁸ Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 209.

¹¹⁴⁹ Nisâ, 4/2.

¹¹⁵⁰ Nisâ, 4/6.

¹¹⁵¹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 442-443.

¹¹⁵² Hûfî, *el-Mer’e*, s. 332.

oğulları tarafından mirastan mahrum bırakılmaları ve Hz. Peygamber'e kadar varan şikâyetlerin İslam'ın ilk dönemlerinde de görülmeye devam eden numuneleri,¹¹⁵³ “Ana, baba ve akrabaların (miras olarak) bıraktıklarından erkeklere bir pay vardır. Ana, baba ve akrabaların bıraktıklarından kadınlara da bir pay vardır.”¹¹⁵⁴ ayetinin nüzulünü¹¹⁵⁵ ve daha sonra da, “Allah size, çocuklarınız (ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder.”¹¹⁵⁶ şeklinde ikili birli taksimi öngören ayetin indirilmesini¹¹⁵⁷ beraberinde getirmiştir. Cahiliye döneminde kadın erkeğe mirasçı olamazdı. Erkek de olsa küçük çocuk da babasına varis olamazdı. İşte yukarıdaki bu iki ayet, at binip kılıç kuşanamayan ve düşmana saldırıp da bir ganimet elde edemeyen kadın ve küçük erkek çocukların, mirastan mahrum bırakılmalarından dolayı nazil olmuştur. O bakımdan az yahut çok, küçük ya da büyük erkek çocuk yahut kız olsun hepsinin mirastan payının olduğu bu ayetlerle ifade edilmiştir.¹¹⁵⁸ Hatta miras paylarından bahseden bu ayetler nazil olunca, o dönemde bazı insanlar kadına, kız çocuğuna ve küçük erkek çocuğa verilen payları hoş karşılamamış, bunlardan hiçbirinin düşmanla savaşmadığı ve ganimet elde etmediği şeklinde Hz. Peygamber'e de hoşnutsuzluklarını dile getirmişlerdir.¹¹⁵⁹ Fakat Kur'an, ölenden kalan miras haklarının büyüdülerinde kız çocuklarına, kadınlara ve küçük erkek çocuklarına verilmesine yönelik ayetleriyle,¹¹⁶⁰ küçük erkek çocuklara, dul ve yetim kızlara yapılan haksızlığı ortadan kaldırmıştır.

c.Mirasta İkili Birli Taksim

Her ne kadar cahiliye döneminde kadınların miras alma hakkına sahip olmadıkları,¹¹⁶¹ mirasın sadece erkeğin hakkı olduğu¹¹⁶² ileri sürülse de aslında o dönemde kadının hakkının olmadığından daha ziyade, var olan bir hakkın, zulüm ve haksızlıkla ele geçirildiğini söylemek daha isabetli görünüyor. Çünkü Kur'an'ın, kadınlara ve kız çocuklarına mirastan pay vermesi, erkeğe iki, kadına bir hisse verme usulü cahiliye Arapları arasında da tatbik edilmiştir. Hatta bunu ilk uygulayanın Arap hakem ve fakihlerinden olan Zü'l-Mecasidi'l-

¹¹⁵³ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324-325; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 100; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. III, s. 502; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 50-51; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 362; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 447; Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 53-54; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 441-442.

¹¹⁵⁴ Nisâ, 4/7.

¹¹⁵⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 604; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 210; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 443.

¹¹⁵⁶ Nisâ, 4/11.

¹¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 616; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Ku'ân*, c. I, s. 362; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 447; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 210; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 442.

¹¹⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 616-617; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. III, s. 502; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 51, 53, 63; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 442.

¹¹⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 617; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 51; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 442.

¹¹⁶⁰ Nisâ, 4/6-7, 11.

¹¹⁶¹ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.

¹¹⁶² Berrû, *a.g.e.*, s. 270.

Yeşkuri adlı bir şahıs olduğu ve İslam'ın hükmünün bu hükme muvafakat ettiği¹¹⁶³ teslim edilen hususlardandır. Her ne kadar cahiliye döneminde kadının, ölenin oğullarının ve ölene yakınlık derecesine göre varis olacak akrabaların terikesi/mülkü kabul edildiğine,¹¹⁶⁴ kadına mirastan pay verme işinin ferdi ve nadir olan uygulamalardan olduğuna ve Hicaz bölgesindeki kadınların mirastan pay almadıklarına dair malumat yer alsada ve yine haberlerin çoğunluğu kadının varis olmadığını bildirirse de bir takım rivayetlerin kadının varis olduğunu ifade etmesi, bu tip bir uygulamanın bazı Arap kabillerinde var olduğunu düşündürmektedir.¹¹⁶⁵ Aynı şekilde Evs b. Sabit/Sabit b. Kays'ın vefat etmesinin ardından kızların ve küçük erkek çocuklarının babadan kalma mirasına Sabit'in amca oğullarının el koymalarının akabinde Ümmü Kuhe/Bintu Kuhe'nin Hz. Peygamber'e varan şikâyetleri de ölünün velilerinin vefat edenin terikesinden zevceye ve kız çocuklarına bazı şeyler verdiklerine delalet etmektedir. Yine Kur'an'ın yetimlerin mal varlığından bahsetmesi de İslam'ın gelişine yakın kadın ve kızların, küçük erkek çocukların mirastan pay aldıklarını gösterir.¹¹⁶⁶ Kaldı ki cahiliye döneminde nesep sebebiyle tevarüsün öneminden dolayı hüsnanın dahi mirastan payına düşenin kendisine teslim edilmesi için erkek yahut kız hukukuna göre muamele görmesine yönelik hüküm verme teşebbüsleri de¹¹⁶⁷ bunu teyit eder. Dolayısıyla Kur'an'ın kocası ölen kadına, küçük erkek çocuklarına ve kızlara miras verilmesine dair hükümleri, sil baştan ibda ve icat mahiyetinde bir teşri olmaktan öte, askıda kalmış mevcut örfü aslı üzere ipka etmekten ibaret olduğunu söylemenin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bununla beraber, Kur'an, bu örfi uygulamalarda kadın ve çocuklara yönelik zulüm ve haksızlığa son verme talebiyle de evrensel çerçevede bir dönüşüm sağlamıştır.

Dolayısıyla cahiliye döneminde de erkeğe iki, kadına bir taksimin mevcudiyetini ifade eden rivayetler dikkate alınırsa Kur'an'ın kadın erkek miras taksiminin o günkü şartlarda mevcut bir gelenekte forma büründüğü, Allah'ın, o kültürü hesaba katarak hitapta bulunduğu, vahyi indirdiği toplumun diliyle ve o günkü insanların anladığı dilden konuştuğu -ki bunun da Kur'an'ın antropolojik yönünü teşkil ettiği-¹¹⁶⁸ anlaşılır. Mutezilenin, Kur'an'ın anlam ve ahkâmının Arapların dillerine, hal ve durumlarına, onların ıstılahlarına göre indirilmiş "Kur'anen Arabiyyen" olduğunu, onun muhdes oluşuna ihticac sadedinde üstüne basarak

¹¹⁶³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 236-324; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 441; Hüfî, **el-Mer'e**, s. 335; Uğur, **a.g.e.**, s. 25; Bakkal, **a.g.e.**, s. 125; Berrû, **a.g.e.**, s. 270.

¹¹⁶⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 439; Berrû, **a.g.e.**, s. 270.

¹¹⁶⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 440; Bakkal, **a.g.e.**, s. 125.

¹¹⁶⁶ Nisâ, 4/2-3, 6; Hüfî, **el-Mer'e**, s. 332-334.

¹¹⁶⁷ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 236; Bakkal, **a.g.e.**, s. 126.

¹¹⁶⁸ Mehmet Evkuran, "Kur'an-Kültür İlişkisine Zihin Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", I. Kur'an Sempozyumu, **İslâmî İlimler Dergisi**, 14-15 Ekim 2006, s. 28.

belirtmiş olması da¹¹⁶⁹ bu gerçeği teyit etmektedir. İslam’a bitişik cahiliye döneminde ve Kur’an’ın nazil olduğu yüzyılda, “Arap toplumunda ailenin, anne ve babanın bakımı ile ilgili bütün yükümlülüklerin ve bugün, adına ‘sosyal güvenlik’ dediğimiz bütün hususların kocanın omuzlarında olduğu dikkate alınırsa mirasta erkek çocuğun payının kızınkinin iki katı olması gerekir.”¹¹⁷⁰ şeklinde Garaudy’nin ifadeleri, Kur’an’daki mirasla ilgili ahkâmın, patrimoniyal (ebevî-ataerkil) Arap toplumunda, sosyo-ekonomik bakımdan erkeğin üretim ve aile sorumluluğundaki rollerinin izlerini taşıdığının bir göstergesidir. Aynı şekilde Fazlur Rahman’ın, Kur’an’ın kadına bir, erkeğe iki miras paylarının cinsiyetlere atfedilmiş ekonomik kıymetler ve yükümlülükler gibi geleneksel toplumdaki fiili rollerin bir sonucu olduğu, bu hükmün o günkü kabile yapısıyla bağlantılı olduğu, bu nedenle kabile yapısının değişmesiyle sosyal işlevlerin de değişebileceği, toplumsal değişme ile miras paylarında da değişme meydana gelebileceğine yönelik düşünceleri de¹¹⁷¹ Allah’ın o toplumun yapısına uygun ve orada var olan adetler kabilinde hükümler vaz’ ettiği yönündeki düşüncelerimizi destekler mahiyettedir.

Aynı şekilde kadının beslenme, barınma, giyinme, isterse çocuğunu ücretle emzirme, yaşlı anne ve babaya bakma sorumluluğu gibi,¹¹⁷² her türlü ihtiyacı karşılayanın erkeğe yüklendiği bir hukuki yapıda kızın babasının mirasından erkek kardeşin yarısı kadar hisse almasının gayet normal (adil) olduğunun¹¹⁷³ ifade edilmesi de Kur’an ahkâmının kültürel yapısını yine teyit eder niteliktedir. Çok erken dönemde Kaffal’ın, mirasta ikili birli taksimin o günkü Arap toplumunda erkek ve kadının ekonomik rolleriyle ilişkili olduğunu, onların örfüne, beklenti ve maslahatlarına uygun bir şekilde teşri kılındığını ifade etmesi de¹¹⁷⁴ bu gerçeği yansıtır. Yine Fazlur Rahman, Ebu Zeyd ve Hasan Hanefi gibi Müslüman modernist düşünürler, bunun o günkü Arap toplumdaki erkeğin aile ve toplumdaki sosyal rollerinden, üretim ilişkilerinden kaynaklandığını, toplumsal şartlar ve değişmelere paralel olarak bu taksimin değişebileceğini, günümüz gerçekleri ışığında ele alınması gerektiğini¹¹⁷⁵ tenkitçi ve tarihselci bir dille ileri sürmektedirler. Bütün bu bakış açıları, Kur’an nüzulünü çevreleyen sosyo-kültürel yapının ve bazı teamüllerin Kur’an ahkâmını şekillendirmiş olduğunu, bu sebeple Kur’an’ın tarihselci bir metotla okunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Neyazık ki

¹¹⁶⁹ Zümer 39/27-28, Fussilet, 41/3; Zuhuruf, 42/3; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. IX, s. 449, 538, 617.

¹¹⁷⁰ Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 192.

¹¹⁷¹ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 142.

¹¹⁷² Bakara, 2/233; Nisâ, 4/34; İsra, 17/23-24.

¹¹⁷³ Güler, *a.g.e.*, s. 156.

¹¹⁷⁴ Kaffâl, *Mehâsin*, s. 403.

¹¹⁷⁵ Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 97; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “İhdâru’s-Siyâk fî Te’vilâti’l-Hitabi’d-Dinî”, *Mecelletu’l-Kâhire*, s. 122, Kâhire 1993, s. 72 den naklen Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 120; Hasan Hanefi de Kur’an ahkâmının doğuş anındaki eski formunu yeniden gözden geçirmek gerektiğini, kadınlar vb. alanlarda zamanı sona ermiş birçok nass ile amelin durdurulması gerektiğini benzer şekilde ifade eder. Hasan Hanefi, “Soruşturma”, *İslâmiyât*, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 283-284.

bazı çağdaş savunmacı araştırmacılar, bu paylaşımı, o günkü Arap toplumunun teamüllerinden, sosyal yapısından ve üretim ilişkilerinden bağımsız, değişmez, ebedi, mutlak bir hüküm olarak algılayıp bunun çeşitli teşri hikmetlerini sayayarak temellendirmeye çalışmaktalar.¹¹⁷⁶ Aslında Kur'an, temelde Allah'ın insanlara bir mesajıdır. İslam'ın miras hukuku gibi Kur'an hakkında verilen alışılmış "bilgilerin" geleneksel tekrarının, Kur'an'ın (asıl mesajının) anlaşılmasını çok yüzeysel bir seviyede bıraktığı,¹¹⁷⁷ onun asıl gayesinin kadına gerekli olan değerini kazandırmak olduğu, ancak ataerkil bir toplumda alt yapının yetersizliği nedeniyle ikili birli taksimi devam ettirdiği görülür.

Kısaca kendini Arap dilinde ve Arapça bir kitap olarak niteleyen Kur'an, nesep yönüyle miras hususunda cahiliye dönemi Arap kültüründe var olan asabe yönüyle varis olmayı, nesebin varis olmaya sebep olması ve erkeğe iki kadına bir mirastan pay verilmesi uygulamalarını ipka etmiştir. Ancak aslında hükmen var olup da pratikte bencillikten kaynaklanan, kızlara, kadınlara ve küçük erkek çocuklara mirastan pay verilmemesi gibi cahiliyede görülen haksızlıkları da evrensel bir mesaj olarak tashih etmiştir. Miras taksimine yönelik ahkâm, indığı dönemin ve hitap ettiği kitlenin gerçekleri göz önüne alınarak verilen hükümler olduğundan ikiye bir miras taksiminin eğer amaç adalet ise tüm tarihler ve bütün insanlık için geçerli bir taksim olduğundan söz etmek de imkânsız olacaktır.¹¹⁷⁸ Bu nedenle İslam'ın miras konusundaki hükümlerinin tamamen bir inkılap olduğunu¹¹⁷⁹ söylemek oldukça güçtür. Çünkü, Kaffal eş-Şaşi, Şatibi ve Fazlur Rahman'ın da ifade ettiği gibi, Kur'an'ın miras taksimi, mirasla ilgili tafsilatlı ahkâmı Arap örfüne dayanmakta,¹¹⁸⁰ Arapların mevcut kanunlarını tamamlayıcı bir nitelik taşımakta¹¹⁸¹ ve bu ahkâmda İslamiyetten önceki Arap medeniyetinin hususiyetlerine ait izlere rastlanmaktadır.¹¹⁸² Dolayısıyla anlaşılan o ki İslam'ın terike ve mirasla ilgili getirdiği iktisadi yasamalar, Arap yarımadasında yaygın olan nizamlar üzerine bina edilmiştir.¹¹⁸³ Ancak miras taksiminde ikili birli paylaşım hariç, Kur'an'daki teferruatlı sayısal değerler ile ilgili cahiliye dönemi araştırmalarımızda bir malumat elde edemediğimizden bu verilerin mevcut örfün bir devamı mı, yoksa yeni bir teşri mi olduğu noktasında bir şey söylememiz oldukça zor olacaktır.

2.SebeP Dolayısıyla Miras

¹¹⁷⁶ Bu hikmetler konusunda bkz. Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 173-177.

¹¹⁷⁷ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 22.

¹¹⁷⁸ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 108; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 29-30.

¹¹⁷⁹ Yazır, **Hak Dini**, c. II, s. 1295.

¹¹⁸⁰ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 403; Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 72.

¹¹⁸¹ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme I**, s. 54.

¹¹⁸² Schacht, "Miras", c. VIII, s. 350.

¹¹⁸³ Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 53.

Nikâh, kadının evlilik vasıtasıyla ölen kocasından kalan mala varis olmasına sebeptir. İslam öncesi Araplarda, her ne kadar “sebepe” yoluyla birbirlerine varis oldukları ifade edilse de¹¹⁸⁴ örf, evliliği miras için sebep saymamıştır. Zevce vefat ettiğinde onun malları, önce kadının birinci derece varisleri olan evlatlarına, evlatları yoksa en yakın erkek akrabalarından babasına, erkek kardeşlerine ve diğer asabesine intikal ederdi. Ölen zevcenin mallarına bunlar varis olurdu. Evlilik, kadının mirasında kocaya hak tanımadığından koca kadına ait mallardan bir şey alamazdı. İslam ise karı kocaya birbirlerine mirasçı olma hakkı vermiş,¹¹⁸⁵ bunların birbirlerine mirasçı olmaları noktasında bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Cahiliye döneminde kadın zayıf ve güçsüz olması nedeniyle ölen kocasının mirasından mahrum bırakılırdı. Hatta kendisi de bir eşya gibi terikeden sayılarak ölenin varislerine intikal ederdi.¹¹⁸⁶ Kadının miras olarak intikal etmesi,¹¹⁸⁷ ölen kardeşin dul karısıyla evlenme geleneğini de (nikâhu’l-verâse) beraberinde getirmiştir.¹¹⁸⁸ O dönemde genelde Arap nazarında çadırın içindeki kadın ile çadırın direğine bağladığı deve arasında hiçbir fark yoktu. Tıpkı deve gibi kadın da miras bırakılan mallardan sayılır¹¹⁸⁹ ve bir meta parçası olarak görülürdü.¹¹⁹⁰ İslam öncesi Arap geleneği, ölen kocanın yakınına, kocanın geride kalan dul karısına, yeni bir akit, yeni bir mehir vermeden muaşeret etme, dul kadını başkasıyla evlendirme ve mehrini alma yahut onu kendi faydalansın diye evlilikten alıkoyma hakkını vermiştir.¹¹⁹¹ Ölenin asabesinden herhangi bir kişi, yakını veya ölenin oğlu, elbisesini kocası ölen kadının üzerine atmak suretiyle onu sahiplenir, evlenmek isterse mehrini vermeden evlenirdi. Başkasıyla evlendirirse kadının mehrini kendisi alırdı. Cahiliye Arapları, kadın kocasından kalan malı kendilerine bıraksın diye bazen, ölünceye kadar kadını hapseder, ona zulmeder, onun dilediğini yapmasına engel olur ve ölünce de kadına mirasçı olurlardı. Hatta İslam döneminde vefat eden Ebu Kays b. el-Eslet’in karısı Kebşe’nin, bu tür bir muameleye maruz kalması neticesinde bütün Medineli kadınların, Hz. Peygamber’e bu uygulamalardan şikâyetçi olmalarının akabinde, böyle bir tarihsel arka planda, “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla

¹¹⁸⁴ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 94; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 32.

¹¹⁸⁵ Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 193.

¹¹⁸⁶ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 439-440; Bakkal, *a.g.e.*, s. 125.

¹¹⁸⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 415.

¹¹⁸⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 648; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 367; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 418.

¹¹⁸⁹ Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 119; Günaltay, “Kable’l-İslâm Araplarda İctimâî Âile”, s. 87; Cevat Bohoner, *a.g.e.*, s. 17.

¹¹⁹⁰ Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabiyye*, s. 219.

¹¹⁹¹ İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. I, s. 386-387; Alûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, c. IV, s. 241; Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 199-200.

iyi geçinin...”¹¹⁹² ayetinin nazil olduğu rivayet edilir.¹¹⁹³

Cahiliye toplumunda kadına mirastan pay verilip verilmediği, bunun ilke yahut uygulama olarak var olup olmadığı tartışılmakla birlikte, o dönemde Mekke’de kadınlara belli bir miras hakkının tanınmış olduğu, Medine’de ise böyle bir uygulamanın olmadığı ifade edilmektedir.¹¹⁹⁴ Ancak şunu belirtelim ki gerek Medine’de gerekse de Mekke’de kız çocuklarına mirastan pay verilmesi uygulamalarının, kısmi de olsa var olduğunu, hatta Kur’an’da yer alan erkeğe iki kadına bir şeklindeki taksimin cahiliye Arapları arasında tatbik edildiğini görüyoruz.¹¹⁹⁵ Dolayısıyla ataerkil toplum yapısı gereği o dönemde kadının bu hakkı zorla elinden alınmaktaydı. Zaten Medineli kadınların Hz. Peygamber’e şikâyetle bulunmaları da buna işaret etmektedir. Kur’an, “Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. (Yine bu paylaşırma) yaptığınız vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borçlarınızın ödenmesinden sonradır. Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa ona altıda bir düşer. Eğer (kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaklırlar. (Bu paylaşırma varislere) zarar vermeksizin yapılan vasiyetin yerine getirilmesinden yahut borcun ödenmesinden sonra yapılır.”¹¹⁹⁶ pasajlarıyla dul kadına ve kız kardeşe getirmiş olduğu miras paylarıyla İslam öncesinde umumiyetle var olan kadına mirastan pay verilir hükmünü ıslah edip ipka eylemiştir.

Kendi çağının sorunları üzerinden konuşan ve bu sorunlara bir cevap niteliği taşıyan Kur’an, Araplarda dul kadına zorla varis olunması, başkalarına mehir karşılığında satılması ve kocasından kalan miras ve mehrinin elinden alınması gibi haksızlıkları reddetmekle, Medine’deki kadınların, erkeklerin kendilerine yapmış oldukları bu haksızlıklara karşı toplu çarpan yüreklerine bir tercüman olmuştur.

3.Ahit ile Miras

Cahiliye döneminde hakiki (nesep) ve tebenni, hilf, muakede ve muvalat gibi hükmi (sebeb) akrabalıklar, mirasın sebeplerinden kabul edilmiştir.¹¹⁹⁷ Hilf ve vela akitleriyle kabile

¹¹⁹² Nisâ, 4/19.

¹¹⁹³ Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 325-327; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 647; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 137; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. I, s. 386-387, dipnot 1; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. IV, s. 11; İbn Saîd, *Neşvetu’t-Tarab*, c. II, s. 799; Nüveyrî, *Nihâyetu’l-Erab*, c. III, s. 120; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ*, c. I, s. 459-460; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, c. VIII, s. 245-247; Alûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, c. IV, s. 241; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 418-419; Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 195-198; Nisâ, 4/19; Hûfî, *el-Mer’e*, s. 257; Bakkaloğlu, *a.g.e.*, s. 65.

¹¹⁹⁴ Rodinson, *Hız Muhammed*, s. 173; Bakkal, *a.g.e.*, s. 127.

¹¹⁹⁵ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236-324; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 236-324; Uğur, *a.g.e.*, s. 25.

¹¹⁹⁶ Nisâ, 4/12.

¹¹⁹⁷ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 94-95; Zenâtî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 203; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 32.

nesebine katılma geleneği mevcut idi.¹¹⁹⁸ Aile ve kabile yapısı sadece nesep yoluyla bir araya gelmiş kişileri değil, aynı zamanda istilhak, hilf, muahat, vela, civar, tebenni vb. yollarla da meydana gelirdi.¹¹⁹⁹

Hilf; esir düşen bir şahsın fidye verememesi durumunda esir edilen kabilenin damgasıyla damgalanarak artık o kabilenin bir üyesi sayıldığını ifade eder. Bu kabileye dahil edilen kişi “halif” diye isimlendirilirdi. Halif de mirasta öz evlat gibiydi. Ancak öldürüldüğünde diyeti, kabilenin asil üyelerinin diyetinin yarısı kadar kabul edilirdi. Muahat; bir Arabın yabancı birisiyle kardeşleşmesini ve o kardeş olan kişilerin birbirlerine varis olmalarını ve birbirlerine yardım ve intikam gibi kardeşliğin gereği olan sorumlulukları üstlenmelerini ifade eder. Vela ise; esir ya da kölenin, kişinin kendi nesebine dahil edilmesidir. Bu dahil olunan kişiye de “mevla” denilirdi.¹²⁰⁰

Cahiliye döneminde hilf, muakede, muahat ve muvalat akitleri miras sebeplerinden idi.¹²⁰¹ Kaide olarak bir kavmin yeminlisi o kavimden sayılırdı.¹²⁰² Birbirlerine varis olmak ve yardım etme, birbirlerini koruma ve birbirlerinin diyetlerini ödeme konusunda hilf (vela) ve muahat diye adlandırılan akitler yapar ve bu akitlerle birbirlerine varis olurlardı.¹²⁰³ Araplar, dostluk ve miras antlaşması olan hilf akdini Mekke’de Kâbe’de yaparlardı. İnsanlar duruma vakıf olsunlar diye olaya tanıklık edecek şahitler de getirirlerdi. Bu akdi, “mevla’l-veladeh”, “mevla’r-rahm” ve “mevla’l-itakah” gibi veraset yollarından ayırmak için, “mevla’l-muvalat”,¹²⁰⁴ “halif”, “mevla akd” ve “mevla yemin” diye adlandırılırdı.¹²⁰⁵ Hem kendisi varis olan hem de kendisine varis olunan mevla (zü’l-erham), kendisine varis olunup fakat kendisinin varis olmadığı mevla (mevla’l-ataka)¹²⁰⁶ gibi mevlalar mevcut idi. Dolayısıyla bu anlaşmaya göre ölenin mirası, şartları taşıyan bir akrabası yoksa akit yaptığı şahsa kalırdı.¹²⁰⁷ Kendilerine kabilede varis olacak kimse yoksa kabile ona varis olurdu.

Cahiliye döneminde “kanım senin kanın, hedmim senin hedmin olsun, intikamım senin intikamın olsun, harbim senin harbin, barışım senin barışın olsun, sen benim diyetimi istersin ben de senin diyetini isterim, sen benim diyetimi ödersin ben de senin öderim, sen

¹¹⁹⁸ Ferruh, *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*, c. I, s. 60.

¹¹⁹⁹ Zeydân, *el-Medhâl*, s. 17; Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 700-701; Bakkal, *a.g.e.*, s. 38-39.

¹²⁰⁰ Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 700-701.

¹²⁰¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 54-57; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 95; Kurtubî, *el-Câmi’*, c. V, s. 171-172; Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 76, 51.

¹²⁰² Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 443; Bakkal, *a.g.e.*, s. 128.

¹²⁰³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 54-57; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 233; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 107-108; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 196-197; Cahiliye hilf ve muahatı konusunda ayrıca bkz. Goldziher, *Muslim Studies*, c. I, s. 65-70; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhi*, c. IV, s. 28-31; Hitti, *İslam Tarihi*, c. I, s. 50.

¹²⁰⁴ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 443; Bakkal, *a.g.e.*, s. 128.

¹²⁰⁵ Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 51.

¹²⁰⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 53; Ebû Dayf Ahmed, *a.g.e.*, s. 68.

¹²⁰⁷ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 415; Bakkal, *a.g.e.*, s. 128.

banaya varis olursun ben de sana varis olurum” demek suretiyle akit yaparlardı. Yapılan hilf antlaşması neticesinde antlaşmayı yapanlardan hangisi önce ölürse diğeri ona varis olurdu. Halif ise mirastan 1/6 oranında pay alırdı.¹²⁰⁸ İslam’ın ilk dönemlerinde de hicretten önce muhacirler arasında, hicretten sonra da Muhacir ile Ensar arasında da hilf/muvalat/muahat yoluyla birbirlerine varis olma uygulamaları mevcut idi. O günkü kültür kalıpları içerisinde vahyin rolünü üstlenen Hz. Peygamber de bunu tatbik etmiştir.¹²⁰⁹ Bu nedenle çöl şartlarının üretmiş olduğu bu Arap örfü, “İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenler var ya, işte onlar birbirlerinin velileridir. İman edip hicret etmeyenlere gelince, hicret edinceye kadar, onların velayetleri size ait değildir...” ayetleriyle hükme bağlanmıştır.¹²¹⁰ Yine, “(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabanın bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştiginiz) kimselere de kendi hisselerini verin.”¹²¹¹ ayetleriyle, İslam öncesi kültüre ait bu uygulamalar çağının kültürünü teneffüs eden Kur’an tarafından da benimsenmiştir. Hatta ayetin nesholdüğünü ileri süren müfessirler, Nisa, 4/33. ayetle cahiliye dönemi bu miras hukukunun önce sabitleştirildiğine ancak daha sonra Enfâl, 8/75. ve feraiz/miras ayetleriyle iptaline (nesh) kail olmuşlardır.¹²¹² Her ne kadar Mekke’nin fethinden sonra kardeşlik akdinden (muahat) doğan tevarüs hakkı, “Aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah’ın Kitabına göre, (miras konusunda) birbirleri için (diğer) mü’minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler. Ancak dostlarınıza bir iyilik yapmanız başka. Bu (hüküm) Kitap’ta yazılıdır”¹²¹³, “Daha sonra iman edip hicret eden ve sizinle birlikte cihad edenlere gelince, işte onlar da sizdendir. Allah’ın kitabınca, kan akrabaları birbirlerine (varis olmaya) daha layıktırlar.”¹²¹⁴ ayetleriyle yahut Hz. Peygamber tarafından kaldırıldığı ifade edilse de¹²¹⁵ İslam’ın başlangıcında da mevcut olan “tebenni”, “hicret” ve “muahat” tevarüs sebepleri mirasla nesholunduğu ileri sürülse de, Cassas’ın (ö. 370/980) da dile getirdiği gibi miras sebebi olan “hilf”in, “velau’l-itaka”nın ve “mevla’l-muvalat”ın nesholunmadığını, bunların kaldırılmasından daha ziyade, zevi’l-erhamın ve asabenin haliften daha evla

¹²⁰⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 55; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 95-96, 98, 369; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. III, s. 508, c. IV, s. 68; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 172; Halebî, *İnsânu’l-Uyûn*, c. I, s. 440; Alûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, c. V, s. 22.

¹²⁰⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 150-153; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 70-75; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 56; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. III, s. 97-99; Kurtubî, *el-Câmi*, c. V, s. 172; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 475.

¹²¹⁰ Enfâl, 8/72.

¹²¹¹ Nisâ, 4/33.

¹²¹² Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 96, 98-99; c. III, s. 97-99; İbnu’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 5; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. IV, s. 68; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 476.

¹²¹³ Ahzâb, 33/6.

¹²¹⁴ Enfâl, 8/75.

¹²¹⁵ Bkz. Ebû Dâvud, Ferâiz, 16; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 98; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. III, s. 509; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 476-477; Suyûtî, *Lübâbu’n-Nukûl*, s. 102; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 385; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 130; Bakkal, *a.g.e.*, s. 129.

olduğunu, rahm ve asabe mevcut değilse halifin mirastan pay alacağını¹²¹⁶ kabul etmek daha isabetli olacaktır. Bu nedenle Hanefi fakihleri farz sahibi, asabe ve zevi'l-erhamdan sonra vela akti sahiplerinin mirastan pay alacağını İslam'ın ikrar ettiğini ve bu aktin İslam'da devam ettiğini kabul etmişlerdir.¹²¹⁷

Kur'an'da yer alan İslam öncesi cahiliye tevarüs ilkelerinden biri de azat olunan köleler, öldüklerinde eğer mirasçıları yoksa efendisinin ve bu efendinin varislerinin kölenin terikesine varis olmaları, efendisi öldüğünde de onun mirasçısı yoksa azatlı kölenin, efendisine mirasçı olma geleneği idi.¹²¹⁸ Bunun İslam hukukunda "asabe-i sebebiyye" başlığı altında ele alındığı görülür.¹²¹⁹ İslam öncesi cahiliye döneminde azat olunan köle ve cariyeler (mevali) den olan "ıtk mevlası"nın, sahibi tarafından kendisine varis olunduğu ancak kendisinin varis olamadığı, "akd mevlası"nın ise kendisine varis olunmadığı gibi kendisinin de varis olamadığı, "rahm mevlası"nın ise hem kendine varis olunduğu hem de kendisinin varis olduğu cahiliye dönemi mevali miras uygulamalarındandır.¹²²⁰ Yine cahiliye döneminde Araplar, hiçbir kimsenin kendisi üzerinde vela hakkı olmamak üzere köleyi azat ederlerdi. Azat edilmiş olan bu köleye "saibe" denilirdi. Saibe öldüğünde ise hiç kimse ona varis olamazdı.¹²²¹ O dönemde "hecin" denilen köle de genelde mirastan mahrum bırakılır¹²²² ve tıpkı saibe gibi velasız özgürlüğüne kavuşturulurdu. Kur'an'da, "Sahip olduğunuz kölelerden "mükâtebe" yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin."¹²²³ ayetiyle dolaylı yönden buna işaret edilmiştir. Dolayısıyla cahiliye döneminde vefat eden köleye varis olma, kölenin efendisine varis olması hususu da İslam tarafından benimsenmiştir.¹²²⁴ Hz. Peygamber, mirasçı bırakmadan ölen efendinin mirasını azatlı kölesine vermiş,¹²²⁵ cahiliye adeti olarak vela hakkının bir başkasına satımını veya hibesini yasaklayarak¹²²⁶ azat edene ait olduğunu ifade etmiştir.

Cahiliyede bütün bu akitlerin varlık sebebi, çölde amme haklarını koruyacak bir müessesenin olmaması ve kan dayanışmasını sağlama ve nefsi müdafa için yegâne çare

¹²¹⁶ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 97, 99, 233.

¹²¹⁷ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 233-234.

¹²¹⁸ Schacht, "Miras", c. VIII, s. 352; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 443.

¹²¹⁹ Bilmen, **a.g.e.**, c. IV, s. 208.

¹²²⁰ Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî**, c. IV s. 43; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 117; İtk, hîlf ve rahm mevlasının cahiliyede varis olma hükümleri konusunda ayrıca bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 53; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 208-212.

¹²²¹ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 608; Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî**, c. IX, s. 440; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 76; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 209.

¹²²² İbn Abdîrabbih **el-'İkdu'l-Ferîd**, c. VI, s. 129; c. III, s. 417; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 76.

¹²²³ Nûr, 24/33.

¹²²⁴ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 385; Bakkal, **a.g.e.**, s. 130.

¹²²⁵ Ebû Dâvud, Ferâiz, 8; Tirmizî, Ferâiz, 14; İbn Mâce, Ferâiz, 11; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 232.

¹²²⁶ Buhârî, Ferâiz, 20-22; Müslim, 'İtk, 3/1506; Ebû Dâvud, Ferâiz, 14; Tirmizî, Buyû', 20; İbn Mâce, Ferâiz, 15.

olmasıydı.¹²²⁷ Bu nedenle, “hılfi”, “muahat” ve “vela” gibi kabile toplum yapısı ilişkilerinin, Kur’an’ın ahkâmında etkin olduğu, Kur’an’da yer alan bunlarla ilgili miras hükümlerinin 7. yüzyıl çöl şartlarının doğurmuş olduğu yerel kültür olduğu görülür. Çünkü çöl yaşamının gereği ayakta kalabilmek, kan parası veya diyet ödenmesi için bir kabileye yahut bir şahsa sığınmak, şartların getirmiş olduğu bir zorunluluktur. Hatta İslam’da da Nisa, 4/33. ayetle sabitleşen karşılıklı yardımlaşma ve birbirlerine varis olmaya dayalı İslam hilfine ihtiyacı, Cassas’ın, İslam’ın başlangıcında Müslümanların müşrik, Yahudi ve münafık düşmanlarının çokluğuna dayandırması daha sonra İslam aziz olup Müslümanlar çoğalınca Hz. Peygamber’in onlara hilfi yasakladığını ifade etmesi de¹²²⁸ Kur’an’ın pek çok ahkâmının o günkü toplumsal yapıyla bağlantılı, rölâtif ve konjektürel olduğunu dolaylı yünden teyit etmektedir. Bu bakımdan cahiliye döneminde uygulanan hilf/muahat yoluyla varis olma adeti, kendi çağının bir örfü olarak o dönemin kültürü ile diyalektik ilişki içinde olan Kur’an’a intikal etmiş ve böylelikle de Kur’an, az yahut çok kısmi veya tam olarak o günkü kültür kalıplarıyla yoğrulmuştur. Ancak Kur’an’ın kendi çağının sosyo-kültürel yapısına ilişkin yerel ahkâm ihtiva etmesinin, Öztürk’ün ifadesiyle Kur’an’ın tarihsel bir bağlam ve ortam içerisinde inmiş olmasının, onun ölü bir belge olduğu anlamına gelmeyeceği, onun tarihsel bir hitap olmasının da onun evrensel ölçekli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini inkâr etmeyi gerektirmeyeceğini de¹²²⁹ belirtmek gerekir.

Kısaca, indiği tarih ve toplumda Kur’an’ın bir kısmının Arabî bir hüküm olarak oluştuğu,¹²³⁰ dinin, boşlukta ortaya çıkmadığı, evrensel bir din olan İslam’ın, kendisini yaymak için somut ve canlı bir vasıta bulmak zorunda olduğu ve bu vasıtanın ton ve rengini almaktan kaçınmadığı, bu vasıtanın ise Arap geleneği ve davranış tarzları olduğu¹²³¹ dikkatlerden kaçmamaktadır. Öyle ki İslam’ın evrensel akidesi, Arabistan’ın toplumsal şart ve özellikleri çerçevesinde şekillenmek durumunda kalmıştır. Çünkü evrensel de olsa hiçbir din bir boşlukta ve boşluğa tezahür etmemiştir. Dinsel idraki (vahiy) somutlaştırmada en önemli rol, toplumsal etosun dışavurumu olan, toplumun sahip olduğu örf, adet ve gelenekler tarafından oynanmıştır.¹²³² Bu sebeple, Kur’an’ı anlamada onun bu vakî/kültürel doğası göz ardı edilmemelidir.

4.Evlatlık Sebebiyle Miras

¹²²⁷ Günaltay, “İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu”, s. 700-701; Bakkal, **a.g.e.**, s. 38-39.

¹²²⁸ Cassas, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, c. II, s. 368-369.

¹²²⁹ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s. 208.

¹²³⁰ Güler, **a.g.e.**, s. 141.

¹²³¹ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 120.

¹²³² Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 126.

Cahiliye dönemi Arap örfüne göre doğan çocuk ister meşru ister zina mahsulü olsun kendi öz babasına nispet edilirdi.¹²³³ Babası öldüğünde de ona varis olurdu. Doğan çocuğun kendi babasına ait olduğu kuralını ise “el-veledü li’l-firâş” ifadesiyle dile getirirlerdi.¹²³⁴ Bu hükmü, cahiliyede Arap hakimi Üksüm b. Sayfi ilk defa vaz’ etmiş,¹²³⁵ daha sonra bu hüküm İslam tarafından da meşru kabul edilmiştir.¹²³⁶ İslam öncesi kültüre ait bu kanundan hareketle birinci kocasından boşanıp ikinci kocasının yanında doğum yapan kadınların çocukları da birinci kocaya nispet edilirdi.¹²³⁷ Doğan bu çocuğun nesebi konusunda anlaşmazlık çıktığı durumlarda da ya kadının sözüne yahut çocuğun kime benzediğine itibar edilirdi.¹²³⁸

Bütün bunlarla birlikte, nesep bakımından aile ve kabileden olmayan kişiler, istilhak, hilf ve tebenni yoluyla aile nesebine eklenir ve mirasa dahil edilirlerdi. Araplar da ‘iyi (evlatlığı), karşılıklı rızaya bağlı bir akitle gerçekleştirir ve kendi ailelerin öz evladı gibi kabul ederlerdi. Evlatlığı mirasa ortak edip ve ona varis olurlardı.¹²³⁹ Cahiliye döneminde kanuni bakımdan evlatlığın hükmü, nesebi sahih olan şerî evlat hükmündeydi.¹²⁴⁰ Hatta evlatlık akdinde sonradan ortaya çıkacak anlaşmazlık ihtimaline karşı şahitler tutmak da adetten sayılırdı. Ancak, bu şahitlerin sayısı konusunda tarihçiler bilgi aktarmamışlardır. Fakat bu akdi, genellikle umuma ait yerlerde, nesebine bağlı olan kişilerin yanında ve kendilerine mahsus evlerde icra ederlerdi. Karşılıklı rızaya bağlı olarak evlatlık akdi tamamlanınca evlatlık alan kişi o çocuğu evlat edindiğini ilan ederdi. Her iki tarafın haklarını korumak için kanun ve kaideler koymuşlardır.¹²⁴¹ Cahiliyede evlatlık müessesesi, evlat edinilen şahsın öz oğul statüsünde kabul edilmesi, kendisiyle evlenme yasağının olması ve mirastan pay alması gibi hususları ihtiva eden bir tür muahade idi.¹²⁴² Dolayısıyla 7. yüzyılda olup biten hadiselerle bir cevap niteliği taşıyan Kur’an, o dönemde cahiliye Araplarında, Yahudilerde, Roma, Yunan ve Hintlilerde var olan evlat edinme¹²⁴³ ve evlatlıkların öz oğul statüsünde görülme adeti konusunda da suskun kalamazdı. Bu açıdan bazı âlimler, “Yeminlerinizin bağladığı kimselere

¹²³³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 436.

¹²³⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437.

¹²³⁵ Kalkaşendî, **Subhu’l-A’sâ**, c. I, s. 495; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 451 vd.; Bakkal, **a.g.e.**, s. 118.

¹²³⁶ Buhârî, Ferâiz, 17; Muhâribîn, 8; Husûmât, 5; Müslim Reza’, 10/1457; İbn Hacer, **Bulûğu’l-Merâm**, s. 336, (no: 1122); Kastallânî, **İrşâdu’s-Sâri**, c. X, s. 11; Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. VI, s. 313; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437; Bakkal, **a.g.e.**, s. 120.

¹²³⁷ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 338-340; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437; Bakkal, **a.g.e.**, s. 118.

¹²³⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 436.

¹²³⁹ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. IV, s. 57; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 443; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 76; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 203-204; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 107; Bakkal, **a.g.e.**, s. 119; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 203-204.

¹²⁴⁰ Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 67-68.

¹²⁴¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437.

¹²⁴² Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. III, s. 508.

¹²⁴³ Seydîşehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 148, 196.

de paylarını verin.”¹²⁴⁴ ayetiyle hilf, tebenni ve muahat yoluyla meydana gelen mirası, Kur’an’ın kabul ettiğini¹²⁴⁵ ileri sürmüşlerdir. O kültür kalıpları içinde yaşayan bir şahıs olarak Hz. Peygamber de azat ettiği kölesi Zeyd’i evlat edinmiştir.¹²⁴⁶

Arap toplumunda evlatlık, bir adet olmakla birlikte, aynı zamanda ciddi bir sorundu. Bu nedenle Kur’an, evlat edinmeden daha ziyade, evlat edinme ile ilgili evlenme engeli, edinilen evladın öz oğul statüsünde kabul edilmesi ve mirastan pay alması gibi hukiki sonuçları konu edinmiştir. Kur’an’da, “Onları babalarına nispet ederek çağırın. Bu Allah katında daha (doğru ve) adaletlidir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır...”¹²⁴⁷, “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resülü ve nebilerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”¹²⁴⁸ şeklinde geçen ayetlerle, cahiliyede evlatlık edinene nispet edilen evlatların, kendi öz babalarının nesebiyle tanınması öncelenerek evlatlık konusunda bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir. Yine cahiliye döneminde boşanan yahut vefat eden evlatlıkların eşleriyle evlenmenin haramlığı kuralı da, “Hani sen Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğu kimseye, “Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah’tan sakın” diyordun. İçinde, Allah’ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı. Zeyd eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü’minlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine getirilmiştir.”¹²⁴⁹ ayetleriyle ilga edilmiştir.¹²⁵⁰

Yukarıda görüldüğü gibi Kur’an, binlerce yıldır toplumların bir geleneği olan evlatlık müessesesini tamamen yok saymamış, bu müessesede sadece cahiliye döneminde klişe haline gelen, kişinin gerçek babasına nispet edilmemesi ve öz evlat gibi kendileriyle evlenilmemesi uygulamalarını iptal etmiştir. Dolayısıyla da Kur’an, her ne kadar kendi çağının yerel ve tarihsel formlarını bünyesine alsada Ebu Zeyd’in kaydettiği gibi, Kur’an metni, bir yandan kültürel bir ürün olsa da, diğer yandan bu kültürü oluşturan bir tarihselliğe sahip olmuştur.¹²⁵¹ Kur’an, indiği toplumun şartlarını gözetmekle beraber, tamamen edilgen bir yapıda kalmamış,

¹²⁴⁴ Nisâ, 4/33.

¹²⁴⁵ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. III, s. 508; c. IV, s. 68.

¹²⁴⁶ Buhârî, Meğâzî, 9; Ebû Dâvud, Nikâh, 10; Tirmizî, Tefsîr, 34; Nesâî, Nikâh, 8; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. X, s. 303.

¹²⁴⁷ Ahzâb, 33/5.

¹²⁴⁸ Ahzâb, 33/40.

¹²⁴⁹ Ahzâb, 33/37.

¹²⁵⁰ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 387.

¹²⁵¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **et-Tekfîr fî Zemeni’t-Tekfîr Didde’l-Cehli ve’z-Zeyfi ve’l-Hurâfe**, Seynâ li’n-Neşr, Kâhire 1995, s. 226-227.

kendi tarihindeki birtakım toplumsal pratiklere müdahalede bulunmuş ve bunlarda bir değişim gerçekleştirmiştir. İshak Özgel'in de ifade ettiği gibi, Kur'an'ın etkin olan bu işlevini göz ardı ederek onu, tarihsel ortamın sosyal, siyasi, ekonomik ya da entelektüel taleplerini topyekün onaylayan bir konuma indirgemenin, Kur'an'ın en temel vasfını yok etmek anlamına geleceğini de¹²⁵² teslim etmek gerekir. İslam âlimleri her ne kadar İslam geldikten sonra cahiliye asrına zulüm ve fesat çağı olarak bakmış olsalar da¹²⁵³ Allah'ın sosyal alana ilişkin davranışları, tarihi, toplumsal, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik şartlar muvacehesinde şekillenmiştir.¹²⁵⁴ Kur'an'ın muamelat unsurlarının pek çoğu, bu sosyo-kültürel sistemle paralellik arzemiş, Allah, onların sosyo-kültürel durumlarını dikkate almıştır. İslam, kendinden önceki nizamı topyekün ilga edip bir devrim gerçekleştirmemiştir. Aksine o sisteme özgü kültür kalıplarının kimini ilga, bazısını tashih ve bir kısmını da ipka etmiştir. Dolayısıyla İslam'ı sağlıklı bir şekilde anlamamız için İslam'ın ortaya çıkışına doğru yaygın olan nizamı bilmemiz gerekir.¹²⁵⁵

5.Vasiyet Sebebiyle Miras

Vasiyet, lugatta emir, bir işi birisine ısmarlama anlamlarına gelen vasiyet, terim olarak da bir malı veya menfaati ölümden sonraya izafetle, bir şahsa veya bir hayır cihetine bedelsiz temlik etmektir.¹²⁵⁶

Cahiliye döneminde mirasçı olmanın bir başka yolu da vasiyetlerdir. Cahiliye Arap adeti, nasıl olursa olsun hiçbir kayıt ve sınır olmaksızın vasiyete cevaz verirdi.¹²⁵⁷ Ölen bir şahıs, ister mirasçı olsun ister olmasın malının tamamını yahut bir kısmını istediği oranda ve istediği şahsa vasiyet edebilirdi.¹²⁵⁸ Ölmek üzere olan bir kişinin, malı üzerindeki tasarrufunda herhangi bir kayıt yoktu. Kişi, malı üzerinde dilediği tasarruf yetkisine sahipti. Dilerse meşru varisleri bile mirastan mahrum bırakabilir, varis olmayanları terikesine varis kılabilir ve dilerse de malını varislerden sadece birine verip diğer varisleri mirastan menedebilirdi. Bütün bu davranışlar cahiliye döneminde caizdi.¹²⁵⁹

Bedevisi toplumlarda varisten başkasına vasiyet son derece nadirdi. Ticari şehirlerde yaşayan kabilelerde ise varisten başkasına vasiyeti tercih etme son derece yaygın idi.¹²⁶⁰ Kabile büyüklerine, intisap ve hilf yoluyla kendi neseplerine dahil ettikleri ve sevdikleri

¹²⁵² Özgel, a.g.e., s. 255.

¹²⁵³ Zenâtî, en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye, s. 6.

¹²⁵⁴ Halis Albayrak, "Allah'ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü'minin Kur'an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine", II. Kuran Haftası Sempozyumu, 02-04 Şubat 1996, Ankara 1996, s. 45.

¹²⁵⁵ Zenâtî, en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye, s. 4.

¹²⁵⁶ Bilmen, a.g.e., c. V, s. 115.

¹²⁵⁷ Mahmasânî, el-Evdâu't-Teşrî'îyye, s. 78; Zenâtî, en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye, s. 211.

¹²⁵⁸ Zenâtî, en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye, s. 211; Uğur, a.g.e., s. 24; Aksu, a.g.e., s. 73.

¹²⁵⁹ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 439; Bakkal, a.g.e., s. 141; Ayrıca bkz. Ferruh, İslâm Aile Hukûku, s. 56.

¹²⁶⁰ Zenâtî, en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye, s. 211.

kişilere mallarını vasiyet ederlerdi.¹²⁶¹ Hatta cahiliyede şeref ve övünç için uzaktakilere vasiyet edip akrabaları fakr ve meskenette bırakırlardı.¹²⁶² Bedevi toplumlarda kitabet bilinmediğinden dolayı vasiyet, aile fertleri ve şahitler huzurunda ilan edilirdi. Şehirlerde oturan kabile toplumunda ise her ne kadar kitabet bilinse de yaygın değildi. Özellikle de Mekke toplumu önemli kanuni tasarrufları ve önemli vasiyetleri tescil için kitabeti kullanırdı.¹²⁶³

Dolayısıyla Arap kültürü ile etkileşim içinde olan İslam, cahiliye döneminde uygulanan vasiyet ilkesini de benimsemiş,¹²⁶⁴ vasiyet-miras uygulamalarıyla ilgili pek çok geleneği ipka eylemiştir. Kur'an'da, "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı."¹²⁶⁵, "(Mirastan payı olmayan) yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa bundan onları da rızıklandırın..." formunda vücut bulan ayetlerin, mirastan vasiyetle zikri geçenlere pay verilmesini ifade ettiğine,¹²⁶⁶ Kur'an'da hisseleri belirtilenlerin paylarının verilmesinden önce vasiyetle belirtilen payın terikeden verilmesine öncelik tanınmasına dair ayetler ve buna ilişkin rivayet ve yorumlar,¹²⁶⁷ cahiliye döneminde anaya, babaya ve diğer akraba ve şahıslara yapılan vasiyetle miras bırakma kültürünün Kur'an'da tecessüm ettiğinin açık ifadeleridir. Ancak Kur'an, bir yandan o dönemin kültür kalıplarına bürünürken, diğer yandan bu kültür kalıpları içinde evrensel mesajlar da ihsas etmiştir. Mesela, vasiyet edenin hataya meyletmemesi ve günaha düşmemesi,¹²⁶⁸ vasiyeti işiten kişinin onu değiştirmemesi,¹²⁶⁹ ölmek üzere olan kişinin vasiyeti esnasında iki adil şahit bulundurması ve adaletten sapmaması gibi talepler de¹²⁷⁰ İslam öncesi cahiliye ahkâm kalıplarına ahlaki formlar giydirildiğinin açık ifadeleridir. Ancak talep edilen iki yahut meselenin önemine binaen dört şahit getirmenin, cahiliyede yaygın bir örf olduğu ve bu uygulamanın da evrensel bir değermiş gibi Kur'an'a intikal ettiği, dolayısıyla Kur'an'ın hitabı, toplumsal pratiklere dair formları tarihsel olsa da, bu tarihsellik içinde onun çağları aşan mesajlarının içkin olduğu da Kur'an'ı anlama ameliyesinde göz ardı edilemez.

¹²⁶¹ İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. IV, s. 248.

¹²⁶² Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 232.

¹²⁶³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 212; Bir rivayete göre kitabetin, İslam'ın gelişine yakın bir dönemde Hireliler aracılığıyla Mekke'ye girdiği bir başka rivayate göre ise Kusay b. Kilab'dan beri kitabetin var olduğu hususunda bkz. Hıdır Abbas el-Cemîlî, **Kabîletu Kureyş ve Eseruhâ fî'l-Hayati'l-'Arabîyyeti Kabîl'l-İslâm**, Menşûrâtü'l-Mecmâ'u'l-İlmî, Bağdâd 1422/2002, s. 170.

¹²⁶⁴ Zeydân, **el-Medhâl**, s. 31.

¹²⁶⁵ Bakara, 2/180.

¹²⁶⁶ Nisâ, 4/8; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 607-608.

¹²⁶⁷ Nisâ, 4/11-12; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 630.

¹²⁶⁸ Bakara, 2/182.

¹²⁶⁹ Bakara, 2/181.

¹²⁷⁰ Mâide, 5/106.

Cahiliye döneminde ölenin yetişkin oğlunun olduğu durumda ana ve babası için hiçbir pay verilmezdi. İslam'ın ilk döneminde ana ve babaya vasiyet emredilmekle bu durumun ıslahı cihetine gidildiği¹²⁷¹ şeklinde Kur'an'ın ana, babaya ve akrabalara maldan vasiyet edilmesi talebinin, sanki inşa ve ibda mahiyetinde bir hüküm olduğu hissettirilse de aslında cahiliyede ve İslam'ın ilk devirlerinde malın evlat için, vasiyet adedinin ise ana, baba ve akrabalar için olduğunu¹²⁷² görüyoruz. Vasiyet neshedilmeden ve miras ayetleri nazil olmadan önce İslam'ın başlangıcında da Medine'de insanlar vasiyetle birbirlerine varis olurlardı.¹²⁷³ Daha sonra bunun ana, baba ve kadına, kızlara ve kız kardeşlere mirastan hisselerini belirten ayetler nazil olunca, varislere vasiyetin red/neshedildiği¹²⁷⁴ ileri sürülmüştür. Ancak varislere vasiyetin Kur'an tarafından reddedildiğini ifade eden doğrudan açık bir hüküm yoktur. Bu ayetlerin neshedildiğine dair malumat, daha çok Hz. Peygamber'in, "Varise vasiyet yoktur"¹²⁷⁵ sözlerine ve ana, baba ve akrabaların terikeye varis olmalarıyla, terikeden vasiyetle mal almalarının çelişir olduğu zannına dayanmaktadır.

Kısaca Kur'an, oluştuğu dönemin anlayışını, değerlerini, tinselliğini ve uygulamalarını gözetten bir kitaptır. Onu, teşekkül ettiği tarihi ortamın değerlerinden, kültüründen bağımsız bir metin olarak görmek mümkün değildir. O bakımdan vasiyetin teşriinin de daha önce bilinmeyen, sonradan ihdas edilmiş bir şey olmadığını, cahiliyede var olduğunu,¹²⁷⁶ Kur'an'ın, cahiliye dönemi uygulamalarından olan vasiyeti ipka eylediğini görüyoruz. Ancak yine o cahiliye ve İslam döneminde görülen varisleri tamamen mirastan mahrum bırakmaya, malın tamamını vasiyet etmeye yönelik ilahi murada aykırı pratikleri de¹²⁷⁷ vasiyet edenin hataya ve günaha düşme olgusuna dikkat çekerek ıslah cihetine gitmiştir. Dolayısıyla Mekke ve Medine meskenlerinde, sokak, çarşı ve pazarlarında o kültür kalıpları içerisinde o günkü topluma hitap eden Kur'an, bir yandan yaygın bir Arap geleneği olan vasiyeti devam ettirirken, diğer taraftan da vasiyette günaha düşmeme, hak ve adaletten sapmama ve onu değiştirmeme gibi evrensel değerleri de vicdanlara ihsas etmiştir.

VI.VELAYET

¹²⁷¹ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 387; Bakkal, **a.g.e.**, s. 142.

¹²⁷² Buhârî, *Vesâyâ*, 6; Tefsîr, 84; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 100; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 361.

¹²⁷³ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 615.

¹²⁷⁴ Nisâ, 4/11-12; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 100; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 387.

¹²⁷⁵ Buhârî, *Vesâyâ*, 6; Ebû Dâvud, *Vesâyâ*, 6; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5; Buyû', 90; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 124.

¹²⁷⁶ İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 146.

¹²⁷⁷ Buhârî, *Vesâyâ*, 2-3; Müslim, *Vasiyyet*, 1/1628; Ebû Dâvud, *Vesâyâ*, 3; Tirmizî, *Vesâyâ*, 1, 2; Nesâî, *Vesâyâ*, 3; İbn Mâce, *Vesâyâ*, 5.

A.Cahiliyede ve Kur'an'da Velayet

1.Genel Olarak Velayet

Cahiliyede babanın, dedenin (übüvve), büyük kardeşin (uhuvve) ve amcaların ('umume) velayet hakları vardı. Babanın çocukları üzerinde, onların hayatında mutlak bir velayet hakkı vardı. Çocukları, Tanrılara kurban olarak adama, toprağa gömmeye, bir borç karşılığında yahut ahdini yerine getirmek için rehin verme ve istediği şekilde yetiştirme, dövme, kovma, hul' etme, mirastan mahrum bırakma, kız çocuğuna koca seçimi ve kız çocuğunun mehrini alma gibi bütün bunlar cahiliyede babanın velayet haklarındandı. O dönemde pek çok millette bu hukukun kabul edilmiş olduğunu¹²⁷⁸ görüyoruz.

Cahiliye döneminde erkekler kadınlar üzerinde yönetim ve koruyuculuk görevine sahiptiler. Evin efendisi ve sorumlusu erkek idi. Erkeğin, evi ve karısına efendilik etme hakkı vardı. Evlatların iâşe ve terbiyesinden tabii sorumlu da erkek idi. Kadına gelince, kadın, eve ait ve kocaya tabi idi. Kadının kocasının emirlerine itaati zorunluydu.¹²⁷⁹ Öyle ki kadının kocasına itaat etmesi gerektiği, zifaf öncesi anneler tarafından kıza telkin edilen öğütler arasında yer almaktaydı.¹²⁸⁰ Mali konularda da ister bedevi ister hazari olsun kadın, vücup ve eda ehliyetine sahipti.¹²⁸¹ Kadının mülk edinmesi ve mülkünde tasarrufta bulunması hazarilerde daha çok yaygın idi.¹²⁸² Ancak erkeğe nispetle kadının mali ehliyeti kısıtlıydı.¹²⁸³ Bununla beraber, ziraat ve sanatın gelişmiş olduğu kabilelerde kadının mali ehliyet ve tasarrufları azalmış, kadın velayet ve vesayet altına sokulmuştur. Evli değilse velisinin izni, evli ise kocasının muvafakatı ile kendi malında tasarruf ederdi.¹²⁸⁴

Cahiliye döneminde galip olan akrabalık baba akrabalığı olduğundan ve baba akrabalığı hak ve sorumlulukların çoğunluğunun kaynağını teşkil ettiğinden çocukları yetiştirme ve onların velayeti de babaya ait idi.¹²⁸⁵ Hatta İslam öncesi kabile geleneğinde genel kaide olarak baba öldüğünde çocukların bakım ve velayeti baba tarafından en yakın akrabalara geçerdi.¹²⁸⁶ Doğan çocuk babaya ait, babanın velayetinde ve onun gözetiminde idi. Rüşt çağına kadar terbiyesi de ona ait idi. Aynı şekilde baba oğlunun çocuklarından da

¹²⁷⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 385; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 56-57; Ayrıca bkz. Berrû, **a.g.e.**, s. 268.

¹²⁷⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 413.

¹²⁸⁰ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 196.

¹²⁸¹ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 65 vd. 70; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 43.

¹²⁸² Hûfî, **el-Mer'e**, s. 330.

¹²⁸³ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 78.

¹²⁸⁴ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 73, 76; Cahiliye döneminde kadın, kendi malını elde etmede çoğu zaman aciz kalsa da kadına özgü mal varlığının olduğuna Kur'an ayetlerinin (Nisâ, 4/3, 127) işaret ettiği ve cahiliyeye ait haberlerin onun mal varlığını ortaya koyduğu hususunda bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 326-328.

¹²⁸⁵ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 189.

¹²⁸⁶ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 200.

sorumluydu. Ancak, babanın kız evlatlarının sorumluluğu kocasına ait idi. Çünkü o, karısının kocası ve evinin reisiydi.¹²⁸⁷ Dolayısıyla muhatapların kültüründen bağımsız olmayan Kur'an, İslam öncesi kabile geleneğinde ataerkil akrabalık ve babaerkil hak ve sorumlulukları geleneğine muvafık hükümler vaz' etmiş ve evlatları yetiştirme ve bakımını babanın velayetine vermiştir. Cahiliyede çocuğun nesebinin, terbiye ve iâşesinin babaya ait olduğuna ilişkin bu telakki ve teamüller "Çocuğun kendisine ait olduğu baba (ve 'ale'l-mevlûdi lehu)..."¹²⁸⁸ ayeti ile devam ettirilmiştir. Çünkü, bu ayette çocuğun babaya tahsis edilmesi, çocuğun üzerindeki yetki, karar ve nesebin babaya aidiyetinden ve annenin bu noktada payının az olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁸⁹

Cahiliye hukukunda babanın kız çocuğunu toprağa gömmesi ve oğlan çocuğunu öldürmesi de babanın öncelikli haklarındandı. Kızını gömen ve oğlunu öldüren, katil sayılmaz ve bu fiilinden dolayı sorumlu tutulmazdı. Öyle ki annelerin dahi kızlarını gömmekten ve oğullarını öldürmekten babaları alıkoyma yetkileri yoktu. Çünkü çocuklar hakkında tek söz ve hak sahibi baba idi. Kadının kocaya karşı bir itiraz hakkı da söz konusu değildi.¹²⁹⁰ O dönemde babanın velayeti sadece çocukları öldürme ve onları toprağa gömmeyi değil, fakirlik dolayısıyla onları satma hakkını da ihtiva ediyordu.¹²⁹¹ Vakıya cevap teşkil eden Kur'an, cahiliye dönemine ait pek çok adeti evrensel değerlere aykırılıktan dolayı ya iptal etmiş yahut tashih etmiştir. Bu sebeple kız çocuklarını diri diri gömme ve fakirlik dolayısıyla insanı satma adetlerini de kökünden silip atmıştır.

Arap kabile geleneğinde babanın, kendisine karşı vazifelerini ihlal eden ya da yapacağı işleri ihmal eden yahut şerefın gerektirdiği yoldan çıkan evlatlarını tedip etme, cezalandırma hakkı da vardı. Bu da bazen dövme ve zincire vurma gibi bedeni cezalar şeklinde görülürdü.¹²⁹² Evladın babanın otoritesine karşı gelme yahut babaya ağır bir ihanet ihtiva eden bir işi yapması gibi durumlarda erkek çocuğa bu cezalar verilir, çocuk aileden tart edilir, diğer aile üyeleriyle ilişkileri kesilir ve ailenin mallarından mahrum edilirdi.¹²⁹³ Cahiliye döneminde çocuğun da babanın emirlerine karşı itiraz hakkı yoktu. Babalar geniş yetkilerinden dolayı çocukların aleyhine birtakım cezalar öngörebiliyorlardı. Babanın evladına vereceği cezaları önleme işi ancak ya çocuğun kuvveti yahut insanların aracılığı ile

¹²⁸⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 413.

¹²⁸⁸ Bakara, 2/233.

¹²⁸⁹ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Rağıb el-İsfahânî, **Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî, el-Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtihâ ve'l-Bakara**, (Tah. Muhammed Abdülazîz Besyûnî), Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, y.y. 1420/1999, c. I, s. 482.

¹²⁹⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 413; Cahiliye döneminde babanın, kız ve erkek çocuklarını diri diri gömme, öldürme ve onları Allah'a nezretmesi konusunda geniş bilgi için bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 166-175; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 292-303.

¹²⁹¹ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'îyye**, s. 70.

¹²⁹² Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 175.

¹²⁹³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 176.

engellenebilirdi. Ne zaman ki çocuk bülüğ çağına erer, güç kendisinin yanında olmaya başlarsa babaya karşı gelebilirdi. Babanın, oğlunun bülüğ çağından sonra onu hul’(tard) etmesi hariç, ona herhangi bir şey yapma imkânı da kalmazdı.¹²⁹⁴ Baba, oğlunun suçundan beri olmak, sorumlu tutulmamak için onu insanların huzurunda hul’ ederdi.¹²⁹⁵

Dolayısıyla bütün insanlara “iyilik etme” ve “saygı gösterme”, Kur’an’ın evrensel bir ilkesi olmasına rağmen, özellikle de ana ve babaya iyilik ve itaat prensiplerinin zikredilmesinin¹²⁹⁶ tarihsel arka planında çocuğun bülüğ çağına ermesi ve güçlenmeye başlamasıyla babasına karşı muhalif ve muarız tutumları yer almaktadır. Kur’an’ın ana ve babaya iyilik ve itaat ilkeleri kabile geleneğindeki ataerkil aile yapısında evlatların babaya, ataya itaat örfleriyle paralellik arz etmektedir. Aynı şekilde muhtemelen ceza olarak değil de başka saiklerle Kur’an’da hikâye diliyle geçen kendisine ilim verilen kişinin (Hızır’ın) çocuk üzerindeki tasarrufu¹²⁹⁷ cahiliyede babaların çocuklar üzerindeki tasarrufları ile ironik bir ilişkinin varlığını resmediyor olsa gerektir. Yine Kur’an’ın, kendisini öğretisine dayandırdığı Hz. İbrahim’in, çocuklar üzerindeki kurban tasarruflarını ve çocuğun bunu itaat ve teslimiyetle karşılamasını taktirle anlatan ayetlerin¹²⁹⁸ Sami ve İbrahimi gelenekteki çocuğu Tanrıya adamanın babanın haklarından olduğuna dair anlayışı sembolize ediyor olsa gerektir. Çünkü Tanrılara insan kurban etmek, Samilerde bilinen bir durumdur.¹²⁹⁹ İlahlardan birine erkek çocuğu kurban takdim etmenin babanın haklarından ve bunun, kadim toplumlarda yaygın bir adet olduğu, İslam öncesi dönemde Arapların da bu adeti uyguladıkları¹³⁰⁰ görülür. Hâlbuki bugün hiçbir anlayış ve din hangi gerekçeyle olursa olsun masum bir çocuğun Tanrı adına zebhedilmesini ve gelecekteki makus talihine müstenid olarak katledileceğini önermez. Bu nedenle aslında bu tür kıssaların ve aynı şekilde henüz İslam dünyası tarafından ne olduğu tam anlaşılamamış olan benzer kıssaların¹³⁰¹ 7. yüzyıl Arap toplumunun kültürel bilinç haritalarının izdüşümünden öte bir şey ifade etmediğini vurgulamamız gerekir.

2.Nikâh Velayeti

Nikâh velayeti, bir şahsın evlenmesi hususunda diğer bir şahsın sahip olduğu velayet ve salahiyyet demektir.¹³⁰²

Cahiliye döneminde bedevi Arap toplumu patrimoniyal sisteme (ataerkil) tabi

¹²⁹⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 413.

¹²⁹⁵ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 27; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 227.

¹²⁹⁶ İsrâ, 17/23; Lokmân, 31/14-15; Ahkâf, 46/15.

¹²⁹⁷ Bkz. Kehf, 18/73-80.

¹²⁹⁸ Sâffât, 37/100-107.

¹²⁹⁹ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 173.

¹³⁰⁰ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 173.

¹³⁰¹ Bkz. Dabbetu’-Arz, (Neml, 27/82); Ye’cüc-Me’cüc, (Kehf, 18/94, Enbiyâ, 21/96); Zü’l-Karneyn, (Kehf, 18/83, 85-86, 94-98); Harut ve Marut, (Bakara, 2/102).

¹³⁰² Bilmen, **a.g.e.**, c. II, s. 8.

olduğundan,¹³⁰³ kadınların evlenme ve sevgilerini izhar etmeleri, hıtbenin (eş seçiminin)¹³⁰⁴ erkek tarafından yapılması, kadın ve çocukların iâşesinin babaya ait olması, aile yuvasında, boşamalarda vb. bütün bu hususlarda erkeğin yetkisinde olan bir velayet sistemi mevcut idi. Kadını evlendirmede mutlak bir velayet sistemi olduğundan evlendirilecek kadın ister dul, ister bekâr olsun iznine ihtiyaç duyulmazdı.¹³⁰⁵ Cahiliye döneminde evlilikte her ne kadar kadınla istişare edildiği,¹³⁰⁶ pek çok kabilede ilk kez evlenecek genç kızlarla istişare etme adetinin cari olduğu,¹³⁰⁷ boşanmış ve dul kadınların ise evliliklerinde daha fazla seçim hürriyetlerinin olduğu¹³⁰⁸ ifade edilse de o dönemde ister ilk defa evlenecek genç kız olsun, isterse evlenmiş, boşanmış ve dul kadın olsun, kadının bizzat kendisi evlilik akdini icra etmeye ehil kabul edilmemiştir. Akdin yapılması için kadının yerine onun velisinin niyabeti, onayı gerekli ve şayet veli razı olmaz ise kadının o erkekle evlenmesi imkânsız idi.¹³⁰⁹ Aynı şekilde örfе göre evlilik işi ebeveynin elindeydi. Ana ve babanın, velilerin muvafakatı gerekli temel ilkelerdendi. Veliler, kadını kendi istediği kişiyle evlendirmeye zorlayabiliyorlardı. Evlilikte kızın, şerî velisine itirazı da söz konusu değildi.¹³¹⁰ Bir baba, kızını istediği adamla evlendirebilirdi.¹³¹¹ Yaygın örfе göre evlatları evlendirme babanın hakkıydı. Hiç evlenmemiş kızı evlendirmede babanın iradesi kızın iradesinin yerini almakta ve örf, bekâr kızı evlendirme işini babanın ellerine bırakmaktaydı.¹³¹²

Cahiliye döneminde kadının evliliğinin baba ve büyük kardeş gibi velilerinin iznine bağlı olduğu, kendi başlarına seçim haklarının olmadığına¹³¹³ dair var olan uygulamalar, “...İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan erkeklerle, kadınlarınızı evlendirmeyin...”¹³¹⁴, “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın...”¹³¹⁵ ayetleriyle ataerkil üslup ve

¹³⁰³ Mahmûd Cuma', **a.g.e.**, s. 12; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 171.

¹³⁰⁴ Cahiliye Araplarında kadına yanıp tutuşmak, erkekliğin alametlerinden sayılırdı. Onlara nispet edilen kıssalarda erkeğin kadına olan aşkıdan bahsedilmiş ancak kadının erkeğe aşkıdan söz edilmemiştir. Çünkü, erkeğin kadına aşkını ifade etmesi, erkeğin tabiatından sayılırdı. Kadının sevgisini teşhir etmesine engel olan utanma (hacel) de kadının tabiatından sayılırdı. Cahiliyede kadın toplumda yaygın gelenek ve adetlerin esiri olduğundan sevgisi daima kalbinde gizli kalmıştır. Sevgisini açığa vuran kadının, cahiliyenin umûmi adaplarına aykırı hareket ettiği ve kadının kendi ailesine utanç lekesi bulaştırdığı düşünülürdü. Bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 137.

¹³⁰⁵ Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 136.

¹³⁰⁶ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 51; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 185.

¹³⁰⁷ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 141-142, 176.

¹³⁰⁸ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 143.

¹³⁰⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 148, 177.

¹³¹⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 475; c. V, s. 413; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 141-142; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 44. Yahudilikte de küçük yaştaki kızların evlilikleri velinin iznine bağlıdır. Bkz. Seydişehirî, **Hukuk Tarihi**, s. 153.

¹³¹¹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 122; Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 45.

¹³¹² Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 176.

¹³¹³ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 127.

¹³¹⁴ Bakara, 2/221.

¹³¹⁵ Bakara, 2/232.

önerilerle Kur'an'da da yer almıştır. İslam âlimleri de bu tür ayetlerden hareketle İslam'da velinin izni olmadan kadının evlenemeyeceği ilkesini istinbat etmişlerdir. Kur'an'da her ne kadar hürler hakkında açık ifadeler olmasa da cariyelerin evliliğinde onların velilerinin ve sahiplerinin iznine müracaatın talep edildiği görülür. O günkü toplumda köle ve cariyeler özgür olmadıkları ve efendilerinin mülkü kabul edildiklerinden dolayı onların evlendirilmesinde var olan bu velayet kültürü, “Sizden kimin, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlerini de güzelce verin...” şeklinde Kur'an tarafından da sürdürülmüştür.¹³¹⁶

Söylemleri ve tavırları o kültür kalıpları içinde olan Hz. Peygamber de evlendirme velayeti elinde olan velinin, dul kadın ve bekâr kızın rızasını alması gerektiğini belirtmiş olsa da¹³¹⁷ aynı zamanda velisiz nikâhın geçersiz olduğunu da¹³¹⁸ ifade etmiştir. İslam geldikten sonra da kadının rızasını almadan evlendirme işinin bazı sahabiler tarafından devam ettirildiğine tanıklık ediyoruz.¹³¹⁹

Kısaca, Kur'an'ın kadını, erkeğin velayetine bırakan üslup ve ilkelerinin, kabilevi Arap toplumunun üretmiş oldukları kültür yapılarının ve cahiliye Arapların erkeği, kadının velisi/efendisi olarak kabul etmelerinin¹³²⁰ bir mahsulü olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'an, sözlü bir hitap olduğundan dolayı, içinde bulunduğu çağın kültürüyle diyalog içinde o çağın sorunları ve değerleri üzerinden bir tutum sergilemektedir. Bütün bunlarla beraber, Kur'an, o döneme özgü hukuki ve medeni hallerde erkeğin kadın üzerindeki velayetini kabul etmekle birlikte, bu velayet altında velilerin yapmış oldukları zulüm ve haksızlıkları tıpkı Ma'kıl b. Yesar'ın, iki talakla boşanmış kız kardeşini¹³²¹ ve yine Cabir b. Abdillâh'ın ric'î talakla boşanan amcasının kızını, iddetlerinin bitiminin akabinde tekrar kocalarıyla bir araya gelmelerine engel olmaları türünden¹³²² teamülleri de tashih etmek suretiyle aynı zamanda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

¹³¹⁶ Nisâ, 4/25; İbnu'l-‘Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 421.

¹³¹⁷ Müslim, Nikâh, 9/1419-1421; Ebû Dâvud, Nikâh, 24, 25, 26; Nesâî, Nikâh, 34; İbn Mâce, Nikâh, 11.

¹³¹⁸ Buhârî, Nikâh, 37, 42; Ebû Dâvud, Nikâh, 20.

¹³¹⁹ Buhârî, Nikâh, 43; Ebû Dâvud, Nikâh, 25, 26; Nesâî, Nikâh, 35; İbn Mâce, Nikâh, 12.

¹³²⁰ İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 399.

¹³²¹ İbn Keşîr, **Tefsîr**, c. I, s. 296-297; İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 426.

¹³²² İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 426.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA TİCARİ KONULARDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I. TİCARET VE ALIŞVERİŞ

A. Cahiliyede ve Kur'an'da Ticaret ve Alışveriş

Kur'an, cahiliye döneminde yerleşik hayat süren o dönemin iki büyük metropol kenti ve civar bölge kültürlerini içine alan bir ortamda hitap etmesi ve Mekke, Yesrib ve Taif'in Kur'an coğrafyasının ticaret ve sanatla uğraşan¹ kentleri olmaları hasebiyle, bu ortamın ticari-kültürel kalıplarından birtakım izler taşıdığına ve o döneme ait ticari adet ve problemlerin Kur'an'a yansıdığına tanıklık ediyoruz.

Kureyş, Yemen'e, Şam, Habeşistan ve İran'a ticari seyahatler yapmış, bu sayede Rum, Fars ve Hint gibi diğer medeni toplumlarla karşılaşmıştır.² Haşim, Abdu Şems, Muttalib ve Nevfel benu Abdi Menaf, bu bölgelere ticari seferler yapan Kureyş'in îlaf ashabı arasında yer almışlardır.³ Mekke'nin bir ticaret merkezi olduğunu hatta Kur'an'da kışın Güneye (Yemen) yazın Kuzeye (Suriye) Mekke-Medine Arapları tarafından yapılan ticari seferlere atıflar yapıldığını görürüz.⁴ Dolayısıyla Mekke, söz konusu ülkelerin ticaret yolları üzerinde yer almış,⁵ Yemen, Habeşistan, Suriye ve Şam'ın bir çeşit ticaret merkezi, Şam (Kuzey) ile Yemen (Güney) arasında gelip giden kabilelerin karşılaşma yeri ve istasyonu⁶ hem ticari ve hem de dini bir merkez olmuştur.⁷ Mekke, çeşitli alışveriş türlerinin ve ortaklıklarının yapıldığı adeta büyük bir bankaya benzemektedir.⁸ Mekkelilerin artan zenginlikleri neticesinde ticari kabileleri bazen bin beş yüz deveyi bulmuştur.⁹ Hatta ticari durumları iyi olanlar Bedir kervanına bin, iki bin, on bin dinar, daha zengin olanlar ise otuz bin dinar yatırabilmekteydiler. Bu sadece servetlerinin bir kısmını teşkil etmekteydi.¹⁰

¹ A. Vehbi Ecer, **İslâm Tarihi Dersleri, (Metod-Kaynak-İlk Devir)**, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991, s. 59.

² Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 193; Mekke ticareti ve Kureyş'in bu ticari faaliyette rolü konusunda geniş bilgi için bkz. Cemîlî, **a.g.e.**, s. 100-140.

³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 162-163; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 41-45.

⁴ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 29, 60; Bohoner, **a.g.e.**, s. 26-27; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 153; Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 62-63; Mekke ve Medine'nin büyük bir ticaret şehri olduğu ve buralarda kurulan panayırılar hakkında geniş bilgi için Bkz. Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 76-77; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 80-81.

⁵ Ahmed Emin, **Fecri'l-İslâm**, s. 41-44; Berrû, **a.g.e.**, s. 92.

⁶ Cemîlî, **a.g.e.**, s. 100; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 131; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 184, 121.

⁷ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 49-50.

⁸ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 51.

⁹ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 224; Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 156.

¹⁰ Lammens, "Mekke", c. VII, s. 634.

Arabistan, kuru üzüm, zeytinyağı, kokulu maddeler, deri, bal ve aynı şekilde Çin, Hind, Habeşistan ve Bahreyn'den gelen fildişi, akik, mercan, inci, dokuma çeşitleri, altın, gümüş, cariyeye ve esir ticareti yapmaktaydı.¹¹ Dolayısıyla cennet tasvirlerinde dahi o dönemde Arap toplumunun özellikle de uzak doğudan gelen Güney Arapların pazarlarının gözde ticari metallerinden, zenginlerin kullandığı eşyalardan olan “ipek”, “inci”, “mercan”, “sündüs” ve “istebrak” gibi Hicaz bölgesi yoksul Arapların hayallerini süsleyen eşyalar, müminlere cennet vaadi olarak Kur'an'da önemli bir yer işgal etmiştir. Aynı şekilde Kur'an, Mekkelilerin Habeşlilerle deniz ticaretine “süfün”, “cevari” ve “münşeat” kavramlarıyla atıfta bulunmuştur.¹² Hatta Mekkeliler deniz yolculuğuna çıkmaktan korktuklarından dolayı,¹³ Kur'an'ın denizin korkutucu yüzüne ilişkin tasvirleri muhtemelen Mekke halkının tasavvurlarını yansıtır olsa gerektir.

Bütün bu ticari faaliyetlerle beraber, bedevi ve hazari Araplar, meslek ve sanat yoluyla rızık temin etmeyi, sanat, meslek ve ziraatle uğraşmayı hakir görüyorlardı.¹⁴ Çölde suyun ve yağmurun azlığı, onların ziraatle uğraşmayı hakir görmelerine neden olmuştur.¹⁵ Ziraat ve özellikle de bir sanatla uğraşan kişiler hürmet görmemişlerdir.¹⁶ Öyle ki Kureyş'in diğer Araplardan farklı olarak ticaretle uğraşması ve harplerden uzak durması Arapların onları küçümsemelerine neden olmuştur.¹⁷ Dericilik, marangozculuk ve demircilik de Arabın nazarında hakir görülen mesleklerdendi. Bununla beraber, az da olsa Mekke ve Taifliler bu türden çeşitli sanat ve mesleklerle uğraşmışlardır.¹⁸ Ancak bu uğraşı da oldukça az idi. Çünkü cahiliye ehli, bu mesleklerin köle, hizmetçi ve acemlere özgü olduğunu, hürlere yakışmadığını düşünürlerdi. Hatta arzu etmelerine rağmen, hırf ehli ile evlenmekten çekinirler ve evlenenleri ayıplarlardı.¹⁹ İbn Haldun (ö. 808/1406) ve Mahmasani, Arapların sanat ve meslekle uğraşmaktan en uzak insanlar olmalarını, Arapların bedevilikte kökleşmiş ve yerleşik yaşamdan uzak olmalarına bağlarlar.²⁰ Cahiliye Arapları, sanat ve meslekle uğraşan kişileri hakir gördüklerinden halk nazarında ve kalplerinde en güzel meslek ve sanatlarla uğraşan

¹¹ Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 153 vd.; Mekkelilerin Yemen, Şam, Rum, Fars, Habeşistan ve Mısır'ın pazarlarında alım ve satımını yaptığı benzeri ürünler için bkz. İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 225.

¹² Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 134.

¹³ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 134.

¹⁴ Berrû, **a.g.e.**, s. 236; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 222, 224; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 77; Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 65; Ahmed Emin, **Fecrû'l-İslâm**, s. 36; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 16; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 140.

¹⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 6.

¹⁶ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 65.

¹⁷ Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 65.

¹⁸ Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 65.

¹⁹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 222; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 421.

²⁰ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 388; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 80; Alûsî, Arapların mizaçlarının şeref, birbirlerine karşı övünme, üstünlük, vefa, misafirperverlik, hakkı ve şerefi koruma, cömertlik vb. değerler üzerine tab' edildiğinden ve bu değerlerin onların nezdinde sanat ve mesleklerden konum ve şeref bakımından daha üstün olduğundan çoğunun mesleki işlerden uzak kaldıklarını ifade eder. Bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 388-389.

Hristiyanları yüceltirler, boyacılık, deri tabakçılığı, kasapçılık, toplayıcılıkla ve ticaretle uğraşan Yahudileri de hakir görürlerdi.²¹ Bu nedenle Yahudileri Yemen'deki Farşlıların işçileri ve ajanları kabul eder, hıyanet, ahdi bozma ve mal biriktirme gibi kötü sıfatlarla bilinmelerinden dolayı onları hor görürler²² onların yolundan gitmekten ve onlarla ticari ilişkiler kurmaktan uzak dururlardı.²³ Dolayısıyla Kur'an'da Hristiyanların yüceltilmesinin ve Yahudilere muhalefetin de bununla bağlantısı vardır.²⁴ Kur'an'ın, Yahudileri müminlere düşman, Hristiyanların da sevgi bakımından Müslümanlara Yahudilerden daha yakın olduğunu ifade eden ayetleri,²⁵ aslında cahiliye döneminde Arapların sanat ve ticaretle uğraşan Yahudilerden hoşnutsuzluklarına dair tutumlarının tasviri ifadelerle bir devamı niteliğindedir. Bu yüzden Kur'an'ın, Yahudileri Müslümanlara düşman, Hristiyanların da sevgi yönünden daha yakın olduğunu tayin eden tasviri ifadeler, bütün tarih ve zamanlar için genel geçer evrensel ilkeler değildir. Kur'an'da mensus bu tür ifadelerden hareketle din temelli antisemitizm (Yahudi düşmanlığı) çıkarılamayacağı gibi Hristiyan yahut Hristiyanlık sempatzanı da olunamaz. Bu tür ayetler, o günkü Yahudilere ve Hristiyanlara karşı cahiliye Arapların tasavvur ve telakkileriyle, tavır ve teamülleriyle birlikte okunması gerekir.

Cahiliye döneminde doğal şartların tarıma elverişli olmayışından dolayı ticaret hukuku oldukça gelişmiş ve bu ticaret hukuku ile ilgili teamüller Kur'an'da da tecessüm etmiştir. Ticaret Araplarda oldukça önemli işlerden sayılmakla beraber, ticaret düzenlenmesinde, ticari usul ve kaidelerin varlığı ve ticari teamül ve akitlerle ilgili yazılı kanunlara sahip değillerdi. Ancak Gatafanlıların meliki Şehr Hilal'in ticaret düzeni, tüccarın sorumlulukları ve tüccarın hükümete ödemesi gereken vergiler konusunda bugünkü anlamda kanunu mevcuttu.²⁶ Bu kanunlarda Şemr mıntıkasında ticaretle meşgul olmak isteyen tüccarlardan “‘arbe” “‘arbûn” denilen vergi/kaparo alınmasından, vergisini (‘arbûn) veren tüccardan, ticaret bölgesinin korunması ve gözetilmesinin zorunluluğundan, geceleyin ticaret yapılma yasağından, ticaret mallarından, hazineye bulaşan zarardan, vergilerin indiriminden, devlet tarafından istenilen oranda vergilerin verilmediği durumlarda uygulanan cezalardan bahseden ilke ve esaslar yer almaktadır. Bu kanunların amacı ticaret mallarını kontrol altına almak, pazar güvenliğini sağlamak, vergileri tanzim etme ve hükümetin maslahatını korumaktır.²⁷ Yine Sebe

²¹ Hüfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 140; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 181-182; Brokelmân, *Târîhu's-Suû'bi'l-İslâmiyye*, s. 28; Arapların sanatla uğraşan Yahudileri hakir gördüklerini cahiliye şairi Amr b. Külsüm'ün bir şiirinde, Numan b. Münzir'i, köprüye üfleyen, küpe yapan ve kuyumcu olan Yahudi dayısı ile hicvetmesinden anlıyoruz. Bkz. İsbahânî, *el-Eğânî*, c. XI, s. 58; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. III, s. 207.

²² Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 485.

²³ Tantâvî, *Benû İsrâîl*, s. 61.

²⁴ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 181.

²⁵ Mâide, 5/82.

²⁶ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 486-487.

²⁷ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 487.

Araplarına ait kitabelerde de Main bölgesinden Me'rib bölgesine sevk edilen ticaret mallarının nasıl sevkedileceğini, sevk edilirken üzerinden geçilecek toprak sahiplerinin haklarını, sevk edilen mal ve onlara bekçilik yapan insanların yiyecek ve içeceklerinin temini ve hükümete ödenmek üzere alınan vergileri düzenleyen usul ve esaslar da mevcut idi.²⁸

İslam öncesi cahiliye döneminde gayrimenkul satımında, malın özellik ve sınırlarını belirleyen alışveriş akitleri yapılır ve bu akarların sınırlarını belirlemek için taşlar (evsan/ensab) dikilirdi. Güney Araplarında alışveriş şartları ve nitelikleri akitlerle belirlenirdi. Örneğin, gayrimenkul alımlarında şartlar alışveriş akitlerine yazılıp kaydedilirdi. Bu alışveriş şartlarına ise “şametne/şemetne ‘a’lem”, yani “i’lamü’ş-şira” denilirdi. Bu alışveriş akitlerinde satılan mal akarsa sınırları, vasıfları, metrekaresi ve bu araziye sulayacak suyun, yani kuyu suyuyla mı, yoksa akar suyla mı sulanacak vb. bütün bu vasıflar, akitlerde yazılıp kayda geçirilirdi. Satıcı ile müşteri arasında bir anlaşmazlık çıktığında bu yazılı “i’lamü’ş-Şira” metnine müracaat ederler ve hakem de bu metne göre hüküm verirdi.²⁹ Hatta Sebe ve Me'rib Araplarıyla ilgili elde edilen metinlerde alışverişi, alım satım esnasında ticari malı, satıcı ve müşterinin hak ve sorumluluklarını düzenleyen kanunlar yer alır. Bu kanunlar arasında, yapılan alışverişin tam geçerli olması için bir insan, deve, koyun, sığır vb. şeylerin satımında malın cinsine göre yedi gün yahut bir ay muhayyerlik müddeti de söz konusu idi.³⁰ Cahiliye döneminde ticaret ve buna dair muamelat oldukça gelişmiş idi. Alışveriş akdinin tamamlandığını gösteren ve icap ve kabule delalet eden “safka” denilen el sıkışma ile alışveriş akdini tamamlarlardı. İcap ve kabulü ifade eden bu el sıkışmadan sonra artık muhayyerlik olmazdı.³¹ Tüccarlar pazarlardan almış oldukları malları stoklamak ve bedevilerin mallarını pazara inmeden almak suretiyle ihtikâr yaparlardı.³² Yine o dönemde alıcı ile satıcı arasında aracılık yapan Arapların “dellal” dedikleri simsarları da mevcut idi. Bu simsarlar genellikle de badiyedeki bedevileri aldatırlardı.³³

Bu bakımdan ticaret konusunda da onların teamüllerinden bağımsız olmayan Kur'an, cahiliye döneminde borçlanmaların ve alışverişlerin kayda geçirilmesine dair Arap adet ve usulleri bir emir formunda aşağıdaki ayet pasajlarında teşekkül etmiştir: “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah'ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da yazdırsın ve Rabbi olan Allah'tan

²⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 487

²⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 479-480.

³⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 478-479.

³¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 297, 307; Bakkal, **a.g.e.**, s. 173.

³² Bakkal, **a.g.e.**, s. 175.

³³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 317; Bakkal, **a.g.e.**, s. 176-177.

korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, akli ermeyen veya zayıf bir kimse ise, ya da yazdıramıyorsa, velisi adaletle yazdırsın. (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Allah katında adaletle daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheyi düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur...”³⁴.

Cahiliye döneminde evlilik, borç, şirket, muzaraa vb. karşılıklı rızaya bağlı gerçekleşen akit ve sözleşmelere vefa göstermek gerekli,³⁵ emanetlere, ahit ve anlaşmalara riayet etmek oldukça önemliydi. “Vedî” ve “vedâi” kavramları ahit ve antlaşmaları (mevasik) ifade etmekteydi.³⁶ Bu nedenle, verilen emanetlerin (vedâ) güzelce geri iadesine, emanet şartlarına vefa göstermeye ve bu emanetlere vefayı tam ve kamilen yerine getirmeye ilahları şahit tutar, bunun için “setevsek ve istisak” kavramlarını kullanırlardı.³⁷ Hatta emanetlere ihanet etmenin, akit ve ahitleri yerine getirmemenin adi, aşağılık bir karakterden kaynaklandığı düşünülürdü.³⁸ Bu yüzden Kur’an, ahitlere, akitlere ve emanetlere riayetin yüksek bir karakter olduğuna dair o dönemde var olan bu evrensel ahlaki değerleri asli üzere ipka etmiş, pek çok ayette anlaşmalara, sözleşmelere riayet edilmesine vurgu yapmıştır.

Kısaca, Kur’an’ın, ticari teamüllerde evrensel ilkelerini gerçekleştirmeye yönelik dönemsel figürleri kullandığını, mesela, ticari anlaşmalarda bugün yazıcıya, yazıya, kaleme ve şahide ihtiyaç duyulmadan sadece manyetik bir kartla yapılan alışveriş usulleri dikkate alındığında Kur’an’ın, bu emir formlarının kendi dönemsel şartlarının izlerini taşıdığını, dolayısıyla da tarihsel ve yerel figürlere muhtevi olduğunu kabul etmek zorundayız. Ancak bu kabul, alışverişin her iki taraf için de emniyet ve güven verici bir usulde yapılması, adalet ilkelerinden ayrılmama, her iki tarafın zulüm görmemesi gibi bu pasajlarda mündemiç olan tarih üstü mesajların varlığını görmemize de engel değildir. Bu bakımdan Kur’an’ın hitabı bir yandan kendi tarihinin izlerini taşıırken, diğer yandan bütün tarih ve toplumlar için evrensel mesajlarla da doludur. Tarihsel öğelerle evrensel öğeler Kur’an’da iç içe girmiştir.

³⁴ Bakara, 2/282.

³⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 477.

³⁶ Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XXII, s. 299 (v-d-a, mad).

³⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 486.

³⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 493.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Haram Ay ve Harem Bölge

Cahiliyede var olup da Kur'an'ın sürdürdüğü adetlerden biri de haram aylar ve harem bölge anlayışıdır. Onların bu tür itikatları Hicaz bölgesinin ticari alt yapısıyla ilişkili olduğundan haram ay ve haram bölge anlayışlarını ticaret başlığı altında ele almayı uygun gördük.

Cahiliyede var olup da Kur'an tarafından hürmeti devam ettirilen Muharrem, Recep, Zi'l-ka'de ve Zi'l-hicce gibi dört haram ayın,³⁹ Arap hayatında özellikle de Mekke çevresinde büyük etkisi vardı. Haram aylar, nüfuz sahibi bir otoritenin olmadığı, kabileler arası baskınların dinmediği, asabiyetin son derece güçlü ve hamiyetin kök salmış olduğu Arap ve özellikle de Hicaz çevresinin zaruretinin ortaya koyduğu bir unsurdu. Aslında haram ayların ilk defa, Kusay'ın Mekke idaresini ele geçirdikten sonra ortaya çıktığı ve bunu Ahmesilerin ortaya koydukları, daha sonra bunların izinden yürüyen Arapların, yerine getirilmesi gereken “dini bir sünnet” olarak buna itibar etmeye başladıkları⁴⁰ ifade edilir. Kur'an'a intikal eden dört haram ayın hürmet ve mukaddesliği İslam öncesi cahiliye kültürünün bir ürünüdür. Çünkü cahiliye Arapları bu ayları tazim eder,⁴¹ “eşhurul-hurum” diye adlandırırlardı. Haram ay itikatlarından dolayı, bu aylarda harp yapmayı, kan dökmeyi mubah saymaz⁴² ve dolayısıyla savaşmazlardı.⁴³ Adam öldürmek için bu ayların çıkmasını beklerlerdi.⁴⁴ Haram ayları çiğnememek, bu aylarda savaşı durdurmak ve savaşmayı haram addetmek Arapların örf ve geleneklerindendi.⁴⁵ Bu beldede ve bu aylarda kan dökmek, bunların hürmetini delmek onların nazarında en büyük utanç/ar olarak telakki edilirdi.⁴⁶ Haram aylara karşı hürmetsiz ve saygısız olanlara karşı mücadele ederler ve haram ayları titizlikle muhafaza ederlerdi.⁴⁷ Hatta haram ayların, harem mekânın ve insanların mahremiyetini delmelerinden dolayı bu aylarda yapılan savaşları “fıcar harpleri” diye isimlendirmişlerdir.⁴⁸ Bundan dolayı, haram ay olan Receb ayında Medine'de Abdullah b. Cahş seriyyesinin, müşriklerin Taif'ten Mekke'ye içki taşıyan kabilelerine saldırıp birkaç müşriki öldürmelerinden dolayı müşriklerin, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları haram ayda savaşıp, kan akıtmakla kınadıkları ve Bakara,

³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 319-320; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 143; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 878; Cemâl Mahfûz, *Fennu'l-Harb 'inde'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* “*Matbûu zımni Mevsû'ati Hadarati'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti*”, el-Müessesetu'l-'Arabiyye, y.y. 1987, s. 17; Aksu, *a.g.e.*, s. 78.

⁴⁰ İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 213-214.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 364; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 78-79.

⁴² Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 94.

⁴³ Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 164.

⁴⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 301-302.

⁴⁵ Zeydân, *el-Medhâl*, s. 18; Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 239.

⁴⁶ Berrû, *a.g.e.*, s. 248-249; Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 239; Efğanî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 70.

⁴⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1006.

⁴⁸ Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 18.

2/217. ayetin de bu bağlamda nazil olduğu ifade olunur.⁴⁹

Cahiliye Araplarında hürmet ifade eden aylar galibiyetle dört ay olmakla birlikte, can ve mal emniyet dokunulmazlığını ifade eden aylar bazı kabilelere göre değişiklik gösterirdi. Mesela, “besl” denilen sekiz aylık süre içerisinde Ka’b oğlu Mürre kabilesiyle savaşmak yasak kabul edilirdi. Dolayısıyla bu kabile bu süre içerisinde hiçbir şeyden çekinmeyerek Araplar arasında istedikleri şekilde dolaşırlardı.⁵⁰ Bu aylarda savaş ve yağmalamanın yasaklılığından dolayı, bu aylara “eşhuru’l-hurum” denilmiş,⁵¹ yine aynı sebepten bu aylardan birini de “muharrem” diye isimlendirmişlerdir.⁵² Cahiliye döneminde harem bölgede katile saldırmayıp, suçlulara dokunmadıklarından dolayı, harem bölge adeta katiller ve suçluların barınağı haline gelmiştir.⁵³ O dönemde Arap geleneğinde cahiliye ehlinen herhangi bir kişinin adam öldürmesi, dövmesi yahut birine tokat atması vb. bir işi yapıp harem bölgesine sığınması halinde artık kendisine dokunulmazdı. Bir adam haram ay ve harem bölgede babasının veya kardeşinin katiline rastlasa ona saldırmaz, kötülük yapmaz ve kötü söz söylemezdi.⁵⁴ Çünkü cahiliyede Araplar muayyen ayları ve özel mekânları tazim ederler,⁵⁵ ilaha ait olan mekânların sınırları içinde bulunan bitkileri, ağaçları, insan ve eşyaları dokunulmaz, mukaddes kabul ederlerdi.⁵⁶ Mekke’de zulüm ve azgınlık yapmak yasak olduğundan, buranın hürmetini çiğneyenlerin ilahların cezasına çarptırıldığına dair inançlar da yer almaktaydı.⁵⁷ Hatta Kusay döneminde Kureyş’in, hürmetinden dolayı harem bölgenin ağaçlarını kesmekten korktukları⁵⁸ ifade olunur. Kureyş’in, harem bölgede birbirlerine karşı zulüm ve azgınlıklarından dolayı, Allah onlara ağzında ateş taşıyan bir fare gönderip ateşin meskenlerini yaktığı, aynı şekilde Yemen Araplarından Tübbâ’ kavminin Mekke’nin mahremiyetini çiğneme teşebbüslerinin ardından el ve ayaklarını kötürüm eden bir rüzgarın gönderildiği, çok kötü hastalıklara yakalandıklarına dair anlatılar da⁵⁹ cahiliye harem bölge esatiri arasında yer alır. Muhtemelen, Kâbe’nin hürmetini çiğnemek isteyen Ebrehe’nin fil

⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. II, s. 361-364.

⁵⁰ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 106-107; Süheylî, *er-Ravdu’l-Unuf*, c. I, s. 126; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 879; Cahiliye Arapların bazılarında mesela, Gatafanlılarda haram ayların sekiz ay olduğu hususunda bkz. Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 149; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 301.

⁵¹ *Muallakât*, Önsöz, s. 5.

⁵² Mes’ûdî, *Murûcu’z-Zeheb*, c. II, s. 204.

⁵³ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 360.

⁵⁴ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 197; Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 184; c. II, s. 140; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 301-302; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. I, s. 582; c. II, s. 204; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 379; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 198, 382, 881; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’sâ*, c. II, s. 403; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. I, s. 229; c. III, s. 75-76; Alûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, c. IV, s. 6; Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabiyye*, s. 242; Berrû, *a.g.e.*, s. 248-249; Efgânî, *Esvâku’l-‘Arab*, s. 70; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17.

⁵⁵ Efgânî, *Esvâku’l-‘Arab*, s. 70.

⁵⁶ Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 233.

⁵⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 24-25; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 198.

⁵⁸ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, c. I, s. 71; Ya’kûbî, *Târîh*, c. I, s. 240; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 184; Süheylî, *er-Ravdu’l-Unuf*, c. I, s. 148-149.

⁵⁹ Süheylî, *er-Ravdu’l-Unuf*, c. I, s. 39-41.

ordusunu, pençelerinde balçıktan pişirilmiş taşlar atan kuş sürülerinin mağlup ettiğini anlatan Kur'an kıssası da⁶⁰ yine onların zihinlerinde mahfuz ve dillerinde melfuz olan esatir türünden olsa gerektir.

Kur'an'ın İslam öncesi cahiliye kültüründen taşıdığı haram aylar (eşhuru'l-hurum) ve harem bölge (beytü'l-haram) anlayışı da cahiliye Arap toplumunun savaşçı, yağmacı yapılarıyla bağlantılı olduğu kadar, hac aylarındaki ticareti emniyet altına almakla da doğrudan ilintilidir. Öyle ki Taberi'nin, İbn Zeyd'e dayandırdığı Allah'ın harem bölge ve haram ay kılmasının cahiliye Arapların diğer milletlerde olduğu gibi birbirlerinin saldırılarına mani olacak krallarının olmamasından kaynaklandığı, dolayısıyla harem evin ve haram ayların öldürmeye mani olduğuna⁶¹ dair düşünceler ve yine haccın Arapların içtimai ve iktisadi yapılarıyla güçlü bağının olduğuna dair söylemler de⁶² harem bölge ve haram ay anlayışının o günkü toplumun sosyo-kültürel, siyasi ve iktisadi yapılarıyla ilişkili olduğu gerçeğini ortaya koyar. Haram ayların cahiliye Arapların ticari yaşamlarıyla bağlantılı olduğuna Kur'an'ın da telmihte bulunması,⁶³ bu gerçeği teyit etmektedir. Cahiliye Arapların dört haram aya hürmetleri ve bu aylarda savaşmamaları, onların ticari işlerinde bağlı oldukları geleneklerdendi.⁶⁴ Bu aylarda ticaret yapıp, Ukaz gibi panayırlarını bu aylarda kurarlardı.⁶⁵ Bu nedenle bu aylara ve bu bölgeye özgü Kur'an'da yer alan kırıp dökmenin yasaklılığına ilişkin ayetler de⁶⁶ İslam öncesinde savaşız günü ve gecesi olmayan Mekke Araplarının panayırlarının emniyet ve güvenini sağlamaya yönelik almış oldukları güvenlik tedbirlerinin bir devamı niteliğindedir. Cahiliye döneminde haram ay ve harem bölge telakkilerinin varlık sebeplerinden birisi de, Mekke ticaret şehri olduğundan muhtemelen boş zamanlarında savaşmaktan zevk alan ve bunları Eyyamü'l-Arap'da heyecan ve gururla anlatan Arapları bir nebze de olsa dindirmek ve panayır aylarında Mekke dışından gelen kervanlara yapılan saldırı ve yağmacılığa mani olmaktır. Çünkü intikam talep etmenin, baskın yapmanın meşru bir geçim vasıtası kabul edildiği Arap coğrafyasında, Mekke'de emniyeti geliştirmek zaruri bir durumdu. Bu bakımdan kan dökmenin, intikam almanın, vahşi hayvanlara, kuşlara ve bitkilere zarar vermenin yasak olduğu harem bölge sınırları ve haram aylar, Mekke'nin ticari güvenliğini emniyete almak için Kureyş'in ortaya koyduğu önemli tedbirlerdendir.⁶⁷ Avatîf Edib Selame'nin belirttiği gibi, harem bölge ve haram aylar, Kureyş'in ticaretini ve ticari

⁶⁰ Fîl, 105/1-5.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 79; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 289.

⁶² İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 191.

⁶³ Hac, 22 /27-28; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 170-171; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 244.

⁶⁴ Berrû, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁶⁵ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 94.

⁶⁶ Têvbe, 9/36; Mâide, 5/2-97; Bakara, 2/194, 197, 217.

⁶⁷ İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 190; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17.

maslahatlarını himaye etmeye yöneliktir.⁶⁸ Mekke'nin belli sınırlarının resmi olarak harem bölge ilan edilmesi, bu sınırlar içinde savaşın yapılmaması, silahların bırakılması ve haram aylar geleneği konusunda Kureyş'in büyük rolü ve dahili siyaseti söz konusuydu.⁶⁹

Cahiliye döneminde bazı kabileler bu ayların ve bu beldenin hürmetini tanımazlardı.⁷⁰ Hasa'm, Tay, Esed ve Benu Bekr kabileleri dışında kalan Araplar, haram ayların ve harem beldenin hürmetini çiğnemez ve bunları mukaddes kabul ederlerdi.⁷¹ Haccın yapıldığı ayları mukaddes haram ay olarak kabul ederler ve bu dört ayda silahı bırakıp gazve yapmazlardı.⁷² Müşrik Araplarca kutsal addedilen haram aylar ve Kâbe sayesinde Mekke Harem bölgesi olmuş, dolayısıyla bu telakkiler hem Haccın hem de panayırların emniyet içerisinde icra edilmesini sağlamıştır.⁷³ Kureyş'in, Arap yarımadasında Mekke'yi ve Kâbeyi hem dini hem ticari merkez haline getirmiş olması,⁷⁴ yarımadaının diğer unsurlarının da iştahını kabartmıştır. Öyle ki, Mekke'nin ticari bir merkez olmasına engel olmak maksadıyla Yemenlilerin bir kilise yaptırdıkları⁷⁵ rivayet olunur. Hatta Hz. İbrahim'in de Kâbe'yi inşa ettikten sonra, Kâbe'yi ticaretle (rıızıkla) ilişkilendirerek dua etmesine Kur'an'ın atfı da⁷⁶ Kureyş'te bu kutsallıkların, yani üst yapının ticari alt yapıyla bağlantılı olduğunun bir başka ifadesidir. İran'dan, Bizans'tan ve diğer Arap beldelerinden akın edip geline Hubaşe, Suhar, Hadramevt, Ukaz, Zü'l-Mecaz ve Mecenne uluslararası panayırlarının da bu aylar içinde yapılması,⁷⁷ Kur'an'da cahiliyede hac aylarında kurulan bu panayırlarda ticaret yapmanın mubahlığına atıfta bulunulması da⁷⁸ bu gerçeği teyit eder.

Kur'an'a yansıyan savaş ve kan dökmenin yasak olduğu mukaddes haram ayların, cahiliyede dinmeyen Arap çapulculuğu ve yağmacılığı bir süre dindirme ve hac aylarında uluslararası ticaret panayırlarının huzur ve sükûnet içinde geçmesini sağlama, ticaretlerini, Kâbe ziyaretlerini ve ibadetlerini rahat yapmaya yönelik⁷⁹ prensipler olduğu düşünülmelidir.

⁶⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 176.

⁶⁹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 175-176.

⁷⁰ Efgânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 73.

⁷¹ Bkz. Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 184; Ahmet b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, **Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf**, (Tah. Süheyl Zekâr-Riyâd Ziriklî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, c. XI, s. 142, (kısaltmada eserin bu tahkiki esas alınmıştır); Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 271; Taberî, **Târîh**, c. III, s. 159; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 92; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 80.

⁷² Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 271; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 280; Harbutlî, **a.g.e.**, s. 110.

⁷³ Mehmet Ortakaya, "İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları", (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1995, s. 92.

⁷⁴ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 143; Kâbe'nin cahiliye Araplarının hem ticaret hem de dini bayramlarını yaptıkları mukaddes evleri olduğu konusunda bkz. Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 50.

⁷⁵ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 137.

⁷⁶ Bakara, 2/126.

⁷⁷ Efgânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 70; Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 112; Ayrıca cahiliye Araplarında çeşitli bölgelerde kurulan panayırlar hakkında geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. IV, s. 472-474; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 195-197.

⁷⁸ Bkz. Bakara, 2/198; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 297; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. I, s. 374-375; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 465; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. I, s. 170-171; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 260.

⁷⁹ Bohoner, **a.g.e.**, s. 17.

Hatta tarıma elverişsiz olmasından dolayı Mekke'yi bir ticaret merkezi haline getirme amacının, Kâbe'nin kutsallık duygusunu geliştirmeye bağlı olduğundan, bu duyguyu geliştirmek için de Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay tarafından hac menasikiyle ilgili haciplik, sikaye, rifade, nedve, liva vb. kutsal görevler sonradan ihdas edilmiştir.⁸⁰ Cahiliyede “kutsal” ile “ticari menfaat” arasındaki ilişki o derece genişletilmiş ki diğer ticari merkezlerin ve panayırların her birinde bir put bulunur, bu putları tavaf eder, onlara hacc yapar ve kurbanlar keserlerdi.⁸¹ Pek çok panayırda Arapların tavaf edip haccettikleri bir kaya bulunurdu.⁸² Bu nedenle tavaf ve haccetmek cahiliye Araplarında özellikle taş ve kayalara özgüydü. Kâbe'nin köşeli taşa dönüşmesi de muhtemelen daha sonraki uzun yıllar neticesinde ortaya çıkmıştır. Aslında Araplarda taştan oluşan köşegenli yapıları kutsamalarının son derece yaygın olan animizm inancının ve bunun neticesinde objelerin kutsanması aşamasını ifade eden fetişizmin bir uzantısı olduğu, Kur'an'daki Kâbe ve onun etrafındaki ritüellerin bu gelenekle paralellik arzettiği görülür. Ancak Kur'an, köşegenli kayalar etrafında Arapların politeist animizmine son vermek ve merkeze sadece “Allah/tevhid” idesini koymak suretiyle bu ritüellerde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Kur'an'da küfürde ileri gitmek olarak tanımlanan haram ayı tehir etmek olarak nitelenen “nesî” de⁸³ cahiliye Araplarının teamüllerindendi.⁸⁴ Bazen haram aylarda hac mevsiminde kabileler arası harpler alevlenir, asabiyet harekete geçerdi. Bu aylarda kan akıtmaktan korktuklarından dolayı, kabile ileri gelenleri, bazı ayların hürmetini erteleyip (nesî), intikam alırlardı.⁸⁵ Bu da harp ve baskın ehli olan Arapların arka arkaya üç ay baskın yapmadan durmalarının onlara zor gelmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu sebeple bazı harp aşıkları barış ortamını bozmak için nesî hilesini icat etmişlerdir.⁸⁶ Süheyli'nin de belirttiği gibi, Arapların nesîye başvurmalarının nedenlerinden biri, baskın yapma ve intikam alma, diğeri de kameri yılı şemsi yıla denk getirme arzularıydı.⁸⁷ Yine haccı her yıl aynı mevsime denk getirmek, ticaretin sağlıklı yürümesi, sebze ve meyvenin bol olduğu bir döneme rastlaması vb. hususlar da nesî sebepleri arasında yer almaktaydı.⁸⁸

Kısaca, Kur'an'a da yansıyan çiğnenilmesi haram ayların, tespitinde panayırların ve

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, c. II, s. 184; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 55; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 102; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 69.

⁸¹ Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 352.

⁸² Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 197.

⁸³ Tевbe, 9/37.

⁸⁴ Savaşılması haram olan bir ayı helal olan bir ayla değiştirilmesi konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 45-46; Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 183-184; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 369-371; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. II, s. 204; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 363; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 93; Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 62-64.

⁸⁵ Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17.

⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 129; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 301-304.

⁸⁷ Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 74; Cemîlî, *a.g.e.*, s. 158.

⁸⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 71; Ortakaya, *a.g.e.*, s. 100.

hasat mevsimlerinin etkili olduğu,⁸⁹ panayırların, büyük ve küçük haccın rastlatıldığı bu aylarda yapıldığı ve bu büyük ve küçük hac döneminde Mekke şehrinin büyük bir ticarete sahne olduğu⁹⁰ tespit olunur. Cahiliyede haram ay geleneğinin oluşumunda o dönem Arap toplumunun iktisadi yapısı etkili olmuş, kabileler arası düşmanlık ve savaşlar panayırlara katılımı engellemiş ve panayırların güvenlik problemini gündeme getirmiştir. Dolayısıyla haram ay ve harem bölge anlayışı İslam öncesi dönemde bu sorunu çözmek için ortaya çıkmıştır. Bu harem bölgenin ortaya çıkışı kaynaklarda ifade edildiği gibi ister Hz. Adem’e ister İbrahimi geleneğe isterse de Kureys’e dayandırılın,⁹¹ haram ay tümüyle Kur’an’ın indiği ortamda var olan bir geleneğin Kur’an’a yansıması, yani tarihselliği gösteren önemli bir örnektir. Bu uygulamanın kökeninde o toplumun ihtiyacı doğrultusunda ticari hayatın devam etmesini sağlama düşüncesi yatmaktadır.⁹²

İshak Özgel’in de belirttiği gibi, sorun teşkil eden husus, “bu aylarda savaş yapmama hükmünün başka tarihselliklerde geçerli olup olmadığıdır.” Ona göre “halen her toplumda bu dört ayın haram olduğu söylenemez.”⁹³ Ancak Arap geleneğine muhtevi olan Kur’an’ın, bu yerel ve tarihi figürler içinde bütün tarihselliklerde geçerli olan evrensel mesajlarının da mündemiç olduğu, toplumun huzur ve sükun içinde ticari faaliyetlerini sürdürmek için müteakabiliyet esasına dayalı birtakım anlaşmaların yapılabileceği evrensel mesajını ihtiva ettiği ve bunun bütün tarihselliklere taşınabileceği ihsas edilmektedir. O bakımdan Kur’an’ın meseleleri cahiliye döneminin zamansal-mekânsal, sosyo-kültürel sorunları olduğu gibi, bu sorunlara Kur’an’ın tutum ve yaklaşımları da evrensel mesajlar içerikli tarihsel ve yerel tavrılardır. Böylelikle haram ayların çiğnenmemesine, bu ayların ertelenmesine dair ayetlerin tarihi ve yerel unsurlardan bağımsız, zaman ve mekân üstü, her harf ve ifadesinin evrensel değerler olmadığının teslim edilmesi gerekir. Bu açıdan İslam, bir yandan bedevilerin itikatlarının, sosyal nizamlarının ve ahlaki numunelerinin pek çoğuna savaş açarken, diğer yandan bedevi nizam İslam’ın bizzat kendisine de tesir etmiş, İslam, onların bazı adetlerini basit değişikliklerle harfiyen kabul edip itiraf etmiştir. Dolayısıyla bedevi nizamların pek çoğu İslam’ın bir parçası haline gelmiş,⁹⁴ İslam, büyük oranda yaygın olan Arap adet, gelenek ve örfünü dikkate almıştır.⁹⁵

II. TİCARİ MUAMELELER

⁸⁹ Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi, (Hayatı ve Faliyeti)**, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., 4. Bsk., İstanbul 1400/1980, c. II, s. 1008.

⁹⁰ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. II, s. 1009.

⁹¹ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 127-129.

⁹² Özgel, **a.g.e.**, s. 273.

⁹³ Özgel, **a.g.e.**, s. 274.

⁹⁴ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 157.

⁹⁵ Nâcî Ma’rûf, **a.g.e.**, s. 43.

A.Riba

1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Riba

Fıkıh literatüründe riba, borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli fazlalıkla yahut borç ilişkisinden ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp, bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri almanın veya bu şekilde alınan fazlalığın adıdır.⁹⁶ Faizsiz olarak verilen borca ise “karz-ı hasen” denilmiştir.⁹⁷

Faizli muamelelerin, sadece İslam’a bitişik cahiliye döneminde değil, Mısır, Sümer, Babil, Asur, Eski Yunan, Roma ve Hint gibi toplumlar da yer alması ve buna ilişkin bazı düzenleme ve kayıtların getirilerek kontrol altına alınmaya çalışılması, ilk dönemlerden itibaren faizin, ahlaka ve insan tabiatına aykırı bir adet olduğu konusunda ortak bir fikir ve tavır birliği oluştuğunu göstermektedir.⁹⁸ O bakımdan bu sorun, Kur'an'ın da konusu olmuştur.

Kur'an, indiği toplumda rahatsızlık duyulan, daima problem olan meseleleri ele almış ve bu konularda hüküm beyan etmiştir. Cahiliye döneminde zengin elit tabakanın, fakiri iyice sömürme aracı olan riba uygulamalarını Kur'an yasaklamıştır. Fakat Kur'an'ın getirmiş olduğu bu hükme cahiliye toplumunun pek de yabancı olmadığını görüyoruz. Çünkü Medine Yahudileri, Tevrat'ta faizin yasak olduğunu bildikleri halde, faiz alışverişini bile bile yaptıkları bize gelen rivayetler arasındadır.⁹⁹ Tevrat'ta nebi Hezekiel iyi insanı nitelerken “Faizle para vermez, aşırı kâr gütmmez”¹⁰⁰ der. Yine, “Halkıma, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirsiniz, ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz.”¹⁰¹, “Ondan faiz ve kâr alma. Tanrın'dan kork ki, kardeşin yanında yaşamını sürdürebilsin. Ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr almayacaksın”¹⁰² gibi ibarelerde ifade edildiği üzere Tevrat'ta faiz açıkça yasaklanmıştır. Ne var ki, “Kardeşinize para, yiyecek ya da faiz getiren başka bir şey ödünç verdiğinizde, ondan faiz almayacaksınız. Yabancıdan faiz alabilirsiniz ama kardeşinizden almayacaksınız. Böyle yapın ki, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede el attığınız her işte Tanrınız RAB sizi kutsasın.”¹⁰³ şeklinde Tevrat'ın farklı pasajlarında, Yahudi ileri gelenlerinin tahrifiyle söz konusu yasağı sadece Yahudiler arasında geçerli kılmayı, Yahudi olmayanlardan faiz

⁹⁶ İsmail Özsoy, “Faiz”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 110.

⁹⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. VI, s. 13.

⁹⁸ Özsoy, “Faiz”, c. XII, s. 110.

⁹⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 616.

¹⁰⁰ Hezekiel, 18/8.

¹⁰¹ Çıkış, 22/25.

¹⁰² Levililer, 25/36/37; Faizden vazgeçilmesine, alındı ise geri verilmesine dair ayrıca bkz. Nehemya, 5/10-11.

¹⁰³ Yasa'nın Tekrarı, 23/19-20.

alınabileceğine dair bir yorum ve uygulama getirmeyi de¹⁰⁴ ihmal etmemişlerdir.

Kur'an'da da “Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde, faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helal kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık.”¹⁰⁵ ayetlerinde Hz. Musa şeriatında faizin yasak olduğu ancak Yahudilerin bu yasağa uymadıkları ifade edilmiştir. Medine Yahudilerinin de ödünç parayla faizcilik yaptıkları ve kısa sürede insanların arazilerini bu yolla ele geçirdikleri¹⁰⁶ belirtilir. Aynı şekilde cahiliyede Mekke, Taif ve Necran'da ribanın şöhret bulduğu gibi, Hicaz bölgesi Yahudilerinin de meşhur ribacılarından olduğu,¹⁰⁷ ribanın Hicaz ehli arasında ticari muamelelerden olduğu, özellikle de Hayber ve Yesrib'de yaşayan Yahudiler arasında yaygın olduğu ve Yahudilerin kendileri dışındaki milletlere ribayı mubah gördükleri¹⁰⁸ ifade edilir. Hatta faizi Arap yarımadasına yayanların Yahudiler olduğundan, onların faizli muamelelerde hiç kimsenin ulaşamadığı bir durumda olduklarından¹⁰⁹ bahsedilir.

Dolayısıyla Kur'an Sami gelenekte faizin çirkin ve yasak olduğuna dair hükmü devam ettirmiş,¹¹⁰ ancak faizin sadece Yahudiler arasında yasak olup yahudi olmayanlara faizle borç para vermenin caiz olduğuna dair hükmü de reddetmiştir.¹¹¹ Ribanın yasaklanmasında Kur'an'ın ahlaki öğretileri etkin olduğu kadar, cahiliye döneminde Mekke aristokrasisinin ve Yesrib, Hayber ve Fedek'te, Vadi'l-Kura ve Teyma'da ribayla kolonileşen, Arapları fakirleştiren Yahudi lobisinin temel gelir kaynaklarından birine darbe vurma politik hedefinin de bu ahkâmın tecessümünde etkin olması ihtimal dışı değildir. Çünkü Medine'de Yahudilerin fahiş riba mukabilinde Yesribililere yiyecek ve mal verdiklerinden, aynı şekilde ayette de Yahudilerin riba yediklerinden bahsedilir.¹¹² Bu nedenle Kur'an'ın literal ifadelerinin sadece dini-ahlaki-hukuki okumaya değil, siyasi-politik, antropolojik ve konjoktürel okumalara da tabi tutulması ve onun tarihsel, politik ifadeleriyle evrensel ahlaki hedeflerinin seleksiyona tabi tutulması gerekir.

2.Cahiliyede ve Kur'an'da Riba

Cahiliye döneminde faiz için Kur'an'da geçen “riba” kavramının kullanıldığı ve

¹⁰⁴ Özsoy, “Faiz”, c. XII, s. 113.

¹⁰⁵ Nisâ, 4/160-161.

¹⁰⁶ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 616; Bakkal, **a.g.e.**, s. 169; Efğânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 60, 63; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 365.

¹⁰⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 324.

¹⁰⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 238.

¹⁰⁹ Efğânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 60, 63.

¹¹⁰ Bakara, 2/275, 276, 278; Âl-i İmrân, 3/130; Nisâ, 4/160-161; Rûm, 30/39.

¹¹¹ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 495.

¹¹² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 333; Tantâvî, **Benû İsrâîl**, s. 61.

ribanın malı artırmanın en meşhur ve en garantili yollarından biri olduğu¹¹³ görülür. Hatta Kur'an'da onların alışverişi faizle bir tuttuklarının ifade edilmesi de¹¹⁴ faizin malı artırma yollarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu dönemde borcun iktisadi hayatta oldukça önemli rolü vardı. Nasıl ki günümüzde tüccarlar bankalardan kredi alıyorsa o dönemde de mali işleri yürütmek ve sermayeyi büyütmek için mal sahipleri birbirlerinden borç alırlardı.¹¹⁵ O bakımdan Mekke zenginlerinin mallarına kâr katma yollarından biri de muhtaçlara borç vermek ve borç karşılığında yüksek düzeyde borçlulardan faiz almaktı. Kur'an bu duruma atıfta bulunmuştur.¹¹⁶ Cahiliye ile ilgili çalışmalarda Mekkelî bazı zenginlerin muhtaçlara fahiş ribayla borç verdiklerinden,¹¹⁷ Yesrib, Taif, Yemen ve diğer yerlerde ribadan başka geçimi olmayan, ribayı meslek edinenlerin varlığından¹¹⁸ bahsedilir. Yine bu dönemde insanların genellikle faizli borçlar aldıkları, Mekke'de fakirlere borç verip, verdikleri borçları kat kat fazlasıyla yüzde elli hatta yüzde yüz ziyadesiyle, sadece ana parayı değil, bütün malı alan tüccar, simsarcı ve ribacıların olduğu¹¹⁹ ifade edilmektedir. Cahiliye Arapları arasında riba çok yaygın idi. Hatta sadece şahıslar arasında değil, sermaye ortaklıklarında da riba uygulanırdı. Mekkelîlerin ticaretine katılan Taiflilere, Mekkelîlerin faiz ödedikleri, faizden arta kalanı yasaklayan ayet nazil olunca, Mekkelîlerin eskisi gibi faiz vermemeleri üzerine Taiflilerle aralarının açıldığı¹²⁰ tarihi malumat arasında yer alır. Dolayısıyla muhtemelen Kur'an'ın, Medine'de ribayı yasaklaması, sadece zulme, haksız kazanca engel olma ve mazlumu koruma amacına matuf değildir. Aynı zamanda putperest Mekke aristokrasisinin ticaretine ve Medine'de ribayla kolonileşen Yahudi sermayesine darbe indirme gibi politik bir amaca da dayalıdır.

Araplar çeşitli mallara faiz uygularlardı. Bunlar arasında altın ve gümüş de vardır. Bunları borç verip vezin bakımından fazlasıyla geri alırlardı. Bu yüzden Hz. Peygamber, cinsleri aynı olduğundan dolayı bunların peşin ve eşit ölçüde alınıp satılmasını emretmiştir.¹²¹ Cahiliye döneminde dinar ve dirhem kullanılması, bu paralarla ticari kervanlara ortak olma, dinar ve dirhemle yüzde yüz riba muameleleri bakımından Mekke adeta bir banka şehriydi.¹²² Cahiliye Arapları arasında yiyecek maddelerine de faiz uygulanırdı. Bu uygulama özellikle de

¹¹³ Bakkal, **a.g.e.**, s. 166.

¹¹⁴ Bakara, 2/275.

¹¹⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 482; Bakkal, **a.g.e.**, s. 181.

¹¹⁶ Âl-i İmrân, 3/130; Bakara, 2/275; Rûm, 30/39; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 137.

¹¹⁷ Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 70-71; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 237-238.

¹¹⁸ Ömer Rızâ Kehhâle, **Mebâhis İctimâ'îyye fî 'Aleme'yi'l-'Arab ve'l-'İslâm**, Matba'atu'l-Hicâz, Dimeşk 1394/1974, s. 102-103; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 237-238.

¹¹⁹ Berrû, **a.g.e.**, s. 243.

¹²⁰ Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 93-95; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 154.

¹²¹ İbn Hacer, **Bulûğu'l-Merâm**, s. 243-244, (no; 819-821); San'ânî, **Sübülü's-Selâm**, c. III, s. 72; Şevkânî, **Neylu'l-Evtâr**, c. V, s. 215; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 74, 79; Bakkal, **a.g.e.**, s. 167.

¹²² Lammens, "Mekke", c. VII, s. 633.

bedeviler arasında yaygındı. Çünkü bedevilerde genellikle dinar ve dirhem bulunmazdı. Onlar bir sa' yiyeceği iki sa' yiyecek mukabilinde borç alırlardı.¹²³ Bu nedenle Hz. Peygamber, bu tür alışverişi yasaklayıp aynı cinsten malların peşin ve misli misline satılması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁴ Cahiliyede riba, "riba'n-nesî" ve "riba'l-fadl" diye ikiye ayrılırdı. Nesî'de aylık faiz uygulanır, fadl'da ise bir mal, aynı cinsten daha fazla mal karşılığında satılırdı.¹²⁵ Bu tür faizli muameleler çok yaygın olmasından dolayı, Hz. Peygamber'in veda hutbesine bile yansımıştır.¹²⁶ Aynı şekilde o dönemde faiz ciddi bir problem olduğundan kişiler arası şahsi davalara dahi neden olmuştur. Hatta ribadan arta kalan hesabın alınmasını yasaklayan ayetin,¹²⁷ Beni Amr ile Beni Muğire'nin çekişmesi üzerine nazil olduğu rivayet edilir.¹²⁸

Ancak şunu ifade edelim ki Kur'an'da yer alan faizle ilgili ayetlerin aslında alım satım faizlerini ifade etmediği, bu ayetlerde sözü edilen faizin borç (ödünç) faizi olduğu, Hz. Peygamber'in hadislerinde bahsedilen alışveriş faiziyle bir ilgisinin olmadığı¹²⁹ anlaşılır. Çünkü, "Alışveriş faizi Araplar'ın daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşidi" idi.¹³⁰ O bakımdan Kur'an'ın bahsettiği faizin daha çok, borçlanmaların ödenememesi durumunda üzerine konulan faiz olduğu ve bunun cahiliye döneminde yaygın bir faiz şekli olduğu, bundan dolayı da Kur'an'ın bu tür faizi yasakladığı görülür. Kur'an'da anaparadan arta kalan ribanın alınmaması ve ribacı sermayecilere tehditlerin savrulmasına dair ayetlerin hemen akabinde, "Eğer borçlu darlık içindeyse ona eli genişleyinceye kadar mühlet verin. Eğer bilerseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır."¹³¹ sözlerinin yer alması ve Cassas'ın da cahiliye Arapların altının altınla, gümüşün gümüşle alım satımından kaynaklanan nesî ribasını, nakitle alım satımı bilmediklerini, onların bildikleri ve uygulayageldikleri ribanın, şart koşulmuş bir fazlalık karşılığında belli bir süre için verilmiş "karz" ribası olduğunu ifade etmesi de¹³² muhtemelen ribanın daha çok, borçlanmalar yoluyla meydana geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla umumiyetle faiz, muhtaçların sermaye sahiplerine borçlanma usulüyle meydana gelirdi. Borçlunun borç vadesi geldiğinde alacaklı, "ya borcunu öde yahut artır." yahut da borçlu olanın ödeme durumu yok ise bizzat kendisi alacaklıya, "borcu tehir et sana şu kadar fazlalık

¹²³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 325; Bakkal, **a.g.e.**, s. 168.

¹²⁴ İbn Hacer, **Bulûğu'l-Merâm**, s. 243-244, (no; 819-821); San'ânî, **Sübülü's-Selâm**, c. III, s. 72; Şevkânî, **Neylu'l-Evtâr**, c. V, s. 215; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 74, 79; Bakkal, **a.g.e.**, s. 168.

¹²⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 329.

¹²⁶ Ebû Dâvud, **Buyû'**, 5; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. IV, s. 251.

¹²⁷ Bakara, 2/278.

¹²⁸ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 107; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. III, s. 52-53.

¹²⁹ Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 113; Kur'an'daki faiz yasağının ödünç parayla ilişkili olduğu hususunda ayrıca bkz. Joseph Schacht, "Ribâ", **İA**, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 731.

¹³⁰ Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 113.

¹³¹ Bakara, 2/280.

¹³² Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 563-564, 566.

daha vereyim.” demek suretiyle alacak üzerine bir miktar faiz ilave ederek borcu tehir ediyorlar ve yıldan yıla ribayı fazlalaştırıyorlardı.¹³³ Bu fazlalığa “az‘âfen müzâ‘afeh” ifadeleriyle Kur’an da atıfta bulunmuştur.¹³⁴ Ancak riba cahiliye döneminde bilinen yaygın bir uygulama olmasına rağmen, kâr oranlarını belirleyen kanun ve ahkâm olmadığından, uygulanan faizin en üst sınırı da belli değildi. Hükümet ve yasama güçlerinin faizin en üst sınırı konusunda bir görüşleri de yoktu. Bu bakımdan Kur’an’ın kat kat ifadesi de o dönemde alınacak faizde bir sınırın olmadığını ortaya koyar. Cahiliyede riba, borçlarını zamanında ödeyemeyen fakir ve zayıf kişilere uygulanırdı. Riba oranları borçlunun ihtiyacına ve borç verenin de bu ihtiyaçtan elde edeceği kâra göre değişirdi. Borcun üzerine konan faiz borçtan sayılır ve ödenmediği durumda ise ödemekten geri duran ahdini ve akdini bozan kişi olarak telakki edilirdi. Şayet alacaklı güçlü ise güç yoluyla parasını alır ve borcu ödeme tarihi ertelenerek borca riba uygulanırdı.¹³⁵

Cevad Ali, ribanın cahiliye döneminde malı artırma yollarından biri olarak kabul edilmesini, çölde mal sahibinin kazanç sağlayacağı sanat ve meslek çeşitlerinin olmaması, daima sulayacağı verimli ziraat arazileri ve bu arazileri sulayacak bol suların yokluğu gibi içtimai ve iktisadi tesirlere bağlamaktadır.¹³⁶ Aynı şekilde ribanın cahiliye Araplarının içinde bulundukları şart ve ihtiyaçlardan kaynaklandığını, ribaya ihtiyaç ve fakirliğin neden olduğunu, bunun galibiyetle fakirlerin ve ihtiyaç sahiplerin ribası olduğunu, çünkü dinar ve dirhem’in çöl sakinlerinde yaygın olmadığını, “riba’l-umle”den daha ziyade, “riba’l-muamele/mukayeze”nin asıl olduğunu, umle ribasının daha sonra ortaya çıktığını ifade etmesi,¹³⁷ Kur’an’ın mevzu ettiği ribanın fakirlerin ve ihtiyaç sahiplerinin borç olarak almış oldukları temel yiyecek maddelerini zamanında ödememeleri sonucunda uygulanan bir riba olduğu yönündeki kanaatimizi teyit etmektedir. Hz. Peygamber döneminde de riba, ödünç para alma ve vermede, zirai ürün ve tüketim mallarının perakende satışında uygulanmaktaydı. Dolayısıyla da bu tefecilik sisteminin üretim, sanayi ve ticaret alanlarına girmediği, çağdaş ekonomideki üretim kredisindeki faizin Kur’an’ın yasak kapsamına girmediği¹³⁸ ifade edilir. Kur’an’daki riba yasağının, doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu

¹³³ İ. Mâlik, *Buyû’*, 83; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 434, 102, 104; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. III, s. 363; Kurtubî, *el-Câmi’*, c. III, s. 349; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 338, 399; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 488; Efgânî, *Esvâku’l-‘Arab*, s. 67; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 72; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 34; Bakkal, *a.g.e.*, s. 167.

¹³⁴ *Âl-i İmrân*, 3/130.

¹³⁵ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 488.

¹³⁶ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 327-328; Bakkal, *a.g.e.*, s. 166.

¹³⁷ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 326-327.

¹³⁸ Fazlur Rahman, “Eyup Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”, *Kur’ân’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, (Telif ve Terc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 74; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 86.

söylemenin Şâri'nin kastına uygun nesnel bir tespit olamayacağı,¹³⁹ yüzde yüz enflosyonun olduğu bir ülkedeki banka faizinin Kur'an'ın yasak ettiği faizle motamot aynı olmayacağı,¹⁴⁰ çağdaş ekonomide faizin oynadığı rolün, Kur'an'daki ribadan temelde farklı olduğu açıktır. Kur'an'ın karşı çıktığı riba, asıl borcun birkaç defa katlanarak artmasıyla yapılan acı bir sömürüden ibarettir.¹⁴¹ Her ne kadar Kur'an, öncelikli olarak Hicaz bölgesi toplumunun sorunlarına endeksli olarak o dönemde görülen verilen ödünç paraların katlanmış faizlerini yasaklasa da İsmail Özsoy'un ifadesiyle bu ayetten hareketle Kur'an'ın düşük oranlı riba muamelelerini yasaklamadığını iddia etmek de doğru olmayacaktır.¹⁴²

Pek çok hükümde olduğu gibi, Kur'an'ın ribayı yasaklaması da ibda ve inşa türünden bir hüküm değildir. Çünkü cahiliye döneminde görülen bütün bu faizli muamelelerle birlikte, riba, aynı zamanda çirkin bir iş olarak kabul edilmekteydi. O dönemde Kâbe'nin onarımı için yardıma katılacak Mekkeliler, Kâbe tamirine faiz ve haksız kazancın karıştırılmaması konusunda uyarılmışlardır.¹⁴³ Ebu Vehb'in, "Ey Kureyş topluluğu Kâbe'nin inşasına ancak temiz kazancınızla iştirak edin. Buraya ne zina parası ne riba kazancı ne de insanlardan zorla alınmış mal girsin."¹⁴⁴ şeklinde kaynaklarda yer alan ifadeleri, riba kelimesinin İslam öncesi dönemde de bugünkü faiz anlamında örfi bir kullanımının olduğunu, Kur'an'da sekiz yerde geçen ribanın da bu örfi anlamda kullanıldığını ve Arapların nazarında da çirkin bir davranış olarak değerlendirildiğini¹⁴⁵ açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Süheylî'nin belirttiği gibi, Hz. İbrahim şeriatının kalıntıları olarak tıpkı zulüm ve zina onlara haram olduğu gibi, riba da cahiliye Araplarında haram idi.¹⁴⁶ Ancak Ali Bakkal, Kâbe tamirine riba kazancının sokulmamasına dair uyarıların her ne kadar Kâbe ve oradaki malların kendilerine bir musibet bulaştıracığından kaynaklandığını ileri sürse de¹⁴⁷ Kureyş'in bu tutumu, her halukârda onların nazarında ribanın çirkin bir fiil, ilahlar tarafından hoşlanılmayan bir davranış olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kur'an, cahiliye Arap toplumunda görülüp de kendileri tarafından da pek hoş karşılanmayan borçlanma faizlerini tamamen ortadan kaldırmak ve ribasız "karzı hasen"¹⁴⁸ uygulamasını getirmek suretiyle bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ancak bu dönüşümü gerçekleştirirken yine onların o günkü mitolojik türden tahayyüllerini kullanmıştır. Örneğin,

¹³⁹ Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 73.

¹⁴⁰ İlhami Güler, "Müzakerelere Cevaplar", **III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu**, 13-19 Ocak 1997, Ankara 1998, s. 262.

¹⁴¹ Fazlur Rahman, "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", s. 75.

¹⁴² Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 112.

¹⁴³ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 80; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 200; Aksu, **a.g.e.**, s. 147.

¹⁴⁴ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 80; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 206; Aksu, **a.g.e.**, s. 75, dipnot 188.

¹⁴⁵ Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 110.

¹⁴⁶ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 226.

¹⁴⁷ Bakkal, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁴⁸ Müzzemmil, 73/20; Teğâbun, 64/17.

faiz yadsınırken cin ve şeytanların hayvan suretine girerek ıssız yerlerde insanlara saldırdıklarına, zarar verdiklerine, hastalık bulaştırdıklarına ve onları görenlerin kalplerine korku salıp bayılttığına,¹⁴⁹ hatta cinlerin pek çok Mekkeliyi öldürdüğüne dair cahiliye Araplarında var olan itikatlar,¹⁵⁰ Kur'an tarafından kullanılarak riba yiyenlerin ahirette, şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalkmış gibi kalkacakları şeklinde azap ve korku tablolarına dönüştürülmüştür.¹⁵¹ Çünkü cahiliye döneminde tabiat unsurlarına nüfuz etmiş olan iyi (melek) ve kötü ruhlara (şeytan) inançların varlığı¹⁵² dikkate alınırsa cin ve şeytanlara dair Kur'an'da yer alan pek çok olumsuz telakkinin o günkü cahiliye tasavvurlarıyla paralellik arzettiği görülmektedir. O bakımdan cinlerin ve şeytanların şerrinden Allah'a sığınılması gerektiği,¹⁵³ Hz. Süleyman'ın hizmetinde çalıştırılmış olmaları,¹⁵⁴ peygamberlerin düşmanı olmaları,¹⁵⁵ insanları çarpmaları¹⁵⁶ ve cinlerin insan topluluklarından pek çoğunu saptırıp aralarına katmaları¹⁵⁷ gibi unsurlar, Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Hatta Kur'an'da cahiliye Arapların insanların cinlerle evlendiklerine ve çocuk sahibi olduklarına dair¹⁵⁸ mitolojik tasavvurların izlerine de rastlanılır. Öyle ki bekârete son derece düşkün olan ve kadını cinsel bir obje olarak konumlandıran cahiliye erkeği için, cennette müjdelenen kadınlara, ne insan ne de bir cinnin dokunmamış olduğu¹⁵⁹ Kur'an'da tasviri ifadelerle yer almıştır.

Kısaca, Halefullah'ın da dile getirdiği gibi Kur'an edebi anlatımlarında o dönem Arapların kabul ettikleri kurgular yönünde hareket etmektedir.¹⁶⁰ Bu sebeple ister imperatif formlarla isterse de betimleyici-tasviri ifadelerle olsun, "Kur'ân...cahiliye dönemi dini hayatı yansıtan en sadık kaynaktır. Kur'an sadece dini hayat açısından değil, aynı zamanda düşünce hayatı açısından da cahiliye dönemini aydınlatan en doğru kaynaktır....Kur'an cahiliye Araplarının düşüncelerini tam bir sadakatle bize aktarmaktadır."¹⁶¹ Dolayısıyla Kur'an, içinde hitap ettiği kültürün kimi kalıplarını olumlarken genellikle uygulansa da toplumda rahatsızlık

¹⁴⁹ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 158; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 567-568; Berrû, **a.g.e.**, s. 290-291; Takkûş, **a.g.e.**, s. 226; Kürşat Demirci, "Hayvan", **DİA**, İstanbul 1998, c. XVII, s. 84; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 325.

¹⁵⁰ Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 161-162; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 629; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 326.

¹⁵¹ Bakara, 2/275; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 628-629.

¹⁵² Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 94.

¹⁵³ Nâs, 114/1-6; Mü'minûn, 23/97.

¹⁵⁴ Neml, 27/17-39; Sebe', 34/13.

¹⁵⁵ En'âm, 6/112.

¹⁵⁶ Bakara, 2/275; A'râf, 7/201; Sâd, 38/41.

¹⁵⁷ En'âm, 6/128.

¹⁵⁸ Cahiliye döneminde cinlerin insanlarla evlendiğine dair tasavvurlar konusunda bkz. Mes'ûdî, **Murûcu'z-Zeheb**, c. II, s. 157; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 631; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 560-561; Berrû, **a.g.e.**, s. 289; Zbinden, **a.g.e.**, s. 68.

¹⁵⁹ Rahmân, 55/56-74; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. II, s. 631; Cahiliye Arapları evlilikte genç bakireleri tercih ederlerdi. (bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 153) Bekâret evlilikte bulunması zorunlu şartlardan idi. Bir kızın bakire olmadığı ortaya çıkınca felaket sayılırdı. Bundan dolayı, kızın ailesi kınanır ve kızın varacağı yer ise ölüm olurdu. bkz. Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 474, 484.

¹⁶⁰ Halefullah, **a.g.e.**, s. 90.

¹⁶¹ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 17.

duyulan kimi olguları da yadsımıştır. Mekke ve Medine burjuvasının temel tüketim maddelerinde muhtaç fakirleri sömürü işlemi olan ribanın da bu olgulardan biri olduğu anlaşılır.

B.Rehin

1.Cahiliyede ve Kur'an'da Rehin

Lugatta hapsedilmiş mal anlamına gelen rehin, terim olarak bir malı ondan tamamen veya kısmen istifası mümkün olan bir hakkı, malı mukabilinde o hak sahibinin veya başkasının elinde hapsedip durdurmak demektir.¹⁶²

İslam öncesi ve İslam'ın başlangıcında silah, altın, gümüş, arazi, kadın, evlat ve köle gibi şeyler rehin olarak verilirdi.¹⁶³ Cahiliye Araplarında rehnin bilinir ve yaygın olduğunu¹⁶⁴ ve bazı kaidelerinin yer aldığını¹⁶⁵ görüyoruz. Mekke ve Yesriblilerde rehin oldukça yaygın idi. Hatta bunlar yiyeceği, müşteri parasını ödeyinceye, akde vefa gösterinceye kadar satıcının yanına konulan rehin karşılığında satarlardı.¹⁶⁶ Rehin cahiliye döneminde pazarların nizamlarındandı. Müşteri yapmış olduğu alışveriş karşılığında borcunu sağlamlaştırmak için malını yahut çocuğunu rehin verirdi.¹⁶⁷ Öyle ki rehin o kadar yaygın bir muameleydi ki Medine'deki Yahudilerin, sattıkları mal karşılığında kadın ve çocukları bile rehin olarak talep ettikleri¹⁶⁸ ifade edilir.

Cahiliye döneminde siyasi, içtimai ve askeri şartların ürettiği rehine uygulamaları da mevcut idi. Uygun hal ve şartlarda kendisinden faydalanılsın diye rehine alınır, istediklerine ulaşamadıklarında rehinenin ailesi ve kabilesi tehdit edilirdi. Rehine kanuni bir örf idi. Bu kanuni örf, İslam'da devam etmiş, Kur'an'da da kendisine işaret edilmiş ve İslam bunu kabul etmiştir.¹⁶⁹ Özellikle de siyasi durumlarda şahıslar rehin bırakılır/alınır, mağlup olan kral ve kabile reisleri galip olan tarafa kendi çocuklarını yahut en yakınlarını rehin olarak verirlerdi. Fidyelerin verilmesi, diyet ve kan bedellerinin ve özgürlük anlaşması yapmış kölenin borçlarının ödenmesinde rehin bırakılırdı. Mesela, Ebu Uhayha b. el-As, babası Ebu Zi'b'in kanı karşılığında oğlunu Amr b. Luey oğullarına¹⁷⁰ Kureyş de, Haris b. Alkame b. Kelda b. Abdi Menaf'ı, Ebu Yeksum'a rehin bırakmıştır.¹⁷¹ Rehnin sadece cahiliye Araplarında değil,

¹⁶² Bilmen, **a.g.e.**, c. VII, s. 5.

¹⁶³ Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî**, c. IV, s. 295; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

¹⁶⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

¹⁶⁵ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 87.

¹⁶⁶ Müslim, **Musâkât**, 24/1603; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

¹⁶⁷ Takkûş, **a.g.e.**, s. 103.

¹⁶⁸ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. III, s. 59; Efğânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 63.

¹⁶⁹ Bakara, 2/283; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 493, 485.

¹⁷⁰ Zübeyrî, **Nesebu Kureyş**, s. 99; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

¹⁷¹ Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXXV, s. 125-126 (r-h-n, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

diğer toplumlarda da varlığına tanık oluyoruz. İbranilerde bu kavram “fekdûn” ya da “fekdâ” ile ifade edilmiştir.¹⁷²

Cahiliye döneminde boçlar karşılığında da rehin alınırdı. Cahiliye Araplarının hukuku, borca vefa göstermeye oldukça büyük önem verirdi. Borca vefa göstermenin ilahların buyruğu olduğuna ve buna muhalefet etmenin ilahların emrine muhalefet etmekle eş değer sayıldığına dair inançlar yer almaktaydı. Mabetler, adeta bugünkü banka konumunda işlev görmektedir. İhtiyaç sahiplerine borçlarını öder, kâr karşılığında insanlara ödünç verirlerdi. Bu borçlar mabedin ilahlarının ismiyle kaydedilirdi.¹⁷³ Genellikle alacaklı, borç ödenmediğinde ödeninceye kadar, borçlunun yanında bulunan köleyi çalıştırmak ve ondan istifade etmek için alırdı. Bazen de borçlunun karısını, kocası borcunu ödeyinceye kadar yanında çalıştırmak için alıkoyar ve kimi zaman da, borcun ödenmesi yahut borcu ödeme sorumluluğunu almaları için borçlunun aile ve aşiretine haber verirdi.¹⁷⁴

Cahiliye döneminde Arapların rehni bildikleri, alacaklarına karşı bazen rehin aldıkları hatta hadislerde cahiliye Araplarının rehin olarak aldıkları hayvanlardan faydalandıkları ve borcu ödenmediğinde de rehni alanın onu sahiplendiğine dair rivayetler yer almaktadır. Ancak hadislerde rehin alanın rehinden faydalanması konusunda bazı düzenlemeler getirilmiştir.¹⁷⁵

Cahiliye döneminde hem ticari alışverişlerde hem de borç karşılığında uygulanan bu rehin adeti, “Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir. Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin ve Rabbi Allah’tan sakınsın.”¹⁷⁶ ayetiyle Kur’an’a intikal etmiş ve borcu yazacak kişi bulunmadığı zaman rehin alınması önerilmiştir. Bu da gösteriyor ki Kur’an, yeni şeyler vaz’ etmekle değil, aksine Arap toplumunun kültür kalıpları üzerinden, bazı tashih, tebdil ve tağyirler yapmak suretiyle maksadını gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Bu bakımdan Kur’an’ın, sevaba, günaha ve ahirete yönelik kavramları bile Arap toplumunun o gün kullandıkları ticari kavramlarla forma bürünmüştür. Cahiliye Arapların hayatında ticaret büyük bir öneme sahip olduğundan, Kur’an, ruhi mesajları ifade etmek için bile “ribh”, “hasarat”, “kesb”, “sevab”, “ikab”, “te’cil”, “ta’cil” vb. onların anladıkları kavramları kullanmıştır.¹⁷⁷ Aynı şekilde Kur’an’ın pek çok ayetinde gayet canlı olarak tasvir edilen “hesaba çekme” ve “tartma”

¹⁷² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 485.

¹⁷³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 482.

¹⁷⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 482; Cahiliyede alacaklı, borca mukabil borçlunun karısını aldığı hususunda ayrıca bkz. Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁷⁵ Bkz. İbn Mâce, *Ruhûn*, 3; İ. Mâlik, *Akziye*, 13; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 641; İbn Hacer, **Bulûğu’l-Merâm**, s. 251, (no; 847-848); San’ânî, **Sübûlü’s-Selâm**, c. III, s. 103; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 104-107; Bakkal, **a.g.e.**, s. 178.

¹⁷⁶ Bakara, 2/283.

¹⁷⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 175.

kavramlarının da Mekke'deki ticari hayatla ilgili olarak sosyal ve tarihi bir geçmişi vardır.¹⁷⁸ Kur'an'ın, "Herkes kazandığı karşılığında bir rehindir"¹⁷⁹ ifadeleri de bunun somut bir örneğini teşkil eder. İşte kendi çağının kültürüyle etkileşim içinde olan Kur'an, borç, borçlanma, rehin konularına temas etmiş ve inananlara borçlarını adil bir şahıs tarafından yazdırmalarını ve kayda almalarını, iki erkek şahit yahut eğer iki erkek yoksa da iki kadın bir erkek şahit tutmalarını ve kâtip olmadığı durumlarda rehin alınmasını emretmiştir.¹⁸⁰ Dolayısıyla Kur'an'da yer alan bütün bunlar, cahiliye Araplarında ticari, mali ve iktisadi bir hukukun olduğuna, borçlanma akitlerinde ve borcu alma ve rehin bırakma hususunda, onların teamül usullerinin olduğuna işaret etmektedir. Bu teamüller de borçlu ile alacaklı arasında borcun tescil edilip yazılması, bu akde şahitlerin tanık getirilmesi ve borç karşılığında rehin bırakılmasıdır.¹⁸¹

Rehinle ilgili ayette, rehinin yolculuk halinde kâtibin bulunmaması durumunda başvurulacağı kaydının yer alması da ayetteki bu kaydın, cahiliye döneminde rehine genelde borç senedi düzenleme imkânının bulunmadığı yolculukta ihtiyaç duyulması ve ayetin zahirinden rehne sadece seferde başvurulacağının ifade edilmesi,¹⁸² kâtiplik müessesesinin de İslam öncesi cahiliye Araplarında mevcut olduğunu gösterir. Kâtiplik, özellikle de krallıkların hüküm sürdüğü Güney Araplarında ve Hirelilerde kral saraylarında mevcut idi. Görevli kâtipler krallıklar arası ve kralın kabilelerle ilgili farklı konulardaki yazışmalarını kaydederlerdi.¹⁸³ Onların ticari teamülleriyle diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, adaleti gerçekleştirmek, haksızlığa engel olmak için o dönemde var olan kâtiplik müessesesini alışveriş teamüllerinden kabul etmiştir.

Kısaca, Kur'an, ticari, sosyal, siyasi alana dair pek çok konuda, cahiliye dönemi toplumu tarafından hüsnü kabul gören örfleri, uygulamaları sürdürmüş, çeşitli inanç, düşünce ve teamüller bakımından, cahiliye hayatını yansıtan bir projektör görevi ifa etmiştir. O yeni şeyler söylemediği gibi böyle bir şeyi ona isnat etmek de kolay ve mümkün olamayacaktır.¹⁸⁴ Kur'an'da önerilen pek çok teamül, cahiliye Arapların alışageldikleri türden uygulamalar, bir başka deyişle tarihsel hükümler olduğunu, o bakımdan Fazlur Rahman'ın ifadesiyle Kur'an'ın toplumsal meselelere ilişkin yeniliklerinde "hukuki kanunlar" oluşturması ile "ahlaki kurallar" koyması arasındaki farkı görmemiz gerektiğini, onu hukukun dini (ahlaki) bir kaynağı değil

¹⁷⁸ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 71.

¹⁷⁹ Tûr, 52/21; Müddessir, 74/38.

¹⁸⁰ Bakara, 2/282-283.

¹⁸¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 483.

¹⁸² Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Dâru's-Şa'b, y.y., 1388/1968, c. III, s. 122; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, c. I, s. 662.

¹⁸³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 211-213.

¹⁸⁴ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 17, 32, 37-38.

de bir hukuk kitabı olarak kabul edilmesinin fıkıh geleneğinin apaçık bir hatası olduğunu da¹⁸⁵ teslim etmek gerekir. Ancak şunu da ifade edelim ki Kur'an, her ne kadar Arap, Sami toplumların etosuna, kültür ağlarına bürünse de o bize Arabın devesi, hurması, kızgın kumları, mitolojileri, inançları ve ticari pratikleri gibi tarihselliklerden daima tarih üstü bir mesaj vermeye çalışmıştır. Bu bakımdan alışveriş ve borçlanmalarda rehin alma, şahit tutma ve yazma teamüllerinde tarafların mülkiyet haklarını garanti altına alma ve mağduriyeti önlemeye yönelik bütün zaman ve toplumlara taşınabilecek tarih üstü evrensel değerlerin mündemiç olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

C.Yeminler

1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Yeminler

Tevrat'ta Allah adına yemin etmek emredilmiş,¹⁸⁶ yine Allah adına yalan yere yemin etmek ve yemini bozmak ise yasaklanmıştır.¹⁸⁷ Hz. Musa'nın getirmiş olduğu dinin bir uzantısı olan Hristiyanlıkta da Allah'tan başkası adına, yere, göğe, Yeruşâlim'e ve insanın başına yapılan yemin ve yalan yere and içmek yasak kabul edilmiştir.¹⁸⁸ İslam kültüründe de Allah adıyla yemin edilmesi emredilmiş,¹⁸⁹ Kur'an'da ve hadislerde Allah adına yalan yere yemin etmek ve yemini bozmak yasaklanmıştır.¹⁹⁰

Yahudilerin, mabet ve onun altın zinetine, sunak ve takdimelere , gök ve Tanrı'nın tahtı üzerine yemin ettikleri İncil'de bize gelen haberlerdendir.¹⁹¹ Ancak Kur'an'ın nazil olduğu dönemde muhatap aldığı Yahudilerin de Allah'a yemin ettiklerine, hatta Allah'tan başka varlıklara yemin etmenin şirk olduğunu ifade eden birtakım numunelere rastlamaktayız. Kur'an, Hz. Yakup ve Yusuf döneminde İsrailoğullarının Allah adına yemin ettiklerini¹⁹² bizlere aktarmaktadır. Ancak bunların Allah adına yemin ettikleri bilgisi verilirken, diğer yandan Ehli Kitabın, Allah'a yaptıkları yeminlerini bozdukları da ifade edilmektedir.¹⁹³

Keffaretlere gelince, Yahudilikte hataen yapılan yeminlere dışı bir kuzu veya keçinin takdim edilmesi emredilmiştir.¹⁹⁴ Kur'an da, kadim toplumların genel bir kültürü olarak on fakiri doyurmayı veya giydirmeyi yahut bir köle azat etmeyi¹⁹⁵ öngörmekle keffaret kültürünü

¹⁸⁵ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 90.

¹⁸⁶ Yasa'nın Tekrarı, 10/20.

¹⁸⁷ Levililer, 19/12.

¹⁸⁸ Matta, 5/33-36.

¹⁸⁹ Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 3; Müslim, Eymân, 1/1646.

¹⁹⁰ Âl-i İmrân, 3/77; Mücadele, 58/14; Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 10; Müslim, Eymân, 61/137-138; Ebû Dâvud, Eymân ve Nüzûr, 1-3.

¹⁹¹ Matta, 23/16-22.

¹⁹² Yûsuf, 12/73, 85, 91, 95.

¹⁹³ Âl-i İmrân, 3/77.

¹⁹⁴ Levililer, 5/4-6.

¹⁹⁵ Mâide, 5/89.

devam ettirmiştir. Keffaret kavramının, İslam’a İbranice’de, “kappâra” ve bu kelimenin kökü olan “kipperden” geçtiğinin ileri sürülmesi ve yine Süryanice’de “kefar”, Asurca’da “kepâru”,¹⁹⁶ Akadca’da “kuppuru”¹⁹⁷ şeklinde ses ve mana benzirliği ile aynı kelimenin yer alması, keffaretin kavramsal çerçevede çok eskilere, Samilere dayanan bir ritüel olduğunu ortaya koymaktadır. Kur’an’da da adam öldürme, yemin, zihar vb. muamelatta yaptırımlar olarak yer alan keffaretler, Tanrıya yapılan yanlışları telafi etme ve bu yanlışın akabinde Tanrıdan gelecek hastalık ve felaketlerden kurtulmaya dayalı olarak ilkel toplumlardan bu yana çeşitli formlarda görülen keffaret ritüellerinin bir devamı niteliğindedir. Pek çok din ve toplumda insanların işledikleri günahların, Tanrı’nın öfkesine neden olduğu, bunun neticesinde Tanrı’nın bu toplumların başına hastalık ve felaketler verdiğine dair inançlar, Tanrı’nın öfkesini dindirmek, onunla yeniden barışı sağlamak, nimetlerinden mahrum olmamak için çeşitli keffaret eylemlerini ortaya çıkarmıştır.¹⁹⁸ Mesela, Orta Afrika ilkel kabilelerinde işlenen günahlar neticesinde topluma musallat olan hastalık ve felaketleri kurban ayiniyle uzaklaştırmak;¹⁹⁹ Hinduizmde işlenen günahlara keffaret olarak, dua etmek, dolunayla başlayarak bir ay oruç tutmak, bazı kutsal ırmaklarda yıkanmak, hac mekânlarını ziyaret etmek ve fakirlere yardım etmek; Budizmde hayır yapmak; Zerdüştilikte dua, tevbe ve çeşitli hayırlar yapmak; Parsilikte kutsal ateşe güzel kokulu ağaçlar taşımak, fakir müminleri evlendirmek, köprü, yol ve sulama kanalları gibi bazı bedeni meşakkatleri üstlenmek; Şintoizmde tapınağa takdimeler sunmak suretiyle ibadet yahut hizmet türünden bazı uygulamaları ihtiva eden çeşitli keffaret ritüellerinin yer aldığı²⁰⁰ görülür. Yahudilikte Eski Ahit’te keffaret, günahların Tanrı tarafından affedilmesini sağlamak üzere yapılan telafi eylemini²⁰¹ ve böylece bağışlanmış olmayı²⁰² ima eder.²⁰³ Yahudiliğin ilk dönemlerinde keffaret için boğa, koç, kuzu, teke kurban takdimesi ve bunların yanında mezbaha çeşitli tahıl takdimesi sunma²⁰⁴ yeterli görülürken, Babil sürgününden sonra keffaret uygulamalarında köklü değişiklikler meydana gelmiş ve keffaret gününde yapılan oruç, dua, sadaka vb. keffaret uygulamaları kurbanın yerini almıştır.²⁰⁵

Ancak müsteşrik Pedersen, keffaretin İslam’a Yahudilikten geçtiğini ifade etse de²⁰⁶ cahiliye döneminde ister Ehli Kitaptan ister Sabiilerden isterse Hanif yahut putperestlerden

¹⁹⁶ H. Mehmet Katar, “Kefâret”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 177.

¹⁹⁷ Katar, “Kefâret”, c. XXV, s. 177.

¹⁹⁸ Bkz. David A. Brown, *A Guide to Religions*, TEF Study Guide 12, London SPCK 1975, s. 23, 32-33.

¹⁹⁹ Brown, *a.g.e.*, s. 22.

²⁰⁰ Katar, “Kefâret”, c. XXV, s. 178.

²⁰¹ Yeşaya, 43/23-25.

²⁰² Mezmurlar, 65/3.

²⁰³ Katar, “Kefâret”, c. XXV, s. 178.

²⁰⁴ Çölde Sayım, 29/12-38; Levililer, 23/37.

²⁰⁵ Katar, “Kefâret”, c. XXV, s. 179.

²⁰⁶ Johs Pedersen, “Kasem”, *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VI, s. 377.

geçmiş olsun hiçbir olgu aynıyla Kur'an'a intikal etmemiştir. Veleve ki kalıp olarak aynı olsa da mana ve mesaj olarak farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla Pedersen, her ne kadar İslam öncesi Araplarda ve İslamiyette yemine ilişkin adetler arasında esaslı bir fark bulunmadığını söylese de bu konuda İslamiyete özgü bazı kaidelerin varlığını teslim etmesi²⁰⁷ de ilahi kelimeler olan Kur'an'ın tamamen kendi çağının bir ürünü olduğu iddialarını bertaraf etmektedir.

Kısaca, Kur'an'ın, Tevrat ve İncil geleneğine sürekli vurgu yapması ve bizzat kendi söylemi olarak Tevrat'ı ve İncil'i tasdik eden bir vahiy olması, aynı şekilde Taberi ve İbn Kesir'in (ö. 774/1372) de Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'e uygun şekilde konuştuğunu ve Hz. Muhammed'in onların kitaplarındaki bilgilerle örtüşen şeyler söylediğini ve Kur'an'ın kendinden önceki kitapları doğruladığını ifade etmeleri,²⁰⁸ Semitik din ve kültürlerden kalan pek çok hususun, Kur'an tarafından devam ettirildiğinin ifadeleri olsa gerektir. Dolayısıyla Tevrat ve İncil geleneğinin bir uzantısı olarak Allah adına yeminlerin yapılması ve başka varlıklar adına yemin içmenin yasaklılığı ve yeminlere keffaret ödenmesi, indiği toplumun kültürü ile diyalog içinde olan Kur'an tarafından da sürdürülmüştür.

2.Cahiliyede ve Kur'an'da Yeminler

a.Yeminin Ehemmiyeti ve Yemin Üslupları

Kendi çağının tahayyülat ve tasavvurları üzerinden konuşan Kur'an, yeminde de cahiliye dönemi gerek Hanifler gerekse de Mekke müşriklerinin yemin kültürlerinin izlerini taşır. Haniflerin yeminleri tamamen tevhid ilkesi çerçevesinde, İslam inanç sistemine uygun idi.²⁰⁹ Kur'an'da vücut bulan yemin kalıplarının pek çoğunun, İslam öncesi cahiliye dönemi Hanif kültürünün bakayası olduğu anlaşılır.

İslam öncesi Araplar Allah'a ve ona yakınlaştıran şeylerde kasemi adet edinmişlerdir.²¹⁰ Çok yemin etmek, cahiliye Arapların adetlerinden idi.²¹¹ Cahiliye döneminde Araplar, Allah'a yapılan yeminleri, yeminlerin en yücesi olarak kabul etmekteydiler. Dolayısıyla cahiliye şairi Nâbiğa'nın (ö 604), şiirinde Allah adına yemin ettiği,²¹² Arapların "vallahî", "tallahî" lafızlarıyla ant içtikleri²¹³ ve cahiliyeye ait pek çok yemin kalıbında Allah'ın fiili sıfatlarına yemin edildiği görülür. Mesela, "yedi göğün üstünde beni görene",²¹⁴

²⁰⁷ Pedersen, "Kasem", c. VI, s. 377.

²⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 313; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1938.

²⁰⁹ Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 417.

²¹⁰ Yesûî, *a.g.e.*, s. 404.

²¹¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 379.

²¹² Ebû İshâk İbrâhîm b. Abdillâh Necîrâmî, *Eymânu'l-'Arab*, (Tah. Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matba'atu's-Selefiyye, 2. Bsk., Kâhire 1382, s. 13; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²¹³ Kaffâl, *Mehâsin*, s. 50.

²¹⁴ Necîrâmî, *Eymân*, s. 15; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

“ata binmek için ayakları yarana”, “bir koldan beş parmağı yarıp çıkarana”,²¹⁵ “yüzümü beytine çevirene”,²¹⁶ “hiçbir ağacın/şeyin beni kendisinden gizleyemediği kişiye”,²¹⁷ “hurmayı çekirdeğinden ateşi de odundan çıkarana”,²¹⁸ “taneyi yarıp çıkarana ve rüzgarı yaratana”,²¹⁹ “semayı tavan olarak yaratana”, “her nereden baksa beni görene”,²²⁰ “şafağı söküp çıkarana (fâliku’l-ısbâh) ve ruhları diriltene”, “rüzgarı estirene”,²²¹ “güneşi akıtana”,²²² “rüzgarı durdurana, denizi hareket ettirene, bulutları meydana getirene, yeri yayıp döşeyene, ağaç ve yıldızın secde ettiğine, görülemeyen şeyleri yaratana, her nereye gitsem beni gözetene, güneşin ve ayın Rabbine, Kâbe’nin ve Hacer-i Esved’in Rabbine, taştan suyu ağaçtan ateşi çıkarana, canlıların rızık vericisine, aydınlık ve karanlığın Rabbine, hil ve harem bölgesinin Rabbine yemin olsun.”²²³ şeklinde cahiliye Mekke toplumundaki yemin kalıplarının hem muhteva yönüyle, bazen de aynı ve benzer nazımlarla Kur’an’ın çeşitli pasajlarına, özellikle de Mekki ayetlere serpilmiş olduğunu müşahade etmekteyiz.

Örneğin, Kur’an’da “Göge ve onu bina edene andolsun, yere ve onu yayıp döşeyene andolsun.”²²⁴ şeklinde geçen ayetler, cahiliye döneminde “Hayır göğü direksiz yükseltip kaldırına, yeri yarıp döşeyene...”²²⁵ ifadelerinde dile getirilen yemin üsluplarının bir uzantısı durumundadır. Yine bu Haniflerde tamamen tevhide dayalı yemin kalıplarında geçen gök, yer, deniz, güneş, ay, yıldız, sabah, beyt (Kâbe), dağ, at vb. şeyleri yaratana ve onun kudretine yapılan yeminlerde²²⁶ zikredilen bu tabiat varlıklarına Kur’an’da da Allah tarafından yemin edilmiştir.²²⁷ Öyle ki Kur’an’da Allah’ın tabiat varlıklarına yemin etme adeti, eski Araplarda kâhinlerin de teamülleri arasındaydı.²²⁸ Hatta İslam öncesi bu yeminlerde vücut bulmuş düşünce ve ifade kalıplarının benzer bir şekilde Kur’an’da yer aldığı, Mekke’de belirsiz bir tek Tanrı inancının var olduğu ve bu inancın İslam’ın yayılmasıyla birlikte Kur’ani tek Tanrı inancına dönüştüğü²²⁹ görülür.

²¹⁵ Necîramî, *Eymân*, s. 16; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 102; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhassas*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1398/1978, c. IV, s. 118; Suyûtî, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²¹⁶ Necîramî, *Eymân*, s. 17; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 102; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûtî, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²¹⁷ Necîramî, *Eymân*, s. 18; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²¹⁸ Necîramî, *Eymân*, s. 17; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 102; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²¹⁹ Necîramî, *Eymân*, s. 19; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²²⁰ Necîramî, *Eymân*, s. 19; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûtî, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²²¹ Necîramî, *Eymân*, s. 19; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûtî, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 401.

²²² Necîramî, *Eymân*, s. 20.

²²³ Necîramî, *Eymân*, s. 21.

²²⁴ Şems, 91/5-6.

²²⁵ Necîramî, *Eymân*, s. 21-25.

²²⁶ Necîramî, *Eymân*, s. 19-21-22.

²²⁷ Zâriyât, 51/8; Tûr, 52/7; Necm, 53/2; Müddessir, 74/37; Tekvîr, 81/18; Burûc, 85/1; Tânk, 86/1, 11-12; Şems, 91/1-2, 5-6; Tîn, 95/2-3; Âdiyât, 100/6.

²²⁸ Pedersen, “Kasem”, c. VI, s. 376.

²²⁹ Watt, *İslam Nedir*, s. 140.

Yine Kur'an'da geçen, “Ve nahnu ekrabu ileyhi min habli'l-verîd”²³⁰ ayeti, “lâ ve'llezi hüve ekrabu ileyye min habli'l-verîd”²³¹ formunda cahiliye dönemi yeminlerinde yer alan düşünce ve nazmın benzer bir yansımasıdır. Aynı şekilde, “inne'llâhe fâliku'l-habbi ve'n-nevâ...fâliku'l-ısbâh...” ayeti,²³² “lâ ve'llezi feleka'l-habbete/hayır taneyi yarana...andolsun”,²³³ “lâ ve fâliku'l-ısbâh/hayır sabahı yarıp çıkarana...andolsun”²³⁴ biçiminde cahiliyede var olan yemin ifade kalıplarının bir devamı niteliğindedir. Yine o dönemde, “hayır ağaçtan ateş...çıkarana andolsun”²³⁵ tasavvur ve ifadelerinin, Kur'an'da yer alan ağaçtan ateş çıkarana ayetinin nazmıyla paralellik arzettiği ve onun nazmına uygun olduğu²³⁶ görülür. Aynı şekilde, “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş ay, yıldızlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir.”²³⁷ şeklinde yer alan ayetler, İslam öncesi cahiliye döneminde Haniflerin düşünce dünyalarında mevcut olan “hayır yıldız ve ağacın secde ettiği varlığa andolsun”²³⁸ ifadelerinin izlerini taşır. Yine, “Gökleri direksiz yükseltene, onları tavan yapana, yeri yayıp beşik yapana yemin olsun.”, “Beni görüp de benim kendisini göremediğime yemin olsun.”²³⁹, “Üksimü billahi...”²⁴⁰ şeklinde cahiliyede yemin kalıpları yer almıştır. Kur'an'da da²⁴¹ müşrik ve münafıkların Allah adına yapmış olduğu yemin ifadeleri cahiliye dönemindeki bu tür yemin kalıplarının varlığını teyit etmektedir.²⁴²

Yine cahiliye döneminde “Le'amrûke/ömrüne”,²⁴³ “Le'amrî/ömrüme”²⁴⁴ ve “Le'amrükümâ/ömrünüze”²⁴⁵ andolsun lafızlarıyla yeminler yapılırdı. Araplar muhatapların önem verdikleri kişilerin hayatları üzerine yemin ederlerdi. O dönemde var olan bu yemin ifadeleri Kur'an'da da yer almıştır.²⁴⁶

Cahiliye döneminde puta tapanlar, Lât, Menât, Uzzâ, diğer put ve dikili taşlar adına

²³⁰ Kâf, 50/16.

²³¹ İbn Sîde, **el-Muhassas**, c. IV, s. 118; Suyûtî, **el-Müzhir**, c. II, s. 262.

²³² En'âm, 6/95-96.

²³³ Necîramî, **Eymân**, s. 19.

²³⁴ Necîramî, **Eymân**, s. 19; İbn Sîde, **el-Muhassas**, c. IV, s. 118;

²³⁵ Necîramî, **Eymân**, s. 22.

²³⁶ Yâsin, 36/80; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 417.

²³⁷ Hac, 22/18.

²³⁸ Necîramî, **Eymân**, s. 21.

²³⁹ Necîramî, **Eymân**, s. 25; İbn Sîde, **el-Muhassas**, c. IV, s. 118; Suyûtî, **el-Müzhir**, c. II, s. 262; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 402.

²⁴⁰ Necîramî, **Eymân**, s. 25.

²⁴¹ Nûr, 24/53; Fâtır, 35/42.

²⁴² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 402.

²⁴³ Antere, **Kitâbu Dîvânî Antere**, s. 14; Evs b. Hacer, **Dîvânu Evs b. Hacer**, (Tah. Muhammed Yûsuf Necm), Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979, s. 26, 32; İbn Habîb, **Esmâu'l-Muğtâlîn**, c. I, s. 243; Necîramî, **Eymân**, s. 31; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, s. 601 (a-m-r, mad); Suyûtî, **el-Müzhir**, c. II, s. 261; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 411.

²⁴⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, s. 601 (a-m-r, mad); Alûsî, **Bulûğu'l-'Erab**, c. I, s. 297.

²⁴⁵ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 30.

²⁴⁶ Hicr, 15/72; Kaffâl, **Mehâsin**, s. 250; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 402.

yemin etmekteydiler.²⁴⁷ Ancak bu tür yeminler tevhide aykırı olması nedeniyle Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.²⁴⁸ Cahiliye Arapları Kâbe'ye,²⁴⁹ babaya, anaya ve atalara yemin ettikleri ve bunun Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı²⁵⁰ rivayet edilse de zaman zaman cahiliye dönemi yemin kalıplarıyla hitap eden Kur'an'da da, Allah güvenli beldeye/Mekke'ye,²⁵¹ atalara ve onlardan meydana gelen çocuklara²⁵² yemin etmektedir. Yine müşrik Araplar, gece ve gündüze, güneşin doğuş ve batışına, göğe, suya, yıldızlara, doğan ve batan yıldızlara, yüzen yıldızlara ve sema ile arz arasında bulunan “nefnefu'l-lûh”a (levh-i mahfuza)/atmosfere, havaya²⁵³ vb. şeylere, çoğunlukla bu tür tabiat tezahürleri üzerine yemin etmekteydiler.²⁵⁴ Cahiliyede yapılan yemin türleri ve yemin nesneleri Kur'an'da da yer alır. Allah kendisine, isim ve sıfatlarına,²⁵⁵ Kur'an'a/Kitab'a, sayfalara,²⁵⁶ saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevkedencilere, zikri okuyanlara,²⁵⁷ tozup savuranlara, ağırlık taşıyanlara, kolaylıkla akanlara, iş bölüştürenlere,²⁵⁸ şahitlik eden ve edilene,²⁵⁹ dağa, göğe, yere, denize, yıldız, Ay'a, Güneş'e, geceye, gündüze, sabaha, tan yerine, kuşluk vaktine, zamana, kıyamet gününe,²⁶⁰ zeytin ve incir gibi yiyeceklerle,²⁶¹ kaleme, satıra,²⁶² nefse,²⁶³ Mekke'ye,²⁶⁴ atalara ve onlardan meydana gelen çocuklara²⁶⁵ ve cehennem ateşine²⁶⁶ yemin ediyor. Allah, Hz. Peygamber'e de kendi adına (Rabb'e) yemin ettiriyor.²⁶⁷ Kur'an'da geçmiş toplumlarda İsrailoğullarının ve Hz. İbrahim'in “tallahi” lafzıyla Allah'a ant içtikleri,²⁶⁸ “le-‘amrûke” ifadesiyle meleklerin²⁶⁹ ve şeytanın yemin ettikleri²⁷⁰ haber verilir. Hatta ahirette gerek mücrimler gerekse inananlar tarafından “Allah”a/Rabb'e yemin edileceği dahi²⁷¹ ifade

²⁴⁷ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 41, 44, 46, 49, 50, 75, 79; Necîramî, **Eymân**, s. 26; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 409; Pedersen, “Kasem”, c. VI, s. 375.

²⁴⁸ Müslim Eymân, 1/1647; Ebû Dâvud, Nikâh, 4; Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 8; Nesâî, Eymân, 11, 12; İbn Mâce, Keffârât, 2.

²⁴⁹ Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 8; Nesâî, Eymân, 9; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 409-410.

²⁵⁰ Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 3; Müslim, Eymân, 1/1646; Ebû Dâvud, Eymân ve Nüzûr, 5; Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 8; Nesâî, Eymân, 5, 6; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 418.

²⁵¹ Tîn, 95/3.

²⁵² Beled, 90/4.

²⁵³ Necîramî, **Eymân**, s. 27-35-37-38.

²⁵⁴ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 422.

²⁵⁵ Nisâ, 4/65; Hicr, 15/93; Nahl, 16/56-63; Meryem, 19/68; Zâriyât, 51/23; Me'âric, 70/41.

²⁵⁶ Yâsîn, 36/4; Sâd, 38/1; Zuhurf, 43/3; Duhân, 44/3; Kâf, 50/2; Tûr, 52/7.

²⁵⁷ Sâffât, 37/4.

²⁵⁸ Zâriyât, 51/6.

²⁵⁹ Bürûc, 85/5.

²⁶⁰ Tûr, 52/7; Zâriyât, 51/8; Necm, 53/2; Müddessir, 74/37; Tekvîr, 81/16-18; Bürûc, 85/1-2; Târık, 86/1, 11-12; Fejr, 89/1-4; Şems, 91/1-7; Leyl, 92/1-2; Duhâ, 93/1-2; Tîn, 95/2; Asr, 103/1; Kıyâme, 75/1.

²⁶¹ Tîn, 95/1.

²⁶² Kalem, 68/2.

²⁶³ Şems, 91/9; Kıyâme, 75/2.

²⁶⁴ Tîn, 95/3.

²⁶⁵ Âdiyât, 100/6; Beled, 90/4.

²⁶⁶ Hümeze, 104/4.

²⁶⁷ Yûnus, 10/53; Sebe', 34/3.

²⁶⁸ Yûsuf, 12/73, 85, 91, 95; Enbiyâ, 21/57.

²⁶⁹ Hicr, 15/72.

²⁷⁰ A'râf, 7/16, 21; Sâd, 38/82.

²⁷¹ Şu'arâ, 26/97; Sâffât, 37/56; Ahkâf, 46/32.

edilmiştir.

Dolayısıyla hitap ettiği çağın toplumsal etosu üzerinden konuşan Allah, Kur'an'da kendi adına (Allah), dağa, göğe, yere, denize, yıldız, Ay'a, Güneş'e, geceye, gündüze, sabaha, tan yerine, kuşluk vaktine, zamana, kıyamet gününe²⁷² vb. hususlara yemin etmiştir. Fakat Allah, bir yandan cahiliyede var olan yemin üslup ve objelerini bildikleri dilden kullanırken, diğer yandan da yemin edilen bu tabiat unsurların merkezine "Allah" mefhumunu koymak suretiyle cahiliyeye ait yemin kültür kalıpları üzerinden tevhide dayalı bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Kısaca Taberi, Kurtubi, Şatibi ve Dihlevî'nin, Kur'an'ın, Arapların anlayış ve kavrayışlarına uygun olarak geldiğini, Allah'ın onların bildikleri yol ve şekillerle hitap ettiğini, vahyin onların hissettikleri ve bildikleri şekillerde forma büründüğünü ileri sürmeleri,²⁷³ bir bakıma Kur'an'ın da kendi iddiası olan Arabi bir tabiatla olduğunu ve o toplumun yaşam tarzının izlerini taşıdığını teyit etmektedir. Ahmet Han'ın (ö. 1898), Kur'an'ın neden bu kadar yemine başvurduğu konusunda, insanların merakını gidermeye yönelik aşağıdaki izahları da yeminlerde de o günkü Arap toplumunun sosyo-kültürel gerçekliklerini dikkate aldığını ortaya koyar: "İnsanlar Allah'ın Kur'an'da yemine neden bu kadar fazla başvurduğunu fazla merak edebilir. Ancak böyle bir itiraz Kur'an'ın deyimleriyle ilgili bir araştırma yapmadıkları için ortaya çıkar. Öncelikle bir kimse Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğundan şüphe etmemekle birlikte, insanların dili ve ifade tarzlarıyla vahyedildiğini ve izah tarzının tamamen zarafeti eşsiz, çok iyi konuşan arabınkiyle aynı olduğunu hatırlamalıdır...Kur'an zamanının Arapça deyimleriyle vahyolunmuştur. O günlerde kâhin (şaman)lerin -ki bunlar veli olarak kabul edilirdi-yeminlerle birlikte zarif ifade ve insicamlı nesir kullanma alışkanlıkları vardı. Gizemli bir dünyadan aktardıklarına inandıkları bir kehaneti ve hakkında başkalarına emin kılmak istedikleri bir hususu yeminlerle açıklarlardı. Aynı şekilde Kur'an'da insanın kesinlikle inanmak zorunda olduğu hususlar yeminlerle açıklanmıştır."²⁷⁴

Kur'an'da yapılan yeminlerin maksadı ister Allah'ın indirdiği ayetleri yeminlerle teyit etmek, isterse işaret edilen şeyin kadrini yüceltmek olsun²⁷⁵ her halukârda Kur'an'ın, yemin kalıp ve üsluplarının ve bu kalıplarda kendilerine yemin yapılan tabiat varlıklarının onların tabii ortamda kullandıkları yeminlerle benzeşmesi, Kur'an'ın, yeminler konusunda da onların

²⁷² Tûr, 52/7; Zâriyât, 51/8; Necm, 53/2; Müddessir, 74/37; Tekvîr, 81/16-18; Bürûc, 85/1-2; Târık, 86/1, 11-12; Fecr, 89/1-4; Şems, 91/1vd; Leyl, 92/1-2; Duhâ, 93/1-2; Tîn, 95/2; Asr, 103/1; Kıyâme, 75/1.

²⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Şâtibî, *el-Muvafakât*, c. II, s. 67, 77, 79, 83. Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 331-339.

²⁷⁴ Baljon, *a.g.e.*, s. 63.

²⁷⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., 5. Bsk., Ankara 1985, s. 169.

tabii dil ve mantıklarını kullandığını, Cerrahoğlu'nun ifadesiyle Arapların öteden beri alıştıkları yemin üsluplarını muhafaza ettiğini²⁷⁶ ortaya koymaktadır. Öyle ki Kur'an'daki yeminler ile cahiliye dönemindeki yeminler arasındaki ilişki, sadece yemin edilen tabiat varlıkları yönünden değil, aynı zamanda pek çok lafız ve kullanılan edatlar bakımından da benzerlik gösterir.

b.Ahlaf Merasimleri

Cahiliye döneminde Arapların teamüllerinde yeminler, ahitler, akitler ve misaklar mukaddes ve hürmete layık görülürdü. Yemini ve antlaşmaları bozanlara küçük düşürücü gözle bakılırdı. İslam gelince ahde vefayı kabul etmiş²⁷⁷ ve pek çok ayette ahde ve akitlere, eyman ve nezirlere vefadan bahsedilmiştir.²⁷⁸

Cahiliye hayatında ahlafla büyük bir önemi vardı. Kabileler arası hilf antlaşmaları yapıldı.²⁷⁹ Allah, cahiliyede yapılan hilf ahitlerine Müslümanların İslam'da da vefa göstermelerini ve hilflerini bozmamalarını emretmiştir.²⁸⁰ Cahiliye Arapları önem ve kutsiyetinden dolayı yeminlerini, ahitlerini etkileyici merasimler içinde, özel zamanlarda ve kutsal mekânlarda, kâhinler ve kendileri için makam, mevki sahibi insanlar nazarında, şahitlerin huzurunda icra ederlerdi.²⁸¹ Bazen bir ateş etrafında,²⁸² bazen bir kaba koydukları kan ve küle veya miske ellerini batırıp sıvazlama,²⁸³ bazen de tuz üzerine veya içine tuz atılan kabile ateşinin etrafında yemin etme merasimleriyle²⁸⁴ yahut su ile dolu bir kaba ellerini daldırmak suretiyle hilf akdini, ahitleri gerçekleştirirlerdi. Sonra Kâbe'nin etrafında yahut putların önünde veya başka yerlerde parmaklarını meshederlerdi. Bu şekilde hilf yapanlara “mutayyibûn” yahut “hilfu'l-mutayyibîn” denilirdi.²⁸⁵ O dönemde “hilfu'l-fudûl” ve “hilfu'r-ribâb” da meşhur hilf antlaşmalarından idi.²⁸⁶ Bu yeminleri yapacak olanlar genellikle ateşin

²⁷⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 169.

²⁷⁷ Nahl, 16/91; Ra'd, 13/20; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 101.

²⁷⁸ Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kurân*, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s. 492, 756, 774-775, 692.

²⁷⁹ Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 81; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 58; Ayrıca cahiliyede kabileler arası hilf ve hilf ayinleri konusunda geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 33-34, 229-284; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 604; Cemîlî, *a.g.e.*, s. 58 vd. 104; Takkûş, *a.g.e.*, s. 164-166; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 130-131, 194-197.

²⁸⁰ Nahl, 16/91; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 636.

²⁸¹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 406; Berrû, *a.g.e.*, s. 201.

²⁸² Câhîz, *el-Hayavân*, c. IV, s. 470; Necîramî, *Eymân*, s. 34-35; Hûfî, *el-Hayâtü'l-'Arabiyye*, s. 288; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 103; Berrû, *a.g.e.*, s. 201.

²⁸³ Bkz. İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 87; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 139; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 166-167; Necîramî, *Eymân*, s. 37; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 60; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, 245; Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 82; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 59.

²⁸⁴ Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. III, s. 6-7; Necîramî, *Eymân*, s. 37; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. I, s. 487; Hûfî, *el-Hayâtü'l-'Arabiyye*, s. 288; Pedersen, “Kasem”, c. VI, s. 376.

²⁸⁵ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 139; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 274; Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 248; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 153-154; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. III, s. 149; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 276-278; İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 139.

²⁸⁶ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 59; Hilflerini ellerini güzel kokuya (hilfu'l-mutayyibîn), kana (hilfu'l-ahlâf), meyve suyuna (hilfu'r-ribâb) ve zemmî suyu (hilfu'l-fudûl) daldırmak suretiyle gerçekleştirirlerdi. (bkz. Takkûş,

etrafında ateş yakacak kadar ona yaklaşır, onun faydalarını sayarlar, yemin ve ahitlerini bozacak olanlara, ateşin faydalarından mahrum kalmaları için beddua ederlerdi.²⁸⁷ Yemin hukukunu hafife alanları ateşle korkutur ve ateşten mahrum kalmakla tehdit ederlerdi. Bu ateşle görevli kişi ateşe bazen tuz, kibrit, buhur ve kimi zaman da kendine ait güzel kokulu odunlar atardı. Halif korku duyup yalan yere yemin etmesin, batıl olarak eda edeceği yeminde günaha düşmesin diye yeminde bulunacak kişiye, yanan ateşin tehdit ettiğine dair sözler söylenirdi. Yemin edecek kişi, hırsızlık, adam öldürme vb. inkâr edeceği bir suç konusunda yemin edeceği zaman, ateş bekçisi onu ateşle tehdit eder, suçlu ise o fiilin kendisinden çıkmadığı hususunda yemin etmekten çekinir ve eğer suçsuz ise yemin ederdi.²⁸⁸

Cahiliye Arapları bu özel ayinleri ahde vefaya düşkün olmalarından dolayı yaparlardı. Bu ayinlerin gayesi, misakları kutsiyet korkusu ile kuşatmak, taraflar nazarında ahitlerinden dönmek için bir korku şuuru yaratmaktır.²⁸⁹ Kabilede vefa, ahit ve ittifaklara riayet gibi dini vasıflı sağlam ahlaki gelenekler mevcut idi.²⁹⁰ Ahde vefa ve ihlası büyük bir şey sayarlar,²⁹¹ ahde vefaya değer verdikleri kadar başka bir şeye değer vermezler, vaatlerine vefa gösterirler, bundan dolayı civar ve hilf antlaşmalarını koruyup tazim ederlerdi.²⁹² Aynı şekilde vaadi mukaddes addeder, vaadini yerine getirenlere hürmet eder, ona muhalefet edenleri umumi toplantı yerlerinde ve panayırlarda ilan ederek kınayıp, onlara utanç lekesi bulaştırırlardı.²⁹³ Ahdine vefa göstermeyenlerin çamurdan heykelleri yapılarak insanlar huzurunda lanetlenmesi için teşhir edilirdi.²⁹⁴ Cahiliye Arapları, ahitlerini en fazla muhafaza eden, vaatlerine en fazla vefa gösteren kişiler olmaları nedeniyle, hiyaneti büyük günahlardan, mizacın en kötüsü ve ayıpların en çirkini sayar, ahde vefa göstermeyen kişileri insanlar bilsin, onlardan sakınsınlar diye hac aylarında Mina'daki dağların tepelerinde “naru'l-ğadr” yahut “naru'l-âr” ateşi yakarlardı.²⁹⁵ Cahiliyede ahdi bozmak hoş karşılanmazdı.²⁹⁶ Ahde vefa, cahiliye Arap toplumunun yüce ahlaki vasıflarındandı. Bedevi toplum yazılı güvencelerden yoksun

a.g.e., s. 155; el-Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 286-288); Hilfu'l-mutayyibîn, hilfu'l-fudûl, hilfu'r-ribâb, hilfu'l-hums, hilfu'l-Kureyş ve hilfu'l-ehâbiş' ahitleri konusunda ayrıca bkz. Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, c. II, s. 279-283; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 436.

²⁸⁷ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Se'âlebî, **Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb**, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me'ârif, Kâhire t.y., s. 577; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. II, s. 799; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 406; Takkûş, **a.g.e.**, s. 166.

²⁸⁸ Bkz. Câhîz, **el-Hayavân**, c. IV, s. 470-471; Câhîz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, c. III, s. 6-7; Necîramî, **Eymân**, s. 36; İsfahânî, **Muhâdarât**, c. I, s. 487; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 466; Kalkaşendî, **Nihâyetu'l-Erab**, s. 425; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 162; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 406; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 216-217; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 422-423.

²⁸⁹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 216.

²⁹⁰ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 189.

²⁹¹ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 89.

²⁹² Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 69.

²⁹³ Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 293, 356; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 89; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 69; Takkûş, **a.g.e.**, s. 194.

²⁹⁴ Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. IV, s. 352; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 231.

²⁹⁵ İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. II, s. 801; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 123; c. II, s. 162.

²⁹⁶ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 445.

olduklarından dolayı, onlarda ahit ve akitlere vefa son derece önemli idi. Toplumun saygı duyduğu yegâne yaptırım gücü ise söz idi. Ahitlere riayetsizlik kişinin şerefini yaralayan, kişiyi lekeleyen utanç damgası²⁹⁷ unsuru olarak telakki edilirdi.

Cahiliye döneminde yemin merasimleri özel mekânlarda, hatim mevkinde icra edilirdi. Kureyş de hatime gelip orada yemin ederdi.²⁹⁸ O dönemde Mekkeliler, Kâbe'yi tavaf ettikten sonra yemin için Kâbe'ye gelir, "rûkn" denilen yerde yemin ettikten sonra "hatime" yönelir, halifler ok, nalın ve yay gibi giysileri yemini akdettiklerine işareten hatime atarlardı.²⁹⁹ Müslümanlarla müşriklerin Mescidi Haram'da ahitleştiklerine Kur'an'da da atıflar yapılmıştır.³⁰⁰ Hz. Peygamber de cahiliye dönemindeki merasimle gerçekleştirilen yemin ve ahitleşme kültüründen bağımsız değildi. O bakımdan Mekke'nin fethinden sonra elindeki su dolu kap üzerine önce kendisi sonra Kureyş kadınları, ellerini suya sokup biat etmişlerdir.³⁰¹ Bu yemin merasimi Kur'an'da da tasviri bir dille yer almıştır.³⁰²

Kısaca Kur'an, geldiği çağa ait somut veriler ortaya koyabilen yegâne klasik Arap metni olmuş,³⁰³ Allah, insani şartlar içinde konuşmuş, Kur'an'ı, yani kelimasını tenzil buyurmuş,³⁰⁴ Kur'an, geçmişin tarihi ve nazil olduğu dönemin manzarası ile ilgili delillerle dolmuştur.³⁰⁵ Bütün bunlar, Watt'ın da ifade ettiği gibi, göçebe Arap geleneklerinde değerli olan şeylerin çoğu, İslam'ın merkezi bünyesinde yer almış ve değişik bir görünüm kazanmıştır. Hatta bu geleneklerden aslı hiçbir değişikliğe uğramadan İslami niteliğe bürünenleri de var olmuştur.³⁰⁶

c.Yemin Keffareti

Keffaret, örtmek ve gizlemek manasındadır. Bir açıdan yasak diğer açıdan mubah olan bazı hareketlerden dolayı yapılması gerekli olan, bir yönüyle ibadet diğer yönüyle de ukubat mahiyetinde olan bazı özel fiillerdir ki, bunlara İslam hukukunda keffaret adı verilmiştir.³⁰⁷ Bunlar öldürme, zıhar, fitır, hac cinayetleri ve yemin keffaretlerinden oluşmaktadır.

Kur'an'da yer alan yeminlere, ahitlere riayet edilmesi, riayet edilmediği takdirde keffaretin verilmesine dair ilkeler de cahiliye Araplarında mevcut idi. Yemini pekiştirmek ve

²⁹⁷ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 85; Ahde ve akde vefanın Arap ahlakından olduğu, İslamla çelişmeyen cahiliye ahlakının İslam geldiğinde de canlı ve güçlü bir şekilde devam ettiği hususunda bkz. Hüfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 356, 359.

²⁹⁸ Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXXI, s. 504 (h-t-m, mad).

²⁹⁹ Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî**, c. VI, s. 182; Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXXI, s. 504 (h-t-m, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 405.

³⁰⁰ Teybe, 9/7.

³⁰¹ Taberî, **Târîh**, c. III, s. 121.

³⁰² Mümtetine, 60/12; Fetih, 48/10.

³⁰³ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 128.

³⁰⁴ Mehmet Paçacı, **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?**, Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 2002, s. 63.

³⁰⁵ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, s. 32.

³⁰⁶ Watt, **İslam Nedir**, s. 29.

³⁰⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 19.

onu yerine getirmek için halif, insanların huzurunda yaptığı yemini tam bir vefa ile yerine getireceğine ve onda gevşeklik göstermeyeceğine dair bazı sigalar kullanırdı.³⁰⁸ Yemin cahiliye döneminde toplumsal kanun mesabesinde bir adet olduğu kadar, yapılan bu yeminlere sadakat da hem erdemli olmanın hem de cahiliye yasalarının bir gereği idi. Bu nedenle onlar yalancı, günahkâr halifin, kaseminin ardından helak olacağına ve acilen cezaya çarptırılacağına inanırlardı.³⁰⁹ Bu inançlar cahiliye ehlini yalan yere yemin etmekten caydırmıştır. Mümkün mertebe yemin etmekten kaçınmışlardır. Bu da kasemini bozanın, yaptığı yemini yerine getirmeyenin er veya geç kesinlikle helak olacağına olan inançtan kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle Araplar, yalan yere yapılan yeminlerin gereğini yerine getirmekten korkar, kendi kaziyelerinin çürümesini, yaptıkları yemini eda etmeye tercih ederlerdi.³¹⁰ O dönemde yemin unsurlarının yer almasına, yalan yere yeminden uzak durulmasına, yapılan yeminlerin yerine getirilmesine, yemininin gereğini yapmayanların keffaret ödemelerine dair tüm bu hususlar, nazil olduğu toplumun kültürüyle etkileşim içinde olan Kur'an'a intikal etmiş ve Kur'an tarafından benimsenmiştir.

Keffaretlerde de Kur'an İslam öncesi yemin keffareti izlerini taşımaktadır. Kur'an'da kasıtsız, boş yere yapılan yeminlerden Allah'ın sorumlu tutmayacağı, bile bile yapılan yeminleri bozmada keffaret gerektiği³¹¹ ifade edilmiştir. Yahudiler, Hristiyanlar, müşrik ve münafık Araplar tarafından Allah'a yemin edildiğine ve onların bu yeminleri bozduklarına dair atıflar yapılmıştır.³¹² Bütün bunlarla birlikte, öldükten sonra dirilişi inkâr edenlerin dahi Allah'a yemin ettiklerini Kur'an haber verir.³¹³ İyilik konusunda yeminlerin engel kılınmaması, yeminlerin hile ve fesat aracı olmamasına dair bütün bu ayetler,³¹⁴ Kur'an nüzulünü çevreleyen cahiliye döneminde yeminlerin sosyo-kültürel alanda önemli bir yer işgal ettiğini, hatta suçların ispatı, sözün doğru ve sağlam oluşu, ahde vefa ve antlaşmalar gibi konularda yeminin o dönemde bir belge niteliği taşıdığını göstermektedir. Aynı şekilde cahiliye döneminde Araplar, mallarına ve canlarına herhangi bir zarar gelebilir inancını taşıdıklarından dolayı, Kâbe'de yemin etmekten çekindiklerine ve başlarına felaket geldiğine dair rivayetler de³¹⁵ cahiliyede keffaretlerin başa gelecek musibetlerle ilintisini ortaya koymaktadır. Bu nedenle yalan yere yapılan yeminler neticesinde kısa sürede yemin eden

³⁰⁸ Necîramî, **Eymân**, s. 28; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 403.

³⁰⁹ Kastallânî, **İrşâdu's-Sârî**, c. VI, s. 182; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 405; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 77.

³¹⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 406.

³¹¹ Bakara, 2/255; Mâide, 5/89; Tahrîm, 66/2.

³¹² Âl-i-İmrân, 3/77; Nisâ, 4/33, 62; Mâide, 5/53; En'âm, 6/109; A'râf, 7/49, 135; Tevbe, 9/12, 342, 56, 62, 74, 95-96, 107; Nûr, 24/33; Fâtır, 35/42; Mücadele, 58/14, 18; Münâfikûn, 63/2; Kalem, 68/10, 17.

³¹³ Nahl, 16/38.

³¹⁴ Bakara, 2/224; Nahl, 16/94; Nûr, 24/22.

³¹⁵ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 294; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 24-25.

kişilerin musibetlere maruz kalıp öldüğüne dair inançların varlığından dolayı, ispat yahut nefy için yapılan yeminlerden bazı kişiler çekilmişlerdir.³¹⁶ Kendilerine hastalık, mallarına, develerine, ekinlerine ve ailelerine bir felaket gelir diye mümkün mertebe yalan yere yeminden uzak durmuşlardır.³¹⁷ Bütün bunlar, Kur'an'da pek çok sure ve ayete serpiştirilmiş olan yemin ve keffaretlerin İslam öncesi inanç temellerini, tarihsel arka planını da gözler önüne sermektedir.

Cahiliye döneminde vefa gösterilmeyen yeminleri, çeşitli keffaretlerle telafi yoluna gitme de muhtemelen yeminlere riayet edilmediği zaman cana ve mala bir musibet/lanet geleceğine olan inancın bir eseri olsa gerektir. Dolayısıyla da özel merasimlerle akdedilen yeminler ve bunları bozma sorunu ve başa geleceğine inanılan bela ve musibetlerden kurtulmak için getirilen keffaret çözümleri de, on fakiri doyurmak, yahut giydirmek veya da bir köle azat etmek şeklinde Kur'an lafızlarında teşekkül etmiştir.³¹⁸

Kur'an'da yeminler ve onlara riayetin pek çok ayete serpiştirilmiş olmasının tarihsel arka planında cahiliyede kabilevi toplumda üyelerine ahit ve anlaşmalarında yaptırım gücü uygulayacak sistemli merkezi bir otoritenin olmaması yatmaktadır. Dolayısıyla yeminler, ahitlerde, antlaşmalarda ve suçların ispatında cahiliyede devlet mührü ve belge niteliği taşırdı. Zina suçunun ispatında, faili meçhul cinayetlerde vb. hususlarda yemin ederlerdi. Yeminler, yaptırım gücü bakımından, adeta devlet otoritesi gibiydi. Yalan yere yapılan yeminlerin ilahların gazabı ve lanetiyle ilişkilendirilmiş olması da yeminlerin bu gücünü iyice artırıyordu.

Kısaca nazil olduğu kültürden bağımsız olmayan Kur'an, cahiliye Arapların sözün doğruluğunu ve sağlamlığını belirtmek, bir hususu ispat yahut nefy delili için siga ve içerik yönüyle çeşitli üslup ve şekillerde yapmış oldukları yemin geleneklerini ve buna ilişkin keffaret adetlerini devam ettirmiştir. Dolayısıyla da Kur'an metnini anlamamanın yolu, nüzul dönemi ve bu dönemi çevreleyen İslam öncesi kültür tarihini bilmekten geçer. Şatibi'nin Arapların maksatlarına vakıf olmayan araştırmacılara anlamların gizli kalacağı³¹⁹ yaklaşımı ve yukarıda aktarılan veriler de Kur'an'ın oluştuğu dönemin anlayış, değer ve tinselliğinden kopuk metahistorical (tarih üstü) bir metin olmadığını teyit eder.

D.Şahitlik

1.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Şahitlik

³¹⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 335-337; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 293-294; Buhârî, Fezâil, 56; Nesâî, Kasâme, I.

³¹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 101.

³¹⁸ Mâide, 5/89.

³¹⁹ Şâtîbî, **el-Muvâfakât**, c. II, s. 85.

Kur'an'da yer alan borçlanmalarda iki erkek şahit bulunmaz ise bir erkek iki kadın şahit,³²⁰ vasiyetlerde ve boşamalarda iki adil şahit,³²¹ zina yapan kadınlara ve namuslu kadınlara zina isnadında dört şahit³²² ve bunların dışında zina eden kadın ve erkeklere cezalarının tatbikinde,³²³ yetimlerin büyüdüklerinde mallarının kendilerine tesliminde şahit getirilmesi taleplerinin,³²⁴ Kur'an'ın indiği ortamda mevcut kültürlerdeki uygulamalarla ne tür bir ilişkisi var öncelikle bunu ortaya koymamız gerekir.

Kur'an'ın indiği dönemde gerek Medine Yahudileri tarafından uygulanan şahitlik muamelesi gerekse de Tevrat'ın, şahıslara isnat edilen suçların sabit olması için en az iki şahidi gerekli görüp bir şahidi yetersiz görmesi,³²⁵ bir suçtan dolayı öldürme cazasının verilebilmesi için iki veya daha fazla şahidin tanık olmasının gerekliliği, yalan yere şahitliğin şiddetle yasaklanmış olması ve buna ağır cezalar getirilmesi gibi³²⁶ bütün bu unsurlar, Kur'an'ın şahitlik konusunda getirmiş olduğu kuralların, o toplumun hiç de yabancı olmadığı pratikler olduğunu gösterir. O toplumda gerek mali muamelelerde gerekse de kadına zina isnadında, kadın ve erkeğe zina ve had cezalarının tatbikinde, Ehli Kitap tarafından şahitler tutulmakta ve bu uygulama Tevrat'ın bir hükmü olarak yer almaktaydı. Dolayısıyla Kur'an'ın getirmiş olduğu şahitlik ilkeleri, Tevrat ve onu çevreleyen Arap kültürünün bir uzantısı görünümündedir. Ancak İslam zinanın sabit olabilmesi için dört erkek şahit istemekle Yahudilikteki iki şahit uygulamasını benimsememiş, hadler ve kısas konusunda iki şahidi yeterli görmekle³²⁷ Tevrat'ı tasvip etmiştir.³²⁸

Kur'an'da şahitlikte doğru ve adil olunması, yalan yere şahitliğin yasaklanması, bu şekilde şahitlik edenlerin kırbaçlanması ve ebediyen şahitlikten men edilmesi kaideleri de³²⁹ Tevrat geleneğinde var olan hususlardandır. Tevrat'ta yalan yere şahitlik yapana, kardeşine yapmayı düşündüğü türden bir cezanın verileceği,³³⁰ bu cezanın da adi suçlarda maddi tazmin, bazen de kırbaç cezası olacağı ve yalancı şahitlerin halka ilan edilerek ebediyen şahitlik yapma haklarından mahrum bırakılacağı ifade edilmiştir.³³¹ Zina isnadına özgü olsa da yalan yere şahitlik yapanlara seksen kırbaç vurulması ve artık şahitliklerinin kabul edilmemesi Tevrat toplumlarının geleneği olarak Kur'an nassında da teşekkül

³²⁰ Bakara, 2/282.

³²¹ Talâk, 65/2; Mâide, 5/106.

³²² Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4.

³²³ Nûr, 24/2.

³²⁴ Nisâ, 4/6.

³²⁵ Yasa'nın Tekrarı, 19/15; Adil Öksüz, **Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'ân**, Akademi Yay., İzmir 2006, s. 194-195.

³²⁶ Çölde Sayım, 35/30; Yasa'nın Tekrarı, 17/6-7; 19/15-19; Çıkış, 20/16; 23/1-3, 6-7; Yasa'nın Tekrarı, 5/20.

³²⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 193.

³²⁸ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 432.

³²⁹ Mâide, 5/8; Furkân, 25/72; Hac, 22/30; Nûr, 24/4.

³³⁰ Yasa'nın Tekrarı, 19/16-19.

³³¹ Öksüz, **a.g.e.**, s. 195.

etmiştir.³³²

Semitik geleneğin bir uzantısı olan İncil’de de, “Eğer kardeşin sana karşı bir günah işlerse, ona git suçunu kendisine göster. Her şey yalnız ikinizin arasında kalsın. Kardeşin seni dinlerse, onu kazanmış olursun. Ama dinlemezse yanına bir ya da iki kişi daha al ki, söylenen her şey iki ya da üç tanığın sözüyle doğrulansın.”³³³, “Ama yargılasam bile benim yargım doğrudur. Çünkü ben yalnız değilim, ben ve beni gönderen Baba, birlikte yargılarız. Yasanızda da, ‘İki kişinin tanıklığı geçerlidir’ diye yazılmıştır.”³³⁴ ifadelerinde olduğu gibi, suçlarda en az iki veya daha fazla şahit öngörülmeyle Hz. Musa’nın şeriatı tatbik edilmiştir.

Kur’an, kadının şahitliğini de kabul etmiştir. O dönemde gerek Yahudi gerekse de Hristiyan uygulamalarında kadın şahit olarak dinlenmekteydi. Dolayısıyla Hz. Muhammed’i türedi bir Peygamber ve kendini türedi bir kitap olarak görmeyen, yanlarında bulunan tasdik eden Arabi bir Kur’an olarak tanımlayan vahiy, şahitlik hususunda da iki şahit şartı ve kadının şahitliğini öngörmekle o kültür kalıplarındaki uygulamalara paralel hükümler vaz’ etmiştir. Ancak bir erkeğin şahitliğine iki kadını denk görmekle Hristiyanlığın görüşünden ayrılmıştır.³³⁵ Mekke ve Medine Arapları, Ehli Kitabın uygulamalarından haberdar ve onlarla karşılıklı kültürel etkileşim içerisindeydiler. Fazlur Rahman’ın belirttiği gibi, “bazı Mekkeliler komşu toplumların sözlü geleneklerini öğrenme konusunda istekliydiler ve özellikle de Yahudilerden öğrendikleri İncil’e dair bilgileri gayet iyi biliyorlardı.”³³⁶ Kur’an’ın anlatış şekliyle Mekkelilerin Yahudilerle sıkı ve samimi ilişkiler içinde oldukları “müşrik Arapların sık sık Kur’an’ı “önceki toplumların masallarını anlatıyor” diye suçlaması, birçok Arabın Yahudi ve Hristiyan geleneğini bildiğinin açık bir delilidir. Ayrıca en azından bazı Arapların, bu geleneklerden sistemli bir şekilde haberdar edildiklerine dair Kur’an’da kuvvetli işaretler vardır.”³³⁷ Bu bakımdan şahitlik teamülleri ister putperest Araplardan isterse Ehli Kitap örfünden kaynaklanıyor olsun gerçek olan bir şey var ki o da Kur’an’ın şahitlikle ilgili ahkâmının da içinde bulunduğu toplumun kültürüyle paralellik arz ediyor olmasıdır.

2.Cahiliyede ve Kur’an’da Şahitlik

Cahiliye döneminde Yemen ve Mekkelilerde akitlerin sıhhatine şahitler tutarlardı.³³⁸ Şahitler, şifahi şahitlik yaptıkları gibi şahitliği de yazmaktaydılar. Emirlerin, kanunların, evrakta yazılı olan şeylerin doğruluğuna ve bir akdin sıhhatine şahitlik yapılmakta ve bu

³³² Nûr, 24/4.

³³³ Matta, 18/15-16.

³³⁴ Yuhanna, 8/16-17; Ayrıca bkz. Matta, 18/15-16; II. Korintliler, 13/1.

³³⁵ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 433.

³³⁶ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s. 227.

³³⁷ En’âm, 6/91; Neml, 27/68; Mü’minûn, 23/83; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s. 225.

³³⁸ el-Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 103-104.

şahitlerin isimleri yazılmaktaydı. Hatta Güney Arablarında ileri gelen memurlar, meclis üyeleri ve kabile reisleri çıkan kanun ve emirlere kralın emir ve mührünün sıhhatine şahitlik yaparlardı. Öyle ki Hz. Peygamber'in de kabile ve elçilere gönderdiği mektuplarda “falanca yahut falan oğlu filan şahit oldu” şeklinde bu geleneğe işaret eden cümlelerin yer aldığına³³⁹ tanıklık ediyoruz.

Kur'an'da geçen şahitlerin adil ve güvenilir olması prensiplerinin de cahiliye döneminde yer aldığını görüyoruz. Şahidin şahitliğinin kabulü için yalandan uzak durması gerekliydi. Yalancı, iftiracı ve batıl şahitlerin şahitliklerini kabul etmek ise mümkün değildi. Her şeriat, şahitlik yapacak ve şahitliği reddedilecek olan kişiler için birtakım şartlar koşmuştur. Mesela, Yahudi şeriatı, şahitlik için, şahitlerin kumarcı olmamaları, riba yememeleri, at müsabakalarında kumar oynamamaları, cumartesi gününe saygıya ve şeriatın ahkâmına muhalif olmamaları şartlarını koşmuştur.³⁴⁰ Aynı şekilde cahiliye döneminde de şahidin, şahitliğinde ta'n edilmemesi yahut yalanla itham edilmemesi, şahitliğinde herhangi bir değişiklik yapmaması ve yaptığı şahitlikten vazgeçmemesi gerekiyordu. Bundan dolayı da hasımlar, şahitleri tartışır ve şahitlerde ta'n edilecek herhangi bir şey ve bir zaaf görürlerse onları ta'n ederler ve şahitliklerinde doğru olduklarına, hakkı ve doğruyu söyleyeceklerine dair onlara yemin ettirirlerdi.³⁴¹ Yalancı ve iftiracı kişilerin şahitliklerinin kabul edilemeyeceğine dair cahiliyede var olan bu kaideler, o toplumunun tahayyül ve teamül kalıplarında nazil olan Kur'an'da da, “Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin. İşte bunlar fâsık kimselerdir.”³⁴² şeklinde tecessüm etmiştir. Yine cahiliye döneminde şahitlerin adil olması ve şahitliğin adaletle/tarafsız yapılması ilkeleri, hakkı ve doğruyu söyleyeceklerine, adaletle şahitlik yapacaklarına dair şahitlerin yemin yapma teamülleri aşağıdaki ayetlerde teşekkül etmiştir: “Ey iman edenler! Birinizin ölümü yaklaştığı zaman vasiyet sırasında aranızda şahitlik (edecek olanlar) sizden adaletli iki kişidir. Yahut; seferde olup da başınıza ölüm musibeti gelirse, sizin dışınızdan başka iki kişi şahitlik eder. Eğer şüphe ederseniz, onları namazdan sonra alıyorsunuz da Allah adına, “Akraba da olsa, şahitliğimizi hiçbir karşılığa değişmeyiz. Allah için yaptığımız şahitliği gizlemeyiz. Gizlediğimiz takdirde şüphesiz günahkârlardan oluruz” diye yemin ederler. (Eğer sonradan) o iki kişinin günaha girdikleri (yalan söyledikleri) anlaşılırsa, o zaman, bu öncelikli şahitlerin zarar verdiği kimselerden olan başka iki adam, onların yerine geçer ve “Allah'a yemin ederiz ki, bizim

³³⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409.

³⁴⁰ Epstein, **The Babylonian Talmud**, c. III, Sanhedrin, 25 b; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409.

³⁴¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409.

³⁴² Nûr, 24/4.

şahitliğimiz onların şahitliğinden elbette daha gerçektir. Biz hakkı da çiğneyip geçmedik. Çünkü o taktirde biz elbette zalimlerden oluruz” diye yemin ederler. Bu (usul), şahitliği layıkıyla yerine getirmeleri ve yeminlerinden sonra başka yeminlere başvurulacağından endişe etmelerini sağlamak için en uygun çaredir.”³⁴³

Cahiliye döneminde yaptığı şahitlikte, yemin ve ahdinden dönmek “nekele” ve “nekese” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şahitlikten yahut yemin ve ahdinden dönmek sahibinin ayıplanmasını gerektiren bir hıyanet olarak telakki edilirdi.³⁴⁴ Bu “nekese” kavramı Kur’an’da da verili söz, ahit ve yeminlerden dönmek anlamında kullanılmıştır.³⁴⁵

Cahiliyede evlilik ve alışverişler esnasında da şahit getirilir, erkek ve kadın tarafından kabul edilen bazı şartlar akit ilkesi olarak yazılıp belgelenirdi. İki taraftan biri alışverişten vazgeçip, diğer tarafa zarar vermesin diye bazen bu akde şahit getirir, bazen de alışveriş şartlarını bir kâğıda yazıp tevsik ederlerdi.³⁴⁶ Hatta faizli borç verenler dahi anaparayı, faiz miktarını, borç veren ve borçlunun isimlerini kâtibe yazdırıp, bu muameleye iki şahit tutarlardı.³⁴⁷ Aynı şekilde efendi ile kölesi arasında yapılan akitler de “kütüb” denilen sahifelere kaydedilir ve bu da “mükâtebetü’r-rekîk” diye ifade edilirdi. Kur’an’da da buna açıkça işaret edilmiştir.³⁴⁸ Cahiliye döneminde akit, ahit, misak, hesap, ticari alışveriş, borç, rehin vb. önemli işleri, ihtilaf çıktığında tekrar onlara müracaat etsinler diye “mehârik”, “suhûf”, “kütüb” ve “sukûk” isimleriyle bilinen özel sahifelere kaydedip onları muhafaza ederlerdi.³⁴⁹ Hükümet otoriteleri inananları ve vatandaşlarını ahitlere ve devlet kanunlarına vefa göstermeye zorlar, hatta dini otorite, ahitlere muhalefet edenlerin ilahların cezalarına maruz kalacaklarını bildirir ve bu dünyevi cezalar ilahları temsil eden dini otoriteler tarafından muhaliflere uygulanırdı.³⁵⁰

Hakkın ispatı için o dönemde sadece şahit tutma yahut alışverişleri kağıda yazma söz konusu değildi. Alışverişlerde hakkı ispat etmek için bir belge niteliği taşıyan gidip gelen herkesin gelip görebileceği taşlara da yazarlardı. Mesela, İslam öncesi Araplarda kişilerin haklarını ilan etmek için bir ev yahut arazi satın aldıklarında bunu taşa yazar ve insanlar evin sahibini bilsinler diye bu taşı evin dış duvarındaki açık bir yere koyarlardı. Cevad Ali, bunun Güney Araplarında bir alışveriş yasası ve hukukunun varlığını ortaya koyduğunu kaydeder.³⁵¹ Dolayısıyla Kur’an’da alışverişlerin yazılmasını temenni eden ayetlerin getirmiş olduğu

³⁴³ Mâide, 5/106-108; Ayrıca bkz. Bakara, 2/282; Nisâ, 4/135.

³⁴⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409.

³⁴⁵ Bkz. Tevbe, 9/12-13; A’râf, 7/135; Zuhruf, 43/50; Nahl, 16/92.

³⁴⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 409-410; Bakkal, **a.g.e.**, s. 174.

³⁴⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 332-333.

³⁴⁸ Nûr, 24/33.

³⁴⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 410.

³⁵⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 450.

³⁵¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 373.

ahkâmın ticari bir örf olarak aslında zaten İslam öncesinde var olduğu ve bunun o toplumun teamüllerine uygun bir şekilde Kur'an tarafından da sürdürüldüğü görülür.

Şahit tutma o kadar yaygın bir adet ki sadece alışveriş, nikâh, boşama vb. hususlarda değil, bir kabilenin bir üyesi hul' edileceği zaman bile şahsın hul' edildiğine dair şahitler getirilip hul' ilan edilirdi. Hatta bazen bu hul'un yapıldığına dair bir beraatname dahi yazılırdı.³⁵² Öyle ki cahiliyede mehri öderken bile şahit tutmanın mehri ödeme keyfiyet kaidelerinden olduğu³⁵³ tespit olunur. O bakımdan, "... (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa, diğerinin ona hatırlatması içindir. Şahitler çağırıldıkları zaman (gelmekten) kaçınmasınlar. Az olsun, çok olsun, borcu süresine kadar yazmaktan usanmayın. Bu, Allah katında adalete daha uygun, şahitlik için daha sağlam, şüpheye düşmemeniz için daha elverişlidir. Yalnız, aranızda hemen alıp verdiğiniz peşin ticaret olursa, onu yazmamanızdan ötürü üzerinize bir günah yoktur. Alışveriş yaptığınız zaman da şahit tutun. Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur..."³⁵⁴ şeklinde çeşitli borçlanma, alışveriş anlaşma ve akitleri, yetimlerin bizzat kendi mallarının kendilerine teslimi,³⁵⁵ vasiyetler³⁵⁶ ve karısını boşamış erkeğin eşine ric'ati esnasında, iki erkek adil şahit tutulmasına,³⁵⁷ anlaşmanın kayıt altına alınmasına dair Kur'an'da geçen bütün bu hükümler, aslında cahiliye çağında var olan geleneksel uygulamaların bir devamı niteliğindedir. Çünkü hukuki, cezai veya başka bir olayın ispatı konusunda tanık olarak insanın dinlenmesi yahut şehadet etmesi cahiliye dönemi ispat yollarından,³⁵⁸ o günkü toplumların bildikleri ve uygulayageldikleri usullerden idi. Bugün ise herhangi bir olayı ispat konusunda yöntem ve tekniklerin oldukça farklılaşıp yaygınlaştığına tanık oluyoruz. Dolayısıyla o günkü şartlarda yeterli olan insanın tanıklık etmesinin bir durumu ispat için bugün yeterli olmadığı, bu bağlamda Kur'an ahkâmı evrensel değerler içermekle birlikte, onun literal ifadelerinin kendi tarihine ve toplumsal koşullarına dönük, tarihsel ve yerel önerilere muhtevi okunması gerektiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu nedenle Kur'an'ın, gerek alışverişlerde ve gerekse diğer akitler ve suçların ispatında şahit getirilmesine ve yapılan muamelenin yazılmasına dair ilkelerinin aslında ibda ve icat mahiyetinde yeni bir hüküm olmadığı, cahiliye döneminde bunların zaten

³⁵² Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 131; İslam'dan önce hul'un şahitler huzurunda yapıldığı hususunda bkz. Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî**, c. IV, s. 31-32; Efğânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 283.

³⁵³ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 50-51.

³⁵⁴ Bakara, 2/282.

³⁵⁵ Nisâ, 4/6.

³⁵⁶ Mâide, 5/106-107.

³⁵⁷ Talâk, 65/2.

³⁵⁸ Bakkal, **a.g.e.**, s. 294.

uygulanagelen adetlerden olduğu görülür. Yargıya hakemlik etmek, rüşvet almamak, doğru kanıt sunmak, tartı ve ölçüyü eksiksiz yapmak, sözleşmelere riayet etmek ve şahit tutmak gibi bütün bu hususlar Kur'an'ın onayladığı İslam öncesi pratikler olarak belirir.³⁵⁹ Cahiliye dönemi kültür tarihi üzerine derin araştırma yapmış olan Cevad Ali, bu gerçeği dile getirerek yukarıdaki ayetlerde yer alan³⁶⁰ borçlanmaya şahit tutma, şahitlerin şahitlikleri, rehinlerin tanzimi, alım-satım, akitler, ortaklıklar vb. ticari işleri düzenleyen bütün bu unsurların Kureyş'in uygulama ve ahkâmı olduğunu ifade eder.³⁶¹ O nedenle bazı çağdaş araştırmacılar tarafından bu ahkâmın, yerel nitelikte olduğu farkedilerek alışverişlerde bir erkeğe mukabil iki kadının şahit tutulmasının, Arabistanın sosyolojik çevresinin izlerini taşıdığı³⁶² belirtilmiştir. Dolayısıyla bu durumu geleneksel müfessirler antropolojik bir eksiklik olarak kadının doğuştan gelen hafıza zayıflığına, unutkanlığına dayandırırken³⁶³ ve bir erkeğe mukabil iki kadının şahitlik çözümlemelerinin biricik tarih dışı değişmez kanun olduğunu kabul ederlerken, tarihsel yorumu benimseyen Müslüman modernistler, bunun o günlerde bu tip alışverişlerde kadının genel olarak şahitlik yapmaya alışkın olmamasıyla, o günkü şartlarda ticari işlerde hafızasının daha zayıf oluşuyla alakalı olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla ticari faaliyet içinde olan kadınların şahitlik durumunun değişeceğini³⁶⁴ ve iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk olduğu normunun bütün şart ve durumlarda geçerli olamayacağını ileri sürmüşlerdir.³⁶⁵ Aslında modernistlerin bu türden yaklaşımları, kendi döneminin sosyo-kültürel izlerini taşıyan Kur'an'ın, bir yandan tarihselliğini ifşa ve ispat ederken, diğer yandan da bu tarihsellikte malul olan Kur'an hükümlerini mantıki ve makul hale getirmektedir.

Kısaca, Kur'an bir yandan alışveriş muamelatına dair kendi çağındaki toplumun bir ispat yöntemi olan iki şahit getirme kültür kalıplarına bürünürken, diğer yandan da adaletle tanıklık etme, şahitlikte doğru olma ve yalandan uzak durma gibi ilkeleriyle³⁶⁶ bu kültür kalıpları içinde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu dönüşüm de suçun yahut cezanın veya herhangi bir hadisenin ispatı için delil sağlama ve bu delil sağlamada adaletten sapmama, iki taraftan birine haksızlık etmeme gibi metinde iki şahit tutma kültür kalıbına giydirilmiş olan bu evrensel değer ve mesajlarla sağlanmıştır. O bakımdan Kur'an, şahitlikte o günkü

³⁵⁹ Kadduri, **Law in the Middle East**, s. 31.

³⁶⁰ Bakar, 2/282-283.

³⁶¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 378.

³⁶² Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 318.

³⁶³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 125-126.

³⁶⁴ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 92-93.

³⁶⁵ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 137.

³⁶⁶ Mâide, 5/8; Hac, 22/30-31; Furkân, 25/72; Tevrat'ta da şahitlerin güvenilir olmaları, yalan yere tanıklık etmemeleri, edenlerin cezasız bırakılmamalarına dair telkinler hususunda bkz. Süleyman'ın Özdeyişleri, 11/5; 19/5; Yasa'nın Tekrarı, 19/18-19.

toplumun bildikleri örf ve adetler kabilinden bir taraftan öneride bulunurken, diğer taraftan bu formlar içinde adil olma, yalan yere tanıklık etmeme ve bir şeyi ispat yahut nefy için hakikatin hilafına kanıt sunmama gibi evrensel ahlaki değerleri de bizlere sunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın ahkâmının cahiliye dönemine, 7. yüzyıla özgü yerel ve tarihi unsurlar ihtiva etmesi,³⁶⁷ onun evrensel değerlere sahip bir kitap olmadığı, tamamen o günkü toplumsal şartların belirlenimi altında olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın kendi dönemine ait tarihi-kültürel özellikler ihtiva etmesiyle (vakıiliğiyle) ilahi kaynaklı olması da (semaviliği) birbiriyle çelişmemektedir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, Kur'an'ın toplumsal meselelere ilişkin yeniliklerinde hukuki kanunlar oluşturması ile ahlaki kurallar koyması arasındaki farkı görmemiz gerektiğini, onu hukukun dini (ahlaki) kaynağı yerine hukuk kitabı olarak kabul edilmesinin Müslüman geleneğin apaçık bir hatası olduğunu³⁶⁸ ifade etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

E.Kefalet

1.Cahiliyede ve Kur'an'da Kefalet

Fıkıh literatüründe “zeamet”, “kabale”, “hamale” ve “daman” diye de adlandırılan kefalet lugatta, zam ve ilave anlamında olup, terim olarak bir malın veya bir nefsin istenmesi hususunda kendi zatını başkasının zatına ilave ederek o başkasının hakkında lazım gelen isteme hakkını kendisinin üstlenip taahhüt etmesi demektir.³⁶⁹

Cahiliye döneminde kefalet muamelelatı mevcut idi. Kefil, borçlunun borcunu ödeme konusunda asıl borçlu gibiydi. Kefil bazen bir kişi yerine birden fazla kişi de olabilirdi. Kefil olan grup, tek borçlu yahut birden fazla borçlu adına alacaklıya borcunu ödediği zaman akde uygun bir iş yapılmış olurdu.³⁷⁰ Kefalet, Araplarda asabiyet duygusunun bir uzantısı olarak telakki edilirdi. Aynı kabileye mensup kişiler bu akdi yapmamış da olsalar pek çok konuda kabile üyeleri ortak sorumluluğa sahip olduklarından dolayı, alacaklıların bazen, borçlunun ailesini, kabilesini sıkıştırdığı ve alacağını onlardan istediği de görülürdü.³⁷¹ İslam, cahiliye geleneğinde var olan aynı zamanda asabiyet duygusunun da bir uzantısı olan kefalet muamelelatını kabul etmiştir.³⁷² Kur'an terimleri ve bu terimler üzerinden verilen dini mesajlar aslında cahiliye dönemi muamelelat kavramları kullanılarak verilmiştir. Yani Araplarda o dönemde önem arzeden pek çok muamelelat terimi Kur'an tarafından dini mesaj içerikli

³⁶⁷ Ebu Zeyd, “Soruşturma”, s. 273-274.

³⁶⁸ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 90.

³⁶⁹ Bilmen, **a.g.e.**, c. VI, s. 245.

³⁷⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 484.

³⁷¹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 179.

³⁷² Bakkal, **a.g.e.**, s. 179.

kavramlara dönüştürülmüştür. Kefil kelimesi de dini mesajlı içeriğe dönüştürülen kavramlardan biridir. Çünkü cahiliye Arabın, kefaleti bildiği,³⁷³ o dönemde akit ve ahitlerde kefil ve kefalet teamüllerinin mevcut olduğu, bu nedenle Kur'an'ın da bu kavramları malzeme olarak kullandığına tanık oluyoruz. Fıkıh literatüründe fakihlerin ve çeşitli ekollerin birbirinden ince farklılıkları olan tanımları bir tarafa bırakılacak olursa bu kelime, Kur'an'da on yerde zikredilmektedir. Pay³⁷⁴ ve kat³⁷⁵ anlamında geçen ayetler haricinde Nahl sûresinde yeminlere Allah'ın kefil kılınmasını,³⁷⁶ Âl-i İmrân'da Hz. Meryem'in,³⁷⁷ Taha ve Kasas surelerinde de Hz. Musa'nın çocukken bakım ve gözetimini ifade etmektedir.³⁷⁸ Yûsuf sûresinde ise bu kavram yerine aynı anlamda "zaîm" kelimesi kullanılmıştır.³⁷⁹

Dolayısıyla cahiliye döneminde çeşitli suçlarından dolayı aile ve kabilesinden tart edilmiş insanı, hilf ve civar uygulamalarıyla koruma, kollama bir başka ifadeyle insanın şahsına ve borcuna yönelik kefalet teamülü, Kur'an'da Allah'ın mümin kullarına kefil oluşuna dönüştürülmüştür. Allah, kendisini Araplara bir yandan onların dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla açarken, diğer yandan bu kalıplar vasıtasıyla müminlerin dünya ve ahirette yegâne yardımcı ve destekçisi olduğu mesajıyla da bütün çağlara hitap etmiştir.

F.Vekâlet

1.Cahiliyede ve Kur'an'da Vekâlet

Lugatta hıfz, kifayet, daman, itimad, teslim, tefviz anlamlarına gelen vekâlet bir kişinin kendisinin yapabileceği bir işini başkasına havale etmesi, onu kendi yerine ikame eylemesi demektir.³⁸⁰

Cahiliye Araplarında vekâlet muamelatı da biliniyordu. Ticarete vekil olan kişi asıl mal sahibi gibiydi. Abdurrahman b. Avf ile Ümeyye b. Halef'in birbirlerinin işlerini yürütme ve mallarını korumaları konusunda birbirlerini vekil tayin ettikleri³⁸¹ ifade olunur. Yine Araplar, akitlerin icra edilmesi, anlaşmaların imzalanması ve barış şartlarının kabulü konularında vekil tayin ederlerdi.³⁸² Bu nedenle Mekke ticari anlaşmalarında özellikle de Kuzey'e ve Güney'e kervan ticaretlerinde oldukça öneme sahip olan vekâlet, İslam'da da

³⁷³ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 87.

³⁷⁴ Nisâ, 4/85; Enbiyâ, 21/85; Sâd, 38/48.

³⁷⁵ Hadîd, 57/28.

³⁷⁶ Nahl, 16/91.

³⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/37-44.

³⁷⁸ Tâhâ, 20/40; Kasas, 28/12.

³⁷⁹ Yûsuf, 12/72.

³⁸⁰ Bilmen, *a.g.e.*, c. VI, s. 311.

³⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi*, c. X, s. 385; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 316.

³⁸² Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 316-317.

kabul edilmiştir.³⁸³ Kur'an, tarihsel bir hitap olarak bir yandan cahiliye Arapların sosyo-ekonomik yaşamlarının bir parçası olan vekâlet muamelat formunu kullanırken, diğer yandan Allah'ın vekil olmasını,³⁸⁴ peygamberlerin günah işleyenlere ve inanmayanlara vekil olmadığını ifade eden ayetlerle de³⁸⁵ tarihsel hitabı aşan bir dini tutum oluşturmaya çalışmış ve sosyo-ekonomik kavramları dini mesaj içerikli kavramlara dönüştürmüştür. Bir başka ifadeyle Kur'an, tarih üstü ahlaki hegemonyasını kurmaya çalışırken, o günkü Arap toplumunun sosyo-kültürel araçlarını ve iktisadi kavramlarını kullanmıştır. Bu nedenle Kur'an'ın toplumsal alanla ilgili formlarının açıklanmasında cahiliye çağı Arap kültür olgularına öncelik verilmesi gerekir. Çünkü Kur'an ahkâmı, İslam'a bitişik cahiliye çağı ve nazil olduğu döneme ilişkin Arap toplumuna ait kavramlar, ideler, değerler ve uygulamalar zemininde teşekkül etmiştir.

G.Şirket

1.Cahiliyede ve Kur'an'da Şirket

Lugatta, ortaklık, ortak olmak anlamına gelen şirket, terim olarak bir şeyin birden fazla kimselere ihtisası ve o kimselerin o şey ile imtiyazı demektir.³⁸⁶

Cahiliye Araplarının alışveriş ve şirket ortaklığına dair ahkâmı da mevcut idi.³⁸⁷ Onlar pek çok şirket şeklini bilir ve bunları tatbik ederlerdi. Bu şirketler de ticari ve zirai olmak üzere iki kısma ayrılırdı. Kişiler bazen yarı yarıya veya muayyen bir nispet üzerine hisselerine göre bu şirketlere ortak olurlar, bazen de bir taraftan sermaye karşı taraftan da işletme olmak üzere ortaklıklar gerçekleştirirlerdi. Bu ortaklıklarda kâr ve zarar kendilerinin ittifak ettikleri bir oranda olurdu. Cahiliye Arapların büyük zenginleri ve orta hallileri Şam'a ve Yemen'e giden, bazen deve sayısı bini aşan ticari kervanlara ortak olur ve bu ortaklar anlaşma şartlarını bir kâğıda yazıp birer nüsha yanlarında muhafaza ederlerdi.³⁸⁸ Hatta kabile ve devletler birbirlerinin topraklarından geçiş izni ve emniyetin sağlanmasına yönelik diplomatik ittifaklar yaparlar ve bu ticari anlaşmaları "îlâf" diye isimlendirirlerdi. Kur'an cahiliye Araplarının bu ticari anlaşma ve yolculuklarına atıfta bulunmuştur.³⁸⁹

Arap yarımadası ile ilgili haberlerden anlaşıldığına göre Araplar, ortaklardan gelen

³⁸³ Bakkal, **a.g.e.**, s. 180.

³⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/173; Nisâ, 4/81, 132, 171; En'âm, 6/102; Hûd, 11/12; Yûsuf, 12/66; Ahzâb, 33/3, 48.

³⁸⁵ En'âm, 6/66, 107; İsrâ, 17/54; Furkân, 25/43; Zümer, 39/41, 62.

³⁸⁶ Bilmen, **a.g.e.**, c. VII, s. 59.

³⁸⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 489.

³⁸⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 312; Bakkal, **a.g.e.**, s. 185; Mekkelilerin ticari ortaklıkları konusunda ayrıca bkz. Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 237; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 232.

³⁸⁹ Bkz. Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 242-243; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 206; Berrû, **a.g.e.**, s. 240; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 136; Efgânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 147-157; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 152.

malları karıştırır ve onları tek mal haline getirirlerdi. Sermaye ve masraflar bir tarafa çıkarıldıktan sonra geriye kalan kârı ortaklar hisselerine göre dağıtır, şayet zarar edilmiş ise hisseleri oranlarında zarara ortak olurlardı.³⁹⁰ Mekke ve Medine’de yapılan bu ortaklıklar bazen kendi aralarında, bazen de Yemen ve Hire ehli gibi diğer memleket ve kabilelerle yapılırdı. Bundan dolayı, Mekke ticareti ve Kureyş’in mal varlığı bir hayli kabarmıştır.³⁹¹

Cahiliye döneminde pek çok ortaklık numunesi yer almaktadır. Nevfel b. Haris b. Abdilmuttalib ile Abbas b. Abdilmuttalib’in “mufavada”,³⁹² Berra b. Azib ile Zeyd b. Erkam’ın “sarf”³⁹³ ortaklığı kurdukları, yine Abdullah b. Mesud, Ammar ve Sa’d’ın Bedir’de elde edecekleri ganimetlerde³⁹⁴ Abbas b. Mirdas b. Ebi Amir ile Harb b. Ümeyye’nin ortak oldukları³⁹⁵ kaydedilir. Bu kültürün içinde yaşayan Hz. Peygamber’in de cahiliyede Saib b. Ebi’s-Saib ile ticari ortaklık kurdukları ve Yemen’e ticari sefer düzenledikleri³⁹⁶ rivayet olunur.

Cahiliye döneminde Mekkelilerin “karz” akdi, “mudarebe” ve “şirket” ortaklığı gibi ticari uygulamaları söz konusuydu.³⁹⁷ Aynı şekilde “mufavada”, emek ve sermaye ortaklığını ifade eden ve Hicazlıların da “kirâd” dediği “mudarebe” ortaklıkları muamelat ilişkilerindendi. Hz. Hatice de İslam gelmezden önce sermayesi kendisinden olmak üzere malını başkalarına verip çalıştırmıştır. Hatta her ne kadar Hz. Peygamber’in Hz. Hatice’ye ücret karşılığında mı, yoksa onun bir ortağı olarak mı Busra’ya gittiği tarihi rivayetlerde net olmasa da³⁹⁸ Hz. Peygamber bizzat kendisi malını mudarebeye vermiş³⁹⁹ ve cahiliyedeki bu uygulamayı İslam kabul etmiştir.⁴⁰⁰ Bunların dışında cahiliyede iş gücüne dayalı ortaklığı ifade eden “ebdân” ve “inân” ortaklıkları da mevcut idi. Şair Nabiğâ el-Ca’dî’ bir şiirinde Kureyş ile inan ortaklığı kurduğundan bahsetmektedir.⁴⁰¹ Yine Medinelilerin “muhabere” dedikleri “muzaraa”, “muamele” diye adlandırdıkları “musakat”⁴⁰² ve kazançta yarı yarıya ortaklığı ifade eden “murabaha” da⁴⁰³ onların ticari ortaklıkları arasındaydı. Hz. Peygamber’in

³⁹⁰ Nüveyrî, *Nihâyetu’l-Erab*, c. IX, s. 18; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 312; Bakkal, *a.g.e.*, s. 185.

³⁹¹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 312-313.

³⁹² İbn Sa’d, *et-Tabakât*, c. IV, s. 20; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 312.

³⁹³ Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, c. V, s. 298; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 313.

³⁹⁴ San‘ânî, *Sübülü’s-Selâm*, c. III, s. 132; Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, c. V, s. 299; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 134. Bakkal, *a.g.e.*, s. 186.

³⁹⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, c. III, s. 512 (no: 4529); Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 313.

³⁹⁶ Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. I, s. 218; İbn Abdilber, *el-İstî‘âb*, c. III, s. 915; Makrîzî, *İmtâ‘u’l-Esmâ’*, c. I, s. 16; Halebî, *İnsânu’l-Uyûn*, c. III, s. 55; San‘ânî, *Sübülü’s-Selâm*, c. III, s. 132; Şevkânî, *Neylu’l-Evtâr*, c. V, s. 297; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 312; Bakkal, *a.g.e.*, s. 186.

³⁹⁷ Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Tesrî‘iyye*, s. 87; Berrû, *a.g.e.*, s. 243; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 33-34.

³⁹⁸ İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 59; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 199; Bakkal, *a.g.e.*, s. 188-189.

³⁹⁹ Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 161; Bakkal, *a.g.e.*, s. 189.

⁴⁰⁰ San‘ânî, *Sübülü’s-Selâm*, c. III, s. 162.

⁴⁰¹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 314.

⁴⁰² Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. VII, s. 168; Bakkal, *a.g.e.*, s. 191.

⁴⁰³ Lammens, “Mekke”, c. VII, s. 633.

de Hayber arazi ve hurmalarını ortaklığına verdiği “musakat” gibi zirai ortaklıklar da⁴⁰⁴ cahiliye döneminde yer alırdı. Bütün bunlar, İslam tarafından da bazı tashih ve tahditlerle kabul edilmiştir.⁴⁰⁵

İşte bu tür ticari ortaklıkların mevcut olduğu bir dönemde nazil olan Kur’an, bunlardan doğrudan bahsetmese de varlığına işaret etmiştir. Kur’an ticari ortaklıklar dışında, “Eğer (kardeşler) birden fazla olurlarsa, üçte birde ortaklırlar.”⁴⁰⁶ ayetiyle miras ortaklığından; “Bir de dediler ki: “Şu hayvanların karınlarındaki yavrular (canlı olursa) sırf erkeklerimize aittir. Karılarımıza ise haramdır.” Eğer ölü olursa o vakit onda hepsi ortaklırlar.”⁴⁰⁷ ifadesiyle hayvana ortaklıktan; “Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol.”⁴⁰⁸ ayetiyle mecazi olarak şeytanın insanların mallarına ortaklığından; “Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile, yalnızca bir kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi.”⁴⁰⁹ ifadesiyle köleye ortaklıktan, ve “...Hepiniz azapta ortaksınız” denir.”⁴¹⁰ hitabıyla cezada ortaklıktan da bahsetmiştir. Dolayısıyla bu ayetler, cahiliye döneminde çeşitli alanlarda ortaklığın varlığına işaret etmektedir. Hatta kabile geleneğinde suda ve otlakta ortaklık da söz konusuydu. Bu da çöl hayat şartlarının iktisadi zorunluluk olarak kabile toplumuna sunduğu bir sistem idi.⁴¹¹ Kabile fertlerinin birbirlerinin ülfet ve kümeleşmesini sağlayan kabile için yaşamsal bir değere sahipti.⁴¹² Kur’an kabile toplum yapısında bu gerçeğe, “Salih, şöyle dedi: “İşte bir dişi deve! Onun (belli bir gün) su içme hakkı var, sizin de belli bir gün su içme hakkınız vardır.”⁴¹³, “Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun.”⁴¹⁴, “Allah’ın Resûlü de onlara şöyle demişti: “Allah’ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun.”⁴¹⁵ şeklindeki vb. ayetlerle atıfta bulunmuştur.⁴¹⁶ Kur’an, Semud Araplarında mucizevi olarak gönderildiği ileri sürülen devenin içme suyu ortaklığına atıf yapmakla, çöl yaşam şartlarının zorunlu olarak üretmiş olduğu su, ateş ve otta ortaklık geleneğinin ve bu ortaklıkta kabileler arası anlaşmazlık mücadelelerin varlığına telmihte bulunmaktadır. Süheylî’nin cahiliye Arapların suyu ortak

⁴⁰⁴ İbn Hacer, **Bulûğu’l-Merâm**, s. 267-268, (no; 896); San’ânî, **Sübülü’s-Selâm**, c. III, s. 165; Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. V, s. 306; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. III, s. 162 vd.; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 168; Bakkal, **a.g.e.**, s. 192; Cahiliye Araplarının arazi ile ilgili “muhakale”, “muzaraa”, “muhabere” “musakât” “kusara” ve “muhadara” muameleleri konusunda ayrıca bkz. Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 166-170; Takkûş, **a.g.e.**, s. 45-46.

⁴⁰⁵ Bakkal, **a.g.e.**, s. 187, 189.

⁴⁰⁶ Nisâ, 4/12.

⁴⁰⁷ En’âm, 6/139.

⁴⁰⁸ Rûm, 30/28.

⁴⁰⁹ Zümer, 39/29.

⁴¹⁰ Zuhurf, 43/39.

⁴¹¹ Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 370; Takkûş, **a.g.e.**, s. 164.

⁴¹² Takkûş, **a.g.e.**, s. 164.

⁴¹³ Şu’arâ, 26/155.

⁴¹⁴ Kamer, 54/28.

⁴¹⁵ Şems, 91/13.

⁴¹⁶ İsrâ, 17/59; Hûd, 11/64; A’râf, 7/73-77; Kamer, 54/27.

kullanma konusunda ahit ve akitler gerçekleştirdiklerine ve su ahkâmlarının varlığına temas etmesi de⁴¹⁷ Kur'an'daki bu kıssanın tefsir literatüründe zannedildiği gibi mucizevi bir durumu ifade etmekten ziyade, suyun kıt olduğu çölde kabile ve develerin içme suları konusunda cahiliye Araplarında mevcut olan anlaşmazlıklara ve haksızlıklara atıfta bulunması daha muhtemeldir. Hatta bu kıssa çölde bazen çobansız olarak salınan develere dokunulmaması ve onların yeme ve içmelerine engel olunmamasıyla da ilgili olabilir.⁴¹⁸ Dolayısıyla Kur'an, bir yandan çölün sosyo-iktisadi sorunlarını solurken, diğer yandan çöl yaşam koşulları üzerinden ortaklıklarda adalet ve hakkaniyet ölçüleri çerçevesinde hareket edilmesi gerektiği mesajını, metahistorical (tarih üstü) bir değer olarak aktarmaktan da geçmemiştir.

Cahiliye döneminde bu tür ortaklıklarda bazen haksızlıklar yapmaktaydılar. Sermaye sahipleri kâr olduğu zaman kârı paylaşmaktaydılar. Ancak zarara uğradıkları zaman ise zarara ortak olmayıp bunu mudaribe yüklemekteydiler. Bu tür haksızlıkların olduğuna Kur'an Hz. Davud döneminde kendisine gelen iki ortak örneğiyle atıfta bulunmuştur. Kur'an, "Davud dedi ki: "Andolsun, senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek suretiyle sana zulmetmiştir. Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar da pek azdır."⁴¹⁹ ayetiyle bir yandan cahiliye dönemi muhakeme usulüne atıf yaparken, öte yandan mali ortaklıklardaki bu tür haksızlıkları tarihi bir olaya referans yapmak suretiyle dönüştürmeye çalışmıştır.

⁴¹⁷ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. II, s. 152.

⁴¹⁸ Bu kıssada mevzu edilen devenin, kimi zaman çobansız olarak bırakılıp da başını alıp giden ve kendisine dokunulması yasak olan (bkz. Kaffâl, **Mehâsin**, s. 510) veya İslam öncesi cahiliye Arap adetlerinde ilahlara nezredilen herhangi bir su, ot ve meradan yemesi ve içmesi engellenemeyen "sâibe" denen deveyle yahut varisi ve akilesi olmayan artık hul' edilmiş olan korumasız insan (mevlâ sâibe) ile de (bkz. İsfahânî, **Muhâdarât**, c. I, s. 348; Muhammed Esed, **Kur'ân Mesajı (Meâl Tefsir)**, (Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., 3. Bsk., İstanbul 1997, c. I, s. 286; c. II, s. 754; c. III, s. 1274) ironik bir ilişkisi olabilir.

⁴¹⁹ Sâd, 38/22.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KUR'AN'DA HADLER (CEZALAR) KONUSUNDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.KISAS

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Kisas

Esasen eşitlik manasını ifade eden bu kelime, bir şeyin izine tabi olmak, onun mislini yapmak demektir. Suç ile ceza arasında denklik talep edildiğinden bu cezaya kısas denilmiştir. Terim olarak kısas, şerî olarak katili maktûl mukabilinde öldürmek veya yaralanmış veya kesilmiş olan bir uzuv karşılığında, yaralayan ile katilin ona denk olan uzvunu yaralamayı veya kesmeyi ifade eder.¹

Kur'an diğer muamelat örneklerinde olduğu gibi, öldürme ve yaralamalarda verilecek cezalar konusunda da İslam öncesi kültürün izlerini taşımaktadır. Kisasın en eski hukuk metinlerine sahip olan ilk çağ medeniyetlerine kadar uzanan uzun bir geçmişinin ve uygulama alanının olduğu² tespit edilmiştir. Kur'an'ın indiği dönemde Medine ve civar bölge Yahudileri tarafından tatbik edilen Tevrat'ta, kısas ilkeleri şu ifadelerle yer almaktadır: “Acımayacaksınız: Cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak.”³, “Ama başka bir zarar varsa, cana karşılık can, göze karşılık göz, dişe karşılık diş, ele karşılık el, ayağa karşılık ayak, yanığa karşılık yanık, yaraya karşılık yara, bereye karşılık bere ödenecektir.”⁴, “Adam öldüren kesinlikle öldürülecektir. Kim komşusunu yaralarsa, kendisine de aynı şey yapılacaktır. Kırığa karşılık kırık, göze göz, dişe diş olmak üzere, ona ne yaptıysa kendisine de aynı şey yapılacaktır.”⁵

Tevrat'ta yer alan bu hükümlere, “Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur.”⁶ ayetiyle Kur'an tarafından da atıf yapılmıştır. Kur'an, “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve

¹ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 18.

² Şamil Dağ, “Kisas”, **DİA**, İstanbul, Ankara 2002, c. XXV, s. 489.

³ Yasa'nın Tekrarı, 19/21.

⁴ Çıkış, 21/23-25.

⁵ Levililer, 24/17, 19-20; Kisasla ilgili ayrıca bkz. Çölde Sayım, 35/16-20; Yasa'nın Tekrarı, 19/11.

⁶ Mâide, 5/45.

rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır”, “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyarak) korunursunuz.”⁷ pasajlarıyla Tevrat’ta yer alan kısas uygulamalarını müminlere de önermiştir.

Tevrat öldürme eyleminde kasıtlı olan suça kısası, kasıtlı olmayana sığınak kente sürgün edilmesi gibi öldürmeleri kasıtlı ve hatalı diye ikiye ayırmıştır.⁸ Kur’an da, “Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü’min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü’min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü’min bir köle azat etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü’min bir köle azat etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay art arda oruç tutması gerekir.”⁹ ayetinde öldürmeleri kasıtlı-kasıtsız diye ikiye ayırmış ve kısasın sadece kasıtlı öldürmelerde geçerli olacağını, hataen öldürmelerde mümin bir köle azat etmeyi, öldürülenin ailesine diyet ödemeyi, bunları bulamayanın art arda iki ay oruç tutmasını öngörmüştür. Yahudilikte katilin kısasa mahkum edilebilmesi için suçun kasten işlenmiş olması gerektiğine dair hükümler yer almış¹⁰ ve kasıtsız hataen öldürmelerde katilin sürgün edileceği altı belde tayin edilmiştir.¹¹ Dolayısıyla Tevrat’ta katilin hataen öldürmelerde kısas edilmemesi hükmü, Sami geleneğin bir uzantısı olarak Kur’an tarafından da devam ettirilmiştir. Ancak Kur’an, hataen öldürmelerde sürgün yerine bir köleyi hürriyetine kavuşturma ve diyet ödeme, bunlar mümkün değilse iki ay peş peşe oruç tutma gibi keffaretler getirmiştir.

Tevrat’ta suçun şahsiliği ile ilgili hükümler de yer alır: “Ne babalar çocukların günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek.”¹² şeklinde suçun şahsiliği prensibine dair geçen hükümler,¹³ “...Hiçbir anne ve hiçbir baba çocuğu sebebiyle zarara uğratılmasın...”¹⁴, “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez”¹⁵ ayetleriyle, Kur’an’da da ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’in de işlenen suçlar bağlamında babanın oğlun günahından, oğlun da babanın günahından sorumlu

⁷ Bakara, 2/178-179; Kur’an’da yer alan “Sizin için kısasta hayat vardır.” ifadesine benzer cahiliye Araplarında pek çok veciz söz mevcuttur. Örneğin, “Bazılarını öldürmek bütün insanları diriltmektir.”, “Öldürmeyi azaltmak için öldürmeyi çoğaltın.”, “Öldürmek, öldürmeyi en çok nefyeder.” ifadeleri bu türdendir. bkz. Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. II, s. 229; Yazır, **Hak Dîni**, c. I, s. 609-610.

⁸ Çölde Sayım, 35/9-26; Yasa’nın Tekrarı, 19/4-5, 11; 4/41-43; Yeşu, 20/1-9.

⁹ Nisâ, 4/92.

¹⁰ Çölde Sayım, 35/16-21; Yasa’nın Tekrarı, 19/11-13.

¹¹ Yasa’nın Tekrarı, 4/41-43; 19/4-7; Yeşu, 20/1-9.

¹² Yasa’nın Tekrarı, 24/16.

¹³ Bakkal, **a.g.e.**, s. 223.

¹⁴ Bakara, 2/233.

¹⁵ En‘âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18.

tutulmayacağına dair hadisleri¹⁶ Tevrat geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Dolayısıyla kendinden önceki ilahi kitaplardaki hükümleri teyit ve tasdik ettiğini ileri süren Kur'an, Tevrat'ta mevcut olan ancak Medine'deki Yahudiler tarafından bazen ihmal edilen bu hükmü yeniden hatırlatmıştır.

Tevrat'ta, "Ölenin öcünü alacak kişi, katili öldürecek; onunla karşılaşınca katili öldürecek.", "Öldürülmesi için, ölenin öcünü almak isteyen kişiye teslim edecekler."¹⁷ ifadeleriyle kısas yapma yetkisi, öldürülenin en yakın akrabası olan veliyyü'd-deme verilmiş, katilin veliyyü'd-deme, yani öç alma yetkisi olanlara teslim edilmesi telkin edilmiştir. Bu cezayı uygulama yetkisinin veliyyü'd-deme ait olduğu, Kur'an'ın, "Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın."¹⁸ ayetiyle tasvip edilmiştir.¹⁹ Hz. Peygamber'in de katilin kısas edilmesi veya diyet ödemesi yahut da affedilmesinde veliyyü'd-demin yetkili olduğunu ifade etmesi²⁰ bu geleneğin bir tatbiki kabilindendir. O yüzden diğer devletlerde olduğu gibi, sistemli devlet nizamının olmadığı,²¹ yegâne devletin, kan ve nesep bağıyla bir araya gelmiş olan kabile devleti, kabile siyasi nizamının olduğu²² cahiliye döneminde, devlet otoritesinin yerine geçen aile yakınlarının (kabile) suçun cezasını katile tatbik etme usulüne dair bu teamül, Kur'an tarafından da sürdürülmüştür. Kur'an'ın bu ahkâmı, belli dönemin şartları göz önüne alınarak düzenlenmiştir.

Eski İsrail hukukunda adam öldürmenin asıl cezası kısas idi. Kısasın diyete çevrilmesi mümkün değildi.²³ Tevrat'ta, "Ölümü hak etmiş katilin canı için bedel almayacaksınız; o kesinlikle öldürülecektir."²⁴ şeklinde geçen ifade de bunu teyit etmektedir. Ancak Yahudi ahkâmında affetmenin olmadığı sadece öldürmenin olduğu²⁵ belirtilse de Medine Yahudilerinin Tevrat'ın bu konudaki hükümlerini uygulamadıklarına, kısasta eşitlik ve adalet ilkelerini çiğneyerek onu diyete çevirdiklerine dair rivayetler,²⁶ kısası tatbik yahut bunu diyete çevirmenin Medine Yahudilerinin uygulamalarında veliyyü'd-demin rızasına bağlı olduğunu ve öldürmelerde affetme ve diyet adetlerinin varlığını da ortaya koymaktadır.

¹⁶ Ebû Dâvud, Diyât, 2; Nesâî, Kasâme, 41, 42; İbn Mâce, Diyât, 26.

¹⁷ Çölde Sayım, 35/19, 21; Yasa'nın Tekrarı, 19/12.

¹⁸ İsrâ, 17/33.

¹⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 118; c. VIII, s. 75; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 260-261; Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 436-438.

²⁰ Müslim, Kasâme, 10/1680; Ebû Dâvud, Diyât, 3; Tirmizî, Diyât, 13; Nesâî, Kasâme, 5-6, 6-7.

²¹ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 210; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 185.

²² Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 69; Yâzîcî, **a.g.e.**, s. 13; Buradaki kabileye ilişkin devlet ifadesinin gerçek anlamda bir devlet ya da siyasi bir oluşum olmadığı, kabilenin akrabalık ve kan bağına dayalı sadece içtimai bir birlik olduğu hususunda bkz. Zeydân, **el-Medhâl**, s. 17.

²³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 115-116; Bakkal, **a.g.e.**, s. 221-222.

²⁴ Çölde Sayım, 35/31.

²⁵ Yazır, **Hak Dîni**, c. I, s. 600.

²⁶ Ebû Dâvud, Diyât, 1; Nesâî, Kasâme, 8-9; Yazır, **Hak Dîni**, c. I, s. 601.

Kur'an'da, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir."²⁷ ayetinde belirtildiği gibi, veliye kısas yetkisi verilmenin yanında, affetme imkânı da sunulmuş ve diyet öngörülmüştür. Hatta Kur'an'ın, "Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur."²⁸ ifadelerinde olduğu gibi, Tevrat'ta da asıl hükmün kısas olduğu, ancak maktûlün tarafları affederse bunun velinin lehine sadaka sayılıp keffaret yerine geçeceği belirtilir. Dolayısıyla Kur'an'da asıl hükmün kısas olduğu ancak veli affederse diyete çevrileceği Kur'an'ın haber verdiği ve muhafaza ettiği Tevrat hükümleri arasında yer alır.

Hristiyanlıkta ise Hz. İsa'nın, kardeşini katleden ve kardeşine kızan her adamın hükme müstehak olup yargılanacağı beyanları,²⁹ Tevrat geleneğinin sürdürüldüğünü gösterse de Hz. İsa'nın, "'Göze göz, dişe diş' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kötüye karşı direnmeyin. Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin."³⁰ ifadeleri, intikam ve kısas uygulamalarından vazgeçmeyi ve bunlardan hoşlanılmadığını ima etse de ve Hristiyanlığın, önceden varlığını kabul ettiği kısas hükümlerini neshettiği³¹ ifade edilse de Hz. İsa'nın bu sözlerinin suç işleyenin cezasız kalacağını belirtmediği³² açıktır. Çünkü "Atalarımıza, 'Adam öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak' dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır."³³ şeklinde Hz. İsa'nın başka sözlerinden bu cezanın tatbikinin gerekli olduğunu ifade eden pasajların varlığı, Şamil Dağcı'nın ifadesiyle kısas hükmünün Hristiyanlıkta da ilga edilmediğini göstermektedir.³⁴

Kısaca, o günkü toplumda gerek Yahudi ve Hristiyanlarda gerekse putperest Araplarda çöl yaşamının sosyo-kültürel yapısının gereği olarak kısas uygulamalarının yaygın olduğunu ve Kur'an'ın da bağlı bulunduğu şartlar gereği o günkü antropolojik geleneğe uygun hükümler getirdiğini görüyoruz. Kur'an'ın, Tevrat'taki kısas hükmünün varlığına atıfta bulunması, muhtemelen bu uygulamanın Semitik geleneğin bir ürünü olduğunu ortaya koyuyor. Her ne kadar Arkoun gibi düşünürler, oryantalistlerin Kur'an'ın orijini konusundaki

²⁷ Bakara, 2/178.

²⁸ Mâide, 5/45.

²⁹ Matta, 5/21-22.

³⁰ Matta, 5/38-39.

³¹ Abdullah Draz, **a.g.e.**, s. 102.

³² Bakkal, **a.g.e.**, s. 223.

³³ Matta, 5/21-22.

³⁴ Dağ, "Kisas", c. XXV, s. 489.

fikirlerine katılmasalar da³⁵ ve Kur'an'ın önceki dinlerden yatay düzeyde etkilendiği fikrinin doğru olmadığı, bilakis dikey bir etkilenme ile ilahi vahiy geleneğini devam ettirdiği, aksine önceki metinlerden aşırma yaptığını ileri sürmenin onun orijinallliğini ve yaratıcılığını yok etmek anlamına gelebileceği³⁶ yönünde yaklaşımlar sergileseler de aslında Kur'an eklektik bir yapıya sahiptir. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, İslam'ın kendisinin, bazı önemli inançları Hristiyanlık ve Musevilikten alarak bu dinlerde olan diğer pek çok inancı da eleştirerek oluştuğu, haddizatında İslam'ın kendini tanımlaması, kısmen bu iki dine ve mensuplarına karşı takındığı tutumun bir neticesi³⁷ olduğu açıktır.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Kisas

1.Genel Olarak Kisas

Cahiliye kitabelerinde katilin, kisas yoluyla öldürüldüğünü, suçlunun kendi suçu türünden bir cezaya çarptırıldığını belirten yazıların ve kisasın uygulanma kanununu ifade eden “Kan ancak kan ile yıkanır” ilkesinin yer aldığı³⁸ görülür. Güney Araplarından olan Lihyaniilere ait bazı kitabelerde kisasın uygulanacağı vaktin dahi tayin edildiğine dair bilgiler mevcuttur. Bu yazıtlarda katil ve maktülü ifade etmek için “katl” ve “hamektel” lafızları kullanılmıştır.³⁹ Aynı şekilde Gatafanlılarda da öldürmenin ve katilin cezasını belirleyen kanunlar yer almaktadır. Bu kanunlarda şahsın şahsa karşı öldürüldüğü, bu şahsın ister Gatafan kabilesinden ister ona tabi bir kabilede isterse Gatafanlılarla hilf akdi yapmış kabilelerden olsun, öldürme cezasıyla cezalandırıldığı⁴⁰ tespit edilmektedir.

O dönemde cezalarda aslonan kisas idi. Bu ceza Sami halklarda, Hamurabi ve Roma kanunlarında da yer almaktaydı.⁴¹ Cahiliye dönemi hukukunda herhangi bir din ve şehir hukukunda olduğu gibi, kişinin işlediği suça uygun ve caydırıcı bir ceza verilirdi. Bu cezalar, toplumun seviyesi ve insanların düşünce yapılarıyla uygunluk arzederdi.⁴² Bir şahıs diğer bir kabilede birini öldürdüğünde maktülün kabilesi, katilin teslimini ve kisası talep ederdi.⁴³ Hatta bu, onların arasında şerefi kurtarma ve temizleme olarak addedilir ve bununla iftihar ederlerdi.⁴⁴ Bazıları kisası uygulayınca da değin maktüle ağlamaktan dahi kendilerini

³⁵ Muhammed Arkoun, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, (Çev. Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2000, s. 73.

³⁶ Arkoun, **Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, s. 73.

³⁷ Fazlur Rahman, **Ana Konuları Kur'an**, s. 239.

³⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 553.

³⁹ Werner Caskel, **Lihyani und Lihyanis**, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1954, s. 92; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 454.

⁴⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 454.

⁴¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 450.

⁴² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 452.

⁴³ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 425.

⁴⁴ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 98.

alıklarlardı.⁴⁵ Dolayısıyla yargı ve kükümet erkinin olmadığı cahiliye döneminde öç alma, kısas, bedevi bir nizam ve en büyük kanun idi.⁴⁶ Aynı şekilde cahiliyede maktûlün velisi ve aşiretinin kısası talep etmemeleri, kısas yerine diyete razı olmaları ar/hakaret addedilirdi.⁴⁷ Savaş, dayanılmaz ve nesli tehlikeye sokacak bir duruma gelmedikçe, diyeti kabule yanaşmazlar, intikamı bırakıp diyete razı olmayı, deve kanı ve deve sütüyle değiştirmek olarak telakki ederlerdi.⁴⁸ Cahiliye ehli nazarında şerefi korumak için en önemli şey, kısası talep etmektir.⁴⁹ Bu durumda maktûlün velisi ve yakın akrabaları öç almakta ısrarcı olurlar ve genellikle öç alıncaya kadar et yemeyi, içki içmeyi, kadına yaklaşmayı, güzel koku sürünmeyi ve gusletmeyi,⁵⁰ kumar oynamayı ve gözlere sürme çekmeyi kendilerine haram kılarlardı.⁵¹ Saçı kesmek, elbiseyi kısaltmak, yırtmak,⁵² yüzü tırmalamak, bekâr erkek ve bekâr kadınların çadırdan çıkarılması gibi bedevi ayinler yaparlardı.⁵³ Bu bakımdan Tefvîk Berrû'nun da ifade ettiği gibi, zayıf düştüğünde ve saldırıya uğradığında ferdi koruyacak, intikam alacak kabile ve aşiretten başka hiçbir devlet ve gücün olmadığı bir yerde, asabiyet ve intikam/kisas, sahrada iki tabii durum ve birbirinden ayrılmayan ikiz gibiydiler. Bundan dolayı bedevi gelenek, ferdin sırf kendisi için yahut kabilesi için kısas talebini farz kılmış,⁵⁴ kabile asabiyesi maktûlün öcünü almayı kabile fertlerine zorunlu kılmış,⁵⁵ maktûlün kabilesinin katilden kısası talebini kabilenin görevi addetmiş⁵⁶ ve kısası talep sanki onların mizaçlarından bir mizaç haline gelmiştir.⁵⁷ Dolayısıyla çölde intikam/kisas, kabile asabiyesinin tabii neticesi, onun uzantısı ve tamamlayıcısı,⁵⁸ kabile asabiyesi ile ilişkili ve kabile geleneğinin bir hükmü idi.⁵⁹ Kendi çağının yaygın bir ceza usulü olan kısas, vakıa ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an'da da söz konusu edilmiştir.⁶⁰ Ayetlerden de anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'da adam öldürmenin asli cezasının kısas olduğunu⁶¹ görüyoruz. Öyle ki Hz. Peygamber de kısasın

⁴⁵ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Erab*, c. III, s. 122; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. I, s. 461; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 98; Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye*, s. 284.

⁴⁶ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 98; Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 97; Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye*, s. 282.

⁴⁷ Berrû, *a.g.e.*, s. 254; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 52-53; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 425; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 31.

⁴⁸ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁴⁹ Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 98.

⁵⁰ Bkz. Ebû Ubeydillâh Muhammed b. Umrân el-Merzubânî, *Mu'cemu's-Su'arâ*, (Tas. F. Krenkow), Mektebetü'l-Kudsî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1402/1982, s. 274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 530; c. II, s. 139; İbn Saîd, *Neşvetü't-Tarab*, c. I, s. 248; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 24-26; Berrû, *a.g.e.*, s. 253; Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 97-98; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 62; Hûfî, *el-Hayâtu'l-Arabiyye*, s. 276-278; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 426.

⁵¹ Zenâfî, *Nuzumu'l-Arab*, s. 168; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 426.

⁵² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 530; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 426.

⁵³ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 426.

⁵⁴ Berrû, *a.g.e.*, s. 255.

⁵⁵ Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 200.

⁵⁶ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 198.

⁵⁷ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁵⁸ Abdulvahhâb Yahyâ, *a.g.e.*, s. 369; Takkûş, *a.g.e.*, s. 163.

⁵⁹ Berrû, *a.g.e.*, s. 253.

⁶⁰ Bakara, 2/178-179; Ayrıca bkz. Bakara, 2/194; Mâide, 5/45; Nahl, 16/126.

⁶¹ Bakkal, *a.g.e.*, s. 225.

meşru olduğunu ifade etmiş ve kısası tatbik ettiğine dair hadis kaynaklarında rivayetler yer almıştır.⁶²

Kur'an'da yer alan kısas da aslında kabile geleneğinde mevcut olan asabiyyetin bir neticesi ve o dönemde var olan Sami Arap toplumundaki uygulamaların bir devamı niteliğindedir. Kaffal'ın kısasın, Arap adetleri üzerine konulmuş bir hüküm olduğunu⁶³ ifade etmesi de bunu teyit eder. Ancak kişinin işlediği suça uygun cezada bazen haddi aşır zulmettiklerinden Kur'an, işte bu haddi aşmaları yasaklayarak eğer suçlu affedilmeyip cezalandırılacaksa fazlası değil de suçun misliyle cezalandırılmasını ifade etmek suretiyle,⁶⁴ bir yandan vakıa nass üzerinde rol oynarken, başka bir değişle onların ceza usulü kısas nassa dönüşürken (teşekkülü'n-nass), diğer yandan cezalarda haddi aşmaları kaldırmak suretiyle bir dönüşüm (teşkilü'n-nass) gerçekleştirmiştir.

Cahiliye döneminde hem kısas hem de diyet uygulamaları mevcut idi.⁶⁵ Adam öldürmeye kısas ve diyet cezaları verirlerdi. Kısas, öldürme cezalarının en yaygınıydı. Öyle ki kısasa dair örfi kaideler dahi yer almaktaydı. Eğer katil ile maktül arasında akrabalık ilişkisi var, ikisi aynı aileden ise kısas uygulanmazdı.⁶⁶ Dolayısıyla bu konuda da bazı eşitsizlik ve adaletsizliklerin baş gösterdiğine tanık oluyoruz. Katil, maktülün ailesinden şeref ve konum bakımından daha alt seviyede ise maktülün ailesi katili öldürmekle yetinmez, katilin yanında başka şahsı da öldürmeyi talep eder, yani iki şahsı öldürmeyi arzulardı.⁶⁷ Gerek kabileler arası gerek bir kabilenin kendi içinde ceza, maktülün konumuna göre farklılaşırdı. Eğer maktül soylu bir aileden ise ceza şiddetli, değilse hafif olurdu.⁶⁸ Kabilenin asıl üyesi sarihe karşı halif kısas edilmezdi.⁶⁹ Zayıflar adam öldürdüğü zaman kısas uygulanır ancak güçlü, zayıf taraftan adam öldürdüğü zaman karşı taraf razı olmasa da kısası uygulamayı terke ve diyeti kabule zorlanırlardı.⁷⁰

Şerefli olan kabileler, kendi kanlarını karşı kabilenin kanının iki katı sayarak köleye karşı hürü, bir kadına karşı bir erkeği, bir erkeğe karşı da iki erkeği, konumu düşük olana karşılık şerif olan kişileri kısas ederlerdi.⁷¹ Yine cahiliyede tıpkı Kur'an'da olduğu gibi suçun şahsiliği ilkesi olmasına rağmen, bunun bazı durumlarda uygulanmadığı görülmektedir.

⁶² Buhârî, Diyât, 3, 5, 11, 18-19; Müslim, Kasâme, 5/1675, 6/1676; Ebû Dâvud, Diyât, 1; İbn Mâce, Diyât, 3, 4.

⁶³ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 557.

⁶⁴ Bakara, 2/194; Nahl, 16/126; Hac, 22/60; Şûrâ, 42/40; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 205; c. VII, s. 663; c. XI, s. 155-152.

⁶⁵ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 13, 54, 63, 107-109, 116; Aksu, **a.g.e.**, s. 76; Bakkal, **a.g.e.**, s. 215; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 81.

⁶⁶ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 163-164; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 280.

⁶⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 553.

⁶⁸ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 184.

⁶⁹ İsbahânî, **el-Eğânî**, c. III, s. 41; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 170.

⁷⁰ Ebû Dâvud, Diyât, 1; Nesâî, Kasâme, 7, 8; Yazır, **Hak Dîni**, c. III, s. 1684.

⁷¹ Bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 583, 593-594; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 53; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. II, s. 221; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. II, s. 250; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 232; Bakkal, **a.g.e.**, s. 216.

Katilin ele geçirilemediği durumlarda onun soy bakımından beşinci dedeye kadar ulaşan akrabasından (hamsesinden) maktûlün velisi, hangisini ele geçirirse onlardan dört kişiyi öldürmekle intikam aldığı bize gelen rivayetler arasındadır.⁷² O dönemde kısas hakkının veliyyü'd-deme ait olması, katilin maktûlün velisine teslim edilmesi prensibi olmasına rağmen, bu ilke güçlü kabileler tarafından ihmal edilmekteydi. Örneğin, Beni Kureyza ile Beni Nadir arasında böyle bir uygulamanın geçtiği ve bunun kan davalarına neden olduğu⁷³ bilinmektedir. Katilin korunması yahut aile veya aşiretin kısas için katili maktûlün ailesine teslim etmekten geri durması yahut maktûlün ailesinin diyeti kabule yanaşmaması halinde katilin ailesinin öç almaya yeltendiği ve bu durumun Sami halklarda bilinen bir ilke olduğu görülür. Bu nedenle maktûlün ailesi katili bulup öldürünceye kadar araştırır, eğer katili bulamaz ise katilin en yakınlarını öldürürdü. Bu öç alma duygusu katilin yakınlarından pek çok kişinin ölmesine ve kabile ve aşiretler arası savaşlara,⁷⁴ çoğu zaman nesilden nesile devam eden bir intikam zincirine neden olurdu.⁷⁵ Hatta bazen cahiliye ehli, katili değil de katilin kabilesinden şerefçe daha üstün olan birini öldürürdü. Bundan dolayı, Kur'an bu uygulamayı yasaklamıştır.⁷⁶ Ancak Kur'an, cahiliye ilkesi olup da güçlüler tarafından ihmal edilen katilin maktûlün velisine teslim edilmesi ilkesini kabul etmiştir. Cahiliye döneminde suçun şahsiliği prensibi olmasına rağmen, katilin, ailesi yahut kabilesi tarafından veliyyü'd-deme teslim edilmediği durumlarda bazen bu kural ihmal edilirdi. Dolayısıyla da kısas konusunda Kur'an'ın tashih ettiği ilkelerden biri de, "Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez"⁷⁷ ayetiyle "suçun şahsiliği" prensibidir.⁷⁸ Kur'an, suçlunun yakınlarını öldürme ve yaralama adetlerini haddi aşma olarak niteleyerek bunları reddetmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber'in de "her canı ancak kendisinin işlediği cinayetten dolayı sorumludur..."⁸⁰ ifadeleri de bu prensibi ihsas etmiştir.

Dolayısıyla cahiliye olgularına cevap teşkil eden Kur'an'ın, Bakara, 2/178. ayetinin Medineli Evs ve Hazreç Arapları arasında,⁸¹ Maide, 5/42, 45-50. ayetlerinin de o dönemde kısas tatbikinde Beni Nadir ile Beni Kureyza Yahudileri arasında kısas ve diyetlerde adaletsizlik ve eşitsizlikler üzerine nazil olduğu ifade edilir. Kureyzalı Nadirli'den birini

⁷² Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 138; Bakkal, **a.g.e.**, s. 217-218; Zenâtî, **Nuzumu'l-Arab**, s. 169.

⁷³ Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 100, 138.

⁷⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 466; Cahiliyede katilin himaye edilmesinin pek çok kişinin ölümüne neden olduğu konusunda ayrıca bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, c. II, s. 260.

⁷⁵ Brokelmân, **Târîhu's-Suû'bi'l-İslâmiyye**, s. 19; Berrû, **a.g.e.**, s. 254; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 200.

⁷⁶ İsrâ, 17/33; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VIII, s. 76-77; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 261.

⁷⁷ En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18.

⁷⁸ Bakkal, **a.g.e.**, s. 227.

⁷⁹ En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18.

⁸⁰ Ebû Dâvud, **Diyât**, 2; Tirmizî, **Tefsîr**, 10; İbn Mâce, **Diyât**, 26.

⁸¹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 109; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 219; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 232.

öldürdüğü zaman kısas edilir, Nadirli öldürdüğünde ise kısas edilmeyip hurmadan altmış/yüz vesk diyet verirler ve Kureyza'yı diyet almaya mecbur bırakırlardı.⁸² Benzer şekilde Hazreç ve Evsliler arasında da öldürülen Hazreçlinin diyetinin tam mı yarım mı olacağına dair çekişmeler meydana gelirdi.⁸³ Bu örneklerde olduğu gibi cahiliyede diyetin kıymeti, katil ve maktûlün içtimai durumuna göre değişirdi.⁸⁴

Özetle, her ne kadar kendi çağının kültürüyle karşılıklı diyalog içinde olmasının bir sonucu olarak kısas geleneği Kur'an'a intikal etse de cahiliye muamelat kültür araçlarının her unsurunun olduğu gibi Kur'an'da şekillenmediği, bu kültür kalıpları içerisinde Kur'an'ın bazı unsurları değiştirdiğini görüyoruz. Dolayısıyla cahiliyede kısasta kişi ve kabilelerin sosyal sınıf farklarına göre uygulama esaslarını, Kur'an tashih ederek, bu hususta eşitlik ve adalet ilkelerini getirmiştir.

2.Kasıtlı ve Hatalı Öldürmelerde Kisas

Cahiliye döneminde öldürmeleri kasten ve hataen öldürme diye ikiye ayırmışlardır. Bu ayrımın İslam öncesi Güney Araplarında mevcut olduğu görülür. Arapların kanunlarında hangi tür öldürmelerin hatalı yahut kasıtlı öldürme olduğuna dair yasal düzenlemeler yer almış, hatalı ve buna benzer öldürmelerin ceza ölçüleri de kanunlarla tayin edilmiştir.⁸⁵ O dönemde kasıtlı öldürmelerde kısas tatbik edilir, hata ile öldürmelerde diyet yahut başka bir ceza⁸⁶ mesela, keffaret de ödenirdi. Ancak bazen, öldürmenin kasıtlı mı hatalı mı olduğuna bakılmaksızın hata ile adam öldürmelerde de kısas uygulanırdı.⁸⁷ Bu nedenle kısas ve diyetler konusunda suçun hata ile işlenip işlenmediğine bakılmaması, ayrıca var olan “suçun şahsiliği” prensibine riayet edilmemesi, uzun süren kabile savaşları ve kan davalarının en başta gelen sebebi olmuştur.⁸⁸ Kur'an'da da öldürmeler kasten ve hataen diye ikiye ayrılmıştır. Kur'an, hata ile adam öldürmede kısas uygulanmasını değil, cahiliyede var olup da bazı kabileler tarafından ihmal edilen diyet ve keffâret ödenmesi cezasını öngörmüştür.⁸⁹ Kur'an, bu iki öldürme şeklini ayırarak, kasıtsız hatalı öldürmelere köle azadını ve veliyyü'd-deme diyet ödemeyi, bunları yapma imkânı olmayanların ise keffaret olarak iki ay peş peşe oruç

⁸² Ebû Dâvud, Diyât, 1; Nesâî, Kasâme, 8-9; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 583, 598; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. VI, s. 182; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 120; Yazır, **Hak Dîni**, c. III, s. 1684; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 363.

⁸³ İsbahânî, **el-Eğânî**, c. III, s. 40-41.

⁸⁴ Bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 22; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 81; Berrû, **a.g.e.**, s. 253.

⁸⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 458, 553.

⁸⁶ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 166, 184; Ayıca bkz. Uğur, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁸⁷ Hamza Aktan, “Akile”, **DİA**, İstanbul 1989, c. II, s. 248; Ali Bardakoğlu, “Diyet”, **DİA**, İstanbul 1994, c. IX, s. 474; Bakka, **a.g.e.**, s. 215.

⁸⁸ Bakka, **a.g.e.**, s. 218.

⁸⁹ Nisâ, 4/92; Hatalı ve hataya benzer öldürmelerde Hz. Peygamber'in de deve, sığır, koyun, dinar, dirhem, köle, cariye vb. cinslerden diyet tayin ettiği hususunda bkz. Müslim, Kasâme, 11/1681; Ebû Dâvud, Diyât, 18, 19; Nesâî, Kasâme, 11-12.

tutmalarını teşri kılmıştır.⁹⁰

İlk etapta oruç tutmanın adam öldürmeye karşılık verilen cezayla ne tür bir ilintisinin olduğu akla gelebilir. Ancak daha önce değinildiği gibi cahiliye döneminde cezalar sadece bedensel ya da maddi cezalar değildi. Manevi cezalar da mevcut idi. Uygulanan cezalar bazen bedensel (cismaniye), bazen maddi ve kimi zaman da manevi cezalar olurdu. Bu manevi cezalar da kişinin mabet ve din adamlarıyla ilişkisini kesmek, bu cezalara ilave olarak ahitlere uymayanlara suçlunun da gözünde en önemli ve en tehlikeli cezalardan addedilen kendisine ilahların vereceği hastalık, kendisinin malının mülkünün helaki idi. Bundan dolayı da cahiliye döneminde kişi ilahları memnun etmek ve onlara yaklaşmak için çeşitli yollarla elinden gelen gayreti göstermekteydi.⁹¹ Muhtemelen Kur'an'da öldürmelerde oruç tutma keffaretinin, yine yeminlerini/ahitlerini bozanların fakirleri doyurma yahut oruç tutma vb. yaptırımlara maruz bırakılmaları bu kabilden olsa gerektir.

Kur'an'ın, öldürmeleri kasten ve hataen diye ayırması ve hataen öldürmelere diyet ve keffaret getirmesinin İslam öncesi döneme nispetle yeni bir hüküm olduğu⁹² ileri sürülse de biraz önce geçtiği gibi cahiliye döneminde de bu ayırım söz konusu idi.⁹³ Yine öldürmelerde diyetin yanında köle azadı ve oruç tutma keffaretinin, Kur'an orijinli gibi görünse de aslında Arap yarımadasının bazı bölgelerinde, katilin diyet ödemeye ilaveten, Tanrılara belli bir bağışta bulunma ve kurban kesme adeti de mevcut idi.⁹⁴ Bu bakımdan mabede köle azat edip, kurban kesme ve ardından bağışlanma talepleri, İslam öncesi toplumlarda suçun tazminatını/diyetini ödemeye ilişkili olduğu gibi, suçlunun Tanrılar tarafından affedilmesi talepleriyle de bağlantılıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın, diyetin yanında keffaret ödeme ilkesinin de çok eski dönemlerde antropolojik temellere sahip olduğu anlaşıyor.

Şunu ifade edelim ki her ne kadar kendi çağının kültürüyle karşılıklı diyalektik ilişki içinde olmasının bir sonucu olarak kısas nizamı Kur'an'a intikal etse de, Schacht'ın da ifade ettiği gibi, cahiliyede mevcut olan kan intikamı Kur'an ile ilahi bir müessese haline gelse de⁹⁵ muamelat kültürünün her unsuru olduğu gibi Kur'an'a yansımamıştır. Kur'an, o kültür kalıpları içerisinde bazı unsurları tashih etmiştir. Dolayısıyla cahiliyede hata ile öldürmelerde bazen kısas cezası verildiğinden Kur'an, köle azadı, diyet ve iki ay peş peşe oruç ilkelerini vaz' etmekle bu durumu düzeltmiştir. Ancak Kur'an'ın getirdiği bu kalıplar da türedi değildir. O kültürde Yahudi geleneğinde hataen öldürmelerde kişinin kısas edilmemesi bilinen ve

⁹⁰ Nisâ, 4/92.

⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 450.

⁹² Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.

⁹³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 458, 553; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 166, 184; Uğur, **a.g.e.**, s. 25-26.

⁹⁴ Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.

⁹⁵ J. Schacht, "Kısâs", c. VI, s. 768.

sosyal hayatta tatbik edilen şeylerdendi. Yine çeşitli suç ve günahlarda köle azat etme ve oruç tutma yaptırımları da İslam öncesi kültüre ait uygulamalardandı. Fakat bunların adam öldürme keffareti olarak vaz'ı meselesi tamamen Kur'an orijinelidir.

Aslında Kur'an'da teşekkül etmiş olan kısas ve maktülün öcünü alma teamüllerinin cahiliye döneminde Sami halklardan gelen kadim bir inançla da ilişkisi söz konusu olabilir. Çünkü, cahiliyede maktül öldürüldüğünde öldürülen maktülün ruhunun çıkıp havada kabrinin etrafında beni sulayın diye sıkıntıyla döndüğüne, öcü alınıncaya kadar bu durumun devam ettiğine, eğer öcü alınmaz ise maktülün ailesine belanın geleceğine inanmaktaydılar. Maktülün ailesi de bu kötü sonuçtan korktuğu için bu inanç onu oç almaya zorlamaktaydı.⁹⁶ O bakımdan kısas kanununun, maktülün kanını yerde bırakmamanın cahiliyede var olan ervahiyye (animizm) inancı gibi mitolojik ve antropolojik temellere dayanması da muhtemeldir.

3.Yaralamalarda Kisas

Kur'an'da yer alan yaralamalarda kısas yahut diyet bedelinin ödenmesine dair ilkeler de İslam öncesi kültürlerin izlerini taşımaktadır. Cahiliye döneminde cinayet kanununda esas olan kısas ve misli ile mukabele olduğundan, bir şahıs diğerini yaraladığında yaralanan şahıs caniyi yaralamayı yahut göze karşılık göz, dişe karşılık diş ilkesi gereğince bir uzvunu kesmeyi veya da bazen yaralanan organa uygun bir bedeli almayı talep ederdi.

Cinayet ve yaralama prensiplerine İslam'da da uyulduğuna⁹⁷ şahit oluyoruz. Yukarıda bir münasebetle değinildiği gibi gerek Tevrat'ta, "cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara, bereye bere"⁹⁸ pasajıyla ifade edilen ve gerekse de cahiliye dönemi kültüründe yaralamalarda tatbik edilen kısas,⁹⁹ Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Kur'an'da, "Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur."¹⁰⁰ ayetiyle Tevrat'taki hükme atıf yapılarak cahiliye döneminde yaralamalardaki mevcut kısas benimsenmiştir. Ancak yaralanmalarda hür bir kimseyi yaralayan kişiye kısası tatbik ederler, mevla yaralandığı zaman ise yaralayan kişi

⁹⁶ Bkz. Ebû Firâs Ferezdak Hammam b. Galib b. Şa'saa Ferezdak, *Nekâizu Cerîr ve'l-Ferezdak*, (Ed. Anthony Ashley Bevan-M.A.), Late E. J. Brill, Leiden 1908-1909, c. II, s. 762; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 284; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. II, s. 153-154; İsbahânî, *el-Egâni*, c. XVII, s. 362; İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 788; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 121; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. I, s. 461; Halebî, *İnsânu'l-Uyûn*, c. I, s. 91; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. II, s. 84; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 312; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 167-168; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 60; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 466; Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 323; Berrû, *a.g.e.*, s. 253-254, 285; Takkûş, *a.g.e.*, s. 225; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 98; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 166.

⁹⁷ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 197.

⁹⁸ Çıkış, 21/23-25.

⁹⁹ Bakkal, *a.g.e.*, s. 228.

¹⁰⁰ Mâide, 5/45.

mevlaya diyet öderdi.¹⁰¹ Cahiliyede toplum, hürler ve köleler şeklinde tabakalara ayrılmış olduğu için cezalarda da bu sınıfsal ayrışmalara rastlanır. Hürleri ile kölelerin cezaları birbirinden farklılık arzederdi. O dönemde çeşitli sosyal sınıflara uygulanan bu farklı ceza biçimleri, vahyin kendi tarihiyle olan diyalektik ilişkisi neticesinde Kur'an'da da tecessüm etmiştir. Cahiliye döneminde kabile örfü olarak kısas uygulaması var olmasına rağmen, hür bir kişi, köleyi öldürdüğünde yahut yaraladığında veya ona eziyet ettiğinde köle sahiplerinin, kısası talep etme hakları yoktu. Çünkü katil, yaralayan hür, maktül, yaralanan ise köle idi. O dönemde kısas esasına göre bir kölenin hür için yargı önünde bir oturumda bulunmasını tasavvur etmek zordu. Köle ile hür arasındaki bu sorun, diyet esasına bağlı olarak belli bir mal ile bedelin ödenmesi karşılığında çözülmeye çalışılırdı.¹⁰² Hatta Hz. Peygamber döneminde de Ümmü'r-Rabî'in kız kardeşi İbnetün-Nadr'ın, bir cariyenin dişini kırması karşılığında Hz. Peygamber kısası emretmesine rağmen, Ümmü'r-Rabî'nin kısası kabul etmeyip uygulamadığı ve akabinde cariyenin kavminin suçluyu affedip diyeti kabul ettikleri¹⁰³ ifade olunur.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, cahiliye Arapların her ne kadar kadına bedel erkeği kısas etmedikleri, erkeğe bedel erkeği, kadına bedel kadını kısas ettikleri, ancak Maide, 5/45. ayetin cinsler arasında cari olan kısası neshederek genel kısas formuna çevirdiği¹⁰⁴ ifade edilmiş olsa da ve Hanefiler tarafından öldürmelerde köle ile hürün, kadınla erkeğin karşılıklı olarak kısas edileceği¹⁰⁵ ileri sürülmüş olsa da aslında cahiliye döneminde farklı cins ve sosyal sınıflardan olan insanların birbirlerinin canlarına karşı kısas edilemeyeceğine dair var olan bu teamüller, Kur'an'da da tecessüm etmiştir. Kur'an'ın, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir."¹⁰⁶ ayeti, o dönemin sosyal sınıflar içinde uygulanan kısas formuna göre teşekkül etmiştir. Bu ayetin, sadece aynı cins ve sosyal tabakalar arasında kısası öngördüğüne dair nüzul rivayetleri de¹⁰⁷ bunu teyit etmektedir. Bu nedenle Şafii ve Malikiler de kısasın ancak aynı cins ve sosyal tabakalar arasında gerçekleşeceği hükmünü kabul etmişler ve Maide, 5/45. ayet ile bunun neshedilmediğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁸

Kısaca, müsteşriklerin haklı gerekçelerle ifade ettikleri gibi İslam ceza hukuku ibtidai

¹⁰¹ Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 63.

¹⁰² Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 451.

¹⁰³ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, c. V, s. 22.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 599; c. II, s. 110; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (Tah. Muhammed Boynukalın), Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, c. I, s. 320; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 368; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 232; Cahiliye Arapların, kadına karşı erkeği kısas etmedikleri konusunda ayrıca bkz. Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 28.

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Te'vîlât*, c. I, s. 320; c. II, s. 239.

¹⁰⁶ Bakara, 2/178.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 107-108; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 224-225.

¹⁰⁸ Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. I, s. 102; Said b. el Müseyyeb, eş-Şa'bî, İbrâhîm en-Neha'î ve Katâde'nin fikirlerine dayanılarak kadına karşı erkeğin, köleye karşı da hürün kısas edilemeyeceği mezheplerce kabul edilmiştir. Bkz. J. Schacht, "Kisâs", c. VI, s. 769-770.

bir alanda kalmış, Kur'an cahiliye hukuk fikrini çok az geliştirip değiştirmiştir.¹⁰⁹ Onun, toplumsal pratiklere dair pek çok ilkesinin temelinde o günkü kabile toplum yapısı işleyiş kuralları yer almış, hitap ettiği kitlenin çeşitli alanlara dair kanaat ve malumatlarını kullanmada bir beis görmemiş, yaygın kanaatlere aykırı şeyler anlatırken dahi yeni şeyler söylememiştir.¹¹⁰ O nedenle Kur'an'daki bütün metinlerin Araplar için yeni şeyler olduğunu söylemenin mümkün olamayacağı¹¹¹ şeriatın/ahkâmın arabiliğini inkâr etmenin idealist bir yanılsamadan ibaret olduğu, nassın, özünde kültürel bir ürün olduğu, onun metafizik/aşkın ilahi bir kaynağa dayanmasının onun muhtevasının olgusallığını ve kültürelliğini değiştirmeyeceği¹¹² teslim edilmesi gereken gerçeklerdendir. Kur'an, her ne kadar 7. yüzyıl Arap toplumunun duygu, düşünce ve kültür kalıpları çerçevesinde kısasın, kanı talep etmenin maktûlün velisine verilmesi, diyet ödenmesi, keffaret ve hür ile köle, kadın ile erkek arasında kısas uygulamaları gibi nizamları fikri bünyesine alsada da bütün bu yerel kalıplar üzerinden, hangi sınıftan ve hangi statüde olursa olsun canların ve kanların dokunulmaz olduğuna, suçlunun mutlaka bir biçimde cezalandırılmasına dair evrensel mesajları da ilham etmektedir. Dolayısıyla Watt'ın da ifade ettiği gibi, Kur'an vizyonu, özel Arap unsurlarıyla evrensel unsurların birleşiminden oluşmuş, özel Arap unsuru, Kur'an'ın ayırt edici tarihsel perspektifinde en fazla öneme sahip olmuş, bu vizyon belli bir yere kadar Arap özelliklerinde teşekkül etmiştir.¹¹³ O bakımdan Kur'an'ın bu doğası, şeriatların peygamberin kavminin adetlerine ve yaşantı tarzlarına uygun olduğunu, suç cezalarına taalluk eden şeriat değerlerinin bir anlamda o ulusa mahsus olduğunu, bunu tatbikin kendi başına bir gaye olmadığını ve gelecek nesillere sıkı bir düzen içinde kabul ettirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Ancak şunu da ifade edelim ki Kur'an'ın, İslam öncesi döneme ilişkin hükümler ihtiva ettiğini, tarihselliğini kabul etmek, her ne kadar onun temel ilkelerini ihmal ve ihlal kaygısını hissettirse de aynı şekilde bunun, Kur'an'ı kendi dönemine hapsedeceği, otoritesini o dönemle sınırlı kılacağı ileri sürülse de gerçekte tarihselcilerin, Kur'an'ın indiği tarihsel ortama atfının temel amacının ondaki evrensel mesajları daha doğru anlama amacına yönelik olduğu¹¹⁴ göz ardı edilmemelidir.

4.Akile (Veliyyü'd-dem) ve Kısas

Akile, kendi fertlerinden birinin hata ile veya kasta benzer bir şekilde işlemiş olduğu

¹⁰⁹ Brockelmann, **İslâm Ulusları**, s. 36.

¹¹⁰ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 115; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 33.

¹¹¹ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 16.

¹¹² Ebû Zeyd, **Mefhûmu'n-Nass**, s. 27.

¹¹³ Watt, **İslam Nedir**, s. 117.

¹¹⁴ Paçacı, **a.g.e.**, s. 62.

cinayeti veya “gurre” denilen demanı usulü dairesinde ödemekle mükellef olan ehli divan, asabe, aşiret, beytülmal yahut azat edilmiş bir şahsın mevlası gibi kişileri ve sorumlu makamları ifade eden bir kavramdır.¹¹⁵

Bedevi örf ve adetlerinde kan hakkını talep etmek ve diyeti almak veliyyü’-d-demin (akrabaların) elinde¹¹⁶ ve onun yegâne hakkı idi. Bu da önce maktülün yakınlarının sonra aşiretin maktül için yapmaları gereken bir vazife idi.¹¹⁷ Öldürülenin veliyyü’-d-demi olmak, ölenin sırasıyla en yakın erkek akrabalarının, erkek akrabaları yoksa ölenin aşiretinin hakkıydı. Araplar ataerkil akrabalık sistemine bağlı olduklarından kadın veliyyü’-d-dem sayılmamıştır.¹¹⁸

Badiyede olduğu gibi, şehir adetlerinde de dem hakkı veliyyü’-d-dem’in elindeydi. Ancak yerleşik Arap toplulukları, içtimai hayatın tabiatındaki farklılıktan dolayı öç alma konusunda bedevilere nispetle daha mütesahil idiler. Kısastan vazgeçip diyeti kabul edebilirlerdi. Bedevi kanunlarında ise “kan ancak kan ile yıkanır” ilkesi mevcut idi. Katilin cezalandırılma hakkı maktülün yakın dost ve akrabalarının yetkisindeydi. Maktülün kan hakkını almanın veliyyü’-d-demin elinde olup olmaması bakımından Güney Arapları ile Kuzey Arapları birbirlerinden farklılık arzederdi. Main, Sebe ve Hadramevtliler de kısas ve diyet cezalarını talep ve tatbik veliyyü’-d-demin hakkı idi. Ancak Gatafanlılarda tıpkı miladi altıncı asırda düzenlenen Roma kanunlarında olduğu gibi bu hak devletin (kralın) sultasında idi.¹¹⁹

Cahiliyede adam öldürmelerde kısas uygulanırdı. Maktülün öcünü yahut diyetini almanın başta yakınları (veliyyü’-d-dem) olmak üzere kabilenin ödevi, katili teslim yahut diyetini ödeme işi de yine katilin yakınlarına ve mensup olduğu kabileye ait idi. Kan davalarının, öç almalarının önüne ancak katil teslim edildiği zaman geçilebilirdi. Kısas, diyet olarak deve vermekle de yatıştırılabilir ve bu tür durumlarda uzlaşma sağlama işi ise kabile başkanının görevi idi.¹²⁰ Bütün bunlarla birlikte, cahiliyede iş şiddetlenmediği müddetçe kabilelerin diyeti kabul etmeleri zül ve alçaklık olarak telakki edilirdi.¹²¹ Katili teslim etmenin kabileye ar/leke bulaştıracığı, diğer kabileler nazarında küçük düşüreceği¹²² düşüncesi hakimdi. Bu sebeple kabile, katili teslim etmeyip himaye eder, bunun sonucu olarak yeni harp

¹¹⁵ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 53-54.

¹¹⁶ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 81; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 30.

¹¹⁷ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 167-168; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 494.

¹¹⁸ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 166.

¹¹⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 455-456.

¹²⁰ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 100-101; Bakkal, **a.g.e.**, s. 218.

¹²¹ Dîzîre Şekâl, **a.g.e.**, s. 98; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 62.

¹²² Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 200; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 283.

ve çekişmeler başlar, kan akıtmalar devam ederdi.¹²³ Dolayısıyla Mekke, Medine ve Taif'te olduğu gibi bütün Hicaz şehirlerinde bir çöl hukuku mevcut idi.¹²⁴ İster istemez bu hukuk, bazı tebdil ve tashihlerle evrensel mesajlar giydirilmiş bir şekilde bu kültür içinde nazil olan Kur'an'a intikal etmiştir.

Her ne kadar İslam'ın kısas hakkını ferde değil de devlete verdiği¹²⁵ ileri sürülse de işlerin aile, kabile reisi ve ileri gelenler tarafından yürütüldüğü bir ortamda, henüz devletin teşekkül etmediği bir toplumda Kur'an, cahiliye döneminin bir uygulaması olan katilin veliyy'üd-deme teslim edilmesi, yani katilin cezasının yakınları tarafından verilmesi geleneğini sürdürmüştür. Zeydan'ın da ifade ettiği gibi, İslam, kısas yapma ve bu kısası talepte velayetin maktülün velisinde olduğuna dair kadim Arap nizamını kabul etmiştir.¹²⁶ Bu uygulama, "Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kisas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir."¹²⁷ ayetinde teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinde de katili öldürme, affetme yahut diyet almanın ve bunlardan birini seçme yetkisinin maktülün velisine ait olduğuna dair kabuller de¹²⁸ cahiliye dönemi uygulamalarının bir devamı niteliğindedir. Çünkü o dönemde cezaları uygulayacak merkezi bir otorite olmadığı gibi cezaları icra mümessilleri de yeknesak değildi. Dolayısıyla bu cezalar, krallar, mabetler, aşiret reisleri ve büyükler tarafından tatbik edilirdi. Ancak her otorite kendi kanun, kural ve emirlerini uygulardı. Mesela, dinle, mabetle, akitlerle ve kiralamalarla ilgili anlaşmalara muhalif olanlara mabetteki din adamları bu cezaları verirlerdi. Kabile reisleri ise kendi kabile üyeleri arasında kabilenin örfi kanun ve nizamları doğrultusunda bu cezaları uygularlardı.¹²⁹ Cahiliyede şahsi adalet ilkesi, öç ve şahsi intikam sahrada tabi olunan bir örf idi.¹³⁰ Fert adına kısas yapacak, suçluyu cezalandıracak bir otorite olmadığından bu kısas talebi, fert ve aşirete bırakılırdı. Bu nedenle bedevi toplumda, kısas şahsi bir hak olduğundan, umumi (kamu) bir hak olmadığından dolayı, suça maruz kalan şahıs suçluyu affettiğinde canıye herhangi bir ceza öngörülmezdi.¹³¹ Bu bakımdan Fazlur Rahman, Kur'an'ın, adam öldürme konusunda İslâm'dan önce Arap toplumundaki hukuki tatbikatları geçerli saydığını, velilere, katile, kısas, diyet yahut aftan birini tercih yetkisini vermesinin cahiliye hukuku ile ilişkili olduğunu, cahiliyede bunun bir kamu davası değil, özel bir suç

¹²³ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 283.

¹²⁴ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 100-101.

¹²⁵ Şevki Dayf, *a.g.e.*, s. 72.

¹²⁶ Zeydân, *el-Medhâl*, s. 37.

¹²⁷ İsrâ, 17/33.

¹²⁸ Müslim, *Kasâme*, 10/1680; Ebû Dâvud, *Diyât*, 3; Tirmizî, *Diyât*, 13; İbn Mâce, *Diyât*, 3, 4.

¹²⁹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 450.

¹³⁰ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Tesrî'iyye*, s. 29.

¹³¹ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 197.

olarak algılandığını ifade eder.¹³² Dolayısıyla maktûlün intikamının velilerin yetkisinde olması, dilerse velilerin affedeceği, affettiklerinde ise caniyeye hiçbir cezanın öngörülmeceğine dair cahiliyeye ait bu uygulamalar, Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Aynı şekilde Kur'an, bedevi ruha ve onların uygulamalarına paralel, Müslümanların maktûlün intikamını almak için müteşeddid olup kısas uygulayabileceklerini önerdiği gibi, yerleşik şehirli Araplar gibi biraz daha mütesahhil olup katili affedebileceklerini de telkin etmiştir.

İslam'ın klasik öğretisinde kısasın uygulanması yahut diyetin alınması ve yaralanan kimsenin kendisine veya maktûlün yakınlarına (veliyyü'd-deme) verilmesinin, mağdurun yahut hak sahiplerinin haklarını koruma veya onları devrede tutma amacına yönelik olduğu¹³³ ifade edilse de aslında bu ahkâmı, cahiliye döneminde devlet otoritesinden yoksun kabilevi yaşamda uygulanan ceza usullerinin bir yansıması ve günümüzde olduğu gibi bunun bir kamu hakkı davası değil, o günkü kabilelerde olduğu gibi kan bağıyla bir araya gelen kabile üyelerinin akrabalık hakkı olduğuna dair telakki ve tatbikatların bir sonucu olarak görmek, kanaatimizce daha doğru olacaktır. Çünkü, o dönemde devlet otoritesi olmadığı için kısası uygulama yahut diyet alma veya da suçluyu affetme aileye, asabeye, akileye ve daha geniş çapta kabileye ait idi. Schacht'ın da haklı olarak dile getirdiği gibi veliyyü'd-demin katili kısas talebi amme adına ceza verme fikri değil, şahsi intikam vasfı taşımaktaydı.¹³⁴ Bu nedenle İslam'da diyetin, suçun failinin asabesine veya akilesine verilerek yükünün hafifletilmesinin, yaralanan yahut organını kaybeden kişinin kendisini, öldüğünde ailesini korumaya yönelik kolektif bir tazmin sisteminin oluşturulmasının da kabilevi çöl yaşamıyla, kısası uygulamada, diyeti ödemede kabile yahut aşiret sorumluluk ilkesiyle ancak anlam kazanacağında şüphe yoktur. Zira çölde ayakta kalabilmenin yegâne yolu kâr ve zararda kolektif bir yaşam oluşturmaktan geçiyordu.

Dolayısıyla Kur'an'ın kısas, diyet ve veliyyü'd-demle ilgili formel ahkâmı, her ne kadar o toplumun alışageldikleri cezayı tatbik, diyeti tahsil yöresel usullerini yansıtsa da o, bu yerel formlar içinde suç işlememe, işlenen suça bir biçimde ceza verme, cezada eşitlik, adalet, aşırıya gitmeme, zararı tazmin, gerektiğinde affetme ve bunları tatbik edecek otorite gibi bütün tarih ve toplumlarda geçerli olacak insani-ahlaki evrensel değerleri de bu formların örüntüsüyle bizlere ihsas etmiştir. Yine o dönemde var olan maktûlün velisine kısası uygulamada yahut diyet alma konusunda yapılan baskıları reddetmekle ve bu ikisinden birini tercihi maktûlün velisine bırakmakla¹³⁵ bir dönüşüm sağlamıştır. Bu bakımdan Kur'an, o

¹³² Fazlur Rahman, "Kur'an'ı Yorumlama", s. 101.

¹³³ Dağ, "Kisas", c. XXV, s. 489.

¹³⁴ J. Schacht, "Kisâs", c. VI, s. 769.

¹³⁵ Bakara, 2/178; İslam'da veliyyü'd-demin kısas, af ve diyeti tercihte muhayyer olduğu hususunda bkz. Buhârî,

toplumu ilahi gaye doğrultusunda dönüştürürken asla onların sosyo gerçekliklerini görmezden gelmemiş, vahiy, bir taraftan pratiğin sürekli ayetlerle nasslaşan, diğer taraftan da evrensel hakikatleri yeniden hatırlatan, tarihe sokan, tahakkuk ettiren ve tarihi yönlendiren¹³⁶ bir yapıya sahip olmuştur.

II.DİYETLER

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Diyet

Diyet, cinayet sebebiyle maktüle veya varislerine bir nevi tazminat mahiyetinde ödenen maldır. Diğer bir tarif ile, öldürme suretiyle vuku bulan cinayette maktülün canına bedel ve uzuvlarda yapılan cinayette de yaralanan veya kesilen uzva bedel cani veya cani ile akilesi üzerine lazım gelen muayyen miktar maldır.¹³⁷

Diyetler konusunda Kur'an'ın, Tevrat ve İncil ile, Yahudi ve Hristiyan geleneği ile olan ilişkisinin ortaya konması için Ehli Kitap ve onların cahiliye dönemindeki uygulamalarının bilinmesi gerekir. Tevrat'a göre öldürme ve yaralamalarda asli ceza kısastır.¹³⁸ Dolayısıyla ölüme müstehak olan katilin yahut hataen öldürmelerde başka diyarlara gönderilen katilin diyet vererek canlarını kurtarmaları reddedilmektedir.¹³⁹ Hadis kaynaklarında da Yahudilikte kısas cezasının bulunup diyet cezasının olmadığı, İsrail hukukunda kısasın mevcut olup diyetin reddedildiği, kolaylık olsun diye diyetin Müslümanlara farz kılındığı, İbn Abbas ve Mücahid gibi ilk dönem müfessirler tarafından dile getirilse de¹⁴⁰ dövme ve yaralamalar konusundaki kısaslar daha sonra Mişna ve Talmut dönemlerinde diyete dönüştürülmüştür.¹⁴¹ Aslında İsrailoğullarına kısas farz kılınmış olmakla birlikte, diyet vb. hususlarla katilin affedilmesi yolunun da onlara gösterilmiş olduğunu Kur'an bize haber vermektedir.¹⁴² Kur'an, indiği cahiliye toplumunda diyet uygulamalarına yabancı değildi. Arap yarımadası kısas ve diyetin en fazla bilindiği ve uygulandığı bölgelerden biri olma özelliğini gösterir.¹⁴³ Bu bakımdan Medine Yahudileri diyeti hem bilip hem tatbik etmekteydiler.¹⁴⁴ Ancak Medine Yahudileri arasında diyet uygulamaları ölen ve öldüren kişinin statüsüne, cinsine ve kabilesinin durumuna göre eşitlik ilkesine aykırı olarak uygulanır, kabilenin güçlü ve zayıf oluşuna göre tam ve yarım diyet, elli veske karşı yüz vesk

Diyât, 7; Ebû Dâvud, Diyât, 3; İbn Mâce, Diyât, 3, 4.

¹³⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 169.

¹³⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 12.

¹³⁸ Yasa'nın Tekrarı, 19/21; Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/17-21.

¹³⁹ Çölde Sayım, 35/31-32.

¹⁴⁰ Buhârî, Tefsîr, 25; Nesâî, Kasâme, 27-28.

¹⁴¹ Seydîşehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 157.

¹⁴² Mâide, 5/45.

¹⁴³ Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 473.

¹⁴⁴ Bakkal, **a.g.e.**, s. 235.

oranında ödenirdi.¹⁴⁵ Medine Yahudilerinden Beni Nadir daha şerefli sayıldığından dolayı, Kureyzalıların diyeti elli/yüz veske tekabül ederken, onlarınki yüz/ikiyüz vesk olurdu. Bazen de Nadirli, maktûlün diyetini tam alırken, Kureyzalıya yarım diyet verilirdi.¹⁴⁶ Hatta Beni Nadir ile Beni Kureyza Yahudileri arasında Beni Nadir'den öldürülen bir adamın kanı karşılığında, bir şahsın diyetinin iki katı alınmaya çalışılması, Hz. Peygamber'in hakemliğine kadar varan bir şikâyet konusu olmuştur.¹⁴⁷ Yahudiler, her ne kadar kitap ehlinde olsalar da onlar da çöl yaşamının üretmiş olduğu kabile hayatını yaşamakta, Arapların yaptıkları bazı davranışları sergilemekte ve kabile hayatının bazı geleneklerini icra etmekteydiler.¹⁴⁸

Olguları tamamen değiştirme gibi bir iddiası olmayan Kur'an, Mezopotamya, eski Yunan, Roma, Germen kültüründe yer alan¹⁴⁹ ve cahiliye döneminde de Medine Yahudilerince de uygulanan kısas ve diyet adetlerini fikri muhtevasına imperatif ifadelerle dahil etmiştir. O dönemde uygulamada görülen kısasın, bazen diyete çevrilme adeti de Kur'an tarafından, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir.", "...Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü'min köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir..."¹⁵⁰ ayetleriyle benimsenmiştir. Bu da Kur'an'ın, onların örf ve adetlerini göz önünde bulundurduğunu ve dikkate aldığını gösterir. Ancak bu onun tamamen olgular ve çevre şartları tarafından belirlenen bir metin olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü Kur'an, hitap ettiği toplumun bir kültürü olarak diyalektik bir ilişkiyle bir yandan Arap yarımadasının çöl şartlarının cahiliye toplumunda ürettiği adetler olan kısas ve diyeti kabul ederken, diğer yandan bu örfi uygulamaların kendi içinde ıslah cihetine gitmiş, kısas ve diyetlerde eşitlik ilkesini getirmiştir.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Diyet

1.Genel Olarak Diyet

Kur'an'da yer alan diyetin, cahiliye döneminde Mekke ve Medine'de (Hicaz

¹⁴⁵ Ebû Dâvud, Diyât, 1; Nesâî, Kasâme, 8-9; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 594; Yazır, *Hak Dîni*, c. III, s. 1684; Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.

¹⁴⁶ Bkz. Ebû Dâvud, Akziye, 10; Nesâî, Kasâme, 8-9; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 583; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 544; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. II, s. 281; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 232; Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 363.

¹⁴⁷ Ebû Dâvud, Akziye, 10; Nesâî, Kasâme, 8-9; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 215; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 544.

¹⁴⁸ Bakka, *a.g.e.*, s. 236.

¹⁴⁹ Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 473.

¹⁵⁰ Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92.

bölgesinde), Güney Arabistanda, Yemende, Lihyani ve Sebelilerde yaygın olduğunu görüyoruz.

Lihyanilerde katilin ailesine ödenen diyete “vedî” denilirdi.¹⁵¹ Bu kelime, Arapçada da diyet ödemeyi ifade etmektedir.¹⁵² Lihyani kitabelerinde maktûlün kan talep etme hakkına sahip olan ailesine diyet ödedikleri, kana keffaret olarak ilahlara kurbanlar sundukları, bu kurbanları katilin kabrine koydukları ve bu yolla maktûlün kanını hallettiklerine dair¹⁵³ inanç ve uygulamalar yer almaktaydı. Güney Araplarında da aynı şekilde diyet bilinir ve miktarı kral yahut işi yürüten hakemler tarafından belirlenirdi. Kabilelerin nazarında kabul edilen örf'e göre diyetler alınır ve maktûlün şerî sorumlularına verilirdi.¹⁵⁴ Sebelilere ait bir metinde de katili bilinmeyen fakir bir şahsın kanına bedel olarak mabede 200 miktar diyet verildiği ve bunun on yıl içinde maktûlün ailesine ödendiği, ancak metinde diyetin ölçüsü tayin edilmiş olduğu halde türünün belli olmadığı¹⁵⁵ ifade olunur.

İslam'a yakın dönemde Hicaz bölgesinde de diyeti tahsil uygulamalarına rastlıyoruz. Örneğin, Mekkelilerle Hevaznîliler arasında cereyan eden fîcar savaşlarında Hevaznîlilerin ölü sayısının çokluğuna karşılık Mekkeliler, onlardan her bir kişi için diyet ödemek suretiyle anlaşma yapılmıştır.¹⁵⁶ Yine Abdulmuttalib, Yahudi kölesinin/civarının, Harb b. Ümeyye bir başka rivayete göre Âmir b. Abdimenaf ile Sahr b. Amr b. Ka'b et-Teymi tarafından öldürülmesi karşılığında onlardan yüz deve diyet alıp, akilesine/ölenin yeğenine vermiştir.¹⁵⁷ Aynı şekilde Ebu Talib, Haşimoğullarından öldürülen bir çobana karşılık ya yüz deve diyet verilmesini ya da katilin kısas edilmesini yahut çobanı öldürmediğine dair katilin kendi kavminden elli kişinin yemin etmesini şart koşmuştur.¹⁵⁸ Cahiliye döneminde diyeti verilen ilk kişinin Zeyd b. Bekr b. Hevaznî,¹⁵⁹ cinayet davalarına bakan ve diyetin tespitinde hakem tayin edilen ve diyet işlerini yürüten kişinin ise Hz. Ebubekir olduğu¹⁶⁰ ifade edilmiştir.

Cahiliyede kısası tatbik yahut diyeti tahsil kabilelerin gücüne göre değişiklik gösterirdi. Güçlü kabileler diyet almaya razı olmazdı. Ancak maktûlün velisini diyeti kabule razı etmeye çalışır ve veliyyüd-dem zayıflık hissettiğinde yahut barışın savaşa ve yağmacılığa

¹⁵¹ Caskel, **a.g.e.**, s. 92; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 461.

¹⁵² Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XL, s. 178 (v-d-y, mad).

¹⁵³ Caskel, **a.g.e.**, s. 51, 117, 119; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 463.

¹⁵⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 463.

¹⁵⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 463.

¹⁵⁶ İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. I, s. 595; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 210; Köksal, **İslâm Tarihi**, (Mekke Devri), s. 92; Bakkal, **a.g.e.**, s. 231.

¹⁵⁷ Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, c. I, s. 81-82; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. II, s. 15; Alûsî, **Bulûğu'l-Erâb**, c. I, s. 323-324; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 37; Bakkal, **a.g.e.**, s. 230-231.

¹⁵⁸ Buhârî, Fezâilu's-Sahâbe, 56; Nesâî, Kasâme, 1; Bakkal, **a.g.e.**, s. 231.

¹⁵⁹ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 176.

¹⁶⁰ Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba'atu's-Seâde, Mısır 1371/1952, s. 31; Fahreddin Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi**, DİB. Yay., Ankara 1979, s. 29; Bakkal, **a.g.e.**, s. 233.

dönüşeceğini sezinlediği durumda diyeti kabule yanaşırdı.¹⁶¹ Dolayısıyla öldürmelerde aslonan kısas olmasına rağmen, zayıflar diyeti kabul eder ve diyeti kabul eden bu kişiler maktûlün kanını mal karşılığında satmakla kınanırlardı. Bundan dolayı, maktûlün velileri eğer güçlü iseler diyeti kabul etmede diretirler, ancak zayıf iseler diyeti kabul etmeleri için şerî bir çözüm yolu bulurlardı. Bu çözüm yolu da “ta’kiyye” idi. Yani katil ile maktûlün velileri arasında şöyle bir diyalog geçerdi: “Maktûlün ailesi katilin ailesine, bizimle sizin aranızda bir alamet var. Katilin ailesi bu alametin ne olduğunu sorar. Maktûlün ailesi de, bir ok alıp onu havaya doğru atacağız. Eğer ok kan ile dönerse diyet almaktan nehyedilmiş oluruz. Şayet havaya çıktığı gibi aşağıya dönerse diyeti almakla emrolunduk” derlerdi. O dönemde bu şekilde ta’kiyye yaparlar, bu durumda diyet almayı kabul eder ve okun yukarı çıktığı gibi kansız döneceğini bilir, fakat insanlar kendilerini kınamasın diye onların huzurunda özür dilerlerdi.¹⁶² Arap geleneğinde bazı kabileler, diyeti kabul etmeyi zül ve zayıflık olarak telakki etmiş olsalar da,¹⁶³ kısas yerine diyet alıp diyete razı olanları ayıplasalar da,¹⁶⁴ kısas yerine kan bedeline/diyete razı olmayı korkaklık ve diyet develerinin sütünü içmeyi kan içmek olarak niteleseler de ve kanı kan ile temizlemeye yönelik kısası önceleyen güçlü bir Arap edebiyatı olsa da intikam ve kanı bırakıp anlaşmayı ve hatta karşı tarafı affetmeyi öğütleyen bir geleneğin de var olduğunu¹⁶⁵ teslim etmek gerekir. O bakımdan cahiliyede çeşitli şahısların vasiyetlerinde cezalandırmayı terkedip affetmenin, iyiliğin (birrin) en yüce mertebesi olduğu kaydedilmiştir.¹⁶⁶ Aslında cahiliye Arapları maktûlün kan bedeli olarak değil de mal bedelini almayı ayıplamaz ve bunu zayıflık ve acizlik olarak görmezlerdi.¹⁶⁷ Çünkü, kısas nasıl bir kanun idiyse affetmek de cahiliye Araplarında çöl yaşamının zorunlu olarak üretmiş olduğu köklü ve fitri bir tabiat/mizaç idi.¹⁶⁸ Onlar, hilme, öfkeyi yenip affetmeye de yakındılar.¹⁶⁹ Bu bakımdan Kur’an’da Bakara sûresinin, 2/178. ayetinde yer alan diyete razı olma yahut öngörülen affetme ilkeleri de o günkü cahiliye Araplarında mevcut idi. Hatta Yahudiler tarafından da uygulanmaktaydı.

Dolayısıyla Allah, müdahale ettiği tarihe yeni bir kültür getirmek yerine var olan adet ve uygulamalar üzerinden ilahi murada uygun bir tavır içinde olmuştur. Kur’an, kana kan örfi

¹⁶¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁶² Bkz. İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. XV, s. 79-80 (a’-k-e, mad); Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 18-19; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 31; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 467; Cahiliyede kısas yerine sulh edip diyet bedeline razı olmayı, maktûlün kanını satmak olarak telakki ettikleri hususunda ayrıca bkz. İbn ‘Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 142.

¹⁶³ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁶⁴ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 18; Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, s. 55.

¹⁶⁵ Bardakoğlu, “Diyet”, c. IX, s. 474.

¹⁶⁶ Sicistânî, **el-Mu‘ammerûn**, s. 74.

¹⁶⁷ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 19.

¹⁶⁸ Berrû, **a.g.e.**, s. 262; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 90.

¹⁶⁹ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 99.

kaidesini tatbikin, maktûlün ailesinin bir tercih hakkı olduğunu kabul etmekle birlikte, yine o dönemde bir teamül olan diyet ve af uygulamalarından yana tutum sergilenebileceğini de beyan etmektedir. Ancak cahiliye döneminde katilin teslim edilmemesi yahut diyetinin ödenmemesi durumunda bazen maktûlün ailesinden suçsuz olan insanların öldürülme teşebbüslerini, suçluya kısas uygulanması yahut onun diyet ödemesi dışında suçlu ve ailesine/kabilesine yönelik tüm haksız müdahaleleri elem dolu bir azabı gerektiren haddi aşma olarak nitelemek suretiyle¹⁷⁰ bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yine tazmin cezaların uygulanmasında aynı cins ve aynı sosyal sınıftan olan insanlar arasında fark gözetmeme, eşit ve adil olunması ve suçun şahsiliği ilkeleri getirilmek suretiyle cahiliye dönemine ait bu kültür kalıplarında bir dönüşüm gerçekleştirilmiş ve bu kültür kodlarına bütün zaman ve toplumlarda geçerli evrensel değerler giydirilmiştir. Böylelikle Kur'an, diyet konusunda da o toplumun alışkın olduğu ve bildiği uygulamalarda köklü değişiklikler yapmak yerine evrensel ilkeler doğrultusunda uygulamalardaki yanlışlıkları kaldırmayı, aksaklıkları gidermeyi, ıslahat ve amaçlarını bu model üzerine kurmayı tercih etmiştir.

2.Akile ve Diyet

İslam'ın gelişine yakın cahiliye döneminde katilin diyet ödemesi mevcut bir örf idi.¹⁷¹ Diyeti katil öder, şayet katil diyeti ödeyemez ise ve onunla kan bağı ilişkisi olan asabe, yani zevi'l-erham ve akrabaları öderdi. Bundan dolayı mirasta olduğu gibi, diyetlerde de asabe ilişkisi esas idi.¹⁷² Cahiliyede diyeti kabul yahut red etme işini de veliyyü'd-demin yetkisine vermişlerdir.¹⁷³ Diyetin akileye, maktûlün ailesine verilmesi ve diyeti de katilin yakın asabesinin, o olmaz ise uzak asabesinin/akilesinin ödemesi cari bir örf idi.¹⁷⁴ Diyeti akilenin ödemesi gerektiğine ilişkin İslam'ın da kabul ettiği akile sistemi, kısası talep ve kan akıtma hususunda Arapların üzerinde bulunduğu adetlerdendi.¹⁷⁵ Şayet katilin asabesi, en yakın akrabaları diyeti ödemeye güçleri yetmez ise başta kabile reisi olmak üzere bütün kabile üyeleri diyeti ödemekle yükümlüydüler.¹⁷⁶ Diyetlerde de aslonan, diyetin katilden alınmasıydı. Ancak bu mümkün olmaz ise asabe kanununa göre bu sorumluluk, aşiret yahut kabileye varıncaya kadar asabe olan en yakın akrabalarından uzak akrabaya geçer ve diyet

¹⁷⁰ Bakara, 2/178.

¹⁷¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁷² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 462-466.

¹⁷³ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁷⁴ Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 74; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 322; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 177; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimâî Aile", s. 78-79; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 109; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 700;

¹⁷⁵ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 563.

¹⁷⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 466; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 412, 414.

miktarı kabile fertleri arasında paylaştırılırdı.¹⁷⁷ Çünkü çölde kabile küçük bir devlet idi. Kabilenin başka kabilelerden öldürülenlerin diyetlerini ve kendi üyelerinden esir olanların fidyelerini ödeme gibi sorumlulukları vardı.¹⁷⁸ Şayet katilin akrabaları yoksa diyeti kabile reisi bütün kabile fertlerine taksim eder, tahsil edilen bu diyet maktûlün velisine yahut kan talep etme hakkına sahip olan şerî velilerine ödenirdi.¹⁷⁹

Cahiliye Arapların içtimai yapısı, nizami akrabalarından meydana gelen kabile birliği/asabiyyet üzerine kurulduğundan birbirlerinden sıla-i rahim ve akrabalık adına istekte bulunurlardı.¹⁸⁰ Bu nedenle sıla-i rahmin önemi ile ilgili cahiliye şair, hatip ve vasilerin sözlerinin kaynaklarda yer aldığını görüyoruz.¹⁸¹ Hatipler hitabelerinde, sıla-i rahmi kesmenin hüzne, hürmetin çiğnenmesine ve nimetin izalesine neden olacağını, devam ettirmenin ömre bereket ve haneye bolluk vereceğini ifade etmişler, bundan dolayı akrabalarla bağların devam ettirilmesini birbirlerine tavsiye etmişlerdir.¹⁸² Bu bakımdan o toplumun ihtiyaç, beklenti ve toplumsal yapısını esas alarak nazil olan Kur'an'da da akrabalara iyilik edilmesine, sıla-i rahmin sürdürülmesine ve kesilmemesine dair atıflar yapılmıştır.¹⁸³ Cahiliye Arapların, kendilerini idare edecek bir otoriteleri olmadığından, birbirinden farklı grup ve kabilelere bölünmüş olmalarından dolayı, kabile üyelerinin, baskınlarda ve oç almada birbirlerine yardım etmeleri, hasımlarına ve kendilerine saldıranlara karşı zafer elde etmeleri için ayrılık ve yenilgiye mani, yardımlaşma ve ülfete sebep kabul edilen akrabalığa/nesebe son derece önem verirlerdi. Bundan dolayı, Allah'ın akrabalık ilişkilerini emrettiği, bu ilişkiyi devam ettirenleri övdüğü ve böylece cahiliye Arapların içinde bulundukları bu durumu şeriatın tekit ettiği¹⁸⁴ görülür. Cahiliyede ortak kan bağıyla bir araya gelmiş kabile üyelerinin fertleri ve cemaati arasında tam bir yardımlaşma esasına bağlı olarak, kabile örfünün koymuş olduğu hak ve sorumluluklar mevcut idi.¹⁸⁵ Kur'an'ın, miras, velayet ve yükümlülüklerini, diyet ve kısas talebini akrabalara yüklemesi, akrabalara infak ve ganimetlerden pay verme, onlara vasiyette bulunma, sıla-i rahim, yakın ve uzak akrabaya ihsana dair ahkâmı, birtakım evrensel değerlerle yüklü olmakla birlikte, aynı zamanda günümüzde olduğu gibi vatandaşlık bağına

¹⁷⁷ Cahiliye Araplarında bütün kabile fertlerinin üstlenmiş olduğu bu diyete “muâkale” denilirdi. Diyet deveden verildiği için yahut maktûlün varislerinin avlusuna deveyi bırakıp bağladıkları için diyete “akl” de denilmiştir. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arap**, c. XI, s. 460-461 ('a-k-l, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 383.

¹⁷⁸ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 412, 414.

¹⁷⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 466; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 178.

¹⁸⁰ Hâzin, **Lübâbu't-Te'vîl**, c. I, s. 337; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. IV, s. 184-185; İbn 'Âşûr, **et-Tahrîr**, c. IV, s. 218; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 164.

¹⁸¹ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 28; İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 62; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 426; c. II, s. 591.

¹⁸² Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 112; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 165; c. I, s. 328; Sıla-i rahimle ilgili cahiliyede cuma hutbesinde yer alan ifadeler için bkz. Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 236.

¹⁸³ Ra'd, 13/21; Nahl, 16/90; Muhammed, 47/22.

¹⁸⁴ Ra'd, 13/21; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 182, 186.

¹⁸⁵ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 244.

değil de, o günkü kan bağına/kabile asabiyesine dayalı kabilevi içtimai yapıyla bu hükümlerin muhtemel ilişkilerinin de göz ardı edilmemesi gerekir.

Bu nedenle vakıayı önceleyen nassın, cahiliyede mevcut olan diyetin paylaştırılmasında maktüle yakınlık (asabe/aşiret) geleneği de Kur'an metnine intikal etmiştir.¹⁸⁶ Çöl şartlarının üretmiş olduğu kabile kültürü ve devlet otoritesinden yoksunluğun ortaya çıkardığı yerel çözüm olan akilenin diyeti ödeme nizamını da Kur'an benimsemiştir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kısas ve diyet uygulamalarının ve diyetin asabe, akile tarafından ödenmesinin yerleşik bir adet olarak var olduğu ve İslam'ın bunu kabul ettiği,¹⁸⁷ cahiliyede var olan diyet alışverişini pekiştirdiği¹⁸⁸ görülür. Diyetin İslam öncesi ve Hz. Peygamber döneminde kişinin ailesi ve aşiretince ödenmesine ve Kur'an'da da bunu ailenin (aşiret) ödemesini ifade eden ayetlere rağmen, orduların ve divanın statüsünü yeniden tanzim eden Hz. Ömer zamanında Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya aykırı olarak bu sorumluluğun divan mensuplarına yüklenmesi,¹⁸⁹ İslam bilginlerinin dikkatini çekmiştir. Dolayısıyla Serahsi (ö. 483/1090), Sahabe'nin Resulullah'ın verdiği bir hükmün aleyhine ittifak etmelerinin mümkün olamayacağı tezinden hareketle, bunun Resulullah'ın hükmüne uygun bir ittifak olduğunu, çünkü onlar o gün kişinin gücü, kuvveti ve yardımcısı aşireti olduğu için Resulullah'ın diyet ödemeyi aşirete yüklediğini bildiklerini ancak Hz. Ömer divanları tesis edince güç ve yardımlaşmanın divana intikal ettiğini, hatta kişi divanı için kabilesiyle çarpışır olduğunu¹⁹⁰ belirterek bu durumu tarihsel bir yorumla o günkü sosyo-ekonomik yapıya bağlamıştır.

Bütün bu hususlar, Kur'an ahkâmı ile bu ahkâma dair cahiliye ve Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar arasında paralelliğin ve diyalektik bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Yine Kur'an'ın, nassın bir kısmında yerel sorunlara yerel çözümler ürettiği, o bölgeyi örnek aldığı, zamana, mekâna ve örfe bağlı olarak çözümler getirdiği,¹⁹¹ belirli bir sosyal bağlamda inmiş olduğu, o özel durumla ilgili hükümlerde bulunduğu, Arap toplumuna inmiş olan Kur'an'ın, başka bir toplumun verileri üzerine hüküm bina etmesinin mümkün olamayacağı¹⁹² şeklinde M. Erdoğan ve Mahmasani'nin Kur'an'ın tabiatına ilişkin bu açıklamaları da onun ahkâmının o günkü toplumun teamülleri paralelinde forma büründüğü

¹⁸⁶ Bkz. Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92.

¹⁸⁷ Vâkidî, **el-Meğâzî**, c. II, s. 845-846; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 283; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 455.

¹⁸⁸ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 124.

¹⁸⁹ Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 283; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 322; Suphi Mahmasani, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", **Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fezr Yay., Ankara 1997, s. 114.

¹⁹⁰ Serahsî, **el-Mebsût**, c. XXVII, s. 125-126.

¹⁹¹ Mehmet Erdoğan, **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İFAV. Yay., İstanbul 1990, s. 52, 243, 245.

¹⁹² Mahmasani, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", s. 214.

yönünde bizim tezimizi destekler mahiyettedir.

3.Öldürmelerde Diyetin Niceliği

Cahiliye döneminde kişilerin diyeti, sosyal sınıf, cinsiyet, zenginlik ve refah seviyelerine, kabilelerin derece ve konumlarına göre değişiklik arzederdi. Diyetin ölçüsü, öldürmenin kasıtlı mı, yoksa hatalı mı olduğuna göre değişirdi. Kasıtlı öldürmelerde maktülün ailesi diyeti tam almada ısrarlıydı. Vade ve taksit de yapmazdı.¹⁹³ Diyetler katil ve maktülün konumuna göre değiştiği,¹⁹⁴ kabileden kabileye farklılık gösterdiği gibi, kabile içerisinde de aynı değildi. Gelenek olarak Mekke ve Medine’de on deve, bedevilerde yüz deve olarak verilirdi.¹⁹⁵

Diyet, bazen on ve bazen de bin deveye ulaşırdı. Maktül, halk yığınlarından, zayıf ve küçük kabilelerden olunca diyeti az, ancak ileri gelen kabilelerden olunca fazla olurdu. Şayet maktül kral ise onun diyeti bin deve olur ve bu kralların diyeti “diyetü’l-mülûk” diye adlandırılırdı.¹⁹⁶ Kralların diyeti olan bu bin deve o dönemde en yüksek diyet idi.¹⁹⁷ Cahiliye döneminde “diyetü’s-sarih”, on deveden oluşan tam diyeti, yani halk yığınlarının diyetini ifade ederdi. Şayet maktül “halif” ise onun diyeti sarihin diyetinin yarısı, yani beş deve olurdu.¹⁹⁸ Eğer maktül “hecin” ise onun diyeti de sarihin diyetinin yarısı kadardı. Kadının diyeti de erkeğin diyetinin yarısı oranındaydı.¹⁹⁹ Bir başka ifadeyle azat edilen köle, hilf ve civar antlaşması yapmış olan, kabilenin asıl üyeleri olmayanların diyetleri diğer asıl üyelerin diyetlerinin yarısı kadardı.²⁰⁰ Hürlerle kölelerin ve mevalinin diyetleri de birbirlerinden farklıydı.²⁰¹ Bazı kabileler, maktülün diyetine bir ölçü koymakta, bazen maktülün diyetini iki diyet yahut daha fazla diyet olarak almaktaydılar. Ancak kendileri bir diyet ödemekteydiler. Bu da kabilenin güç ve kuvvetinden kaynaklanıyordu. Örneğin, Beni Bekr’den olan Esved b. Rezn oğullarına faziletlerinden dolayı cahiliye döneminde öldürmelerde kendilerine iki diyet ancak kendileri dışında Huzaa oğullarına bir diyet verildiği²⁰² rivayet edilir.

Cahiliye döneminde Mekke’de önceleri diyet oranı on deve iken daha sonraları ilk

¹⁹³ Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 184.

¹⁹⁴ Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 198.

¹⁹⁵ Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 174.

¹⁹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Erab*, c. XV, s. 297; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 22-23; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 462; Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabiyye*, s. 273; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 81, 121; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 425.

¹⁹⁷ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 405; Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 198.

¹⁹⁸ İsbahânî, *el-Eğânî*, c. III, s. 40; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 101; Zenâtî, *Nuzumu’l-‘Arab*, s. 185-186; Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 170; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 173; Hûfî, *el-Hayâtu’l-‘Arabiyye*, s. 274, 290; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 198.

¹⁹⁹ Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 74; Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 32; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 462; Cahiliyede hecinin diyetinin sarihin diyetinin yarısı olduğu hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 47.

²⁰⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 659; Mahmasânî, *el-Evdâu’t-Teşrî’iyye*, s. 32; Berrû, *a.g.e.*, s. 259.

²⁰¹ Zeydân, *el-‘Arabu Kable’l-İslâm*, s. 62.

²⁰² Vâkidî, *el-Megâzî*, c. II, s. 781; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, s. 31; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VI, s. 510; Fâsî, *Şifâu’l-Gerâm*, c. II, s. 110.

defa Abdulmuttalib'in, oğlu Abdullah'ı kurban hadisesinde bunun yüz deveye çıkarıldığı,²⁰³ sonra Kureyş ve Arapların Abdulmuttalib'den kalan bu geleneği devam ettirdikleri ve Hz. Peygamber'in de İslam'da bu hükmü kabul ettiği²⁰⁴ belirtilir. Bir rivayete göre de diyeti yüz deveye çıkarma hükmünün cahiliye dönemindeki bazı Arap hakemleri tarafından verildiği ve bu hükmü veren ilk kişinin Ebu Seyyare el-Advani olduğu ifade edilir.²⁰⁵ Cahiliyede diyetin yüz deve ödendiğine dair rivayet örnekleri de yer alır. Daha öncede zikredildiği gibi Abdulmuttalib, Yahudi kölesinin/civarının, Harb b. Ümeyye bir başka rivayete göre Âmir b. Abdimenaf ile Sahr b. Amr b. Ka'b et-Teymi tarafından öldürülmesi karşılığında onlardan yüz deve diyet alıp akilesine/ölenin yeğenine vermiştir.²⁰⁶ Aynı şekilde Abdulmuttalib'den sonra Mekke reisliğine geçen Ebu Talib, Haşimoğullarından öldürülen bir çobana ya yüz deve diyet verilmesi ya da katilin kısas edilmesini yahut çobanı öldürmediğine dair katilin kendi kavminden elli kişinin yemin etmesini şart koşturmuştur.²⁰⁷ Diyet oranının yüz olması da Kaffal'ın da ifade ettiği gibi, Araplarda bu sayının mallarda çokluk sınırı ifade etmesinden kaynaklanmaktaydı. Örneğin, Araplar ikramı bol olan atalarını, "Hatem Tâî yüz (mie) verendir.", "Hecân ve onun kölesi yüz verendir." şeklinde bu sayıyla nitelemişlerdir.²⁰⁸

Cahiliye döneminde verilen zararın diyetini tahsil, insan dışı varlıkları kapsayacak şekilde geniş bir alana sahipti. Diyet o kadar yaygındı ki kişi başkasının kuyusuna düşüp öldüğü zaman, o kuyu, kan diyeti olmak üzere ölen adamın mirasçılarına/akilesine intikal ederdi. Yine hayvan bir adamı öldürdüğünde kişiye kan diyeti olarak öldüren hayvan, şayet maden ocağı, bir kişinin ölümüne neden olmuş ise maden ocağı kan bedeli olarak akilesine, veliyyü'd-deme verilirdi.²⁰⁹ Bu yüzden Hz. Peygamber hayvanın, kuyunun ve maden ocağının verdiği zararın heder olduğunu ifade etmekle,²¹⁰ insan dışı varlıklardan mesuliyeti kaldırmıştır.

4.Yaralamalarda Diyet

Cahiliye döneminde insana, mülke, mala ve hayvana verilen zararın izalesi ve zarara uğrayan şeyin bedelinin verilmesi diğer milletlerin dinleri ve kanunlarının kabul ettiği gibi,

²⁰³ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 10-16; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 160-164; Kaffâl, **Mehâsin**, s. 561; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 176; T.H. Weir, "Diyet", **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. III, s. 626; Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 63; Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 250; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 94; Aksu, **a.g.e.**, s. 77.

²⁰⁴ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 89; İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 551; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 496.

²⁰⁵ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 551; İbn Rüsteh, **el-A'lâku'n-Nefise**, s. 191; Kaffâl, **Mehâsin**, s. 561; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 176; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 462; Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.

²⁰⁶ Belâzurî, **Ensâbu'l-Esrâf**, c. I, s. 81-82; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. II, s. 15; Alûsî, **Bulûgu'l-Erâb**, c. I, s. 323-324; Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 37; Bakkal, **a.g.e.**, s. 230-231.

²⁰⁷ Buhârî, Fezâilu's-Sahâbe, 56; Nesâî, Kasâme, 1; Bakkal, **a.g.e.**, s. 231.

²⁰⁸ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 555.

²⁰⁹ Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm, **Kitâbu'l-Harâc**, (Neşr. Kusay Muhibbudîn el Hatîb) el-Matba'atu's-Selefiyye, 5. Bsk., Kâhire 1396, s. 24.

²¹⁰ Buhârî, Mûsâkât, 4; Diyât, 27-28; Müslim, Hudûd, 11/1710; Ebû Yûsuf, **el-Harâc**, s. 24.

cahiliye ehlinin de sünneti idi. O bakımdan cana verilen zarara karşılık ya kisası tatbik etme yahut öldürülen kişinin varislerine kendilerini razı edecek bir diyeti ödeme²¹¹ şeklinde görülen tazmin işi o dönemin yaygın adetlerindendi.

Cahiliye döneminde yaralanmalar için diyet ödenir ve uzuvların yaralanma ve telefi için verilen diyete de “erş” denirdi. Uzvun diyeti olan erşin insanın uzvuna isabet eden telefin durumuna ve insanların ve kabilelerin konumlarına göre değişirdi.²¹² İslam öncesi Güney Arapların kanun metinlerinde bedene verilen zarar ve yaralamaların bedelinin ödenmesine dair çeşitli kavramlar yer almaktadır. Erş bu kavramlardan biridir. Bedel ödemeyi ifade eden “erş” Lihyani kitabelerinde yer alan kanuni ıstılahlardan idi.²¹³ Kureyş de yaralamalara karşılık erş diyeti tayin ederdi.²¹⁴ Erş, uzuvlardan bir uzvu kesmek yahut işlevsiz hale getirmek veya acı veren bir yaralamada bulunmaktan dolayı zararı tazmin için ödenen bir diyet idi. Ancak eli, kulağı vb. uzuvları kesmek gibi diyet ve kisasın haricinde olan cerh, dövme ve korkutma gibi eza veren bütün yaralama ve suçlar için de cahiliyede “hümâşe” denilen bir bedel ödenirdi.²¹⁵ Mesela, cahiliyede Abdullah b. Cüdan, Ümeyye b. Ebi’s-Salt’ın gözünü morartmasından dolayı, ona bin dirhem bir bedel vermiştir.²¹⁶ Kişiye verilen zarara ödenen bedel, yaranın durum ve zararın miktarına göre kabile hakim ve kâhinleri tarafından tayin edilirdi.²¹⁷ Dolayısıyla cahiliye hukuku, öldürme dışı suçlarda suçlulara zararın bedelini ödeme, zararı ıslah etme, hapis, hul’ ve sürgün gibi cezalar vermiş ve suçu işleyen kişiye yaptığı suça uygun bir ceza taktir etmiştir.²¹⁸

Bu nedenle Sami halklarda yaygın olan uzuvlarda kisas ve diyet uygulamaları o dönemin maruf örfü olarak, “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kisas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffaret olur.”²¹⁹ ayetiyle Kur’an’da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Arapçanın kelimeler, zamirler, sayılar vb. pek çok yönden Sami dillerle akrabalığı olduğu²²⁰ gibi, cahiliye Arapların örf, gelenek ve sosyal nizamlarının da Sami teamüllerle paralellik arzettiği, bu anlamda Kur’an’ın bu türden ahkâmının da Sami adetlerden bağımsız olmadığı görülür.

²¹¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 384, 461.

²¹² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 464-465; Bardakoğlu, “Diyet”, c. IX, s. 474.

²¹³ Caskel, **a.g.e.**, s. 79; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 465.

²¹⁴ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 123.

²¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **Kitâbu’l-Me’âni’l-Kebîr fî Ebyâti’l-Me’âni**, Dâiretu’l-Me’âri’l-‘Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949, c. II, s. 1016; Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XVII, s. 194-195 (h-m-ş, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 465.

²¹⁶ Nüveyrî, **Nihâyetu’l-Erab**, c. IV, s. 88.

²¹⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 465.

²¹⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 466.

²¹⁹ Mâide, 5/45.

²²⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 104-105.

III.İFFET VE ZİNA

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası

İslam hukukunda zina; nikâh akdi olmaksızın iradeye dayalı yapılan haram bir birlikteliktir ki bunu yapan erkeğe “zani”, kadına da “zaniye” denir.²²¹ Kur'an'ın zinanın mahiyeti ve buna biçtiği cezaların İslam öncesi Yahudi Hristiyan geleneği ile ve cahiliye Arap uygulamalarıyla ne tür bir ilişkisi var, öncelikle bunun ortaya konması için Kur'an'ın okunmayan metin dışı bağlamın, yani tarihsel ortamdaki teorik kabul ve uygulamaların ortaya konması gerekir.

Yahudilikte erkeğe ve kadına her türlü fuhuş yasaklanmıştır. İbranice'de fuhuş “zenut”, fahişe ise “zona” kavramı ile ifade edilmiştir.²²² Yahudilerde Tevrat'ta on emrin yedinci maddesi “zina etmeyeceksin”²²³ yasağıdır. Aynı şekilde, “Kızını fahişeliğe sürükleyip rezil etme. Yoksa fahişelik yayılır ülke ahlaksızlıkla dolup taşar.”²²⁴, “Putperest törenlerinde fuhuş yapan İsraili bir kadın ya da erkek olmasın. Fuhuş yapan kadın ya da erkeğin kazancını adak olarak Tanrınız RAB'bin tapınağına götürmeyeceksiniz. İkisi de Tanrınız RAB'bin gözünde iğrençtir.”²²⁵ ifadeleriyle fuhuş yasaklanmış, fuhuş ve bundan elde edilen kazanç kerih kabul edilmiştir. Yine Yahuda devletinde kutsal fuhuşta bulunan erkek ve kadınların ülke dışına sürülmelerine dair kararlar²²⁶ zina yasaklanmış, başkasının hanımı ve kocasıyla yatan erkek ve kadın ölümle cezalandırılmıştır.²²⁷ Ancak bu cezalar, zina suçunu işleyen şahısların evli, bekâr ve zina yapanın yaptığı kişiye yakınlık konumuna göre değişir. Bunlara kimi zaman öldürme,²²⁸ recm,²²⁹ yakma²³⁰ ve bazen de had değil de sadece keffaret ödeme²³¹ cezaları tayin edilmiştir. Babasının karısı, gelini ve başkasının karısı ile zina yapanlara “öldürülme”, baba evinde nişanlı yahut bekâr olup da zina yapan kıza “recm”, kâhinin kızı zina ederse ve bir şahıs aynı anda bir kadınla beraber anasını da alırsa “yakma”, lutilik yapanlara “idam”, cariyeye ile zina yapan şahıs ve cariyeye recmedilmeleri reddedilerek takdime sunmak suretiyle “keffaret” cezası öngörülmüştür. Tevrat'ta yer alan ceza hükümlerinin detaylandırıldığı da görülür. Şayet bir adam nişanlı kız ile yatarsa nişanlı kız imdat çağrısında bulunmaz ise her ikisinin de recmedileceği, kız imdat çağrısında bulunursa

²²¹ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 26.

²²² Günay Tümer, “Fuhuş”, **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 210.

²²³ Çıkış, 20/14; Zina yasağıyla ilgili ayrıca bkz. Levililer, 18/20; 19/20; Yasa'nın Tekrarı, 22/22-28.

²²⁴ Levililer, 19/29.

²²⁵ Yasa'nın Tekrarı, 23/17-18.

²²⁶ Bkz. I. Krallar, 14/24, 15/12, 22/46; II. Krallar, 23/7.

²²⁷ Levililer, 20/10.

²²⁸ Levililer, 20/10-13; Yasa'nın Tekrarı, 22/22-26.

²²⁹ Yasa'nın Tekrarı, 22/21, 23-24.

²³⁰ Levililer, 20/14; 21/9.

²³¹ Levililer, 19/20-22.

sadece erkeğin recmedileceği,²³² adam nişanlı olmayan hür bir kızla yatarsa o adamın yattığı kızın babasına elli şakıl gümüş vermesi ve yattığı kızı yaşamı boyunca kendine eş edinmesi gerektiği,²³³ adam hür olmayan biriyle zina etmiş ise adamın bu cariye ile yatmasına karşılık, suç sunusu olarak bir koçu buluşma çadırına getireceği²³⁴ hükme bağlanmıştır.

Medine Yahudileri ise Tevrat'ta zina eden kişiler için öngörülen recm cezasını uygulama konusunda mütesahil olmuşlar ve bilinen örf ve adetlerin dışına çıkarak farklı uygulamalar yapmışlardır. Recm yerine zanilerin yüzlerini karartıp, onları eşeğe ters bindirip insanların huzurunda teşhir ederek yüz “celde” cezasına çarptırıyorlardı.²³⁵

Yeni Ahid'de de fuhuş için “pornee” (fahişe)²³⁶ kavramları kullanılmak üzere fuhşun yasaklandığı, bunlara ilaveten fuhşu açıkça yeren ifadelerin yer aldığı görülür.²³⁷ İsa Mesih'in fuhşa düşüp kötü kadınlara kapılanların manen öldüğünü, onların bir kayıp olduğunu anlatan ifadeleri ve Pavlus'un, “Beden fuhuş için değil, Rab içindir”, “Yoksa fahişeyle birleşenin onunla tek beden olduğunu bilmiyormusunuz?”, “Fuhuştan kaçının. İnsanın işlediği bütün öbür günahlar bedenin dışındadır; ama fuhuş yapan kendi bedenine karşı günah işler.” ifadeleriyle fuhşu yermesi²³⁸ ve yine Matta'nın, “...bir kadına şehvetle bakan her adam yüreğinde o kadınlara zina etmiş olur.” şeklinde sürçmelere sebep olan gözü çıkarıp atmakla yükümlü olduğunu ifade eden sözleri,²³⁹ öteden beri zinanın bütün toplumlarda tabii ahlakın bir sonucu olarak çirkin kabul edildiğini gösterir. İncil'de ve Hristiyanların diğer ilk kaynaklarında zina ve fuhşun yasak olduğu belirtilmekle birlikte, cezası konusunda kesin ve açık hükümler yer almamaktadır.²⁴⁰ Ancak Hz. İsa'ya din bilginleri ve Ferisiler tarafından recmedilmek üzere getirilen bir kadına O'nun, “İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atсын” dediği ancak kadını yargılamak üzere gelmiş olanların Hz. İsa'yı yalnız bırakmaları üzerine “Ben de seni yargılamıyorum...Git artık bundan sonra günah işleme!”²⁴¹ şeklindeki ifadeleri, Hz. Musa şeriatındaki zina cezası hükümlerinin devam ettirilip ettirilmediği konusunda bir netliğin olmadığı anlaşılmaktadır.

Kendi çağının hem tinselliğini hem te pratik kültürünü esas alarak konuşan Allah ve o dönemin dil ve tahayyülat kalıplarında nazil olan Kur'an, Tevrat'ın farklı pasajlarında zina

²³² Yasa'nın Tekrarı, 22/23-27.

²³³ Yasa'nın Tekrarı, 22/28.

²³⁴ Levililer, 19/20-21.

²³⁵ Buhârî, Muhâribîn, 9; Müslim, Hudûd, 6/1699; Ebû Dâvud, Hudûd, 26; İbn Mâce, Hudûd, 10; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 205-207; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. II, s. 280; İbn Kesir, **Tefsîr**, c. I, s. 619; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ**, c. XIV, s. 83, 89;

²³⁶ Matta, 21/31; Luka, 15/30; I. Korintliler, 6/16; Tümer, “Fuhuş”, c. XIII, s. 211.

²³⁷ Bkz. Luka, 15/30; I. Korintliler, 6/13-18.

²³⁸ I. Korintliler, 6/13, 16, 18.

²³⁹ Matta, 5/28-29.

²⁴⁰ Matta, 5/27-30; Efesliler, 5/3-5; Galatyalılar, 5/19-21; I. Korintliler, 5/9-11; 6/9, 13, 16, 18; 10/8.

²⁴¹ Yuhanna, 8/3-5, 7, 11.

edenlere öngörülen öldürme, recm ve yakma gibi unsurlardan bahsetmemiştir. Ancak Medine Yahudilerinin zina edenleri cezalandırma teamülü Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Kur'an'da zani ve zaniyeye önerilen yüz değnek vurma cezası, Tevrat menşeli olmasa da Medine'de egemen olan Yahudilerin bir uygulaması olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Yahudiler zani ve zaniyeye Tevrat'taki hükümleri uygulamak yerine onları halkın önünde teşhir ederek yüzlerini kararttıkları ve yüz celde cezası verdikleri ifade edilir.²⁴² Dolayısıyla kendi tarihi ve toplumsal kültüründen bağımsız olmayan Kur'an, "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun."²⁴³ ayetiyle Medine'de Yahudiler tarafından zina edene uygulanan sopa cezası teamülünü o günkü toplumların bir adeti olarak sürdürmüştür. Yahudiler, zina eden kişiye Tevrat'ta emredilen recm emrini bir zamanlar uygulamışlardır. Ancak eşraftan birinin zina etmesi üzerine zamanla bu cezayı kaldırıp yerine "tahmim", yani liften örülmüş kamçının zifte bulanarak zaniye yüz celde vurma ve yüzünü karalayıp onu eşeğe ters bindirerek halkın önünde teşhir etme²⁴⁴ cezasını getirmişlerdir. Yine zani ve zaniyeye uygulanacak hadlerde "Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."²⁴⁵ ayetiyle tayin edilen şahitlerin bulundurulması zorunluluğu da Tevrat'ta ve o günkü Medine yahudi uygulamalarında recm cezası uygulanırken önce şahitlerin varlığını ve tanıklığını öngören hükmün²⁴⁶ bir devamı niteliğindedir. Hadis literatüründe yer alan recm cezasının, İslam'a erken dönemde girdiği, bunun Yahudi hukukundan alınmış olduğu²⁴⁷ Kur'an'da olmadığı, bu cezanın Ahd-i Kadim ve Ahd-i Cedid'de yer aldığını ve yeniden tahlil edilmesi gerektiğini ileri sürenlerin²⁴⁸ kaygıları da dikkate alınırsa Yahudi geleneğinden İslam'a intikal eden muamelat figürleri ve İbrani-Arap kültürü sadece vakıayı dikkate alan Kur'an kanalıyla değil, büyük oranda hadisler aracılığıyla da taşınmıştır. İşte Kur'an'ın zanilere önerdiği celde cezasının da özellikle Medine Yahudileri tarafından sonradan icat edilip, uygulanmakta olan bir ceza olduğu,²⁴⁹ dolayısıyla o günkü Araplar üzerinde medeniyetin etkin tezahürlerine sahip olan Ehli Kitabın pek çok uygulamasının kendi çağının aynası olan Kur'an'da verili hale geldiği, 7. yüzyıla özgü teamüllerin kutsal nassa dönüştüğü, Arkoun'un da ifadesiyle gökten yeryüzüne inene kadar aşkın olan vahyin, indikten sonra

²⁴² Buhârî, Hudûd, 24; Müslim, Hudûd, 6/1699; Ebû Dâvud, Hudûd, 26; İbn Mâce, Hudûd, 10; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 444.

²⁴³ Nûr, 33/2.

²⁴⁴ Ebû Dâvud, Hudûd, 26; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 582, 589, 594; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. II, s. 280; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 619; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ**, c. XIV, s. 83, 89; Diyârbekrî, **Târîhu'l-Hamîs**, c. I, s. 467.

²⁴⁵ Nûr, 24/2.

²⁴⁶ Yasa'nın Tekrarı, 17/6-7.

²⁴⁷ J. Schacht, "Zinâ", **İA**, MEB, İstanbul 1986, c. XIII, s. 571.

²⁴⁸ Kaderuddin Ahmed, "Kur'an'ın Muhafazakâr ve Liberal Anlaşılması", **Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 57-58.

²⁴⁹ İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. III, s. 80-81; c. IX, s. 98-100; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 619.

yatay düzleme mal olup tarihselleştiği, dünyevi muhtevaya büründüğü görülür.²⁵⁰

Yine Tevrat'ta hürlere verilen öldürme ve recm cezasının, cariyeye ve onunla zina edene verilmemesi ve bunun yerine zina eden şahsın "keffaret" olarak günah takdimesi sunması, yani cariyelere hürlere verilen cezadan farklı bir yaptırım uygulanması Kur'an tarafından da ipka edilmiştir. Kur'an'da da o günkü toplumsal yapının bir etkisi olarak kişinin, mülkiyetinde olan cariyeden dilediği şekilde yaralanma hakkının olduğuna ve ilişkilerinden dolayı kınanmayacaklarına²⁵¹ ve cariyelerle evlendikten sonra bir fuhuş yaptıklarında da hürlere verilen cezanın yarısının verilmesine dair ayetler,²⁵² İslam öncesi hürler ve köleler sınıfına uygulanan farklı cezai müeyyidelerin bir uzantısı niteliğindedir.

Lutiliğe (eşcinsellik) gelince, Kur'an'da Lut kavminin yaptığı çirkin işlerden addedilen lutiliğin²⁵³ cezası konusunda açık bir hüküm yer almamaktadır. Ancak Tevrat'ta livata yapan kişiye verilen cezanın "idam" olduğu belirtilir. Kur'an'da da çeşitli ayetlerin²⁵⁴ lezbiyenlikten, eşcinsellikten bahsettiği, seviciliğin cezasının evlerde hapis, eşcinselliğin cezasının ise sözlü ve fiili eziyet olduğu şeklinde yorumlar olsa da²⁵⁵ aslında eşcinsel ve homoseksüellerle ilgili Kur'an'ın diğer hadlerde olduğu gibi açık ve seçik bir hükmünün olmadığı anlaşılır. Fakat Hz. Peygamber'in erkek erkeğe, kadın kadına ilişkiden bahseden, bunun zina olduğunu ifade eden ve livata yapanın öldürülmesini emreden sözlerine ilişkin rivayetler,²⁵⁶ Tevrat'ta yer alan öldürme hükmünün hadisler kanalıyla devam ettirildiğini gösterir.

Kısaca, Kur'an, bizzat kendi söylemi olarak kendinden önceki kitapları Tevrat ve İncil'i doğrulamış, Hz. Peygamber de Tevrat ve İncil'e uygun şekilde konuşmuş ve onların kitaplarındaki bilgilerle örtüşen şeyler söylemiştir.²⁵⁷ Kur'an'ın zina konusunda getirmiş olduğu celde cezası, Tevrat ve onun devamı olan İncil metnine muvafık olmasa da o dönemde Medine'deki Yahudilerin uygulamalarıyla paralellik arz etmektedir. Bu nedenle Kur'an'ın muhtevasına yansıyan buyurular, yadsımlar kendi çağının uygulamalarından ve kültüründen bağımsız değildir. Ancak bütün bunlarla beraber, onun bize zinanın çirkin bir fiil olduğuna ve engellenmesi gerektiğine, ona engel olmak için bir tür ceza verilmesine dair bütün çağ ve toplumlara taşınabilecek evrensel mesajlar da ihtiva ettiğini, dolayısıyla onun evrensel

²⁵⁰ Muhammed Arkoun, **el-Fikru'l-İslâmî, Nakd ve İctihâd**, (Trc ve Ta'l. Hâşim Sâlih), Dârü's-Sâkî, 3. Bsk., Beyrut 1998, s. 89-91.

²⁵¹ Nisâ, 4/3; Mü'minûn, 23/6; Ahzâb, 33/52; Me'âric, 70/30.

²⁵² Nisâ, 4/25.

²⁵³ A'râf, 7/80-81; Hûd, 11/78-79; Hicr, 15/71; Neml, 27/54-55; Ankebût, 29/28.

²⁵⁴ Nisâ, 4/15-16.

²⁵⁵ Reşîd Rızâ, **el-Menâr**, c. IV, s. 439-440; Hayreddin Karaman v.d., **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 2006, c. II, s. 29.

²⁵⁶ Tirmizî, Hudûd, 24; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 342.

²⁵⁷ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. XII, s. 313; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1938.

mesajlar içermesiyle kendi dönemine ilişkin ceza tatbik usullerini ihtiva etmesinin birbirleriyle çelişen iki farklı şey olmadığını teslim etmek gerekir. Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, öncelikli olarak şunun tefrik edilmesi gerekir: İslam, tamamen Musevi ve Hristiyanlığın etkisinin bir sonucu mu, yoksa temelde Musevi ve Hristiyanlıktan bağımsız fakat onlardan önemli bazı inanç ve teamüller alan doğal bir gelişme midir? Neyazık ki bazı Hristiyan ve Yahudi yazarlar, İslam'ın bu iki dinin birinden kaynaklandığını göstermek için adeta birbirleriyle yarış etmektedirler. Son zamanlarda Montgomery Watt, Maurice Gaudetfroy Demomlyness ve özellikle H.A.R. Gibb gibi önemli birkaç batılı bilgin, ikna edici bir tarzda İslam'ın bir yandan kendi ortamı içinde Arap geleneği çerçevesinde geliştiğini ispat etmeye çalışmışlar, diğer yandan bu gelişme içerisinde Hristiyan ve Yahudi inançların önemli denilebilecek bir kısmının da kabullenilmiş²⁵⁸ olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak şunu da ifade edelim ki Kur'an'ın ahkâmı ister Tevrat ve İncil metinleriyle ister o dönem Ehli Kitap uygulamalarıyla isterse de cahiliye Arapların gelenekleriyle benzeşsin, bu durum onun ne ilahi kaynaklı oluşuna ne de kalpleri imanla dolu müminlere bütün zamanlarda seslenecek evrensel mesajına asla gölge düşürmeyecektir.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası

1.İffet

Cahiliye döneminde her ne kadar çeşitli zina uygulamaları var olsa da aslında aynı zamanda ifrat derecesinde kadına yönelik bir namus, iffet anlayışı da vardı. Bu dönemde bir erkekle bir kadının görüşmeleri yahut konuşmaları namuslarına yönelik hemen karalamalara neden olurdu. Hatta doğan çocuğun babaya benzememesi gibi şüpheli durumda kadına zina isnadına yönelik dedikodular yapıldı.²⁵⁹ Bir erkeğin başkasının kadınına iffetsiz tavırları kabilesinden hul' edilme sebebi sayılırdı. İslam'dan önce Umare b. Velid Mahzumi'nin gemide Amr b. As'ın karısına göz dikmesi nedeniyle onu denize attığı, Amr yüzerek karaya çıkıp kurtulsa da Amr'ın karısına göz dikmek gibi bir tür gayri ahlaki davranışından dolayı, Umare'nin, kendi kabilesi tarafından hul' edildiği²⁶⁰ rivayetler arasında yer alır.

Yine Haris b. Nadir'in, "Nikâhın en kötüsü sırf cinsi münasebet arzusuyla yapılan nikâhtır. Ancak bunu şehveti kırmak ve kabardığı zaman onu zayıflatmak veya kendisini

²⁵⁸ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 240; Kur'an'ı Yahudi ve Hristiyanlıkla ilişkilendiren müsteşrikler, genellikle şu iki gruba ayrılır; Richard Bell gibi İslam'ın temel tarihi kaynağının Hristiyanlık olduğunu ileri süren grup; diğeri ise Musevilğin İslam'ın ana kaynağını teşkil ettiğini ileri süren C. C. Torrey'in temsil ettiği grup. Bkz. Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 223.

²⁵⁹ İbn 'Aşûr, **et-Tahrîr**, c. XVIII, s. 158; Karaman v.d., **Kur'an Yolu**, c. IV, s. 54.

²⁶⁰ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 148; Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târihi**, c. IV, s. 34; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 228-230.

isteyen bir göz sebebiyle töhmet altında kalmamak ve bu sebeple günaha düşmemek, arsızlıkla itham edilmemek ve kötülenmekten kurtulmak maksadıyla evlenen müstesna. Bu durumlarda evlenmek daha iyi olup yerilmeye değil, övülmeye layıktır. Ancak böyle bir evliliği yapmak mecburiyetinde olan kişi kendi mürüvvet ve şerefini korumak maksadıyla hür kadınlarla evliliği bırakıp cariyeleri tercih etmemelidir.”²⁶¹ ifadelerinde olduğu gibi, cahiliye döneminde de kabaran şehvet nedeniyle zinaya düşmenin ve gözle bakmanın günah sayıldığına, itham, töhmet ve kınanma vesilesi addedildiğine, dolayısıyla kişinin bu durumlara düşmektense evlenmesinin daha iyi olacağına dair bu tür telakkiler yer almaktadır. Bu sebepten şehvetin esiri olmanın ve bu vesileyle zinaya düşmenin Araplarda kötü bir durum olduğuna, hür kadınlarla evliliğin teşvik edildiğine, gözle bakmanın, örtünün/sütrenin (hicab) düşmesiyle beraber gizli, hileli ani bakışların hoş karşılanmadığına²⁶² şahit oluyoruz. Cahiliye Arapları, nesli korumaya son derece önem verirlerdi. Bu nedenle genç erkek ve kızların birbirleriyle aşk kuru yapmalarına, gençlerin aşk kuru yaptıkları kızla evliliklerine izin vermezler ve bu kızı teşhir ederlerdi.²⁶³ Hatta bırakın kadınların gözlerini bakışlardan sakındırmayı İbn Habîb’in, Mekke’de güzelliklerinden dolayı kadınlardan korkarak sarıkla yüzlerini sarmalayan, hatta peçe ile örten erkeklerin isimlerini zikretmesi²⁶⁴ aslında cahiliye döneminde her iki tarafın da birbirlerine bakışlarının mahrem olduğuna dair katı telakki ve teamüllerin varlığını ortaya koymaktadır.

Cahiliye Arapları iffete son derece önem verdiklerinden, cahiliye şiirinde iffete övgü çok yaygındır. Berza’ b. Adiy el-Evsi kendi eşini üzmemek ve komşunun karısını aldatmamakla, Antere b. Şeddad da komşunun karısı geçtiğinde gözünü çevirmiş olmasıyla, erkekler savaşa gittiklerinde komşusunun meskenine gidip kadınıyla yatmamakla övünmüştür.²⁶⁵ Aynı şekilde A’şâ, Bahile el-Müntehir b. Vehb gibi kadının örtüsünü açmayan, namusuna leke sürmeyen ve iffetinden dolayı gözlerini muhafaza eden erkeklerden,²⁶⁶ Evs b. Hacer de, iffetlerinden dolayı kakhaha ile değil de tebessüm ile gülen kadınlardan övgüyle bahsetmiştir.²⁶⁷

Bütün bunların ötesinde namus duygusu o kadar aşırıya varmıştır ki kız çocuklarını kıskanma ve evlilik çağına gelince evlendirmekten çekinme duyguları, iffet ve namus

²⁶¹ Bakkal, **a.g.e.**, s. 43.

²⁶² Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 132; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 43; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 460; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 369.

²⁶³ Ferruh, **Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî**, c. I, s. 61.

²⁶⁴ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 231-232; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 494.

²⁶⁵ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa’leb, **Mecaâlisu Sa’leb**, (Şerh ve Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Me’ârif, 2. Bsk., Mısır 1950, s. 210; İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. V, s. 132; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 96; Takkûş, **a.g.e.**, s. 193-194; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 361-362.

²⁶⁶ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 363.

²⁶⁷ Evs b. Hacer, **Dîvân**, s. 64; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 361.

anlayışları onları diri diri toprağa gömme gibi olumsuz sonuçları da doğurmuş idi.²⁶⁸ Başkalarına karşı kadını koruma vb. nedenlerden dolayı kız çocuklarına karşı öfke besler ve kadını erkek için bir yük addederlerdi.²⁶⁹ Hür kadını kendi ırzlarının ayrılmayan parçası olarak kabul ettiklerinden, savaşlarda kadınlarının sebyedilmesi onlar için büyük bir ar kabul edilirdi.²⁷⁰ Dolayısıyla cahiliye Araplarında kadının ırzı, can, mal ve çocuktan daha önemli olmasından, kabilenin erkekleri gaflette iken, düşman kabile kendi kadınlarına saldırıp onları esir alır korkusuyla, hezimetleri ırzlarını düşman kabileye mubah kılacağı endişesiyle gazve ve harplerde kadınları yanlarına alır ve ordunun arkasında tutarlardı. Bu nedenle kadın ve kızları düşman kabileye esir olmasın diye savaşta ölürlürlü.²⁷¹ Öyle ki Zikâr, Besûs ve Ficar harplerinin kadın ve kızların ırz ve şerefini korumaktan dolayı alevlendiği ifade edilir.²⁷²

Yine kız ve kadınlara yönelik iffet duygularından dolayı, iki sevgilinin birbirleriyle buluşmalarına tahammül edemezlerdi. Hatta Abdullah b. el-Mazrahi'nin, sevgilisiyle buluşup konuşmasından dolayı, sevgilisinin kardeşi tarafından öldürüldüğü²⁷³ rivayetler arasında yer alır. Aynı şekilde cahiliye Araplarının kadının namusuna/iffetine son derece düşkün olmaları nedeniyle, bir erkeğin her şeyden bahsetmesine izin verdikleri halde kadınla ilgili konuşmasına müsaade etmezlerdi. Kadının iffet ve heybeti onun diğer insanlarla sohbetine engel olurdu. Dolayısıyla hiç kimse onunla konuşmaya cüret edemezdi. Kadının iffeti, onun en güzel süsüydü. Kendini koruyan iffetli kadın erkeklerin nazarında timsal (meselü'l-a'lâ) idi.²⁷⁴ Münafetlerinde iffetli olmayı iftihar vesilesi, zinakâr olmayı alçaklık kabul eder ve fahişelik evlerine gitmemeyi erkeklerin menakıbından addederlerdi.²⁷⁵

Dolayısıyla cahiliye hatiplerinin, gözleri bakışlardan korumak için kadınların evlerinin erkeklerin evlerinden uzaklaştırılmasına dair vasiyet niteliğindeki hitabeleri²⁷⁶ ve şair Şenfera'nın (ö. 525-550 arası) şiirinde, yürürken yerde kaybolmuş bir şey arıyormuş gibi

²⁶⁸ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, **Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân**, (Tah. İhsân Abbâs), Dâru Sâdr, Beyrut t.y., c. I, s. 184; Kız çocuklarının diri diri gömülmesinin nedenlerinden seby (esir) düşme neticesinde onların namuslarına ar bulaşacağı telakkileri konusunda bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. V, s. 361; İsbahânî, **el-Eğânî**, c. XIV, s. 71; Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Erab**, c. III, s. 126-127; Efgânî, **el-İslâm ve'l-Mer'e**, s. 22-23; Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 225-226, 364; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 206; Dizîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 96; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 449; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 308; Takkûş, **a.g.e.**, s. 188; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 85-97; Berrû, **a.g.e.**, s. 270; Nâcî Ma'rûf, **a.g.e.**, s. 56; Cahiliyede akrabalık ve hakları asabeye, kişinin erkek akrabalarına dayandığından onların nazarında erkek çocuğun son derece arzu edilir olduğu konusunda bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 55; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 294-296; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 138.

²⁶⁹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 172.

²⁷⁰ Takkûş, **a.g.e.**, s. 177.

²⁷¹ Berrû, **a.g.e.**, s. 268.

²⁷² Efgânî, **el-İslâm ve'l-Mer'e**, s. 20; Kadının namusuna yönelik saldırının harpleri alevlendirdiğine dair ayrıca bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 538.

²⁷³ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 97; Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 365.

²⁷⁴ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 353-355.

²⁷⁵ Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 368.

²⁷⁶ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 174.

etrafına bakınmayan ve yere bakarak yürüyen,²⁷⁷ Antere'nin beytinde de gözlerini sakındıran haya sahibi kadınlardan övgüyle bahseden rivayetler²⁷⁸ ve iffet sebebiyle gözünü, kendi kadını dışındaki kadınlardan çevirmekle nitelenen erkeklerden ve Arapların iffetle iftihar ettiklerinden bahsedilmesi,²⁷⁹ Kur'an'ın getirdiği gözlerin kadına ve erkeğe bakışlardan sakındırılmasına ve mahremiyet ilişkilerine dair ayetlerin, cahiliye Arap iffet telakki formlarıyla paralellik arzettiğini gözler önüne sermektedir. Öyle ki, özellikle de cahiliye Arapların kadında ahlaki bir meziyet olarak gördükleri gözlerini eşleri dışında başka erkeklerden sakındırma durumu, cennette mümin erkeklere müjdelenen kadın portrelerinde bile yer almıştır.²⁸⁰ İslam'da da iffeti koruma tedbirlerinden addedilen²⁸¹ başkalarına ait evlere izinsiz girmeme, gözü bakmaktan koruma, zinetleri koca, baba, kocaların babaları, oğullar, kocaların oğulları, kendi kadınları, hizmetlerinde bulunan köle ve cariyeler, cinsel arzusu kalmamış ve ailede barınan erkekler, cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar haricinde teşhir etmeme²⁸² vb. hususların da cahiliye dönemi namus ve iffet tasavvurları hakkında bizlere malumat verdiği ve cahiliye Arap toplumuna yönelik badiyenin katı mahremiyet tasavvurları ve teamüllerinin izlerini taşıdığı görülür. Çünkü cahiliye dönemine ilişkin bize ulaşan rivayetlerde, onların ırzlarını korumaya son derece düşkün oldukları,²⁸³ Arap kabilelerin genç erkeklerle genç kızların birlikte oturup konuşmalarına müsaade etmedikleri²⁸⁴ ve çoğu zaman kadını, erkekten gizlenmesi, saklanması ve örtünmesi gereken bir varlık olarak telakki ettikleri²⁸⁵ ifade edilir. Her ne kadar cahiliye çağı edebiyatında kadına özlem ve aşkı ifade edenler bulunsa da²⁸⁶ genç erkeklerin genç kızlarla bir arada sohbet etmelerine ve aşklarına hoş gözle bakmadıkları, yabancı bir erkeğin cemaatin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını örfün, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak vaz' ettiği²⁸⁷ tespit olunur.

Cahiliye Araplarında ataerkil yapının bir eseri olarak iffet ve namus, daha çok, kadında bulunması gereken bir vasıf addedilmiştir. Erkek zina ettiğinde herhangi bir

²⁷⁷ Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, c. I, s. 200; İsbahânî, *el-Eğânî*, c. XXI, s. 187; İsbahânî, *Muhâderât*, c. II, s. 136; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 361.

²⁷⁸ El-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvânu Antere*, (Tah. Mecîd Tarad), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1992, s. 149; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 361.

²⁷⁹ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 445; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 361, 364.

²⁸⁰ Sâffât, 37/48; Sâd, 38/52; Rahmân, 55/56.

²⁸¹ Karaman v.d., *Kur'an Yolu*, c. IV, s. 65-69.

²⁸² Nûr, 24/27-31.

²⁸³ Yâzîcî, *a.g.e.*, s. 14.

²⁸⁴ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 205-206; Cahız, cahiliye döneminde eşraftan olan kadınların erkeklerle sohbet için birlikte oturduklarını ve bunların birbirlerine bakışlarının ar olmadığını ifade eder. Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, (Tah. Abdüsselam Muhammed Hârun), Mektebetu'l-Hâneci, Kâhire 1384/1964, c. II, s. 149.

²⁸⁵ Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 127.

²⁸⁶ Haydar Bammat, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri*, (Çev. Bahadır Dülger), Resimli Posta Mat., Ankara 1963, s. 249.

²⁸⁷ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 206.

kınamaya maruz kalmaz ve bu, onun için bir kusur/ayıp sayılmazdı. Aksine bununla iftihar edilir, bu erkeklikten kabul edilir ve erkekliğin bir simgesi olarak görülürdü.²⁸⁸ Bu yüzden o günkü muhatapların tahayyül ve teamülleri üzerinde teşekkül eden Kur'an'da da erkekte daha çok, kadının iffetsizliğinden, onun gizli dost tutmasından, kendini teşhir etmesinden, kocasını aldatmamasından, zinetlerini örtüsüyle gizlemesi ve zina etmemesi gerektiğinden bahsedilmiştir.²⁸⁹ Bu bakımdan Kur'an'da kadının iffetsizliğine yönelik kıssa ve iftiralar yer almasına rağmen, erkeklerin iffetsizliğine dair ayet ve emsaller yer almamıştır. Dolayısıyla kadına ve erkeğe yönelik ataerki toplumun iffet telakkileri, Kur'an nazmında tecessüm etmiştir. Amine Vedud'un da belirttiği gibi, vahyin indirildiği zaman ve mekânda kadınla ilgili var olan tutumların Kur'an'ın belirli ifadelerinin şekillenmesinde katkısı olduğunun, Kur'an'ın hitap ettiği meselelerin o ortama özgü olduğunun, bu özel durumların Kur'an'ın tüm hedefi olmadığını, tam aksine bunların, yeterli malumata sahip olduğumuz takdirde Kur'an'ın gayesini belirlememize yardımcı olacak araçlar olduğunun²⁹⁰ farkında olunması gerekir.

2.Zina

Cahiliye döneminde zina kavramıyla; muhsan erkek ile muhsan kadın, yahut muhsan erkek ile bekâr bayan veya hür bir kadın ile evlenmemiş bekâr erkek, yani cariyeler dışında kişilerle yapılan zina kastedilirdi. Çünkü o dönemde hür ve muhsanlarla değil de cariyelerle yapılan zina ayıp sayılmazdı.²⁹¹ Ev işlerinde istihdam edilen köle ve cariyeler,²⁹² hür statüsünde olmadıklarından dolayı, hür kişi için, kaçınılması gereken mahrem kabul edilmezlerdi. Bu nedenle Kur'an'ın kadınla ilgili iffet telakkilerinin cahiliye Arap toplumunun muhayyilesi ve içtimai yapısının izlerini taşıdığı, özellikle de ontolojik olarak hürlerle cariyelerin aynı cinsel vasıflara sahip olmalarına rağmen, tıpkı cahiliyede olduğu gibi, Kur'an'da da cariyeler, hür ve evli kadınlar (muhsanat) ile ilişkiler tefrik edilmiştir. Bu bağlamda cariyelerle hürlerin iffetleri, namusları ve cezaları konusunda ayrıma gitme tasavvurları, cahiliye toplumunun kültürü olarak Kur'an'da da teşekkül etmiş, eşler ve ellerin altında bulunan ne kadar cariyeler varsa onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmayacakları ifade edilmiştir.²⁹³ Dolayısıyla Kur'an pasajlarında yer alan pek çok unsurun, nazil olduğu çağın

²⁸⁸ Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 437-438, 105; İmriü'l-Kays'ın, kız ve kadınlarla serbest ilişkisine dair övgüleri de bunu ortaya koymaktadır. Bkz. İmriü'l-Kays, **Muallakât**, s. 19-24, 1-5.

²⁸⁹ Bkz. Ahzâb, 33/32-33; Nûr, 24/60; Mümtehin, 60/12.

²⁹⁰ Amine Vedud, **a.g.e.**, s. 165.

²⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 108.

²⁹² Takkûş, **a.g.e.**, s. 172.

²⁹³ Nisâ, 4/23-24; Mü'minûn, 23/5-6.

tarihsel ve yerel figürleriyle süslendiği, Kur'an'ın oluşumunda hitap ettiği Arap toplumunun genel yapısının, kültürel unsurlarının etkili olduğu gözlemlenir. Bundan dolayı Arkoun'un, Kur'an'ın tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefi okumalar ile ele alınması²⁹⁴ ve yine Kur'an'ın cahiliye dönemine ait ibadet ve çeşitli muamelat yapılarının kendine göre meşru kalıplara dökülmesinde “semiyotik” ilmin kullanılarak çözümlenmesi gerektiğine dair teklifleri de²⁹⁵ Kur'an'ın bu tabiatını ortaya koymaya yönelik teşebbüsler olsa gerektir.

Cahiliye Arapları arasında zinayı haram sayan insanlar mevcut idi.²⁹⁶ Evli olan kadının kocası dışında başka bir erkekle birlikte olması büyük bir suç, zevcenin kocasına özgü olma görevi açısından büyük bir ihlal sayılırdı. Hatta evli olan kadının bir erkekle gayri meşru ilişkisi, kocaya karısını boşama ve kadının ailesinden mehri geri isteme hakkını verirdi.²⁹⁷ Akitsiz ve hıtbemiz iki cins arasında meydana gelen ilişkiler zina kabul edilir ve bu tür durumda olan kadına “zâniye”, “bağî”, “fâcire”, “âhire”, “muâhire” ve “musâfeha” denilirdi. Meşru evlilik hıtbemiz için Kur'an'ın da iktibas etmiş olduğu “nikâh”, zina için ise “sifah” kavramlarını kullanırlardı.²⁹⁸ Öyle ki gayri meşru doğan çocuğun kabile geleneğine göre yaşamasına dahi müsaade edilmezdi.²⁹⁹

Cahiliyede çeşitli şekillerde zina yaygın olsa da aslında toplumsal değer olarak Arapların nezdinde çok ayıp ve çirkin bir fiil olarak kabul edilirdi.³⁰⁰ Cahiliye Arablarının zinayı çirkin bir fiil telakki ettiklerini o dönemde eşlerinden kurtulmak yahut onların ailelerinden intikam almak veya eşlerinin başkalarıyla evlenmelerine engel olmak vb. sebeplere bağlı olarak kendi karılarına zina isnadında bulunan kişilerin varlığından anlıyoruz.³⁰¹ Aynı şekilde Kur'an'ın bize aktardığı kadarıyla o dönemde kendi karılarına yapılan zina isnadında ve ifk hadisesinde münafıkların Hz. Aişe'ye yaptıkları zina iftirasında da onlarda bu tutumların varlığını müşahade etmekteyiz.³⁰² Yine zinanın cahiliye döneminde çirkin bir fiil olduğu İsaf ve Naile putları ile ilgili rivayet edilen mitolojik türden menkıbelere dahi yansımıştır. Bu menkıbeye göre Kâbe'de bulunan bu iki putun, Cürhüm kabilesinden İsaf ve Naile adında iki gencin Kâbe'de zina etmelerinden dolayı taş kesilmiş oldukları, insanların İsaf b. Bağy ve Naile binti Dik'i zamanla bir vesen putu haline getirdikleri³⁰³ ifade olunur.

²⁹⁴ Muhammed Arkoun, **Kur'ân Okumaları**, (Çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 34.

²⁹⁵ Muhammed Arkoun, **Târîhiyyetu'l-Fikri'l-'Arabî'l-İslâmî**, (Trc. Hâşim Sâlih), Merkezu'l-İnmâi'l-Kavmî, el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1996, s. 102; Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 108.

²⁹⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 239, 241; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 294, 296; Afîf b. Ma'dikerb el-Kindî bunlardan biriydi. Bkz. Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. V, s. 330.

²⁹⁷ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 155, 180.

²⁹⁸ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. II, s. 485-486 (s-f-h, mad).

²⁹⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 169.

³⁰⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 105.

³⁰¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 109.

³⁰² Nûr, 24/4 vd. 20.

³⁰³ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 34; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 84-85; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 50; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c.

Dolayısıyla Kur'an'da, kadının iffet ve namusundan bahseden ayetler duygu ve düşünce olarak cahiliye çağı şairlerinin şiirlerinde yer etmiş³⁰⁴ ve bu şairler, kadının iffet ve namusunun korunmasını en iyi hasletler olarak terennüm etmişlerdir.³⁰⁵

Bütün bunlarla birlikte, şehir hayatında bunun tersine bir durumun varlığını gösteren birçok misalin olduğuna da tanıklık ediyoruz. Ebu Cehil'in, Kureyş adına Hazreç'e karşı Evs kabilesine yardım karşılığında cariyeler, kızlar ve kadınlarla karşılıklı oynaşma teklifinde bulunması,³⁰⁶ Taiflilerin Hz. Peygamber'den gayri meşru cinsi ilişkileri yasaklamaması üzerine İslam'ı kabul edecekleri şartını ileri sürmeleri³⁰⁷ bunun örneklerindendir. Yine cahiliye çağında çarşıda, pazarda kadının ırzına tecavüz numunelerinden bahsedilmesi,³⁰⁸ bazı kabilelerde örfün, çocuğu olmayan kocaya, çocuk elde etmek için karısını bir başka erkekle birlikte oldurma hakkını vermiş olması da³⁰⁹ iffete aykırı uygulamaların varlığını ortaya koyar. Benzer şekilde şehirlerde, cariyelere para karşılığında fuhuş yaptırılması,³¹⁰ Mekke'de "nikâhu'l-biğa" diye bilinen isteyen her kesin yanlarına girip para karşılığında zina ettikleri bayrak sahibi cariyelerden bahsedilmesi,³¹¹ bu zinanın rızaya bağlı olarak dinar, dirhem, bir metal alet yahut dokuma bir kumaş veya yiyecek vb. şeyler karşılığında³¹² şehir, köy ve ticaret yollarında "mevâhir" denilen evlerde yapıldığının kayıtlara geçmiş olması da³¹³ aynı şekilde bunun örneklerini teşkil eder. Yine cahiliye döneminde cariyeye sahipleri, cariyeden doğacak çocuk karşılığında fidye almak için cariyeleri başkasından hamile kalmaya zorlayıp dövdüklerine,³¹⁴ zina neticesinde cariyelerden doğan çocukları sahiplerinin satarak yahut çalıştırarak güzel bir ticari kazanç sağladıklarına³¹⁵ ve hatta bu kadınları pazarlayan erkeklere "kavvad" ve kadınlara da "kavvade" denildiğine ve bu kiyade konusunda darb-ı mesellerin irad edildiğine³¹⁶ dair malumatlar da o dönemde iffete aykırı davranışların varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cariyelerini para karşılığı fuhşa zorlayan bazı kişiler hakkında Nur,

I, s. 224; Diyârbekrî, **Târîhu'l-Hamîs**, c. II, s. 96; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 70-97; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 107.

³⁰⁴ Cahiliye şairi Hatem et-Tâi, (ö. 578) "Dünyada metâ olarak zina ve içki, gelmesin bana yoksa tercih ederim ölümü" ifadelerinde görüldüğü gibi zina ve içkiyi kendine haram kılmış ve bunların ölümden daha kötü şey olduğunu ifade etmiştir. bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 241.

³⁰⁵ Bakkal, **a.g.e.**, s. 38.

³⁰⁶ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 134; Eyup Sabri, **Mir'ât'ı Medîne**, c. I, s. 332; Bakkal, **a.g.e.**, s. 241; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 153.

³⁰⁷ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 532.

³⁰⁸ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 135; Bakkal, **a.g.e.**, s. 242.

³⁰⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 156.

³¹⁰ Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 696; Bakkal, **a.g.e.**, s. 242.

³¹¹ Ebû Dâvud, **Talâk**, 33; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 340; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IX, s. 260-262; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 4-5; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu" s. 703; Bakkal, **a.g.e.**, s. 45.

³¹² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 107.

³¹³ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IX, s. 262; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 354; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 108.

³¹⁴ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IX, s. 319.

³¹⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 107.

³¹⁶ İbn Kuteybe, **'Uyûnu'l-Ahbâr**, c. IV, s. 102-103; Nebi Bozkurt, "Fuhuş", **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 212.

24/33. ayetin nazil olduğunun,³¹⁷ Nur, 24/3'te tasviri mahiyette yer alan ayetlerin, Mekke ve Medine'de zina eden 'alem sahibi cariyeler/kadınlar ve onlarla evlenmek isteyen mümin erkekler hakkında nazil olduğunun rivayet edilmesi de³¹⁸ bunların varlığını teyit etmektedir. Cahiliyede zina için özellikle de hür kadınların gizli dostluklar kurduklarının,³¹⁹ zina,³²⁰ fuhş³²¹ ve sifahın³²² mevcut olduğunun ve pek çok ayetin bu kavramlara atıfta bulunduğu³²³ ifade edilmesi de o dönemde ırz ve namusa düşkünlük anlayış örneklerine aykırı tasavvur ve teamüllerin varlığını gözler önüne sermektedir.

Birbirine zıt bütün bu numunelerle birlikte, cahiliye döneminde asil ve zengin kimselerin kız ve kadınlarının asil bir şahsiyete malik olup itibarlı oldukları,³²⁴ hürlerin zinaya yaklaşmadıkları,³²⁵ zina etmelerinin çirkin ve ayıp karşılandığı görülür. Biat ayetinde Kureyşli kadın Hind binti Utbe'nin, Hz. Peygamber'den biat alırken "zina etmemek"³²⁶ ifadesini duyunca hür kadınlar da mı zina ediyor şeklinde şaşkınlığını dile getirmiş olması da³²⁷ bu hususu teyit etmektedir. Dolayısıyla evlilik dışı, karşılıklı rızaya bağlı cinsel ilişkinin (sifah) bütün Araplarda değil, bazı Arap kabilelerinde suç sayılmadığı, bunun bazı Arap kabilelerine özgü olduğu anlaşılır. Bu ilişkiye müsamaha gösteren kabilelerin de muhtemelen doğan çocukların anne ve onun cemaatine nispet edildiği Arap yarımadasının Güneyinde bulunan bazı anaerkil kabileler³²⁸ yahut zina yapan bu kadınların (beğâyâ) cariyeler olduğu, Kureyş'ten ve katıksız Araplardan olmadıkları³²⁹ ifade edilebilir. Çünkü Alûsî'nin de ifade ettiği gibi, Araplar, genel olarak izzet, ırz ve namusun korunması işini her şeyin üstünde tutar, başka hiçbir şeyin korunması konusunda bu derece titiz ve şiddetli davranmazlardı. Bu değerlerin korunmasında canlarını dahi hiçe sayıp bu uğurda canlarını seve seve vermişler hatta şehirlerde izzet ve iffet duygusunun azalması nedeniyle badiyede yaşamayı tercih etmişlerdir.³³⁰

Kısaca Kur'an'da, zinaya yaklaşılmamasını, onun çirkin ve kötü bir iş olduğunu,³³¹

³¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 318-319; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 365-366.

³¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 260-263; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 353-354; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 106.

³¹⁹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 110-111.

³²⁰ İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2-3; Mümtehhine, 60/12; Furkân, 25/68.

³²¹ Nisâ, 4/15-19, 22; Ahzâb, 33/30; Talâk, 65/1; A'râf, 7/28; Bakara, 2/169; En'âm, 6/151, 33.

³²² Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5.

³²³ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 184-185.

³²⁴ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.

³²⁵ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 105.

³²⁶ Mümtehhine, 60/12.

³²⁷ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 121; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 74; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. IV, s. 114; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 126.

³²⁸ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 199; Ayrıca cahiliye döneminde anaerkil bazı kabileler konusunda geniş bilgi için bkz. Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 245-248.

³²⁹ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 5; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 105.

³³⁰ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 107.

³³¹ İsrâ, 17/32.

müminlerin iffetli olmalarını, zina etmemelerini, gizli dost tutmamalarını,³³² gözlerini haramdan sakındırmalarını, kadının örtünerek erkekten gizlenmesi, tahrik edici bir biçimde giyinmemesi ve erkeğin cinsi duygularını uyandıracak şekilde yürümemesi gerektiğini ifade eden ahkâm, adet ve ahlakın³³³ aslında -her ne kadar fiili olarak bazı zina örnekleri olsa da- bir duygu, düşünce, değer ve teamül olarak bu iffet formlarının cahiliye döneminde de mevcut olduğunu görürüz.

3.Zinanın Cezası

a.Şahitlerin Tanıklığı

Cahiliye döneminde alışveriş, borçlanma, nikâh, boşama, bir adamın kendi ailesi yahut kabilesinden hul' edilmesi vb. içtimai ve iktisadi pek çok alanda şahit kullanıldığı bize ulaşan malumat arasındadır. O açıdan cahiliye Arapları zina gibi suçların ispatında da şahitler kullanmaktaydılar. Çünkü tıpkı modern hukuk devletlerinde olduğu gibi, cahiliye Araplarında da beraeti zimmet, yani kişinin suçu ispat edilmedikçe suçsuz olduğu esas kabul edilirdi.

Kur'an'da zina fiilini ispat etmeye yönelik dört şahit getirilmesi emredilmiştir.³³⁴ Ancak bunların adedinin dört olduğu konusunda Mekkelilerde bir bilgiye rastlamasak da müfessirler, zinaya dört adil şahit getirmenin, Tevrat ve İncil'de sabit bir hüküm olduğunu ifade etmişlerdir. Medineli Yahudiler, Hz. Peygamber'e getirdikleri zina eden iki kişi hakkında Hz. Peygamber'in, onlara bunun Tevrat'taki hükmünü sorması üzerine dört şahidin ikrarıyla recmedilirler şeklinde cevap vermişlerdir.³³⁵ Yine Tevrat ve Medine Yahudilerinin uygulamalarında recm cezasının uygulanması için dört şahidin zina fiilini görmesi gerektiği hadis ve tefsir kaynaklarında geçen nakiller arasında yer almıştır.³³⁶ Bütün bu rivayetler, Kur'an'ın zina isnadı konusunda şahitlerin getirilmesi ve dört şahit kaydının da cahiliye dönemi uygulamalarının uzantısı olduğunu ve bunun Medineli Yahudi ve Araplar tarafından bilindiğini gösterir.

Dolayısıyla çağımızda vakî Kur'an okumalarını³³⁷ merkeze alan çağdaş âlimlerin, zina eden kadına dört şahit getirme ilkesinin, duvar, engel ve odaların olmadığı bedevi toplum yapısıyla ilişkili olduğu, muasır kent şartlarında zina fiiline dört insanın şahitliğinin makul

³³² Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5; Mümtehine, 60/12.

³³³ Nûr, 24/30-31.

³³⁴ Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4, 13.

³³⁵ İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 341-342; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. V, s. 88; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 620.

³³⁶ Ebû Dâvud, Hudûd, 26; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 620; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. XIV, s. 87.

³³⁷ Vakî yorum; Metnin arkasındaki hedefleri, maksatları ortaya çıkarmaya çalışan, metnin kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış realiteyi, beşerî vakıa ve oluş ufkunu gözetken, metnin içinde bulunduğu tarihsel, kültürel, toplumsal bağları dikkate alan tarihsel anlama ve yorumlama biçimidir. Bkz. Mevlüt Erten, **Kur'an ve Yorum**, GÜİFD, Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 4, Ocak 2013, s. 13.

olamayacağını³³⁸ ısrarla vurgulamaları da dört şahit getirmenin de o günkü toplumun içtimai yapısıyla ve toplumsal teamüllerle bağlantılı tarihsel bir hüküm olduğunu dolaylı yünden ifade etmektedir.

b.Recm

Cahiliye Arap toplumunda zinaya ilişkin cezalar da mevcut idi. Her ne kadar zina yapan kadın ve erkeğe ceza verildiğine dair örneklerle rastlanmadığı³³⁹ ifade edilse de İslam öncesi Araplarda zina, sıfah, gasp, herhangi bir kadının huzurunda erkeğin çıplak olması, kadının örtüsünü açmak, başkasının zevcesini öpmek, bir adamın aşiret kadınlarından birinin peşini bırakmaması ve ona yapışması gibi ırz ve şerefe ilişkin suçlara ceza verme örfünün cari olduğu³⁴⁰ görülmektedir. Kız ve kadınların iffetlerine düşkün oldukları belirtilen Kuzey Araplarında (Hicaz) kadın ile erkek arasında meydana gelen cinsel ilişkiyi cezalandıran bir örf cari idi.³⁴¹

Alûsî, cahiliye Araplarında muhsan ve muhsanenin işlediği zina suçu cezasının recm olduğunu³⁴² ifade eder. Cevad Ali de cahiliye Araplarında evliliğe hıyanetin zina sayıldığını, şiddetli cezayı gerektirdiğini, bunun cezasının da ölüm olduğunu, cahiliyeye ait bir müeyyide olmasının uzak bir ihtimal olmadığını ve zina edenlere İslam'da da bu cezanın verildiğini, cahiliye döneminde var olup da İslam'ın kabul ettiği ahkâmın içinde yer aldığını³⁴³ belirtir. O bakımdan, hadisler kanalıyla İslam hukukuna giren recmin de Kaffal'ın belirttiği gibi, onların bildikleri ve dillerine doladıkları³⁴⁴ muameleler türünden olduğunu görüyoruz. Çünkü her ne kadar recm Kur'an'da yer almasa da cahiliye döneminde bu cezanın bilinir olduğunu, müşriklerin zina karşılığında olmasa da farklı bir suçtan dolayı Abdullah b. Tarık'ı recmederek öldürdükleri,³⁴⁵ cahiliyede recmi uygulayan ilk kişinin Rebî' b. Hidan' olduğu ve İslam'ın bunu kabul ederek muhsan'a uyguladığına³⁴⁶ tanıklık ediyoruz. Ancak o dönemde Arapların bu cezaya çok az başvurduklarını ve bu cezayı Araplarda alışlagelen öldürme türlerinden addetmenin zor olduğunu da³⁴⁷ kabul etmek gerekir. İslam öncesi Araplarda kadın kocasına özgü ve onun mülkü kabul edildiğinden, onun aldatması büyük bir ihanet kabul

³³⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Vichetu Nazar nahve İ'âdeti Binâi Kadaye'l-Fikri'l-'Arabiyyi'l-Muâsır*, el-Merkezu's-Sekâfiyyi'l-'Arabî, Beyrut 1992, s. 63.

³³⁹ Bakkal, *a.g.e.*, s. 244.

³⁴⁰ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 191.

³⁴¹ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 199-200.

³⁴² Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.

³⁴³ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 437; Recm; "Muhsan olan zani ile muhsane bulunan zaniyeyi vechi mahsus üzere taşıyarak öldürmek" şeklinde İslam hukukunda da yer almıştır. Bkz. Bilmen, *a.g.e.*, c. III, s. 21.

³⁴⁴ Kaffâl, *Mehâsin*, s. 553.

³⁴⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 55-56; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, c. III, s. 929; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, c. I, s. 186; c. XIII, s. 275.

³⁴⁶ Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. I, s. 495.

³⁴⁷ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 457.

edilirdi.³⁴⁸ Bir adamın başkasının hanımı ile zina etmesini, adamın karısı üzerindeki hakkına tecavüz, kocasına açık bir ihanet olarak görürlerdi. Bundan dolayı zani, kadınla yakalandığı anda bazen öldürülme cezası verirler, bazen de öldürme yerine kadının kocasına bir bedel vermesini öngörürlerdi.³⁴⁹ İslam öncesi Araplar karılarını başka bir erkekle yatakta yakaladıklarında genellikle kadını öldürmezlerdi. Bu da zinayı, karısının hiyaneti olarak algılamaktan daha çok, yabancı erkeğin bir tecavüzü olarak görmelerinden kaynaklanmaktaydı. Ancak kocanın, bazen her ikisini de yatakta gördüğünde öldürdüğü de vaki olurdu.³⁵⁰ Bütün bunlarla beraber, Araplar, öldürülmekten kurtulan zevceye, erkeği karısıyla muaşeretten menetme, karısını tedip etme, dövme, hapsetme daha da olmaz ise boşama gibi cezalar tayin ederlerdi.³⁵¹

Dolayısıyla Kur'an'da serkeşlik yapan kadınları kocalarının yetki ve mülkiyetinde, öğüt verme, yaktan uzaklaştırma, dövme, daha da olmaz ise boşama şeklinde kocaları tarafından kadına yapılması öngörülen cezai yaptırımlar,³⁵² İslam öncesi cahiliye Arap toplumunda serkeşlik yapan kadına kocanın yetkisinde cari olan tedip ve ceza biçimlerinin bir devamı niteliğindedir. Bütün bunlar, Kur'an'ın, zinaya ilişkin tedip ve ceza usullerinin de vakıaya bağlı olarak teşekkül ettiğini, o toplumun bildikleri şekil ve muhtevalarla indirildiğini, Kur'an'ın Arap kültür kalıplarında mahalli çözümler getirdiğini, o toplumun sosyal yapısını dikkate aldığını, nazil olduğu dönemdeki olguların durumuna göre şekillendiğini gösterir. Muhtemelen henüz yerleşik hayata geçmemiş, içtimai gelişimini tamamlayamamış ve cezalarda karşdakine darbe vurucu, caydırıcı bir güç olarak sopa, taş ve kırbaç gibi ilkel aletlerin kullanıldığı bir toplumsal yapıda, cezayı uygulama aletinin ya da ceza formunun sopa olması, herhalde dinin zinaya engel olma tümel evrensel ilkelerinin tatbikini o dönemde kolaylaştırıcı olsa gerektir.³⁵³

c.Celde

İslam öncesinden Kur'an'a yansıyan cezalardan biri de celdedir.³⁵⁴ Bu cezanın cahiliye döneminde bilinir olduğunu, özellikle de şehirde yerleşik hayatta olanların celde cezası verdiklerini ve bu cezanın Güney Arapların kitabelerinde de yer aldığını ve asayla elli celde

³⁴⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 46.

³⁴⁹ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 193 vd. 196.

³⁵⁰ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 197.

³⁵¹ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 198.

³⁵² Nisâ, 4/34.

³⁵³ Dindî, "a.g.m.", s. 20.

³⁵⁴ Celd, lugatta deri üzerine vurmaktır. Her bir vuruşa "celde" denir. Deri ile yani kamçı gibi deriden yapılmış bir şey ile vurmak manasına da gelir. İslam hukukunda terim olarak celd; "evli olmayan mükellef zani veya zaniyenin muayyen uzuvlarına özel bir tarzda değnek veya kamçı ile vurmaktır." Bu ceza, suçlunun cildi, yani derisi üzerine tatbik edildiği cihetle "celde" adını almıştır. Bkz. Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 10.

vurulduğunu³⁵⁵ görüyoruz. Aynı şekilde Sahabeden rivayet edilen aşağıdaki haber de bunu desteklemektedir: Cahiliye döneminde bedevinin karısıyla zina eden bir adamın oğlunu kurtarmak için zina suçu karşılığında babasına “yüz koyun” ve “bir hizmetçi” verdirmek suretiyle zina edeni kurtarmışlardır. Daha sonra ilim sahipleri zina eden erkeğe “yüz celde” ve “bir yıl sürgün”, kadına ise muhsan olmasından dolayı “recm” cezası gerektiğini hükme bağlamışlardır. Ancak Hz. Peygamber’den bu konuda Allah’ın kitabına göre bir hüküm vermesi talep edilince o, yüz koyun ve hizmetçi hükmünü kaldırarak bu adamın oğluna yüz celde ve bir yıl sürgün, kadına ise recm cezası gerektiğini ifade etmiştir.³⁵⁶ Bu rivayet, zina suçu karşılığında fidye almanın veya hem fidye alıp hem sürgün etmenin ve yüz celdenin cahiliye döneminde zinaya verilen cezalar arasında yer aldığını açıkça gözler önüne sermektedir.³⁵⁷

Suçlulara tazir ve celde hadleri uygulamak, cahiliye hukukunun vermiş olduğu cezalardandı. Celdenin sadece ağır suçlara değil, anne ve babanın yahut cahiliye kültürünün tayin ettiği velinin emirlerine uymama, sövme, insanlarla münakaşa etme vb. başkasına karşı haddi aşmalara da³⁵⁸ hatta bazen misafire kusur eden kabile üyelerine de celde cezası³⁵⁹ verilmekteydi. Daha önce de temas ettiğimiz gibi cahiliye döneminde babanın, evlatları tedip etme ve onları cezalandırma, kız evlatlarını gömme, erkek çocuklarını Tanrı’ya kurban etme ve çocuğunu katletme gibi yetkileri, örfün kendisine vermiş olduğu bir hak olarak telakki edilirdi.³⁶⁰ Bu yüzden cahiliye döneminde ana ve babanın emirlerine muhalif olmak suç sayılmıştır. Hatta Hars b. Ka’b el-Mezhacî gibi cahiliye hatiplerin söylevlerinde ana babaya asi olmanın, kişiye ardından çileli bir yaşamı getireceğine, haneyi yok edip, beldeyi harap edeceğine dikkat çekilmiştir.³⁶¹ Dolayısıyla indiği toplumunun kültürüyle diyalektik ilişki içinde olan Kur’an’a pek çok cahiliye tasavvur ve teamülü intikal etmiştir. Çeşitli nedenlere bağlı olarak var olan bu değerler sisteminin, Kur’an’da ana babaya itaati emreden ve onlara “üf” bile demeyi yasaklayan ayetlere yansıdığı müşahade edilir.³⁶² Aslında çocukların ana ve babaya itaat/saygı zorunluluğu İbrani kültürde de³⁶³ hatta bu kültürün bir uzantısı olan İsevi öğretilerde de mevcuttur.³⁶⁴

³⁵⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 460.

³⁵⁶ Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 2; Muhâribîn, 15, 19, 24; Müslim, Hudûd, 5/1697; İ. Mâlik, Hudûd, 6; Cassâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, c. III, s. 335; Kastallânî, **İrşâdu’s-Sârî**, c. X, s. 17-18; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 108; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 196.

³⁵⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 108.

³⁵⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 452.

³⁵⁹ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 32.

³⁶⁰ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 180; Ayrıca bkz. Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 166-175.

³⁶¹ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 165.

³⁶² İsrâ, 17/23-25; Ankebût, 29/8; Lokmân, 31/14-15; Ahkâf, 46/15.

³⁶³ Çıkış, 20/12; Levililer, 20/9; Seydişehirî, **Hukuk Tarihi**, s. 144.

³⁶⁴ Efesliler, 6/2-3; II. Timoteos, 2/2-5.

Cahiliye toplumunun tasavvur ve muamelat kalıpları içinde hitap eden Kur'an, zinayı çirkin ve kötü bir davranış olarak yasaklamıştır.³⁶⁵ Bu fiili yapanlara "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun."³⁶⁶ ayetinde ifade edildiği gibi yüzer celde (sopa) vurulması öngörülmüştür. Yüz celde tahdidi Kur'an orijinli gibi gözükse de Kur'an'ın zinakârları teşhir ederek ve şahitler huzurunda celde cezası hükmü, İslam öncesi Medine toplumunda uygulanmaktaydı. Hatta Taberî'nin yüz celdenin yahut recmin Hz. Musa'nın İsrailoğullarından bekâr ve evli zinakârlara uyguladığı ceza biçimlerinden olduğuna dair rivayetleri,³⁶⁷ Hz. Eyyub'un, çeşitli nedenlerden dolayı hanımına yüz celde vurmaya yemin ettiğine, hurma dalı, değneği ve cubuklarıyla yüz celde vurduğuna dair rivayetler³⁶⁸ ve yine Cevad Ali'nin de celde cezasının cahiliye ehli, özellikle de hazari olanları tarafından bilindiğine, Güney Arapları kitabelerinde işaret edildiğine dair ifadeleri,³⁶⁹ aslında bu ceza usulünün daha eskilere dayandığının ve Kur'an'ın bu ceza biçiminin ibda ve inşa mahiyetinde bir ahkâm olmadığına bir ifadesi olsa gerektir. Dolayısıyla da celde sayısı olarak kesin söyleyemesek de form olarak şahitler huzurunda (taife) teşhir ve sopa (celde) muamelatının muhtemelen köklerinin çok eskilere dayandığı, cahiliye kültürü olarak Kur'an'da da yer aldığı ve Kur'an'ın onların içtimai, fikri, kültürel yapılarına paralel alışageldikleri muamelat türünden cezalar vaz' ettiği görülür. Hatta Kaffâl'ın, Kur'an'da zinakârlara ceza olarak verilen "yüz celde"deki yüz sayısının Araplarda çokluk ifade ettiğine, çokluk için kullanıldığına dair cezadaki bu sayıyı Arapların itikat ve adetleriyle ilişkilendirmesi de³⁷⁰ müşriklerin, putperestliği terk ederek İslam'ı kabul eden Ayyaş b. Ebi Rabia'yı Medine'de sulbedip yüz değnek vurmaları³⁷¹ bu düşüncemizi teyit eder.

Kur'an'ın zina konusunda cahiliye döneminden farklı olarak getirdiği³⁷² en önemli değişim, "Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin..."³⁷³ ayetinde de temas edildiği gibi, namuslu ve hür kadınlara zina iftirasında bulunanlara haddi kazf olarak seksen sopa vurulması ve bunların şahitliklerinin artık kabul edilmemesidir. Ancak cahiliyede uygulanmış

³⁶⁵ İsrâ, 17/32; Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5; Mümtehine, 60/12.

³⁶⁶ Nûr, 24/2.

³⁶⁷ Taberî, **Târîh**, c. I, s. 232.

³⁶⁸ Sâd, 38/44; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. X, s. 591; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 94; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 51; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IX, s. 399; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1610.

³⁶⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 459-460.

³⁷⁰ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 555.

³⁷¹ Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 177.

³⁷² Bakkal, **a.g.e.**, s. 249.

³⁷³ Nûr, 24/4.

bir ceza biçimine rastlamadığımızdan dolayı, haddi kazfe, Kur'an'ın ibtidaen vaz'ı olarak baksak da Taberî'nin, Hz. Musa'nın, İsrailoğullarından muhsan kadınlara iftira edenlere seksen sopa celde cezası verdiğine dair rivayetleri,³⁷⁴ bu uygulamanın da İbrani-Arap geleneğinde bilinir olduğu ihtimalini artırmaktadır. Bütün bunlarla beraber, bu ahkâm, cahiliye Arabın muhsan (hür) kadın telakkileriyle de ilişkilidir. Şöyle ki Takkuş'un da ifade ettiği gibi, Araplar, hür kadını kendi ırzlarının ayrılmayan parçası olarak kabul ederlerdi.³⁷⁵ Dolayısıyla bu hükmün de cahiliye döneminde iffet konusunda hür ve cariyeleri birbirinden ayırt eden, iffetsizliği hür için ayıp, cariyeye için mubah gören Arap anlayışı ile bağlantılı olduğu görülür. Çünkü gerek ayeti kerimede gerekse de İslam hukukunda muhsan ve muhsanenin hür kişiyi ifade ettiği,³⁷⁶ bu cezanın hür, akil, baliğ, Müslüman ve sahih nikâhla evli olan "muhsan" erkek ve "muhsan" kadınlara yönelik iftirada bulunan şahıslara verileceği, hürlerle zina iftirasında bulunan kölelere ise selef âlimleri ve fakihlerin çoğunluğu tarafından zina eden cariyelerin haddinin hürlerinkinin yarısı olduğunu ifade eden ayete³⁷⁷ kıyasla kırk sopa vurulacağı beyan edilmiştir.³⁷⁸

Cahiliye Arapların zina telakkileri ve cezalarında da hürlerle kölelerin hukuku birbirlerinden farklıydı. Kölelerin işlemiş olduğu zina suçu cezası hürlerin yarısıdır şeklinde hadislerde de yer etmiş olan bu cahiliye ceza hukuku,³⁷⁹ "Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır..."³⁸⁰ ayetiyle içinde bulunduğu toplumsal tabakalara öngörülen ceza biçimi olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Çünkü, cahiliye ehlinin cezalandırdıkları zina, hür ve muhsan bir kadının, kocasının bilgisi olmadan evli olmadığı yabancı bir adamla birlikteliğini ifade ederdi. Bunu bir hıyanet sayar ve dolayısıyla da ayıplayıp kınarlardı. Ancak cariyeye için durum bundan farklıydı. Eğer efendisi biliyorsa ve onun emri dahilinde ise cariyenin zina etmesi ayıp sayılmazdı.³⁸¹ Hatta o dönemde kölelerle evlenmeyi zül telakki eder, evlilikte denkliği şart koşar ve iffetli olanın facir ile evlenmesini uygun görmezlerdi.³⁸² Kays b. Zühey el-Absi gibi cahiliye hatiplerin söylevlerinde, kendileriyle denk olmayan erkeklerle evlendirilen kadınların kabirlerinin, onların nikâh ve evlerinden daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir.³⁸³ Aynı şekilde Zürene b. Udüs'ün oğul ve torunlarına vasiyetinde de kadınları kendilerine denk erkeklerle

³⁷⁴ Taberî, *Târîh*, c. I, s. 232.

³⁷⁵ Takkûş, *a.g.e.*, s. 177.

³⁷⁶ Bilmen, *a.g.e.*, c. III, s. 20.

³⁷⁷ Nisâ, 4/25.

³⁷⁸ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 348, 350.

³⁷⁹ Buhârî, *Diyât*, 24, dipnot; Müslim, *Hudûd*, 6/1703, dipnot.

³⁸⁰ Nisâ, 4/25.

³⁸¹ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 438.

³⁸² Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 78-79.

³⁸³ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 166.

evlendirmeleri, aksi taktirde kadınlar konusunda ölümü beklemeleri gerektiği şeklinde benzeri yargılar yer almaktadır.³⁸⁴ Bundan dolayı, cariyeye ile evliliği zül addeden cahiliye Araplarının³⁸⁵ içtimai ve iktisadi yapılarının üretmiş olduğu bu yargılar, “Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir.”³⁸⁶ ayetiyle bir evlenme hükmü olarak Kur’an’a da intikal etmiştir. Yine cahiliyede iffetli olan iffetliye, facir olan facire denktir kanunu, “Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah’a ortak koşan bir kadınla evlenebilir.”³⁸⁷ şeklinde cahiliye Arap evlilik tasavvuru olarak Kur’an’da da tasviri bir dille resmedilmiştir. Kur’an, gerek müminlerden gerekse de Ehli Kitaptan kendileriyle evlenilmesinin helal olduğunu bildirdiği kadınlarla evlilikte iffetli olma kaydı koymuştur.³⁸⁸

d.Hapis

Cahiliye döneminde her ne kadar çölde hapis cezasını tatbik etmenin zorluğundan ve çöl hayatının bu tür imkânlardan yoksun olmasından dolayı, bedevilerde hapsin varlığını söylemenin oldukça zor olduğu,³⁸⁹ Araplarda hapsetmenin meşakkatli, sürgünün kolay olmasından dolayı hapis yerine onların sürgün cezası verdikleri,³⁹⁰ hapis cezasını uygulayan ilk kişinin ise Hz. Ömer olduğu³⁹¹ söylene de bu ceza şehirlerde tatbik edilmekteydi. Hırsızların, azgınlara ve mahkumların kaçmalarına engel olmak için el ve ayakları zincirlerle bağlanır, el ve ayaklarına bağlı olan bu zincirler de içinde bulunduğu mekânın duvarına yahut kapısına bağlanırdı. Esir sahipleri itaat etmeyen, asi olan esirleri kendi evlerinde hapsetmek suretiyle cezalandırır ve kaçmamaları için de onların el ve ayaklarını zincirlerle bağlardı. Mekkeliler de hapis cezasını hak edenleri kendi evlerinde zincirlere bağlayarak hapsederlerdi. Arami ve İbranilerde,³⁹² Hire ve Gassan Araplarında, Güney Arabistan devletlerinde de hapis cezası vardı. Güney Arabistan yöneticileri, genellikle siyasi suçlular ve düşmanları için kalelerin içinde, korunaklı ve gözetim altında olan hapishane kullanırlardı. Bazen buralarda yatan suçlular hapishanenin kötü şartlarından, açlık ve susuzluktan ölürlerdi. Nebatilerde, Rumlarda ve Hirelilerde de hapsin var olduğu ve hapis için çeşitli kavramlar kullandıkları³⁹³ ifade edilir. İslam döneminde de hapis cezası bilinmekte, suçluları mescide bağlamak ve bir

³⁸⁴ Sicistânî, *el-Mu‘ammerûn*, s. 121.

³⁸⁵ Sarıcık, “Cahiliyye Nikâhı Mut’a ve Diğer Cahiliyye Nikâhları”, s. 65.

³⁸⁶ Nisâ, 4/25; Tevrat’ta da hür bir adamla zina eden cariyeye, özgürlüğü olmadığından dolayı, öldürme cezası verilmemiştir. Bkz Levililer, 19/20.

³⁸⁷ Nûr, 24/3; Bu ayetin cahiliye döneminde alem sahibi bağı kadınlarla evlenmek isteyen Müslüman erkekler hakkında nazil olduğu hususunda bkz. Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, c. III, s. 345.

³⁸⁸ Mâide, 5/5.

³⁸⁹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 458-459.

³⁹⁰ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 459.

³⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, s. 150.

³⁹² Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 458.

³⁹³ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 228.

hücreye kapatmak şeklinde uygulanmakta idi.³⁹⁴ Hz. Peygamber döneminde bazı kişiler hapsedilmiş,³⁹⁵ Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde hapisane olmasa da mescit ve dehlizlerde suçlular cezalandırılmıştır.³⁹⁶ Cahiliye dönemi ile ilgili rivayetler şehirlerde hapisanenin var olduğuna ve Kur'an'da hapis cezasına yapılan bu atıflar da Mekke'de ve Hicaz bölgesinde hapsin varlığına işaret etmektedir.³⁹⁷ İslam'ın başlangıcında da celde ayeti nazil olmadan evvel, zina eden kadınlara ev hapsi cezasının verildiğini ifade eden ayet ve buna ilişkin rivayetlerin varlığı,³⁹⁸ hatta zina iftirasına maruz kalan Hz. Yusuf'un Mısır kanunlarına göre ya hapsedilmesi veya elem verici bir cezaya çarptırılmasına dair Kur'an atıflarının da³⁹⁹ İslam'ın başlangıcında zina edenlere öngürülen hapis ve eza cezalarının kadim köklere sahip olduğunu gösterir.

Dolayısıyla cahiliye dönemi sosyal hayatında bir ceza biçimi olarak yer alan el ve ayakların zincirlerle bağlanması vb. hususlar, "O gün, suçluları zincirlere vurulmuş olarak görürsün."⁴⁰⁰, "O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suda sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklardır."⁴⁰¹, "Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu."⁴⁰², "Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık."⁴⁰³ şeklinde Kur'an'ın ahirette cehennemlik olanların tasvirlerine dahi aksetmiştir. Aynı şekilde onların suçluları cezalandırma teamüllerinden biri olan zindana hapsedme, Kur'an'da günahkârların ahirette zindanda olacağına dair ihbari ifadelerle yer almıştır.⁴⁰⁴ Bu da Kur'an'ın sadece dünyevi ahkâmının değil, ahiretteki ceza biçimlerinin dahi onların bildikleri ve tatbikedegeldikleri ceza usulleri kabilinden olduğunun bir kanıtıdır. Ancak Kur'an, o dönemde suçlulara ve kölelere özgü bu ceza usullerini özellikle inkârcıların ahiretteki hallerine taşımakla, onları tehdit etmekle değerlere dayalı sorumluluk bilinci oluşturmayı hedeflemiş ve zihinsel bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Netice olarak kadın-erkek, hür-köle mahremiyet telakkileri, kadının erkekten gizlenmesi, zina, zina iftirası ve bunların cezası, şahitler ve bunların sayısına ilişkin cahiliye örfüne ait yerel ahkâm ile Kur'an'ın nazmında mücessem olan hükümlerin de birbirlerine

³⁹⁴ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. II, s. 987.

³⁹⁵ Ebû Dâvud, Akziye, 29; Tirmizî, Diyât, 21; Nesâî, Sârik, 2.

³⁹⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 459.

³⁹⁷ Yusuf, 12/33, 36, 39, 41; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 458.

³⁹⁸ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. III, s. 634; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 132-133; İslam bilginleri, Kur'an'ın, İslam'ın başlangıcında zina eden kadına hapis, erkeğe ise eziyet ve kınama öngördüğünü, daha sonra bekâra celde haddini öngören Nûr, 24/3. ayeti ve muhsana celde ve recmi önceleyen Ubade b. Samit hadisi ile bunun nesholunduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Cassâs, **A.e.**, c. III, s. 332.

³⁹⁹ Yusuf, 12/25.

⁴⁰⁰ İbrâhîm, 14/49.

⁴⁰¹ Mü'min, 40/71.

⁴⁰² Hâkka, 69/32.

⁴⁰³ İnsân, 76/4.

⁴⁰⁴ Mutaaffîfîn, 83/7-8.

paralel olduğu saptanır. Bu bakımdan cahiliye dönemi Arap toplumunun namus ve iffet tahayyülat ve teamüllerinin Kur'an'da da tecessüm ettiği, Watt'ın da ifade ettiği gibi, göçebe Arap geleneklerinde değerli olan şeylerin çoğunun İslam'ın merkezi bünyesinde yer aldığı ve değişik bir görünüm kazandığı, hatta aslı hiçbir değişikliğe uğramadan İslami niteliğe büründüğü de⁴⁰⁵ görülür. Dolayısıyla burada da görüldüğü gibi cahiliye Arap toplumuna ait pek çok telakki özelde 7. yüzyıl kültürüne bir cevap olarak ortaya çıkan ilahi kelam Kur'an'a intikal etmiştir. Aynı şekilde Kur'an'da bu alanda verilmiş hükümler, Arap toplumunun miladi 7. asırdaki sosyo-kültürel ve sosyo-politik durumuna, üretim ilişkilerine, araçlarına ve kaynaklarına, demografik durumuna, coğrafi-ekonomik şartlarına bağlı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁶

Ancak şunu da ifade edelim ki Kur'an, her ne kadar yerel ve tarihsel tasavvurlara ve ceza formlarına bürünmüş olsa da 7. yüzyılın namus, iffet, zina, zinaya verilen celde ve hapis cezası, cezaya şahitlerin tanıklık etmesi vb. hususları üzerinden bizlere, kişilerin namuslarının mukaddes ve dokunulmaz olduğu, hiçbir şekilde buna leke sürülemeyeceği, evlilik sözleşmelerine ihanetin bir suç ve günah olduğu, hıyanet suçu varsa bir biçimde ispat etme ve zinaya bir biçimde engel olunması gibi bütün zaman ve mekânlara taşınabilecek evrensel mesajların, Kur'an'ın bu tarihsel formları içinde mündemiç olduğunu göz ardı etmemek lazım. Çünkü onun kaynağının ilahi oluşuyla, hitabının beşeri tabiatının birbiriyle çelişmeyeceğinin, onun ilahi, aşkın yapısının olgusalılığına engel teşkil etmeyeceğinin de aynı şekilde bilinmesi gerekir.

IV.HIRSIZLIK

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hırsızlık

Arapça da başkasının malını gizlice alma işine "sirkat" veya "serika", bu malı alan kişiye de "sârik" denir.⁴⁰⁷ İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi olan hırsızlık, bütün toplumlar da suç olarak görülmüştür. Ancak hangi tür eylemin hırsızlık sayılacağı ve ne tür bir müeyyide ile cezalandırılacağı hususu toplumlar ve dönemlere göre değişiklik göstermiştir. Eski Çin, Hint ve Asurlularda, Brahmanizm ve Konfüçyanizm gibi dinlerde hırsızlık büyük suç ve günahlardan sayılmış ve buna değişik müeyyideler uygulanmıştır. Eski İran, Sümer ve Babil (Hamurabi) kanunlarında çalınan malın birkaç katının ödettirilmesinden, hırsızın öldürülmesine kadar çeşitli cezalar öngörülmüştür. Roma hukukunda da zararı tazmin

⁴⁰⁵ Watt, **İslam Nedir**, s. 29.

⁴⁰⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 93.

⁴⁰⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 22.

ettirmekten, faili köle edinmeye ve öldürmeye kadar varan bir dizi müeyyidelerle karşılaşırız. Eski Türk hukukunda da (Hunlar) sopa, tazmin ve öldürme gibi suçun durumuna göre değişen cezalar verilmiştir.⁴⁰⁸

Tevrat metinlerinde ise hırsızlık, ayıplanan kötü bir davranış ve aşağılanan bir eylem olarak ele alınmış⁴⁰⁹ ve yasak kabul edilmiştir. Ahd-i Atık'te geçen on emirden biri "çalmayacaksın"⁴¹⁰ buyruğudur. Musevi şeriatında hırsıza ceza verilmekteydi. Hırsıza, çalmış olduğu sığırın beş katı, koyunun ise dört katı geri iade ettirilmekte, şayet hırsızın bunu ödeyecek malı yoksa kendisi köle olarak satılmakta ve bu bedel ödenmekteydi.⁴¹¹ Hırsızlık yapana, bazen çaldığı şeyin iki katı,⁴¹² bazen de yedi katı; hıyanet, aldatma, buluntu ve gasp yoluyla alınan mallarda ise beş katı ödettirilirdi. Hırsızın, çaldığı malın mislini tazminle cezalandırılması, cahiliye kabile örfünde de bilinen bir husustu. Bugün, Irak kabilelerinin pek çoğunda çalınan malın dört katını ödeme uygulamalarının varlığı, hırsızlık konusunda cahiliye dönemi kalıntılarının hâlâ devam ettiğini⁴¹³ gösterir. Yine Musevi şeriatında geceleri soygun yapmak için evlere girmek, gayrimenkulün sınırlarını belirleyen alametleri yok edip komşunun malını gaspetmek, ölçü ve tartıda hile yapmak, zorla başkasının mülküne girmek ve başkasının mülkünü yakmak gibi bütün bu hususlar hırsızlık konusuna dahil edilmiş ve bu duruma düşen bütün suçlular zararı ıslah etmekle ve uygun bedeli ödemekle cezalandırılmıştır.⁴¹⁴ Ayrıca Kur'an, bize Hz. Yusuf kıssasında Eski İsrailde hırsızın çaldığı mala karşılık mal sahibinin yanında alıkonulma cezasının da varlığını haber vermektedir.⁴¹⁵ Tevrat'ta çalınan malın, sahibine bedeli tazmin edilmekle birlikte, hırsızlık günahına keffaret olarak Tanrı adına mabede, kâhine bir koçun suç sunusu olarak takdim edilmesi de öngörülmüştür.⁴¹⁶

Hristiyanlıkta da Hz. İsa'nın, Tevrat'ın on buyruğundaki yasağın devamı olarak "Hırsızlık yapma"⁴¹⁷ ve yine Pavlus'un, "Hırsızlık yapan artık hırsızlık yapmasın"⁴¹⁸ ifadelerinde olduğu gibi hırsızlığın yasak olduğu, buna rağmen cezasının net olmadığı anlaşılmaktadır. Ne var ki Luka'da Hz. İsa'nın, evine misafir olduğu Zakkay'ın, "Bir

⁴⁰⁸ Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 384.

⁴⁰⁹ Öksüz, *a.g.e.*, s. 185.

⁴¹⁰ Çıkış, 20/15; Levililer, 19/11; Yasa'nın Tekrarı, 5/19.

⁴¹¹ Çıkış, 22/1-3; II. Samuel, 12/6.

⁴¹² Çıkış, 22/4, 7-9.

⁴¹³ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 473.

⁴¹⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 471-472.

⁴¹⁵ Yusuf, 12/70, 73, 77, 81.

⁴¹⁶ Levililer, 6/1-7.

⁴¹⁷ Matta, 19/18-19; Markos, 10/19; Luka, 18/20.

⁴¹⁸ Efesliler, 4/28.

kimseden haksızlıkla bir şey aldım, dört katını geri vereceğim”⁴¹⁹ ifadeleri, Tevrat’ta yer alan çalınan malın türüne göre çeşitli oranlarda geri iade ettirilme cezasının devam ettirildiğini gösterir. Roma hukukunun dördüncü dönemini kapsayan (M. 284-565) yılları arasında Jüstinyan kanunlarında da hırsızlık “başkasının mülkiyetinde olan malı kuvvet kullanarak almak”⁴²⁰ anlamında kullanılmıştır. Roma kanunlarında da hırsızlık yapan ister köle ister hür olsun, açıktan hırsızlık yapan kişiye dört ve gizli yapana da iki mislini ödetmek suretiyle cezalandırılırdı.⁴²¹ Dolayısıyla Tevrat geleneğinde alınan malın bedelinin katlanarak verilmesi, mal karşılığında çalınan alıkonulması vb. cezalar Hristiyanlıkta ve Roma’da da hırsıza öngörülmüştür. Ancak hırsızın elinin kesilmesine ilişkin Kur’an ahkâmına bu gelenekte rastlamamaktayız.

B.Cahiliyede ve Kur’an’da Hırsızlık

1.Mülkiyet ve Hırsızlık

Cahiliye döneminde mülkiyet, saygın ve mukaddes bir hak olarak kabul edilmiştir. Birinin mülkünde, sahibinin izni olmadan yahut o mülk el değiştirmeden başkasının tasarruf etmesi imkânsız idi. Aksi durumda o kişi gasıp ve sarık (hırsız) sayılırdı.⁴²² Mülk sahibinin mülkünü koruması ve savunması onun hakkı kabul edilir, hatta elde ettiği ganimetler, zorla ve gasp yoluyla almış olduğu mallar, esirler vb. bütün bunlar kişinin sahip olduğu mülkü addedilirdi. Hiçbir kimse ona tecavüz etme hakkına sahip değildi. Mülk sahibinin, bir şeyin kendisinin mülkü olduğunu savunma ve onu ispat etme hakkı da vardı.⁴²³

Araştırmacılar, daha önce de bir vesileyle değindiğimiz gibi Arap yarımadasındaki çeşitli bölgelerde, mülk sahibinin ve binayı yapan mimarın ismini ihtiva eden ve ne zaman yapıldığını belirten, insanların tecavüzüne mani olan, cahiliye döneminde bugünkü tapu senedi hükmünde olan ve özel mülklerini ifade eden bina cephelerine yerleştirilmiş yazılı taşların varlığını⁴²⁴ ortaya koymuşlardır. Güney Araplarında satılan akarların sınırlarını belirlemek için “vesen” denilen taş parçaları akarların sınırlarına konulmuştur. Bu taşlar alışveriş akitlerinde akarın mevkinin belirtip hatırlatır ve bu taşların alışveriş belgesi niteliği taşınması için üzerlerine alışverişin yapıldığı tarihler yazılır ve bu taşları yerinden almak, onların yerlerini değiştirmek yahut yerleriyle oynamak yasak kabul edilirdi. Çünkü mülkiyet,

⁴¹⁹ Luka, 19/8.

⁴²⁰ Jüstinyen, *Müdevvenetu Jüstinyen fi’l-Fıkhi’r-Românî*, (Çev. Abdulazîz Fehmî), ‘Âlemu’l-Kütüb, Beyrut t.y., s. 253; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 471.

⁴²¹ Jüstinyen, *Müdevvene*, s. 247; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 473.

⁴²² Caskel, *a.g.e.*, s. 99; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 385.

⁴²³ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 444.

⁴²⁴ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 449.

ilahların kutsal olduğunu emrettiği bir hak idi. Mülke tecavüz edildiğinde mülkün sınırlarını belirleyen bu taşları alan yahut yerlerini değiştirenlere ilahların öfkelenip, lanet edeceğine ve belalar vereceğine inanılırdı. Şahısların mülkleri, mülk sınırları ilahların himaye ve gözetiminde olduğuna dair itikatların varlığından dolayı, mülk sahipleri ilahlara kurban da kesmekteydiler.⁴²⁵

Aynı şekilde araştırmacılar, emlak, bahçe duvarları, şehir surları ve mezar taşları üzerinde yapmış oldukları araştırmalarda mezar taşları üzerinde, “bu taşı yerinden kaldırıra ve yerini değiştirene yahut onu alıp kullanana Tanrıların laneti olsun”, bu mezar taşlarına el uzatan kişilerin başına körlük, alçaklık gibi çeşitli bela, musibet ve hastalıklar gelsin şeklinde ilahlara dua yazılarının yer aldığını belgelemişlerdir. Çünkü bütün bunlar onlar için mülkiyet ifade etmekte, her ne suretle olursa olsun başkasının onlar üzerinde tasarrufta bulunması caiz olmamaktaydı.⁴²⁶ Cahiliye ile ilgili bugün tapu senedi denilen mülkiyet belgelerinden ibaret olan ve bize ulaşan Güney Arabistan kitabeleri üzerinde yapılan çalışmalarda, bir kişi arazi veya akar satın aldığı anda ona işaret ettiğini, onun vasıflarını ve hudutlarını ilan ettiğini ve bu mülke tecavüz eden delil getirmesin ve özür beyan etmesin diye bu özel mülkiyetlerin vasıf ve sınırlarını insanlara bildirdiklerine delalet eden bazı lafızların kullanıldığı aynı şekilde ortaya konmuştur. Cahiliyede mallar menkul ve gayrimenkul diye ikiye ayrılmakta, genellikle mal denilince de Araplarda deve anlaşılmaktaydı. Dolayısıyla onların teamülleri deve ile olur, mal zikredildiğinde zihin deveye giderdi. Çünkü deve, sahip oldukları şeylerin en değerlisi idi. Diyet miktarları, fidyeler ve mehirlerin hepsi deve üzerinden konulurdu.⁴²⁷ Muhtemelen tarihi ve yerel bir figür olarak o coğrafyaya özgü bir canlı olan deveye Kur’an’ın özel atıflar yapması da mal olarak devenin, onların teamül ve zihinlerinde önemli bir yer işgal etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴²⁸

Cahiliye döneminde Araplar, insanın sahip olduğu mülkün, Tanrıların kendisine bağışladığı şerî bir hak olduğuna, bu mülkün miras, alışveriş vb. hususlarla el değiştirme hakkını da Tanrıların emrettiğine inanmaktaydılar. Kişinin sahip olduğu malın mukaddes bir hak olduğuna, şerî ve haklı bir gerekçe olmadan kimsenin o kişinin malına dokunması yahut onu talep etmesinin caiz olamayacağına ilişkin itikat ve ilkeler de mevcut idi. Hatta mülk, mülk edinme, mülkün korunması ve intifa’ hakkıyla ilgili kavramlar da kullanılmaktaydı.⁴²⁹

Cahiliye döneminde mülk daimi, mukaddes bir hak idi. Sahibinden başkasına intikali

⁴²⁵ Cevâd ‘Alî, a.g.e., c. V, s. 480.

⁴²⁶ Cevâd ‘Alî, a.g.e., c. V, s. 444.

⁴²⁷ Cevâd ‘Alî, a.g.e., c. V, s. 386.

⁴²⁸ Cahiliyede deve ve çobanlığı deve çobanları nezdinde övünç vesilesi idi. Arap yarımadasında sahra şartlarına uygun olmasından dolayı, en çok yaygın olan hayvan idi. Sosyal muamelelerinde tedavül aracı idi. bkz. Zenâfî, *en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye*, s. 23, 26-27.

⁴²⁹ Cevâd ‘Alî, a.g.e., c. V, s. 387.

ancak şerî bir yolla yahut alışveriş, hediye veya hakkından ferağat etme vb. gibi ihtiyar ve muvafakat ile meydana gelirdi.⁴³⁰ İşte bütün bu inanç ve uygulamalarının bir neticesi olarak hırsızlık, yasak ve çirkin bir fiil olarak kabul edilmiş ve hırsız ise cezalandırılmıştır. İslam'dan önce Arabistanda her ne kadar cürüm ve günah mefhumlarının bilinmediği, hırsızlık etmenin bir cürüm sayılmadığı, bedevinin hırsızlığı mürûte aykırı görmediği⁴³¹ ileri sürülse de yukarıda da temas edildiği gibi tarihi vesikalar ve tarihi süreç bu iddiaların aksini ortaya koymaktadır.⁴³² Çünkü, cahiliye Araplarında mülkün el değiştirmesine dair kanun hükmünde çeşitli kabul ve teamüller söz konusuydu. Araplar başkasının koruması altında olan malı gizli olarak alan kişiye “sârik/hırsız”, bu malı açıkça çalana ise “gasıp/soyguncu” derlerdi. Sahibinin haberi olmadan gizli olarak alınan mal ve hırsızlık ayıp sayılırdı. Ancak zorbalık, kuvvet yoluyla almak hırsızlık sayılmaz, bu yolla alan kınanmaz, gasıp ve soyguncu kabul edilirdi. Hilf, civar ve akd anlaşması olmayan bir kabileden kuvvet yoluyla mal almak ganimet elde etmek helal addedilirdi. Onlar gasıbın, malı kuvvet ve liyakatle alma, mal sahibinin ise kendi hakkını savunma, ailesi ve aşiretinden yardım alma hakkının olduğu düşüncesiyle bunda bir sakınca/alçaklık görmezlerdi.⁴³³ Dolayısıyla korunaklı malı gizli alan kişiye verdikleri “sârik” ismi ile, açıktan alan kişiye verdikleri “müstelib”, “müntehib”, “muhtelis”, “muhteris” ve “gasıp” isimleri birbirlerinden farklılık arzederdi.⁴³⁴ Çünkü savaşlarda cahiliye kanunları giysi, silah, kadın vb. her şeyi yağmalamayı ve soygunculuğu mubah görmekteydi.⁴³⁵ Kur'an da, savaşta yağmalanan düşmanın, mal, silah, kadın, erkek, çocuk vb. şeylerinin mubah oluşuna dair cahiliye örfünü sürdürmüş ve bu türden ganimetleri helal kabul etmiştir.⁴³⁶ Kur'an'daki bu mubahlığın bir neticesi olarak, ilk İslam toplumundan itibaren, bu helallik ilahi evrensel bir emir gibi, farklı bölge ve coğrafyalara Müslüman ordular gazavât yaparak arazi, kadın, çoluk çocuk ve mal mülk demeden pek çok meta ele geçirmişlerdir.

Kur'an'ın, savaş, gazve, seriyye ve baskınlarda insan ve çeşitli emtianın mubahlığına dair cahiliye Arap telakkileriyle benzeşen bu hükmü de, onun toplumsal yaşamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen),⁴³⁷ Hasan Hanefi'nin de kaydettiği gibi, “zaman'la ve mekan'la kayıtlı olarak

⁴³⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 388.

⁴³¹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 199.

⁴³² Bakkal, **a.g.e.**, s. 250.

⁴³³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 471.

⁴³⁴ Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXV, s. 443 (s-r-k, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 79.

⁴³⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 473.

⁴³⁶ Âl-i İmrân, 3/161; Enfâl, 8/1, 41, 69; Haşr, 59/6-8.

⁴³⁷ Ra'd, 13/37; Güler, **a.g.e.**, s. 171.

ortaya çıkan sorulara ve sorunlara cevap olarak nâzil olmuş (indirilmiş) bir kitap”⁴³⁸ olduğunu ortaya koymaktadır. Bir diğer ifadeyle onun bu ahkâmı, nassın, vakıanın sorusuna cevap teşkil ettiğinin, önceliğin cevapta değil, soruda olduğunun, vakıanın fikre öncelendiğinin, Kur’an’ın, gerçekliğin sorularına bir cevap ve sorunlarına bir çözüm olarak geldiğinin⁴³⁹ bir göstergesidir. Bu nedenle zaman ve zemin ile ilişkili olan, vakıayı önceleyen, vakıanın çağrısına bir cevap olan nassın, dokunulamaz, hayatın, zamanın ve mekânın üstünde bir kitap şeklinde değil, zamanla ve mekânla kayıtlı olarak ortaya çıkan sorulara ve sorunlara cevap olarak nazil olan bir kitap,⁴⁴⁰ hukuki olmaktan öte evrensel değerlere sahip bir metin olarak algılanması gerektiği izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

2.Hırsızlığın Cezası

a.El Kesme Cezası

Cahiliye döneminde hırsıza verilen ceza formunun da kendi döneminin kültürü ile etkileşim içinde olan Kur’an’a intikal ettiği görülür.

O dönemde bütün cahiliye ehlinde hırsıza uygulanan ceza konusunda açık bir fikir olmadığı gibi, hırsızın elini kesme konusunda, diğer Araplarda bu cezanın olup olmadığı hususunda da kesin bir şey söylemek mümkün görünmüyor. Çünkü bu cezanın varlığından bahseden rivayetlere sahip değiliz. Bununla birlikte, Mekkelilerin özellikle de Kureyş’in hırsıza el kesme cezası verdikleri, tarihçilerden gelen rivayetlerde bu cezanın İslam’ın gelişine yakın bir dönemde verildiği ve bu cezayı ilk tatbik edenin Abdulmuttalib, bir rivayete göre de bu uygulamanın kaynağının Velid b. Muğire olduğu ifade edilir.⁴⁴¹ Cahiliyede hırsızlık yapan kişinin sağ eli kesilmek suretiyle cezalandırıldığı,⁴⁴² hırsıza el kesme had cezasını tatbikin, bazı kabilelerin adetlerinden olduğu,⁴⁴³ Kureyş’in hırsızın elini kesmeyi adet edindiği ve bunu uyguladığı⁴⁴⁴ bize gelen rivayetler arasındadır. Huzaa kabilesinden Beni Müleyh b. Amr’ın mevlası Düveyk/Düveyd’in, Hizanetu’l-Kâbe (Kâbe’nin hazinesin) den çalınan malın yanında bulunması nedeniyle Kureyş tarafından elinin kesildiği⁴⁴⁵ rivayet edilmektedir. Aynı şekilde

⁴³⁸ Hasan Hanefi, “Geleneği Yenilemek Zorundayız”, (Röportaj: Yusuf Kaplan), **Umran Dergisi**, İstanbul Mart 2002, s. 27.

⁴³⁹ Hasan Hanefi, “Soruşturma”, s. 283-284.

⁴⁴⁰ Hasan Hanefi, “Kadâya’t-Türâs ve’t-Tecdid ve İşkâliyyetu’n-Nakli ve’l-İbdâ”, el-Muntalak, Beyrut 1996, s. 48. den naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 47.

⁴⁴¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327; İbn Kuteybe, **el-Me’ârif**, s. 552; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VI, s. 157; Kalkaşendî, **Subhu’l-A’sâ**, c. I, s. 496; Halebî, **İnsânu’l-‘Uyûn**, c. I, s. 7; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 471-472.

⁴⁴² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 94; İbn Saîd, **Neşvetu’t-Tarab**, c. I, s. 80; Kalkaşendî, **Nihâyetu’l-Erab**, s. 400; Halebî, **İnsânu’l-‘Uyûn**, c. III, s. 59; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 292; Aksu, **a.g.e.**, s. 77.

⁴⁴³ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 31.

⁴⁴⁴ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 616; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 133; Aksu, **a.g.e.**, s. 77; Uğur, **a.g.e.**, s. 26.

⁴⁴⁵ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 83; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 205; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 64; Taberî, **Târih**, c. II, s. 200; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 616; Hûfî, **el-Mer’e**, s. 245.

Kâbe'nin örtüsünden bir parça koparıp çalan çocuğa şayet bülüğa ermiş ise Haşim b. Abdi Menaf tarafından, Kureyş'e elinin kesilmesinin teklif edildiği⁴⁴⁶ ve yine Mikyas b. Kays b. Adî es-Sehmi ile Müleyh b. Şüreyh b. el-Haris b. Esed'in Kâbe'nin hazinesinden mal çalmaları nedeniyle ellerinin kesildiği⁴⁴⁷ nakledilmektedir. Bunların dışında Kureyş'in, Vabisa b. Halid b. Abdillâh, el-Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, Ubeydullah b. Osman b. Amr b. Ka'b ve Müdrîk b. Avf b. Ubeyd b. Ömer adlı kişilerin hırsızlıktan dolayı ellerini kestikleri,⁴⁴⁸ hatta Müdrîk b. Avf b. Ubeyd b. Ömer b. Mahzumi'nin hırsızlıktan bir elinin kesildiği, yine hırsızlık yapınca diğer elinin kesildiği, tekrar hırsızlık yapınca recmedildiği bize ulaşan haberler arasındadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla bu teamülün hırsız cezalandırmada uygulanagelen bir sünnet olduğu, Hz. Peygamber'in de hırsızın elini kestiği⁴⁵⁰ ve İslam'da eli kesilen ilk erkek hırsızın, Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, kadınlardan ise Beni Mahzumdan Mürre binti Süfyan b. Abdilesed⁴⁵¹ olduğu ifade edilir.

Hırsızlığın cezası çeşitli dönemlerde toplumların kanun hükmünde olan örflerine göre farklı formlarda tezahür etmiştir. Hz. İbrahim ile çağdaş olan Hamurabi kanunlarında tazminat, bu tazminat ödenmediğinde ölüm cezası; Mısır'da Hz. Yusuf döneminde, çalınan malın iki katı ceza; Kenan İl'inde Hz. Yakup'un şeriatında ise malı çalınan kişi tarafından hırsız köle olarak alıkoyma cezası verilirdi.⁴⁵² Kur'an'da da Mısır ve Kenan İl'inde o dönemde çeşitli bölgelerde hırsıza uygulanan ceza farklılıklarına atıf yapılmıştır.⁴⁵³ Bu bakımdan el kesme, çok genel olmasa da cahiliye döneminde hırsıza verilen ceza teamüllerindendi. Hz. Peygamber'in; "Sizden öncekiler (İsrailoğulları ve Kureyş) aralarında şerefli ve itibarlı biri hırsızlık yaptığında onu bıraktıkları, zayıf birisi çaldığında ise elini kestikleri için helak oldukları"na⁴⁵⁴ dair ifadeleri de cahiliye döneminde hırsıza el kesme cezası verildiğini belgelemektedir. Hatta Taberî'nin hırsıza verilen el kesme ceza formunu, Hz. Musa'nın şeriatına dayandırması,⁴⁵⁵ bunun Sami kültürden kalma bir ceza biçimi olma ihtimalini artırmaktadır. Dolayısıyla da ister daha kadim toplumların isterse cahiliye dönemi toplumunun bir teamülü olsun, hırsızın elinin kesilmesi örfü, Kur'an tarafından da

⁴⁴⁶ Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 146.

⁴⁴⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 421.

⁴⁴⁸ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 420-421; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 133, 172.

⁴⁴⁹ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 420; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 133; Aksu, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁵⁰ Buhârî, *Hudûd*, 13-14; Müslim, *Hudûd*, 1/1684, 1686; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 11; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 552; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 569-570; İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 193-194; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 521, 530; Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, s. 157; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 616-617;

⁴⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi*, c. VI, s. 157; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 472.

⁴⁵² Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 227.

⁴⁵³ Yûsuf, 12/76.

⁴⁵⁴ Buhârî, *Hudûd*, 11-12; Nesâî, *Sârik*, 6; Nureddin 'Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâb, 2. Bsk., Beyrut 1967, c. VI, s. 259; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VII, s. 143.

⁴⁵⁵ Taberî, *Târîh*, c. I, s. 232-233; Bu cezanın önceki şeriatlarda, bir görüşe göre Hz. Musa şeriatında var olduğu hususunda ayrıca bkz. Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. VI, s. 134.

sürdürülmüş ve Kur'an'ın hırsızlığa engel olma tümel evrensel ilkesi, o toplumun sosyal yapısı ve sosyo-kültürel şartları gereği tarihi tikel el kesme şer'i formuna bürünmüştür.⁴⁵⁶

b.Suçun İspatı ve Çalınan Mal oranı

Cahiliye döneminde el kesme cezasının tatbik edilebilmesi için suçun ispatı gerekirdi. Hırsızlık suçunu ispat yahut nefy konusunda kendilerine özgü yemin ettirme yöntemini kullanırlardı. Bu yöntem hırsızlık konusunda olmasa da zina suçu ispatında bir teamül olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir. O dönemde hırsız yaptığı hırsızlığı inkâr ettiğinde yahut çalınan malın o kişi tarafından çalındığı ispat edilemeyince ancak bu malın o kişi tarafından çalındığı da anlaşılıyorsa, mal sahibi hırsızdan o malı çalmadığına ve bilmediğine dair onun yemin etmesini talep ederdi. Hem hırsız olduğunu reddedip hem de yemin etmeye yanaşmıyorsa zanlının, mal sahibine örfe göre malın kendisini yahut kıymetini ödemesi gerekirdi. Ancak Araplar, çoğu zaman başlarına ilahlar tarafından bir musibet gelir diye yemin etmekten korkmakta ve hırsızlık yaptığını ikrar etmeyi yemin etmeye tercih etmekteydiler.⁴⁵⁷ Eşyası çalınan adam, hırsıza lanet ilan edebileceğinden, bedevi de lian ve onun şerrinden korktuğundan dolayı, hırsız çalınan şeyi genellikle iade ederdi.⁴⁵⁸

Cahiliye döneminde el kesme cezasının verilebilmesi için çalınan malın oranı konusunda Kur'an'da bir bilgi yer almasa da hadislerde dinarın dörtte biri yahut daha fazla oranda çalındığında bu cezanın uygulanacağı,⁴⁵⁹ tekrar ettiğinde ise sırasıyla sağ el ve sol ayak, sol el ve sağ ayağın kesilmesi ifade edilmiştir.⁴⁶⁰

Cahiliye toplumunda olup biten hadiselerle bir cevap niteliği taşıyan Kur'an'da, tıpkı Tevrat, İncil ve cahiliye de olduğu gibi hırsızlık yasak edilmiş ve ceza olarak da cahiliye Arapları tarafında uygulanan el kesme formu kabul edilmiştir.⁴⁶¹ Kur'an'a intikal eden bu cahiliye Kureyş adetinin o dönem Mekke putperestlerine ait bir uygulama mı olduğu, yoksa bazılarının ileri sürdüğü gibi İbrahim şeriatından mı kaldığı pek net olmasa da aşikâr olan bir şey var ki o da bu cezanın, “Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin...”⁴⁶² ayetiyle İslam tarafından da kabul edilmiş olmasıdır.⁴⁶³ Dinarın dörtte biri veya daha fazla kıymette çalınan bir mal,⁴⁶⁴

⁴⁵⁶ Dindi, “a.g.m.”, s. 20.

⁴⁵⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 473.

⁴⁵⁸ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 199.

⁴⁵⁹ Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1684; Ebû Dâvud, Hudûd, 11; Tirmizî, Hudûd, 16; Nesâî, Sârik, 9.

⁴⁶⁰ Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf el-Hanefî ez-Zeylâî, **Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye**, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2. Bsk., y.y. 1393/1973, c. III, s. 372-373.

⁴⁶¹ Fazlur Rahman, “İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, s. 319.

⁴⁶² Mâide, 5/38.

⁴⁶³ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 446.

⁴⁶⁴ Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1684; Ebû Dâvud, Hudûd, 11; Tirmizî, Hudûd, 16; Nesâî, Sârik, 9; İbn Mâce, Hudûd, 22.

otuz dirhem değerinde rida⁴⁶⁵ ve üç dirhem değerinde “micenn” karşılığında Hz. Peygamber’in de hırsızın elinin kesilmesini emretmiş veya kesmiş olduğunun nakledilmesi,⁴⁶⁶ onun uygulamalarının da içinde yaşadığı kültürün adet ve geleneklerinden bağımsız olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur’an’ın, toplumsal realiteden, vakıadan kopuk bir nass olmadığı, Watt’ın’da ifade ettiği gibi, Kur’ani çözümlerin, olduğu zeminin bir parçası olduğu, bu vizyonun tarihsel olarak ortaya çıktığı tarihten ayrılamayacağı ve Kur’an’ın bizzat kendisinin eski vizyonlardan bir şeyler aldığını kabul ettiği, İslam’ın çöl anlayışı ile İbrahimi vizyonun birleşmesinden meydana geldiği⁴⁶⁷ gerçeği, Kur’an okumalarında göz ardı edilmemesi gerekir.

Cahiliye döneminde uygulanan ve Kur’an’a intikal eden bu ceza formu, Allah’ın bütün tarih ve toplumlar için tercih ettiği ilahi bir ceza mıdır, yoksa içinde yaşadığı kültürü dikkate alarak hitapta bulunan Kur’an’ın, o günkü cahiliye toplumunun şartlarına uygun öngördüğü bir ceza mıdır? şeklindeki bütün bu istifhamlar, cahiliye kültürü ve Kur’an çalışmalarında irdelenmesi gereken meselelerdir. Aslında Kur’an’da teşekkül eden bu ceza formu, cahiliye döneminde Mekke’de gittikçe yayılan şiddetli fakirliğin/açlığın (mahmasa) toplumda ciddi bir tehlike olmasını fark eden Mekke’nin bazı elitist zenginlerinin, fakir/aç insanların kendi mallarını çalmalarına ve saldırılarına mani olmak için en katı cezaları düşünmeleri sonucunda, ilk defa Velid b. Muğire’nin el kesme cezası hükmünü vermesinin⁴⁶⁸ ve bu el kesmenin artık Mekkelilerde bir sünnet haline gelmesinin⁴⁶⁹ bir neticesi olma ihtimali yüksektir. Çünkü, cahiliye döneminde şiddetli fakirlik çeken yoksul alt tabakanın varlığından bahsedilir. Hatta bu insanların açlıktan dolayı ağaç yaprağı ve ot yedikleri,⁴⁷⁰ Mekke’de “i’tifad” diye bilinen bir adetin oluştuğu⁴⁷¹ ve bu insanların saldırıda bulunmak için hacıların ve kabilelerin geçtiği ticaret yollarını ve verimli mekânları seçtikleri,⁴⁷² reislerine baş kaldırdıkları ifade olunur.⁴⁷³ Dolayısıyla bütün bu hususlar hırsızlığa dair kabile otoritesinin aldığı ceza önlemlerinin Kur’an’daki izdüşümlerinin konjektürel anlamlarını ortaya çıkarmaktadır.

Kaynakların İslamiyetten önce Hicaz-Arap toplumunda hırsızlığın bir hayli yaygın

⁴⁶⁵ Nesâî, Sârik, 5.

⁴⁶⁶ Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1686; Nesâî, Sârik, 8.

⁴⁶⁷ Watt, **İslam Nedir**, s. 19-20.

⁴⁶⁸ Kurtubî, **el-Câmi**, c. VI, s. 157; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 65.

⁴⁶⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 65.

⁴⁷⁰ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 124.

⁴⁷¹ İ’tifad, Mekke’de açlıktan kişinin kendisi ve ailesinin bir çadıra, eve girip onun kapısını kapatıp hiçbir şey yiyip içmeden kendilerini ölüme terketmeleridir. Bkz. Kurtubî, **el-Câmi**, c. XX, s.203-204; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 386; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 65-66; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctima’iyye**, s. 37-38; Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 13-14.

⁴⁷² Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 375 vd.; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 38; Fakirlerden oluşan ve kendilerine “Se ‘âlik” denilen insanların, kabilelere saldırdıkları konusunda ayrıca bkz. Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 299-301.

⁴⁷³ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctima’iyye**, s. 38; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 125.

olduğundan söz etmeleri, öyle ki hırsızlığın, Araplarda sosyal hayatın aynası durumunda bulunan Arap edebiyatının da ana temalarından birini teşkil etmesi, Araplar arasındaki meşhur hırsızlar ve hırsızlık vakaları etrafında oluşan çeşitli şiir, darbı mesel ve menkıbeyi konu alan bir literatür türü ortaya çıkarması da⁴⁷⁴ el kesme vb. ağır cezaların verildiği ihtimalini artırmaktadır. Cabiri'nin, bu cezanın Arap yarımadasında İslam'dan önce uygulanan bir ceza şekli olduğunu, bedevi ve göçebe yaşam kültüründe hırsızın elini kesmenin anlamlı ve makul bir tedbir olduğunu, bu cezanın İslami karakteristiğe bürünerek artık örfi olmaktan çıkıp şerî bir hüviyet kazandığı şeklindeki ifadesi de bizim tezimizi destekler mahiyettedir. Cabiri, "...hırsızın elinin kesilmesi, Arap yarımadasında İslam'dan önce de uygulanan bir ceza şekliydi. İkincisi, el kesme cezası, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevî bir toplumda uygulanmıştır ve böyle bir toplumda hırsızın hapis cezasına çarptırılması mümkün değildi. Zira o zaman, ne hapishane, ne duvar, ne mahkûmların kaçmasını önleyecek otorite, ne de onların iase ve ibatesini sağlayacak bir teşkilat vardı. Öyleyse, yegâne çözüm yolu bedensel ceza olmaktadır. Böylesi bir toplumda hırsızlığın çoğalması, kaçınılmaz bir biçimde o toplumun varlığının yok olmasına sebep olacaktır. Çünkü o zaman, ne sınırlar, ne duvarlar, ne de servetin korunduğu güvenli yerler vardı. Dolayısıyla, şu iki hedefi amaçlayan bedeni ceza, zorunlu olarak kendisini ortaya koymaktadır. Tekrar çalma imkânını nihaî olarak ortadan kaldırmak ve insanların kolayca hırsızları tanıyacakları bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmak. Kuşkusuz, elin kesilmesi de bu iki amacı birlikte gerçekleştirir. Netice itibariyle, çölde bedevî olarak yaşayan göçebe bir toplumda hırsızın elinin kesilmesi anlamlı ve makul bir tedbirdir. İslam'ın doğuş dönemindeki toplumsal gelişmişlik düzeyi, kendinden önceki durumdan pek farklı değildi. İslam öncesi toplumda geçerli olan tedbirler, örfler ve semboller arasında, hırsızlık suçunun bir cezası olarak el kesme cezasını da, İslam aynen korumuştur."⁴⁷⁵ Cabiri, bu cezanın İslamdan önce Arap yarımadasında uygulanan bir ceza şekli olduğunu vurgulamakla birlikte, Arap toplumunun sosyo-kültürel yapısıyla ilişkili olduğunu da ifade etmiştir. Benzer olarak Fazlur Rahman da bu cezanın, Arap kabile düzeninde hırsızlığın bir mülkiyet hakkı, iktisadi bir suç değil, kişisel şeref değerlerine ve onun çiğnenmez kutsallığına karşı işlenmiş bir suç olarak telakki etmeleriyle ilintili olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷⁶

Aynı şekilde Garaudy'nin, Kur'an ahkâmının, Arapların tarihsel temayül ve şartlarına göre şekillendiğini, bu ahkâmı her devir ve şartta geçerli kılmanın ve şeriati uyguluyorum diye hırsızın elini kesmenin, ayetleri metnin bütünlüğünden ve tarihsel ortamından soyutlayıp

⁴⁷⁴ Bardakoğlu, "Hırsızlık", c. XVII, s. 385.

⁴⁷⁵ Câbirî, **Vichetu Nazar**, s. 62-63.

⁴⁷⁶ Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 319.

tatbik etmenin bu ayetlerle “ilahi kanunu” birbirine karıştırmaktan öte bir şey olmadığı, bu tutumun İslam düşmanlarının İslam’a verdikleri görüntüyü vermekten başka bir işe yaramayacağı ve İslam’a kötülük anlamına geleceğine⁴⁷⁷ yönelik yaklaşımları da bu hükmün tarihsel karakterli olduğunu teyit etmektedir. Yine bu düşüncelere paralel olarak Kur’an’da cezalarla ilgili ahkâmın, el kesmenin kalıcı sakatlığa neden olması, insanın toplumdaki konumunu, kaybettiği onurunu nasıl geri alacağı, tekrar eliyle iş görebilir duruma nasıl gelebileceği sorgulanarak, zihinlerde İslam’ın insan haklarıyla en az uzlaşan tabiatın zıddı bir din olarak görüldüğüne, dolayısıyla kalıcı bir sakatlığa neden olan ve insan onurunu zedeleyen el kesme cezasının metne rağmen uygulanmaması gerektiğine⁴⁷⁸ dair Hasan Hanefî’nin görüşleri de Kur’an’ın içinde bulunduğu koşullara mutabık hükümler vaz’ ettiğinin açık ifadeleri olsa gerektir. Aynı şekilde çağımızda sosyal kültürel bağlamın değişmesiyle çeşitli İslam ülkelerinde hırsızlık suçuna başlangıçta değil de suçun tekrarı halinde bu cezanın verileceğine dair kanunlaştırma tekliflerinin gündeme gelmesi, Kur’an’da yer alan bu ceza formu her ne kadar klasik kaynaklarda teorik olarak kabul edilse de bunun bin üç yüz küsur yıldır İslam toplumlarında pek uygulama alanı bulmamış olması da Kur’an nassında teşekkül etmiş pek çok ahkâmın tarihi, beşeri ve kültürel unsurlar olduğunun zımnen kabul edildiğinin bir göstergesidir. Benzer şekilde zayıf bir sesle de olsa ayette, “elin kesilmesi” ifadesine hakiki değil de mecazi anlamlar yüklenebileceğine ve hırsızlığa uzanan ele engel olunmasının talep edildiğine, İslam’ın ilk dönemlerine nispetle sosyo-ekonomik yapının, kültürel değerlerin değişimine, suç ve ceza anlayışındaki gelişmelere paralel olarak hırsızlık suçunun cezasının da değişebileceğine⁴⁷⁹ dair klasik doktrindeki hakim çizgiyi hayli zorlayan çağdaş yaklaşımlar da sergilenmiştir. Bu yaklaşımlar el kesme cezasının, öncelikli olarak o dönemin ve o toplumun cezalandırma konusundaki genel kabullerine uygun düştüğünü,⁴⁸⁰ o günkü şartlarda kamu vicdanının adalet beklentisini tatmin edici yerel ve tarihi bir çözüm önerisi ve bir geçiş hükmü olduğunu, el kesme cezası alternatif bir ceza, nihai bir çözüm veya bir tehdit unsuru olarak teoride mevcudiyetini korusa bile farklı cezaların da uygulanabileceğini ortaya koymaktadır.

Bu bakımdan hiçbir şey, ilahi hitaplar da dahil içinde bulunduğu kültürden bağımsız olmamıştır. Allah’ın hitabı daima bir zaman ve bir kültür içerisinde gerçekleşmiştir. Şeriatlar, Peygamberler’in kavimlerinin adetlerine ve yaşantılarına uygun formda teşekkül etmiştir. Bu nedenle suç cezalarına taalluk eden şeriat değerleri de bir anlamda içinde bulunduğu topluma

⁴⁷⁷ Roger Garaudy, “Şeriat Nedir”, (Çev. Salih Akdemir), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 19-20.

⁴⁷⁸ Hasan Hanefî, “Soruşturma”, s. 287-288.

⁴⁷⁹ Bardakoğlu, “Hırsızlık”, c. XVII, s. 396.

⁴⁸⁰ Bardakoğlu, “Hırsızlık”, c. XVII, s. 396.

mahsustur. Bunu tatbik, kendi başına bir gaye olmadığı için gelecek nesillere sıkı bir düzen içinde kabul ettirilemeyeceği de bir vakıdır. Nitekim, Güler'in de ifade ettiği gibi, vahiy, toplumsal yönüyle oluştuğu tarihin fıkından müteşekkil olduğundan, bu fıkı aynıyla günümüz şartlarına taşımak değil, kendi davranışımızın fıkını oluşturmak gerekir.⁴⁸¹

Kısaca, cahiliye döneminden o dönemin bir kültürü olarak Kur'an'a yansıyan yerel kostümlerden ziyade, bunlarla Allah'ın neyi hedeflediği, makasının ne olduğuna kulak verilmesi daha evleviyatlıdır. Amine Vedud'un da belirttiği gibi, Kur'an, Arabistandaki o günkü sosyal durumu muhatap aldığından, onun gösterdiği ilkeleri, dar bir şekilde sadece vahyin nazil olduğu dönemde yaşayan toplumun harfi harfine taklidiyle sınırlayan herhangi bir tefsir tarzı, metne haksızlık yapmış olacaktır. Hiçbir toplum asla bir diğerinin aynısı olamayacak, hiçbir toplum ilk İslam toplumunun bir kopyası olamayacaktır. Kur'an kesinlikle bunu bir hedef olarak da göstermemiştir. Bunun yerine amaç, insanlığın gelişmesi için adalet, hakkaniyet, ahenk, ahlaki sorumluluk, manevi uyanıklık ve gelişme gibi bazı anahtar ilkelerin uygulanmasının gerekliliğidir. Bu genel özellikler ister ilk İslam topluluğunda ister günümüzde isterse de gelecekte yaşayacak topluluklarda olsun, nerede varsa, Kur'an'ın toplum için hedeflediği amaca ulaşılmış demektir.⁴⁸²

V.İRTİDAT

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da İrtidat

İrtidat, lugatta, dönmek, rücu' etmek manasınadır. Terim olarak, Müslüman olan veya bilahare İslam dinini kabul etmiş bulunan bir şahsın, sonradan İslam'dan dönüp başka bir dine intisap etmesi veya hiçbir din ile bağlantısı olmayıp tamamen inkâra sapması demektir.⁴⁸³ İslam dininden çıkan mürtedin durumuyla ilgili Kur'an yaklaşımını ele almadan önce onun da kendilerini tasdik ettiği Tevrat ve İncil'in tavrını ortaya koymamız gerekir.

Dinden çıkmak, İslam öncesinde de suç sayılmıştır. Yunan ve Romalılarda da bu suça ölüm cezası verilmiştir.⁴⁸⁴ Tevrat'ta da çevrede yaşayan başka halkların ilahlarına tapmak yasaklanmış, başka ilahlara tapanların ve onlara kurban kesip, kulluk edip, secde kılacak olan kadın ve erkeğin taşlanarak öldürülmeleri, kentte başka ilahlara davet eden kötü insan ve hayvanların kılıçtan geçirilmeleri ve mallarının ise yakılmaları emredilmiştir.⁴⁸⁵

Hristiyanlıkta da çeşitli dönemlerde dinden çıkanlara ölüm ve aforoz gibi cezalar

⁴⁸¹ Güler, **a.g.e.**, s. 141.

⁴⁸² Amine Vedud, **a.g.e.**, s. 156-157.

⁴⁸³ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 337.

⁴⁸⁴ İrfan İnce, "Ridde", **DİA**, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 89.

⁴⁸⁵ Yasa'nın Tekrarı, 13/6-16, 17/2-5; Çıkış, 22/20.

uygulanmıştır.⁴⁸⁶ Kur'an'da ise "Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada sürekli kalacaklardır."⁴⁸⁷ ayetinde de irtidat edenden bahsedilmiş ancak dünyevi cezası belirtilmemiştir. Cahiliye döneminde Haniflik, Hristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik ve putperestlik gibi pek çok dinin varlığından dolayı, bir ölçüde inanç hürriyeti mevcut idi. Bundan dolayı da Arabistanda dininden dönenlere mesela Putperestlikten Hristiyanlığa dönenlere herhangi bir cezai müeyyide uygulanmamıştır.⁴⁸⁸ Mekke ve Medine'de de dinlerinden dönenlere uygulanan bir teamül söz konusu değildi. O bakımdan, Kur'an, Tevrat kültüründe hükmü bulunan irtidatı konu edinmekle o geleneği sürdürürken, diğer yandan Mekke ve Medine'de mürtedlere karşı bir uygulama olmaması açısından cevap niteliği taşıyacak bir hüküm getirmemiş, sadece dünyada ve ahirette amellerinin boşa çıkacağını, tevbelerinin kabul edilmeyeceğini, Allah'ın azabına, meleklerin ve insanların lanetine maruz kalacaklarını ve yardımsız bırakılacaklarını ifade etmiştir.⁴⁸⁹ Aslında Kur'an'ın, irtidat edenleri Allah'ın affetmemesi, onun gazap ve lanetine maruz kalacaklarına dair bu tür manevi cezaların da daha önce de ifade edildiği gibi cahiliye döneminde var olduğu ve bu cezaların çeşitli suçlara uygulandığı görülür. Mesela, ahitlere, emirlere uymayanlara suçlunun da nazarında en önemli ve en tehlikeli cezalardan addedilen kendisine ilahların vereceği hastalık/lanet, kendisinin ve malının mülkünün helaki gibi varlığına inanılan cezalar mevcut idi. Bundan dolayı da cahiliye döneminde kişi ilahları memnun etmek ve onlara yaklaşmak için çeşitli yollarla elinden gelen gayreti göstermeye çalışırdı.⁴⁹⁰ Dolayısıyla cahiliyede Tanrılara muhalefet edenlerin onların gazabına, lanetine maruz kalacaklarına dair mevcut tasavvurlar üzerine vahyolan Kur'an, irtidat edenleri bir tür manevi cezayla ta'zip ve tehdit etmiştir.

Hız. Peygamber'in de irtidat eylemini cezalandırdığına dair fiili veya takriri bir sünnet örneği bulunmamakla birlikte, ona nispet edilen hadislerde durumun tamamen farklı olduğu, irtidat edenler tevbe etmedikleri müddetçe tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi, öldürülmelerine dair muteber kaynaklarda yer alan hadis rivayetleri,⁴⁹¹ irtidat edenlerin öldürülmesine dair İbrani-Arap ceza uygulamalarının hadisler kanalıyla sonradan İslam'a sokulduğu izlenimini vermektedir. Ancak bütün bu rivayetlerin Kur'an'a ters düştüğü, Kur'an'da mürtedin,

⁴⁸⁶ İnce, "Ridde", c. XXXV, s. 89.

⁴⁸⁷ Bakara, 2/217.

⁴⁸⁸ Bakkal, a.g.e., s. 272.

⁴⁸⁹ Bakara, 2/217; Âl-i İmrân, 3/86-90; Nisâ, 4/137; Mâide, 5/54.

⁴⁹⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 450.

⁴⁹¹ Buhârî, İstîtâbetü'l-Mürteddîn, 2; Muhâribîn, 1-3; Müslim, Kasâme, 2/1671; Ebû Dâvud, Hudûd, 1; Tirmizî, Hudûd, 25; Nesâî, Tahrim, 14; İbn Mâce, Hudûd, 2.

yalnızca ahirette verilecek cezayla tehdit edildiği,⁴⁹² Fazlur Rahman'ın ifadesiyle irtidat eden kişilerin, katledilmeleri hükmünün Kur'an'a ters olduğu,⁴⁹³ bu hükmün sonradan İslam hukukçuları tarafından inşa edildiği ve bunun dini olanla siyasi olanın⁴⁹⁴ birbirine karıştırılmasından ileri geldiği anlaşılır.

VI.HİRABE (YOL KESME)

A.Cahiliyede ve Kur'an'da Hirabe

1.Hirabe

İslam hukukunda yol kesicilik, dar-ı İslam'da Müslümanların veya zimmilerin mallarını ellerinden zorbalıkla, aşikâr olarak almak, hayatlarına kastetmek, halkı korkuya düşürmek için birtakım kimselerin veya kuvvet sahibi bir şahsın yolları tutması işini ifade eder.⁴⁹⁵

Cahiliye döneminde çöl hayat şartlarının zorunlu olarak üretmiş olduğu çapulculuk ve yağmacılık hayatı çok yaygın idi. Çölün ziraat ve tarıma elverişsizliği, orada sanat ve meslek hayatının yetersizliği bu yağmacılık hayatını beslemekteydi. Baskın, çapulculuk ve kervanın yolunu kesip onu yağmalama geçim vasıtası olarak kabul edilirdi. Zengin bir kervanın geçtiğini haber alan kabile, yolları kesip, kervanı vurup malları yağmalardı.⁴⁹⁶ Bu nedenle cahiliye Arapları ticari kervanların başka kabile ve devletlerin topraklarından emniyet içinde geçmesi için diplomatik anlaşmalar yapar ve bu anlaşmalara "ilaf" derlerdi.⁴⁹⁷ Kur'an'ın bu durumu Kureyş sûresinde zikrettiğini görüyoruz.⁴⁹⁸ Hırsızların ve yol kesicilerin (kuttau't-tariklerin) ticari kervanlarına saldırı ihtimallerine karşı kervana bekçi ve yol göstericiler tutarlar,⁴⁹⁹ hırsızlara ve yol kesicilere karşı kabile reisleri kafilenin himayesini taahhüt ederlerdi. Şayet kabile sınırları içinde emniyeti taahhüt edilen kabileye saldırı olursa saldıranları bulup onları cezalandırmak ve ellerindeki malları alıp sahiplerine teslim etmek anlaşmayı yapan kabilenin vazifelerinden idi.⁵⁰⁰

2.Hirabenin Cezası

Cahiliye döneminde kişilere, işledikleri suçların niteliğine göre çeşitli cezalar

⁴⁹² W. Heffening, "Mürted", İA, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 812.

⁴⁹³ Nisa, 4/137; Al-i İmran, 3/90.

⁴⁹⁴ Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 112.

⁴⁹⁵ Bilmen, *a.g.e.*, c. III, s. 17.

⁴⁹⁶ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 10-30.

⁴⁹⁷ Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 76.

⁴⁹⁸ Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 136.

⁴⁹⁹ Berrû, *a.g.e.*, s. 240; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 276.

⁵⁰⁰ Berrû, *a.g.e.*, s. 240.

verilirdi. Bu cezalar arasında yerine göre ta'zir, celde, evde hapis, evden, şehirden ve kabile bölgesinden sürgün, hul', tart, kısas ve diyet gibi cezalar verilirdi.⁵⁰¹ İslam öncesi cahiliye Araplarında yol kesenlere ise ölüm⁵⁰² asılma (sulb) cezası verilmekte hatta Yemen ve Hire Araplarında yol kesenler, hükümdarları tarafından asılarak idam edilmekteydi.⁵⁰³ Örneğin, Numan b. Münzir'in, Abdumenaf oğullarından birini yol kesen bir şahsı astığı ifade edilir.⁵⁰⁴ Cahiliye döneminde çeşitli suçlar işleyen, toplumun emniyet ve güvenini tehdit eden, kralın emirlerinin uygulanmasına engel olan ve onları geçersiz sayan kişilere, yine Gatafan kanunlarında da öldürme cezası verilmekteydi.⁵⁰⁵ Sultana karşı baş kaldırıp devrim yapmanın cezası ölüm olmakla birlikte, sultanın bazen affettiği de olurdu. Mesela, Güney Araplarından olan Sebelilerle ilgili kitabelerde krala baş kaldıran kabile reislerinden birini, kralın affettiği ve bu reisin mabede gidip günahının affedilmesi için ilahlara sığındığı ve efendisine karşı yaptığı günaha keffaret olsun diye Sebe ilahının (almakha) mabedine bir cariye azat edip bağışladığı vb. misallerin yer aldığı⁵⁰⁶ görülür. O gün kralların yahut kabile reislerinin Arap yarımadasında uygulamış oldukları kısas/öldürme, diyet, af veya suçlunun mabede köle azat etmesi şeklinde görülen yerleşik Sami Arap ceza usulleri Kur'an'da da tecessüm etmiştir. Bunlar Kur'an'da, kısas ve diyet talepleriyle, maktûlün ailesinin af yolunu tutması ve katilin ailesinin diyet ödemesi ve mümin köle azat etmesi dilekleriyle makes bulmuştur.⁵⁰⁷

Güney Araplarında ve Kureyş'te yer alan toplumun emniyet ve düzenini tehdit eden kişilerin cezalandırılma biçimleri, "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi, yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır."⁵⁰⁸ ayetiyle Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Kur'an'da tahyir ifadeleriyle geçen öldürme, asarak öldürme (sulb), el ve ayakların çaprazlama kesilmesi ve sürgün gibi bütün bu cezalar, kendi dönemseller çöl şartlarının ürünü olarak cahiliye döneminde bilinmekte, yol kesme ve hırsızlık gibi çirkin suçlara maruf bir örf olarak tatbik edilmekteydi. Hatta katilin kılıçla öldürüldüğü gibi, çarmıha ve darağacına germek suretiyle de öldürüldüğü ve kişinin ağaca bağlanarak ölünceye kadar mızraklanmasını ifade eden "sulb"ün o dönemde yol kesenlerin cezası olduğu müşahade edilmektedir. Müşriklerin Habib b. Adiy el-Ensari'yi ve Zeyd b. ed-Desinne el-

⁵⁰¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 452.

⁵⁰² Aksu, **a.g.e.**, s. 128.

⁵⁰³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327-328; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 94; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 292.

⁵⁰⁴ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327-328; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 292; Aksu, **a.g.e.**, s. 77.

⁵⁰⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 454.

⁵⁰⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 455.

⁵⁰⁷ Bakara, 2/178-179; Nisâ, 4/92; Mâide, 5/45.

⁵⁰⁸ Mâide, 5/33.

Ensari'yi çarmıha gerip ölünceye kadar mızrakla vurdukları,⁵⁰⁹ Ayyaş b. Ebi Rabia'yı Medine'de sulbedip yüz değnek vurdukları,⁵¹⁰ yol kesenleri (kuttau't-tarik) sulbettikleri,⁵¹¹ Hire emiri Amr'ın talimatıyla, söylediği şiirden dolayı şair Tarafe'nin elleri ve ayaklarının kesilerek öldürüldüğü⁵¹² nakledilir. Kabile geleneklerinde misaka riayet son derece önemli olduğundan dolayı, kabile üyelerinden kabile reisinin yapmış olduğu anlaşmayı ihlal edip de kervana saldıran kişiler, kabile ceza yöntemleri olan asmak, çaprazlama el-kol kesmek veya sürgün etmek gibi cezalara çarptırılırlardı. Ancak Arapların buna pek alışık olmadıkları çarmıha gererek öldürme işinin daha çok, Roma'da görülen cezalardan olduğu⁵¹³ ifade edilir. Hatta Taberi'nin öldürüp ağaca asmanın, elleri ve ayakları kesmenin Hz. Musa'nın çağdaşı olan Yuşa b. Nun'un muhaliflerine uyguladığı cezalardan olduğu,⁵¹⁴ asilerin el, ayak vb. organlarını kesmenin İran kisralarının da başvurduğu cezalardan olduğu⁵¹⁵ ve İbn Rüsteh'in (ö. 310-337/922-948) katl, sulb ve müslenin (organları kesme) Babil'de Nemrut'un başvurduğu ilk ceza biçimi olduğu ifadeleri,⁵¹⁶ cahiliye döneminde olup da Kur'an tarafından sürdürülen bu ceza yöntemlerinin kapalı toplumlardaki kadim köklerini de ortaya koyar. Hz. Ömer döneminde Ümmü Varaka'yı öldüren köle ve cariye'nin çarmıha gerildiği ve bunun Medine'de ilk sulb olduğu,⁵¹⁷ Hz. Peygamber'in de Ukbe b. Ebi Muayt b. Ebi Amr b. Ümeyye b. Abdi Şems'in çarmıha asılarak öldürülmesini emrettiği ve İslam'da çarmıha gerilerek öldürülen ilk kişinin bu olduğu, Halit b. Velid'in, Ukke b. Ceşm b. Hilal en-Nemiri'yi hurma ağacına asarak öldürdüğü⁵¹⁸ rivayet olunur.

Dolayısıyla cahiliye döneminde mevcut olan bu müeyyide biçimi, Kur'an'da da yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlara öngörülen cezalar arasında yer almıştır.⁵¹⁹ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, Maide, 5/33. ayet inmezden evvel kendi hamisinin ellerini ve ayaklarını kesip gözlerine mızrak batırıp öldüren ve İslam'dan dönüp küfre düşen, Allah ve elçisine harp açan Ukl veya Üreyne kabilesinden bir grup insanı hicretin 6. yılında ellerini ve ayaklarını kestirip gözlerini oyduduğuna dair rivayetler,⁵²⁰ Kur'an'ın literal ifadelerinde yer alan ceza ahkâmını ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını o günkü çöl ceza şartları muvacehesinde kendi

⁵⁰⁹ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 302; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 479; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. II, s. 440-442; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. XIII, s. 276-281; İbn Hacer, **el-İsâbe**, c. II, s. 225-226, (no; 2227).

⁵¹⁰ Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 177.

⁵¹¹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 245.

⁵¹² Tarafe, **Muallakât**, s. 33; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 30.

⁵¹³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 456.

⁵¹⁴ Taberî, **Târîh**, c. I, s. 229.

⁵¹⁵ Taberî, **Târîh**, c. II, s. 163.

⁵¹⁶ İbn Rüsteh, **el-A'lâku'n-Nefise**, s. 199.

⁵¹⁷ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 457.

⁵¹⁸ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 479; ed-Dîneverî, **el-Ahbâr'u't-Tivâl**, s. 112; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 456.

⁵¹⁹ Mâide, 5/33.

⁵²⁰ Buhârî, **Muhâribîn**, 1-3; Müslim, **Kasâme**, 2/1671; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 547-548; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 510; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. VI, s. 146; Alûsî, **Rûhul-Meânî**, c. VI, s. 121-122.

tarihinde anlamanın ne kadar da elzem olduğunu ortaya koyar.

Yine Kur'an'da tahyir ifadeleriyle, bu bağî ve asilere verilmesi öngörülen cezalardan biri de sürgündür. Bunun da o gün cahiliye Arap coğrafyasında kabile reislerinin ve kralların tebalarını pasifize etmek için uygulayageldikleri ceza biçimlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bir belde ve bir diyardan uzaklaştırma olan tağrib/nefı (sürgün) cezası,⁵²¹ cahiliye döneminde kabilenin örfüne göre suçlu sayılan, çirkin suçlar işleyip kendini düzeltmeyen kişilere verilmekte ve bu kişiler, kabile yurdundan muayyen bir müddet uzaklaştırılmaktaydı. İslam öncesi Mekke'de bazı durumlarda sürgün cezasının da verildiği görülür. Mesela, Beni Haşim ile Beni Ümeyye arasında liderlik mücadelesinde Beni Ümeyye'nin iddiayı kaybetmesi neticesinde tayin edilen hakem tarafından on yıl sürgün cezasına çarptırıldığı,⁵²² Kureyş'in de anlaşmazlık ve fitne çıkarmaya çalışanlara sürgün cezası verdiği ve Harb b. Ümeyye'ye on yıllık sürgün cezası verildiği⁵²³ bize gelen rivayetler arasındadır. Bu ceza, İslam döneminde de devam etmiş, Hz. Peygamber ve halifeler de zina vb. çeşitli suçlara bu cezayı tatbik etmişlerdir.⁵²⁴ Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi, aslında bu tağribin İsmailoğullarının haremde suç işleyenlere kendi içtihatlarıyla vermiş oldukları bir ceza olduğu, bunun insanlar tarafından sünnet haline getirilerek cahiliye dönemine kadar sürdürüldüğü ve İslam gelince, bunu zina konusunda ikrar ettiği⁵²⁵ müşahade edilir.

Bütün bunların yanında sürgün cezasıyla bağlantılı olarak cahiliye Arapları aile, aşiret ve kabilenin kurallarına uymayan, kabile ve ailenin şerefini zedeleyen ve çeşitli suçlar işleyen kişileri, insanlar ve şahitlerin huzurunda hul', tart/tecrit etmek⁵²⁶ suretiyle de cezalandırılırdı. Bu şekilde hul' edilenler, hilf yoluyla ya başka bir kabileye katılır yahut çöle sığınarak Arap seâliki olurlardı.⁵²⁷ Bu huleâ/seâlik, fakirlerden de bir grup oluşturarak yol kesip kabileye başkaldıran, insanların mallarını gaspedip çapul eden,⁵²⁸ Mekke'de zenginlerden şiddet ve zorla haklarını almaya kendilerini haklı gören,⁵²⁹ malın, Allah'ın malı olduğuna ve mahrumun hakkını zenginden zorla almanın gerekliliğine inanan, zenginlere baskın ve gazve yapan,

⁵²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. I, s. 639 (ğ-r-b, mad): Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XL, s. 116 (n-f-y, mad); Bilmen, *a.g.e.*, c. III, s. 21.

⁵²² Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 246.

⁵²³ Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 174.

⁵²⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 93; Zina vb. suçlarda tağrib/nefı cezasının İslam'da da sürdürüldüğü hususunda ayrıca bkz. Buhârî, *Muhâribîn*, 15, 17, 19; Müslim, *Kasâme*, 3/1690, 5/1697; Tirmizî, *Hudûd*, 11; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. X, s. 25; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 461.

⁵²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 94.

⁵²⁶ Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 27; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 460; c. IV, s. 306-307; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 285; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 52; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 123; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 283; Berrû, *a.g.e.*, s. 259-260; Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 435; Takkûş, *a.g.e.*, s. 159; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 170, 198; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 230.

⁵²⁷ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 435; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 170.

⁵²⁸ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 307; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 123; İbrâhîm Şerîf, *a.g.e.*, s. 100; Berrû, *a.g.e.*, s. 261; Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 203; Dîzîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 84-85; Abdulvahhâb Yahyâ, *a.g.e.*, s. 375; Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 67, 81; Ahmed 'Alî, *a.g.e.*, s. 198; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 299-305.

⁵²⁹ Ebû Dayf Ahmed, *a.g.e.*, s. 71.

cesaret ve sertliğe tutunarak maceraya atılan kimseler idiler.⁵³⁰ Dolayısıyla nazil olduğu toplumun sosyo-kültürel kalıplarında teşekkül eden Kur'an da, Mekkelilerin Arap zü'ban ve seâlikin saldırılarından, harem bölge sayesinde güvende olduklarına atıflar yapılmıştır.⁵³¹ Cahiliyede bir bedevi için en büyük felaket kabile üyeliğini kaybetmesi, kabileden hul' edilmesi idi.⁵³² Bu nedenle kabileler hul'a zaruret olmadıkça başvurmazlardı.⁵³³ Hul', kabilenin başvuracağı en son ceza idi. Çünkü o dönemde kabilesinden tart edilmiş bir şahıs, günümüzde hükümetlerin vatanından uzaklaştırdığı kişi gibiydi.⁵³⁴

Cahiliyede evden yahut şehirden uzaklaştırma ve bireyi tecrit etme ceza teamülleri ailede, kadının serkeşlik etmesi halinde erkek tarafından tecrit edilmesi gerektiğini ifade eden ayetlere yansımış,⁵³⁵ yine o dönemde uygulanan sürgüne gönderme de Kur'an'da Allah ve Resulüne harp edenlere, yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlara verilecek cezalar arasında yer almıştır. Aslında gerek erkeğine karşı serkeşlik yapan kadına Kur'an tarafından uygulanması emredilen tecrit, gerekse de Allah ve Resulüne başkaldıran ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlara öngörülen sürgün/tart/hul', cahiliye Araplarının adi ve büyük suçlara verdikleri cezalardan idi. Alûsî'nin ifadesiyle, cahiliyede adi suçlardan dolayı kabile üyesine verilen hul'/tart cezası, her halukârda cahiliye Araplarının güzel ahlaki niteliklere meyillerinin bir göstergesi ve büyük suç ve adi işlerden, zemmedilen ahlaktan kabile üyelerini uzak tutmak için başvurdukları bir yöntem idi.⁵³⁶ Cahiliye döneminde sosyal hayat çöl ve şehir yaşamından ibaret olduğu için Kur'an bir yandan çöl kültürünün ahkâmına mutabık hükümler getirirken, diğer yandan da yerleşik hayatın oturmuş örf ve adetlerini ahkâm olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan Kur'an eklektik bir yapı arzeder. Kur'an'da teşekkül eden sürgün cezası, çöl hayatı esas alınacak olursa oldukça anlamlı olduğu görülür. Çünkü çölde kabilelerin suçlulara hapis cezası vermeleri zordu ve mümkün değildi. Çöl hayatının bu tür imkânlardan yoksun olması nedeniyle bedeviler suçlulara belli bir süreyi kapsayan sürgün cezası vermişlerdir. Ancak bu sürgün cezası sadece cahiliye Araplarında değil, Samilerde ve Romalılarda da görülmekteydi.⁵³⁷

Cerrahoğlu, yol kesmeye verilen asılarak öldürülme cezasının, Hz. İbrahim'in

⁵³⁰ Abdulaziz Sâlim, **a.g.e.**, s. 440; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 299-305.

⁵³¹ Kureyş, 106/1-4; Ankebût, 29/67; Taberî, **Çâmiu'l-Beyân**, c. X, s. 160; c. XII, s. 704; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. III, s. 449; c. IV, s. 797; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IX, s. 76; c. XI, s. 299; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1443.

⁵³² Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 84.

⁵³³ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 86.

⁵³⁴ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 85.

⁵³⁵ Nisâ, 4/34.

⁵³⁶ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 29; Kabilenin tart ettiği kişilere cahiliye divanlarında "le'în" de denilmiştir. bkz. Hansa, **Dîvânu'l-Hansâ**, s. 234.

⁵³⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 458.

sünnetlerinden olduğunu⁵³⁸ kaydetse de bunun o dönemden kalması kesin değildir. Kur'an'da yer alan cahiliye muamelatını Hz. İbrahim'e dayandırmaya lüzumun olmadığını, Bardakoğlu'nun ifadesiyle toplumların kendi şartlarının ürünü olarak ortaya çıkmış Kur'ani çözüm şekillerine ilahi menşe aramanın yanlış olduğunu da⁵³⁹ ayrıca belirtmek gerekir. Aynı şekilde Kur'an tarafından kabul edilen cahiliye Arapları arasında yaşayan geleneklerin, geçmiş peygamberlerin vahiylerinden kalan izler olduğunu⁵⁴⁰ ileri sürmenin de Kur'an'ın, Kureyş Arap geleneğine ait olan pek çok tarihsel ahkâmını metahistorical (tarih üstü), mutlak, aşkın, müteal forma sokma ve meşruiyyet zeminine oturtma çabasıdan başka bir şey olmadığını da ifade etmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Hz. Muhammed'in öğretisinin Hz. İbrahim'e dayandığına dair Kur'an ifadeleri de aslına bakılırsa cahiliye döneminde Kureyşin (Ahmesi) bizzat kendi söylemi idi.⁵⁴¹ Dolayısıyla Kureyş'in gerek Ahmesi olmayan Araplara gerekse de diğer toplumlara yönelik kendi ide ve adetlerinin Hz. İbrahim'e dayandığına ilişkin bu söylemleri de tarihi ve yerel bir tasavvur olarak Kur'an metnine aksetmiştir.⁵⁴² Hatta bırakın bu cezanın Hz. İbrahim'e dayandırılma çabalarını İlhami Güler'in belirttiği gibi, bunun, "Fravun'un kendine karşı çıkanlara uyguladığı bir ceza yöntemi olduğunu da⁵⁴³ hatırlatalım. Buradan Firavun'un bir vahiy kalıntısını uyguladığı iddiasıyla savunmaya geçmektense, Allah'ın bir insan gibi davranarak Sami gelenekteki bir ceza müeyyidesini uygulamakta bir sakınca görmediğini anlamak daha uygun"⁵⁴⁴ ve daha doğru olacaktır.

Kısaca, cahiliyeden Kur'an'a intikal etmiş olan öldürme, sulb, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi, sürgün, hul' ve tart gibi ceza formları, genellikle İslam öncesi toplumlarda yol kesme, isyan ve hırsızlık yapma gibi çirkin suçlara verilmekteydi. Bu cezalar, Mekke'de huleâ, seâlik ve hacı kabilelerine saldıran hırsızların çokluğundan dolayı özen gösterilmesi gereken güvenlik problemlerine yönelik⁵⁴⁵ o toplumun almış olduğu tedbirler kabilindendi. O bakımdan, Kur'an'ın, semantik, ideolojik, sosyal, iktisadi, hukuki, siyasal, ve antropolojik söylemi, bu söyleme vücut veren veya bu söylemin içinde nisbi olarak

⁵³⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'ı Kerim ve Hanîfler", **AÜİFD**, Ankara Üniv. Basımevi, 1963, s. 91; Bakkal, **a.g.e.**, s. 255.

⁵³⁹ Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", s. 233.

⁵⁴⁰ Kotan, **a.g.e.**, s. 308.

⁵⁴¹ Kureyş'in (Ahmesi) kendilerini, Allah'ın sevgili kulları, O'nun evinin idarecileri, bakıcıları ve ataları İbrahim dininin gerçek müntesipleri (bkz. Söylemez, "Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", s. 119) ve âlu İbrahim, benû İbrahim, ehlü'l-haram, ehlü'l-beyt, sükkânü Mekke, ehlüllah ve cîrânullah olarak kabul ettikleri konusunda bkz. İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 80; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 195; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 26, 127; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 303-305; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 185; İbn Abdîrabbih, **el-İkdu'l-Ferîd**, c. III, s. 313; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 229; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 322; c. II, s. 289; Efgânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 75.

⁵⁴² Bakara, 2/135; Âl-i İmrân, 3/67-95; Nisâ, 4/125; En'âm, 6/161; Yûsuf, 12/38; Nahl, 16/123; Hac, 22/78.

⁵⁴³ Tâhâ, 20/71) Ayrıca bkz. A'râf, 7/124; Şu'arâ, 26/49.

⁵⁴⁴ Güler, **a.g.e.**, s. 100.

⁵⁴⁵ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 153.

şekillendiği tarihi-toplumsal ortamdan koparılamaz, soyutlanamaz.⁵⁴⁶ Kur'an'daki fiili yasamalar, o asırda mevcut olan toplumu başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır.⁵⁴⁷ Allah kendisini, insanların dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla onlara açmış ve onların düzeyine inmiş,⁵⁴⁸ Mutezilenin de “Kur'anen Arabiyyen” ifadesi bağlamında belirttiği gibi, ilahi kelamın manaları, Arapların dil, hal ve vaziyetlerine, onların ıstılahlarına göre şekillenmiş,⁵⁴⁹ Kur'an, İslam öncesi ve kendi dönemine ait kültürel özellikler taşımıştır.⁵⁵⁰ Cahiliye asrını yansıtan bir projektör gibi⁵⁵¹ o günkü kabile toplum yapısı ilişkileri, Kur'an'ın ahkâmında etkin olmuştur. Bu sebeple Kur'an'daki bütün metinlerin Araplar için yeni şeyler olduğunu söylemek mümkün olamayacaktır.⁵⁵²

Ancak Kur'an'ın, İslam öncesine ait cahiliye Sami, Arap toplumunun bildikleri ve uygulayageldikleri türden hükümler vaz' etmesi, onun literal lafzi hitabının onlara dönük olması, mesajının genel geçerliliğine/evrenselliğine engel teşkil etmeyeceğini de vurgulamak gerekir. Dolayısıyla Kur'an, bir yandan yol kesmenin, anarşizme neden olmanın çok çirkin, günah bir davranış olduğunu ve bunu yapanların bir biçimde cezalandırılmasını ihsas etmekle evrensellik zeminin de yer alırken, diğer yandan hitap ettiği çağın kendi zamansal ve mekânsal şartların problem ve çözüm yöntemlerine, ceza kültür kalıplarına bürünmekle de yerellikten kurtulamamıştır. Aşmâvî'nin, şeriatın tamamen vakıaya bağlı olarak teşekkül ettiği, toplumun gelişimine ve değişen zamana paralel yeni hükümler ortaya konabileceği⁵⁵³ yönündeki yaklaşımları ve Ali Harb'in de İslam'da lahuti (ilahi, kutsal) olanın, nasuti (dünyevi) olandan kopmadığı, İslam'ın, kaynağı bakımından Rabbani, kutsal, ruhani, misali ve müteal olduğu kadar, yeryüzüne ait oluşu bakımından da dünyevi, insani, medeni oluşu ve teokratik olmayışı da o kadar önemlidir⁵⁵⁴ şeklindeki ifadeleri, Kur'an'ın bu tabiatına ilişkin bizim görüşümüzü tensib etmektedir. Ancak Kur'an'ın kendi çağının kültür kalıplarında mesajını iletmesi, Kur'an'da var olan yerel hükümlerin İslam öncesi kültüre aidiyetinin tespit ve teslimi, onun mesajının evrenselliğine asla gölge düşürmeyecektir.⁵⁵⁵

⁵⁴⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 140.

⁵⁴⁷ Fazlur Rahman, **İslâm**, s. 47-48.

⁵⁴⁸ Ebû Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 83.

⁵⁴⁹ Zümer 39/27-28, Fussilet, 41/3; Zuhuf, 42/3; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IX, s. 449, 538, 617.

⁵⁵⁰ Ebu Zeyd, “Soruşturma”, s. 273-274.

⁵⁵¹ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 37-38.

⁵⁵² Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 16.

⁵⁵³ Aşmâvî, **Usûlu's-Şerî'a**, s. 89, 91.

⁵⁵⁴ Ali Harb, **Nakdu'l-Hakîka**, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 3. Bsk., Beyrut 2000, s. 55.

⁵⁵⁵ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 74; Özsoy, “Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar”, s. 75.

BEŞİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA YİYECEK VE İÇECEK KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I. TEVRAT, İNCİL VE KUR'AN'DA YASAK VE MUBAH OLANLAR

A. Kan

Kur'an'ın yiyecek ve içeceklerle ilgili helal ve haram ahkâmı da o dönemin Yahudi, Hristiyan ve Arap kültüründe var olan tutum ve kabullerin bir devamı niteliğindedir. Kur'an, Arap yarımadasında etkin bir kültüre sahip olan Tevrat'ın, “Ancak kan yemeyeceksiniz. Kanı su gibi toprağa akıtacaksınız.”, “Ama kan yememeye dikkat edin”, “...kim kan yerse, ona öfkeyle bakacağım ve halkımın arasından atacağım.”, “Kanlı et yemeyeceksiniz.”, “...hiçbir kuşun ya da hayvanın kanını yemeyeceksiniz. Kan yiyen herkes halkımın arasından atılacak.”¹ ifadelerinde geçen kan yemenin yasak olduğuna dair tutumunu devam ettirmiştir.² Yedinci yüzyıl Hicaz coğrafyasında var olan olgular üzerinden buyuru yahut yadsımlarını ortaya koyan Allah, Tevrat geleneğinin bir uzantısı olan İncil'de de yer alan kan yemenin haramlığıyla ilgili hükmü³ ipka etmiştir.⁴

Kur'an'ın, Tevrat kültürünün bir kalıntısı olarak sürdürdüğü kan yeme yasağı, İslam literatüründe kanın, necis/murdar oluşu ile talil edilse de aslında bunun kadim Yahudi toplumunda mevcut olan kana ilişkin mitolojik tasavvurlarla, bedene hareket veren yaşam kaynağı can/ruh ile ve bu ruha dokunmamakla insanlara ve çocuklara iyilik geleceğine dair inanç kültleriyle bağlantılı olma ihtimali de vardır. Çünkü, Tevrat'ta da “kan yememeye dikkat edin. Çünkü ete can veren kandır. Etle birlikte canı yememelisiniz. Kan yememelisiniz; kanı su gibi toprağa akıtacaksınız...Öyle ki, size ve sizden sonra gelen çocuklarınıza iyilik gelsin...”⁵ formundaki pasajlar da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Tevrat ve Kur'an'da yenmesi mubah olmayan kanın, İbrani kültürde günahlara keffaret olsun diye de yasaklanmış olabileceğini akla getirmektedir. Tevrat'ın, “Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Ben onu size sunakta kendinizi gūnahtan bağışlatmanız için verdim. Kan yaşam karşılığı gūnah bağışlatır. Bundan dolayı İsrail halkına, sizlerden ya da aranızda yaşayan yabancılardan hiç

¹ Yasa'nın Tekrarı, 12/16, 23-25; Levililer, 7/26-27; 17/10-14; 19/26; Yaratılış, 9/4.

² Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 289; Bakkal, a.g.e., s. 165; Öksüz, a.g.e., s. 243, 245.

³ Elçilerin İşleri, 15/19-20; 21/25.

⁴ Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

⁵ Yasa'nın Tekrarı, 12/23-25; Benzeri ifadeler için ayrıca bkz. Levililer, 17/10-14.

kimse kan yemeyecek, dedim.”⁶ şeklindeki ifadeleri de bunu teyit eder mahiyettedir.

B.Leş ve Vahşi Hayvanın Parçaladıkları

Tevrat’ta eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili detaylı bilgiler yer almaktadır. Eti yenen, kurban olarak takdim edilen “tahor” (tahir, temiz), eti yenmeyen ve kurban olarak takdim edilemeyen ise “tame” (murdar, necis) olarak telakki edilmiştir.⁷ Putlar için kurban edilen, hastalıktan ölen, boğularak, başka hayvanlarca yahut yırtıcı kuşlarca öldürülen, kendiliğinden ölen hayvanların leşini ve vahşi hayvanların parçaladıklarını yemek yasak kabul edilmiştir.⁸ Bu hükümlerin bir sonucu olarak Yahudiler leşi ve vahşi hayvanların parçaladıklarını yememişlerdir.⁹ Hatta bu leşe ve yırtıcı hayvanın parçaladığına dokunan ve ondan yiyen de murdar sayılmış ve murdar olan bu kişinin dokunduğu her şeyin de murdar olacağı, dolayısıyla da elbiseleri de dahil yıkanması gerektiği¹⁰ beyan edilmiştir.

Kendi çağının olgularıyla diyalektik bir ilişki içerisinde olan ve önceki ilahi kitapları tasdik eden Kur’an, “Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı.”¹¹ ayetiyle Tevrat geleneğinde de var olan Allah’tan başkası adına boğazlanana, kendi kendine ölmüş hayvan leşini ve yırtıcı hayvanın yaraladığını yeme yasağını tasvip etmiştir. Ancak bunları yiyen kişilerin ve bu kişilerin dokunduğu şeylerin de murdar olduğuna dair Tevrat’ın yaklaşımını benimsememiştir.¹²

C.İç Yağı

Tevrat’ta Yahudilere sığır, koyun ve keçinin yağlarını yemek yasak edilmiş ve yeme dışında bunların yağlarının her iş için kullanılabileceği ifade edilmiştir.¹³ Kur’an, diğer yiyecekler konusunda olduğu gibi, o dönemde Yesrib’de etkin kültürel kodlara sahip olan Yahudilerin iç yağları meselesini de konu edinmiştir. Tevrat’ın bir emri olarak bunun, o dönem Yahudileri için ciddi zorluklar çıkardığını ve onların bundan muzdarip olduğunu Kur’an’dan anlıyoruz. Dolayısıyla Yahudiler için bir ceza olarak yasaklanan iç yağlarından Kur’an’da da bahsedilmiştir. Kur’an’da, “Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram

⁶ Levililer, 17/11-12.

⁷ Levililer, 11/1-47; Yasa’nın Tekrarı, 14/3-21.

⁸ Çıkış, 22/31; Levililer, 22/8; Hezekiel, 4/14; 18/6; 22/9; 44/31.

⁹ Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 289; Bakkal, a.g.e., s. 165.

¹⁰ Leviller, 17/15-16; 22/8; Hagay, 2/10-13.

¹¹ Mâide, 5/3; Ayrıca bkz. Bakara, 2/173; En’âm, 6/145; Nahl, 16/115.

¹² Ateş, Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, s. 458.

¹³ Levililer, 3/3-4; 7/3-4; 7/22-25.

kıldık. Sığır ve koyunların ise, sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar, ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağlarını (yine) onlara haram kıldık. İşte böyle, azgınlıkları sebebiyle onları cezalandırdık.”¹⁴ ayetiyle benzer bir şekilde Tevrat’ta da yer alan bu tür yasaklamaların, aslında dini bir evrensellikten ziyade, onların azgınlıklarına ve eğilimlerine ceza mahiyetinde Allah’ın tepkisel (rölatif, konjoktürel) tavrının bir neticesi olduğu anlaşılır. Cahız’ın (ö. 255/869) da bu ve buna benzer haram ve helalin vaz’ında ve bunların tahfif ve tağlizinde, nüzul toplumlarının ahlaklarının, tutum, tavır ve beklentilerinin etken olabileceğini ifade etmesi,¹⁵ bizim bu konudaki yaklaşımımızı teyit etmektedir. O bakımdan Kur’an’da da bu tür muamelat formlarının bütün zaman ve şartlar için geçerli Allah’ın evrensel talepleri olmak yerine, kendi tarihlerinde insanların tutum ve davranışlarıyla, politik-ekonomik ve sosyo-kültürel tarihsellikleriyle ilgili hükümler olduğunun göz ardı edilmemesi gerekir. Kur’an’da, “Sizden her biriniz için bir şariat ve bir yol koyduk.”¹⁶ ayeti de ilahi ahkâmın daima yere, zamana ve muhataplara göre değişkenlik arzettiğini ortaya koyar. Kur’an’da, Müslümanlara hayvanların iç yağlarının yasak edilip edilmemesi konusunda bir bilgi yer almamakla birlikte, bu yasağın, Yahudilere ceza mahiyeti arzettiğinden dolayı hafifletilmiş olabileceği de düşünülebilir. Çünkü Kur’an’da, “De ki: “Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...”¹⁷ ayetinde olduğu gibi iç yağları yenilmesi haram olanlar arasında zikredilmemiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur’an, medeniyetlerin etkileşim merkezi ve kültür havzası olan bir bölgede nazil olmuştur. Hayber kanalıyla Yahudi, Suriye ve Habeşistan ticaret vasıtalarıyla da Hristiyan ve İran tesirlerinin olduğu Medine Arap kültürüne¹⁸ Kur’an da atıfta bulunmuştur. O dönem Mecusi, Sabii, Yahudi ve Hristiyan kültürlerinden herhangi birini topyekün kabul yahut red etme yerine, Hicaz bölgesi İbrani-Arap toplumunun muhayyilesinde ve pratik uygulamalarında sorun teşkil eden meseleleri konu edinmiş ve bunlardan o toplumun beklentilerine muvafık olarak iç yağı yeme yasağını ilga etmiştir.

D.Domuz Eti

Yasak yiyecekler konusunda Müslümanların, Yahudi ve Hristiyanlardan ayrıldığı nokta olarak görülen domuz etini yeme, aslında Tevrat’ta ve başlangıçta İncil’de de

¹⁴ En‘âm, 6/146.

¹⁵ Câhız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 62-63.

¹⁶ Mâide, 5/48.

¹⁷ En‘âm, 6/145.

¹⁸ Watt, **İslam Nedir**, s. 14.

yasaklanmıştır.

Tevrat'ta, "Domuz çatal ve yarık tırnaklıdır, ama geviş getirmez. Sizin için kirli sayılır. Bu hayvanların etini yemeyecek, leşine dokunmayacaksınız, sizin için kirlidir."¹⁹ şeklinde domuz eti yemek yasak kabul edilmiştir.²⁰ Hatta Yahudilerin domuz eti yememeleri, eski çağlarda farklı coğrafyalarda hakim güçler tarafından rahatsız edilmelerine neden olmuştur.²¹ Hristiyanlık da, domuzun etini yemeyi yasaklayan Tevrat'ı kutsal kabul etmesine, İncillerde de domuz etinin helal olduğuna dair bir kayıt bulunmamasına ve ilk Hristiyanların domuzu haram saymalarına²² rağmen, bu yasağın sonradan mubah kılındığı anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. İsa'nın da Kutsal Yasa'yı/Tevrat'ı iptale değil, ikmale geldiğini, bu Yasa'nın buyruklarından en küçük bir şeyi çiğneyenin Allah katında küçük sayılacağını bildirmesi,²³ Hz. Musa şeriatına göre yaşaması ve o şeriatı uygulaması ve bu çerçevede hayvanlarla ilgili yasaklara riayet etmesi de²⁴ onun domuz etiyile ilgili Tevrat yasağını devam ettirdiğini belgeler. Barnaba İncil'in'de de, "Bunun üzerine yazıcılardan biri dedi: Eğer ben, domuz eti yahut pis olan bir başka et yersem bu benim vicdanımı kirletmez mi? İsa cevap verdi. İtaatsizlik insanın içine girmez, insandan, kalbinden dışarı çıkar ve bu sebeple haram kılınan yiyeceği yerse kirlenmiş olur"²⁵ şeklinde Hz. İsa'nın cevabında geçen ifadeler, ilk dönem Hristiyanlarında da domuza karşı reaksiyoner bir tavrın varlığını ortaya koymaktadır.

Ancak Pavlus'un, "Rab İsa'ya ait biri olarak şunu kesinlikle biliyorum ki, hiçbir şey kendiliğinden murdar değildir. Ama bir şeyi murdar sayan kimse için o şey murdardır.", "Tanrı'nın Egemenliği, yiyecek ve içecek sorunu değil, doğruluk, esenlik ve Kutsal Ruh'ta sevinçtir.", "Yiyecek uğruna Tanrı'nın işini bozma! Her yiyecek temizdir..."²⁶ ifadeleri ve yine, "Kasaplar çarşısında satılan her çeşit eti vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin. Çünkü "Yeryüzü ve içindeki her şey Rab'bindir." ...Önünüze konulan her şeyi vicdan sorunu yapmadan, sorgusuz sualsiz yiyin"²⁷ şeklindeki sözleri, Hz. İsa tarafından da kabul edilen Hz. Musa şeriatındaki haramların, zamanla Hristiyanlar tarafından sonradan helal sayıldığı ve İncil'in de bu yönde tahrif edilerek yeme içme sınırının çok geniş tutulduğu izlenimini vermektedir.²⁸ Bu nedenle Barnaba, Pavlus'un her türlü necis şeyin yenmesine izin

¹⁹ Levililer, 11/7-8; Yasa'nın Tekrarı, 14/8; Yeşaya, 65/4.

²⁰ Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 289.

²¹ Öksüz, a.g.e., s. 238, dipnot.

²² Ziya Kazıcı, **Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, Bahar Yay., İstanbul 1971, s. 75-76.

²³ Matta, 5/17-19.

²⁴ Demirci, "Hayvan", c. XVII, s. 85.

²⁵ Barnabas, **The Gosbel of Barnabas**, Fazlee Sons, 3. Bsk., Karachi 1974, s. 42.

²⁶ Romalılar, 14/14, 17, 20.

²⁷ I. Korintliler, 10/25-27.

²⁸ Mehmet Şener, "Hayvan", **DİA**, İstanbul 1998, c. XVII, s. 94.

verdiğinden dolayı İncil’inde onun aldatılmış olduğunu ifade eder.²⁹ Aslında domuzun mubah kılınmasıyla ilişkilendirilen Hristiyan Azizi Petrus’un da daha önceleri Hz. Musa şeriatında yasaklanmış olan şeyleri yemek istemediğini ve murdar kabul ettiğini görüyoruz.³⁰ Ancak domuz etinin mubahlığı, İncil’de daha sonra Petrus’un, kalkıp domuzu boğazlayıp yemesi gerektiğine dair gördüğü bir rüyaya dayandırılmıştır.³¹ Bunun da Pavlus ve arkadaşlarının, kilisenin bir dayatmasından kaynaklandığı ifade edilir.³² Dolayısıyla bu mubahlığın sonucu olarak cahiliye döneminde Araplardan Hristiyan olan kabile ileri gelenlerinin oldukça çok domuz eti yedikleri ve ona çok rağbet gösterdikleri,³³ Hristiyanların dışında başkalarının da yedikleri tarihi rivayetler arasında yer alır.

İnsana ait kültürü tamamen değiştirme iddiasında olmayan, aksine Yahudi ve Hristiyan kabullerini ve kendinden öncekileri onayladığına defalarca vurgu yapan Kur’an,³⁴ Tevrat ve İncil’in izinden giderek domuzun haramlığına dair o gün Yahudi toplumunda var olan hükmü ipka eylemiştir.³⁵ Kur’an’ın bu yasağının illeti konusunda geçmişte ve günümüzde farklı şeyler söylenmiştir. Domuz etinin yasağının nedenselliğine dair klasik İslam doktrinde çeşitli hikmetler tatad edilmiştir . Modern tıpta da tam anlamıyla olmamakla beraber, domuzun birçok hastalığı beraberinde taşıdığı ve insan sağlığına zararlı olduğu savları ileri sürülmüştür.³⁶ Eğer bu iddialar doğru ise bu yasağın insan sağlığı ile ilgili olduğu söylenebilir. Ancak bütün bunlarla beraber, domuzun haramlığı, onun tabiatına bağlı olarak bütün zaman ve toplumlar için Allah tarafından insanlığa yasak edilmiş değişmez ilahi bir ilke midir, yoksa Tevrat ve Kur’an’a intikal eden o günkü toplumların yiyecek yasaklarıyla yahut Kur’an’ın, Yahudi ve Hristiyanları kendi safına çekme yahut muhalefet etme politik amacına mı yönelik olduğu veya da o günkü toplumların hayvanlarla ilgili fetişist, animist inançlarla mı ilişkili olduğu ayrıca sorgulanması gerekir. Çünkü, Hz. İsa döneminde domuzların ervah (kötü ruhlarla), cinlerle ilişkilerinin kurulduğuna, İsa vasıtasıyla cinni adamın bedeninden cinler çıkarılıp domuz sürüsünün bedenine girdirildiğine dair pasajlar³⁷ da Sami toplumlardaki bu yasağın aynı şekilde animist inançlarla bağlantılı olabileceğini de akla getirmektedir.

Kısaca, Kur’an ahkâmının o günkü toplumların yiyecek-içecek alışkanlıkları ve tasavvurları çerçevesinde etki tepki diyalektiği içinde vaz’ edildiği, birtakım hayvanların

²⁹ Barnabas, **The Gosbel of Barnabas**, s. 2.

³⁰ Elçilerin İşleri, 10/9-16; 11/5-10.

³¹ Elçilerin İşleri, 10/9-16; 11/5-9.

³² İhsan Süreyya Sırma, **İslamiyet ve Hristiyanlık**, Beyan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1984, s. 44-45.

³³ Câhız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 41; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 51.

³⁴ Bakara, 2/89-91; Mâide, 5/46; En‘âm, 6/92; Yûsuf, 12/111; Fâtır, 35/31; Ahkâf, 46/12, 30.

³⁵ Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En‘âm, 6/145; Nahl, 16/115.

³⁶ Domuz etinin sağlık yönünden sakıncaları hususunda bkz. Asaf Ataseven, Mehmet Şener, “Domuz”, **DİA**, İstanbul 1994, c. IX, s. 508.

³⁷ Matta, 8/28-34; Markos, 5/1-20; Luka, 8/26-39.

etlerinin helal kimilerinin de haram kılınmış olmasının, daha çok o günkü toplumların coğrafi şartlara bağlı yeme-içme kültür ve alışkanlıkları, içtimai zorunlulukları, ihtiyaç, beklenti ve tasavvurlarıyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden sonraki dönemlerde hadisler yahut toplumsal telakkiler aracılığıyla insanlara menedilen diğer yırtıcı hayvanlar, Kur'an yasaklarına konu olmamıştır.

E.Diğer Bazı Kara ve Deniz Hayvanları

Koyun, sığır vb. hayvanlar eski toplumlardan bu yana insanların etinden, sütünden, derisinden faydalandıkları ve beraber hayat sürdükleri hayvanlardan olagelmıştır. Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un koyun sürülerinin varlığından bahsedilmesi,³⁸ Hz. İbrahim'in misafirlerine buzağı ikram etmesi,³⁹ babası tarafından kurban edilmek istenen İshak'ın yerine koçun inmesi,⁴⁰ Firavun'un rüyasında sığır görmesi,⁴¹ Hz. Yakup ve oğullarının Mısır'a gelirken ve Mısır'dan çıkışlarında yanlarında davar ve sığır sürüsü getirmeleri,⁴² koyun sürüsü ve sığırın kadim toplumların beslenme, kurban, adak vb. uygulamalarda önemli yerinin olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla Kur'an'ın helal ve haram olan hayvanlarla ilgili ahkâmı da tarihi toplulukların genel beslenme ve uğraşı adetleri doğrultusunda vaz' edilmiştir.

Tevrat, hayvanları temiz (helal) ve temiz olmayan (haram) diye iki kısma ayırmıştır. Bunun da ilk defa Hz. Nuh zamanında ayrıldığı⁴³ ifade edilmektedir. Kur'an, "Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık."⁴⁴ ayetinde ifade ettiği gibi, Allah'ın Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldığından bahseder. Geviş getiren deve, tavşan ve kaya tavşanı da çatal tırnaklı olmadıkları gerekçesiyle Tevrat'ta yenilmesi yasak olanlar arasında yer almıştır.⁴⁵ Gerek deve ve gerekse de tavşan Kur'an'da yenilmesi haram olanlar arasında sayılmamış,⁴⁶ aksine, "Ey iman edenler! ...okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helal kılındı."⁴⁷ ayetinde helal sınıfına giren "en'âm" kavramının kapsamında yer almıştır.⁴⁸ Aynı şekilde müşrikler de çeşitli vasıflara sahip develeri kendilerine haram kılmışlardır. Kur'an'da müşriklerin, batıl inançlarına dayalı olarak dişi ve erkek develeri kendilerine haram kılmaları eleştirilmiş ve Allah'ın onları haram kılmadığı belirtilmiş,⁴⁹ Araplarda deve etinin şöhretinden dolayı Tevrat'ın aksine, deve eti yasağı iptal edilmiştir. Hz.

³⁸ Yaratılış, 13/5-7.

³⁹ Yaratılış, 18/7-8.

⁴⁰ Yaratılış, 22/13.

⁴¹ Yaratılış, 41/1-4.

⁴² Yaratılış, 46/32.

⁴³ Yaratılış, 7/2-3, 8-9.

⁴⁴ En'âm, 6/146.

⁴⁵ Levililer, 11/3-6, 8; Yasa'nın Tekrarı, 14/6-7.

⁴⁶ En'âm, 6/145.

⁴⁷ Mâide, 5/1.

⁴⁸ Hâzin, **Lübâbut'-Te'vîl**, c. II, s. 4; Yazır, **Hak Dini**, c. III, s. 1549.

⁴⁹ En'âm 6/143-144.

Peygamber'in de deve etinden yediği ve deveyi satın alıp ona bindiği ifade edilir.⁵⁰ Dihlevî, “Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Yakub'un) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helâl idi.”⁵¹ ayetine dayanarak, şeriatların belli bir asra ve kavme mahsus olduğunu belirterek, deve etinin ve sütünün Yakup oğullarına haram, İsmail oğullarına helal kılınışını toplumsal hafıza ve temayüllerle, inanç ve adetlerle ilişkilendirmiştir. Dihlevî, İsrailoğullarına deve eti ve sütünün haram kılınmasıyla ilgili Hz. Yakup'un bir hastalığa yakalanması neticesinde, eğer bu hastalıktan kurtulursa deve eti ve sütü yemeyip içmeyeceğine dair adakta bulunduğunu, iyileşince deve eti ve sütünü kendisine haram kıldığını, daha sonra İsrailoğulları da Hz. Yakup'a uyarak deve eti yiyecek olurlarsa Peygamberlerin hakkına riayet etmemiş olacaklarına inanır olduklarını ve Tevrat'ın da bu hükmü pekiştirerek geldiğini⁵² kaydetmiştir. Deve etinin haram ve helal oluşuna ilişkin bu açıklamaları, vakıanın, içinde bulunulan toplumun hal ve adetlerinin, tasavvurlarının vahyin şerî formlarını oluşturmada etkin rolünün olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslam şeriatında da “bu esastan hareketle yenilecek şeyler konusunda, temiz ve iğrenç/pis olan şeylerin belirlenmesi, Arap örf ve âdetine havale edilmiştir.”⁵³der.

Tavşan etine gelince bu konuda da Hz. Peygamber'in herhangi bir yasağı söz konusu değildir. Tavşanın helal olduğu, Hz. Peygamber'in yenilmesine izin verdiği ve kendisine gönderilen bir tavşan budunu ikram olarak kabul ettiği, ancak kendisinin yemediği bize gelen rivayetler arasındadır.⁵⁴

Yine Yahudilikte kara hayvanı olarak helal kılınan, “Sığır, koyun, keçi, geyik, ceylan, karaca, yaban keçisi, gazal, âhu, dağ koyunu”⁵⁵ gibi hayvanlar, Kur'an'da da, “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helâl saymamanız kaydıyla, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helal kılındı.”⁵⁶ ayetinde geçen “en‘âm” kavramı kapsamında helal kılınmıştır.

Yırtıcı hayvanlara gelince, bunlarla ilgili de Tevrat'ta açık hükümler yer almıştır. Pençelerini yere basarak yürüyen hayvanlar necis kabul edilmiştir.⁵⁷ Kur'an'da ise yırtıcı hayvanların haramlığından bahseden bir ayet olmamakla birlikte, onların parçaladıklarının haramlığı belirtilmek suretiyle,⁵⁸ yırtıcı hayvanların etlerinin de dolaylı yünden haram

⁵⁰ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 492-493.

⁵¹ Âl-i İmrân, 3/93.

⁵² Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 331.

⁵³ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 336.

⁵⁴ Müslim, Sayd ve Zebâih, 9/1953; Ebû Dâvud, Et'ime, 27; Tirmizî, Zebâih, 1; Nesâî, Sayd, 25; İbn Mâce, Sayd, 17.

⁵⁵ Yasa'nın Tekrarı, 12/15, 22; 14/4-5.

⁵⁶ Mâide, 5/1.

⁵⁷ Levililer, 11/27.

⁵⁸ Mâide, 5/3.

olduğuna işaret edilmiştir.

Kur'an'da yiyecek ve içeceklerle ilgili yer alan bütün yasaklamaların yahut ibahelerin o günkü Arap toplumundaki yiyecek ve içecek kültürüyle ilişkili olduğu, Hamidullah'ın (ö. 2002) ifadesiyle Kur'an'ın yiyecekler konusundaki yasaklarının Arapların İslam'dan önce yiyip içtikleri mutat yiyecekler üzerine konulduğu, onların daha önce hiç yemedikleri yırtıcı hayvanlar, leş yiyen kuşlar, yılanlar, köpekler, kediler, kurbağalar vb. hayvanlar ve zehir gibi sağlığa dokunan şeyler hususunda ayetlerin mevzubahis etmediđi⁵⁹ görülür. Dolayısıyla Kur'an, kendi döneminin şartları gereği yirmi kuş türünün ve çeşitli kanatlı böceklerin haram olduğunu belirten Tevrat'a nispetle,⁶⁰ etki tepki diyalektiği içinde karada yaşıyan kuş türü hayvanların, sürüngenlerin ve haşarattan nelerin haram olduğuna dair bir hükme medar olmamıştır. Ancak Kur'an'da genel olarak sadece necis olan şeylerin (habâis) haram, temiz olan şeylerin de (tayyibât) helal kılındığı beyan edilmiştir.⁶¹

Deniz hayvanlarına gelince, Tevrat'ta denizde ve diğer sularda yaşıyan hayvanlardan yüzgeçsiz ve pulsuz olanların etlerini yemek haram, leşlerinin ise murdar olduğu ifade edilmiştir.⁶² Kur'an'da da herhangi bir kayıt olmaksızın deniz ürünlerinin helalliği, “Sizin için de yolcular için de bir geçimlik olmak üzere deniz avı yapmak ve deniz ürünlerini yemek sizlere helâl kılındı.”⁶³ ayetiyle ifade olunmuştur. Her ne kadar İslam'ın Tevrat'ın deniz hayvanları konusundaki tutumunu benimsemiş olduđu⁶⁴ ileri sürülse de Kur'an'da Tevrat'taki gibi yüzgeçsiz ve pulsuz olma kayıtları yer almamaktadır.

Kur'an'da deniz avı helal kılındığı gibi, “Kara avı ise ihramlı olduğunuz sürece size haram kılındı.”⁶⁵ ayetinde de olduğu gibi, hac esnasında harem bölgede ihram hali gibi bazı kayıtlar hariç, kara avı da helal kılınmıştır. Pek çok ayette kara ve deniz avından bahsedilmesi de cahiliye Arapların hayatında çölün kısıtlı şartlarında avlanmanın önemine delalet eder.⁶⁶ Kara avının hac aylarında haremde ihramlı iken Müslümanlara yasak olmasının,⁶⁷ Kur'an'ın ibda ve inşa türünden bir yasağı olmadığı, bunun aslında İslam öncesi Kureyş/Arap (Hil Ehli) uygulamalarına ait bir gelenek olduđu⁶⁸ İslam öncesi Arapların haram aylarda kara avını haram saydıkları⁶⁹ tespit olunur. Genel olarak Arapların avlanmayı zül telakki ettikleri ve

⁵⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. II, s. 1126.

⁶⁰ Levililer, 11/13-20; Yasa'nın Tekrarı, 14/12-20.

⁶¹ A'râf, 7/157.

⁶² Levililer, 11/9-12; Yasa'nın Tekrarı, 14/9-10.

⁶³ Mâide, 5/96.

⁶⁴ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 465.

⁶⁵ Mâide, 5/96.

⁶⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 504.

⁶⁷ Mâide, 5/95-96, 1.

⁶⁸ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 180

⁶⁹ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 239.

avlananları hakir gördükleri rivayetleri de⁷⁰ bunu teyit etmektedir. O bakımdan harem bölgesinde avlanmanın yasaklılığı, avlanıldığında ve ağaçları koparıldığında çeşitli keffaretlerin ödenmesi gerektiğine dair İslam kültüründe yer alan bu uygulamaların,⁷¹ cahiliye dönemi Kureyş teamüllerinden olduğu, bunun Kur'an tarafından da benimsendiği, Kur'an'ın, hac aylarında, haremde ihramlı iken karada avlanma ve av etinden yeme yasağını çiğneyenlere, avladığı hayvanın denginde Kâbe'ye bir hayvan sunma, fakirleri doyurma veya oruç tutma gibi keffaretlerden birini öngördüğüne şahit oluyoruz.⁷² Kureyş Araplarındaki ihramlı iken avlanma yasağı, onların kutsal ay ve ibadet günlerinde, harem bölgede belli hayvan ve bitkileri öldürmenin Tanrıların felaketlerine neden olacağına dair cahiliye Araplarında var olan totemist/animist inançların varlığına bağlı antropolojik temellere dayanabilir. Veya Ahmesilerin (Kureyş), Hil Ehlinin kendi yiyeceklerini tüketmesine ilişkin koymuş olduğu şartların bir uzantısı da olabilir. Yahut da sünni İslam doktrinin öteden beri sürdüğü Hz. İbrahim'den kalma vahiy merkezli bir yasak olması da ihtimal dışı değildir. Ancak Şam'dan Mekke'ye ticaret için gelen bir kavmin harem bölgede yemek için ceylanı avladıklarına, etini pişirmekte oldukları tencerenin altından çıkan bir ateşin, elbiseleri ve ticari malları hariç, kavmi yakıp kül ettiğine dair cahiliye döneminde bu tür inançların varlığına dair rivayetler,⁷³ Kur'an'a'da intikal etmiş olan harem bölgede av yasağının cahiliye dönemindeki antropolojik köklerini ortaya koymaktadır. Bütün bunlarla beraber, şunu da açık yüreklilikle ifade edelim ki cahiliye döneminden Kur'an'a geçen pek çok ahkâm ve adeti Hz. İbrahim'e irca etmenin, klasik İslam geleneğinin karanlık çağ olarak gördüğü cahiliyeyi zemmetme, ilahi olduğu kadar tarihi-toplumsal boyutlu Kur'an ve ahkâmını aşkın, tarih üstü (metahistorical) bir konuma oturtmanın savunmacı (apologetical) çabalarının bir ürünü olsa gerektir. Bu nedenle haremde ihramlı iken avlanma yasağının ve avlanılan kara hayvanının haram olduğuna dair Kur'an'ın literal ifadeleri, bütün zaman ve mekânlarda geçerli aşkın (transdental) değerler mi, yoksa tarihin içinde tenzil olup tecessüm eden ve tarihin bir parçası olan Kur'an ahkâmının, tarihi ortamda sosyo-kültürel şartlarda cereyan eden durumlara geçici cevaplar mı olduğu ayrıca eleştirel aklın Kur'an okumalarında yeniden sorgulaması gereken hususlardandır.

F.İçki

Kur'an'ın içkiye karşı tutumunun, İslam öncesi kültürle ne tür bir ilişkisi var, bunun

⁷⁰ Câhız, **el-Hayavân**, c. II, s. 309.

⁷¹ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 131-132.

⁷² Mâide, 5/95.

⁷³ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 145-146.

ortaya konması için öncelikli olarak her ne kadar asıllarını koruyup korumadıkları konusunda şüpheler olsa da Kur'an'ın da kendilerini tasdik ettiği Tevrat ve İncil yaklaşımlarının ve Ehli Kitabın o günkü teamüllerinin incelenmesi gerekir.

Kur'an'ın şarap ile ilgili kullandığı kavramların çok eskilere dayandığı ve İbrani dilinde de yer aldığı görülür. Kur'an'da şarap için kullanılan “seker”⁷⁴ ve “hamr”⁷⁵ kavramları İbranice’de “hmr” (hemer), “şekar” gibi benzer kelimelerle ifade edilmiştir.⁷⁶ Bu bakımdan içkinin yapımı ve onu içmenin tarihi çok eski devirlere dayanır. Mezopotamya’da Hamurabi ve daha öncesine giden kanunlarda içmeyi ve meyhaneciliği düzenleyen kanunlar yer almaktadır.⁷⁷ Tevrat’ın da içki yapımını Hz. Nuh’a dayandırması⁷⁸ ve Kur'an’ın Hz. Yusuf kıssasında hapisanede bulunan iki kişiden birinin Mısır’da sarayda sakilik yapacağından bahsetmesi,⁷⁹ içkinin tarihinin ve bununla ilgili toplumların tasavvur ve teamüllerinin çok eskilere dayandığını gösterir. Hatta aklen ve naklen imkânsız olduğunu söyleyenlerin yanında Said b. Müseyyeb ve Yezid b. Kasid’in Hz. Adem’in yasak meyveden yiyişini, Hz. Havva’nın verdiği içkiye bağlamak suretiyle içkiyi, Hz. Adem’in cennetteki hayatına kadar götüren rivayetlerin⁸⁰ varlığına tanıklık ediyoruz.

Gerek Tevrat’ta gerekse de İncil’de içkiyi kötileyen ibarelere rastlanılır. Tevrat’ta içki ile ilgili, “Sen ve oğulların, Buluşma Çadırı’na şarap ya da herhangi bir içki içip girmeyin, yoksa ölürsünüz. Kuşaklar boyunca bir kural olsun bu. Kutsalla bayağı olanı, kirliyle temizi birbirinden ayırt etmelisiniz.”⁸¹ şeklinde içkinin murdar ve bayağı bir şey olduğu, toplanma çadırına (mabede) girildiği zaman Harun ve onun nesillerine ebedi bir kanun olarak içki ve şarabın yasak olduğu belirtilir. Tevrat’ta içkinin murdarlığını ifade eden “rics” kavramı, “Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.”⁸² ayetinde de yer alan hemen hemen aynı anlama gelen rics (pislik) terimiyle⁸³ Kur'an’da da tecessüm etmiştir. Aynı şekilde Tevrat’ın, Buluşma Çadırı’na (mabede) girildiği anda içkinin ebedi bir kanun olarak yasaklığı, Kur'an’ın, “Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar...namaza yaklaşmayın”⁸⁴ ayetiyle örtüşmektedir. Ancak bunun tıpkı Kur'an’ın ilk dönem hükümleri gibi bir geçiş dönemi hükmü mü, yoksa içki yasağını sadece mabede giden

⁷⁴ Nahl, 16/67.

⁷⁵ Bakara, 2/216; Mâide, 5/90-91.

⁷⁶ Kürşat Demirci, “İçki”, **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 457.

⁷⁷ Tosun, Yalvaç, **a.g.e.**, s. 26-27, 83, 195.

⁷⁸ Yaratılış, 9/20.

⁷⁹ Yûsuf, 12/41.

⁸⁰ Taberî, **Târîh**, c. I, s. 56; Kurtubî, **el-Câmi**, c. I, s. 316; İbnu’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 39.

⁸¹ Levililer, 10/8-10.

⁸² Mâide, 5/90.

⁸³ Bakka, **a.g.e.**, s. 259.

⁸⁴ Nisâ, 4/43.

“Tanrı sana...bol buğday ve yeni şarap versin.”⁹⁵ şeklinde dualarının, ve yine Yakup’un, oğlu Yahuda’nın elbiselerini şarapla yıkayacağı, gözlerinin şaraptan kızıl olacağına dair medih ifadelerinin,⁹⁶ Tanrı’nın, kavmine üzümün kanını şarap olarak verdiğinden, iyi insanın ambarlarının ve teknelerinin şarapla dolup taşmasından,⁹⁷ ayrıca şarabın başka şeylerle karıştırılarak içildiğinden,⁹⁸ önemli şahsiyetlere ikram edildiğinden, yemek ve ziyafetlerde bulundurulmasından⁹⁹ bahseden pasajların, bu kabilden olduğunu görüyoruz. Şarabın içilmesini iyi gösteren ifadelerin varlığına da rastlanır.¹⁰⁰ Tevrat’ın, Rabbe hoş koku olarak şarabın takdim edilmesini emretmesi¹⁰¹ ve nezrini yerine getiren kimsenin şarap içmesine izin vermesinin,¹⁰² ciddi bir çelişki olduğunu gözler önüne sermektedir. Bütün bunlar, Tevrat’ın bu farklı ve birbirine zıt satırlarının, ona sonradan ilave edildiğini veya Tevrat’ın içkiyi yasaklayan hükümlerinin daha sonra tahrif edilmiş olduğunu düşündürmektedir.¹⁰³ Bu bakımdan bu pasajlardaki mubahlığa bağlı olarak Yahudilerin cahiliye döneminde içki ticareti yaptıkları,¹⁰⁴ Asrı saadette içki üretilip içtikleri, içkiyi yasak kabul etmedikleri,¹⁰⁵ cahiliye şiirinde şarap ticaretinin Yahudi ve Hristiyanların işi olduğu,¹⁰⁶ hatta Mekke’de meyhaneleri işletenlerin çoğunluğunun Yahudiler ve Hristiyanlar olduğu ifade edilir.¹⁰⁷

Yahudilikte olduğu gibi, Hristiyanlığın ilk kaynaklarında da şarap ve sarhoşluk iyi karşılanmamıştır. Hz. İsa’nın, “Kendinize dikkat edin! Yürekleriniz sefahat, sarhoşluk ve bu yaşamın kaygılarıyla ağırlaşmasın.”¹⁰⁸ ifadelerinde ve yine Pavlus’un, “Şarapla sarhoş olmayın, bu sizi sefahete götürür.”, “Kendimizi çılgınca eğlenceye ve sarhoşluğa...kaptırmayalım.”, “Et yememen, şarap içmemen ve kardeşinin sürçmesine yol açacak bir şey yapmaman iyidir.”¹⁰⁹ sözlerinde görüldüğü gibi, Hz. İsa’ya ve Pavlus’a nispet edilen sözlerde şarabın ve sarhoşluğun edepsizlik, kötü bir hal olduğu, kumar ve sarhoşluk gibi bu hallerden uzak durulması gerektiği telkin edilmiştir. Aynı şekilde sarhoş olanların Tanrı’nın egemenliğine varis olamayacağına,¹¹⁰ kilise önderlerinin ve Tanrı için yaşam

⁹⁵ Yaratılış, 27/28.

⁹⁶ Yaratılış, 49/11-12.

⁹⁷ Süleyman’ın Özdeyişleri, 3/10.

⁹⁸ Mezmurlar, 75/6; Neşîdeler Neşîdesi, 7/2; 8/2.

⁹⁹ Yasa’nın Tekrarı, 14/26; Eyub, 1/13, 18; Süleyman’ın Özdeyişleri, 9/2, 4-5.

¹⁰⁰ Bakkal, **a.g.e.**, s. 260.

¹⁰¹ Çölde Sayım, 15/7-10.

¹⁰² Çölde Sayım, 6/20.

¹⁰³ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 476; Bakkal, **a.g.e.**, s. 260.

¹⁰⁴ Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 70.

¹⁰⁵ Ateş, Asr-ı Sadette Dinler ve Gelenekler, s. 289; Bakkal, **a.g.e.**, s. 165.

¹⁰⁶ A. J. Wensinck, “Hamr”, **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 196.

¹⁰⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 497.

¹⁰⁸ Luka, 21/34-35.

¹⁰⁹ Efesliler, 5/18; Romalılar, 13/13; 14/21.

¹¹⁰ I. Korintliler, 6/9-10; Galatyalılar, 5/19-21.

sürdürülenlerin şaraptan ve sarhoşluktan uzak durmalarına dair anlatımlar¹¹¹ ve yine meleğin Hz. Zekeriya'yı müjdeleyerek doğacak olan Hz. Yahya'nın, "Rab'bin gözünde büyük olacak. Hiç şarap ve içki içmeyecek; daha annesinin rahmindeyken Kutsal Ruh'la dolacak."¹¹² şeklindeki sözleri, ilk dönem Hristiyanlarında içkiye karşı tutumu ortaya koymaktadır. Ancak içki konusunda Tevrat ifadeleri çelişkili olduğu gibi, Hristiyan metinlerinde de paradoksal bir durum söz konusudur. Yukarıda olduğu gibi bir yandan şarabın, sarhoşluğun edepsizlik, kötü bir hal olduğu, kumar ve sarhoşluk gibi bu hallerden uzak durulması gerektiği ifade edilirken, diğer yandan bir ziyafette annesinin talebi olarak misafirlere ikram edilmek üzere Hz. İsa'nın mucize olarak suyu şaraba çevirdiğinden¹¹³ ve çarımha gerilmek üzereyken kendisine verilen ödle karışık şarabı tadınca içmek istemeyişinden bahsedilmesi,¹¹⁴ İncil rivayetlerinin, Hz. İsa'ya atfedilen ve içkiye cevaz veren satırların uydurma olduğunu hatırmıza getirmektedir.¹¹⁵ Hatta Pavlus'un, Efeslilere mektubunda, "Şarapla sarhoş olmayın, bu sizi sefahete götürür."¹¹⁶ İfadeleriyle, "Artık yalnız su içmekten vazgeç; miden ve sık sık baş gösteren rahatsızlıkların için biraz da şarap iç."¹¹⁷ sözlerinin açıkça çeliştiği görülür. Ne var ki Tevrat ve İncil'de içki ile ilgili birbirinden farklı tutumların Kur'an için de söz konusu olduğu, Kur'an'da da içki ile ilgili ayetlerin yeknesak olmadığı tespit edilir. İlk dönem indirilen ayetlerde bir yandan içki güzel nimetlerle beraber anılırken, az da olsa onun faydasından bahsedilirken, diğer yandan daha sonraki dönemlerde ibadet ve mabede yaklaşma yasaklanmış, murdar olduğu ifade edilerek uzak durulması emredilmiştir.¹¹⁸ Ancak İslam literatüründe Tevrat ve İncil'deki içki ile ilgili bu tutarsız ifadeler, bu metinlerin insan eliyle şekillendirildiği ileri sürülmek suretiyle çözüme kavuşturulurken, Kur'an'da içki ile ilgili yeknesak olmayan ifadeler ise ilahi nassın vakîliği, zaman ve mekâna bağlı olarak toplumun sosyo-psiko yapılarını dikkate almış olmasıyla, tedricilik ve nesh açıklamalarıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Kısaca her ne kadar cahiliye döneminde Hristiyan ve Yahudilerin içki ticareti yaptıkları¹¹⁹ belirtilse de Kutsal Kitap'ta içkiyle ilgili tutarlı olmayan ifadelerin ilahi menşeli olduğu tartışılabilir olsa da Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, içkinin somut toplumsal zararlarından dolayı, Arap yarımadasında buna karşı duran Arap, Yahudi ve Hristiyan kitlelerin varlığının da azımsanmayacak oranda olduğu ve bunun ilahi murada uygun olarak

¹¹¹ I. Petrus, 4/3; I. Timoteos, 3/3, 8; Wensinck, "Hamr", c. V/I, s. 196.

¹¹² Luka, 1/15.

¹¹³ Yuhanna, 2/1-11.

¹¹⁴ Matta, 27/33-34.

¹¹⁵ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 478.

¹¹⁶ Efesliler, 5/18.

¹¹⁷ Timoteos, 5/23.

¹¹⁸ Nahl, 16/67; Bakara, 2/219; Nisâ, 4/43; Mâide, 5/90.

¹¹⁹ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 92; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 70.

Kur'an tarafından sürdürüldüğü görülür. Tevrat ve İncil'i tasdik eden Kur'an, içkiyi yasaklamakla bu kitaplarda ve o gün Yahudi ve Hristiyan toplumlarında içkiye karşı var olan reaksiyoner tutumu ilahi kitapların ve o toplumların tavırlarının bir uzantısı olarak kabul etmiştir. Kur'an, İslam'ın ilk dönemlerinde içkiden bir nimet olarak, az da olsa içkinin faydasından bahsetse de Medine döneminde ibadet ve mabetlerde içkiyi yasaklamak ve en son şeytan işi bir pislik olduğunu ifade etmek suretiyle tamamen ilga etmiştir.

II.CAHİLİYEDE VE KUR'AN'DA YASAK VE MUBAH OLANLAR

A.Kan

Cahiliye döneminde Arapların, akan kanı mubah gördükleri ifade edilir. Birisi aç kaldığında, yiyecek hiçbir şey bulamadığında, devenin kanını damarından alıp içerdi.¹²⁰ Acıktıkları zaman ellerine kemik vb. sivri bir şey alarak hayvanı herhangi bir yerinden yaralayıp, kanını akıtıp, bir kaba toplayıp içerlerdi.¹²¹ Kıtlik ve kuraklığın Arap hayatında periyodik olarak sık sık ortaya çıkan tehdit edici felaketlerden olması dolayısıyla,¹²² Araplar şiddetli açlık dönemlerinde kan ile karışık deve tüyü ('ilhiz) yerlerdi.¹²³ Kıtlik zamanlarında adına "bacca/fasîd" denilen, bağırsağın içine konulup kızartılan deve kanını yerler ve misafirlere ikram ederlerdi.¹²⁴ Bu bacca Hz. Peygamber'in sözlerine de konu olmuştur.¹²⁵

Kur'an tarafından yenmesi ve içmesi yasaklanan kanın, cahiliyede yendiği,¹²⁶ kimileri tarafından içildiği¹²⁷ ve onların akan kanı mubah gördükleri¹²⁸ ifade edilse de aslında o dönemde Hanif denen bazı kişi ve gruplar tarafından kanın yenilmesi ve içilmesinin hoş karşılanmadığı da¹²⁹ rivayet edilir. Öyle ki Arap yarımadasının en meşhur şairi, Hanif dinine mensup, Hristiyanlığa da yakın olduğu belirtilen cahiliye şairi A'sâ'nın, "leşlerden sakın ve onlara yanaşma, hem keskin bir kemikle hayvanın damarını delme (ve kanını içme)."¹³⁰ şeklindeki şiirinde cahiliye döneminde uygulamada olan leş ve kan yeme adetinden uzak durduğu ve insanları sözlü-edebi çabalarla bundan sakındırmaya çalıştığı görülür. Aynı

¹²⁰ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 137.

¹²¹ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 270; Yusûf el-Kardavi, **İslâm'da Helâl ve Haram**, (Trc. Mustafa Varlı), Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1990, s. 77.

¹²² Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 72.

¹²³ Vâkidî, **el-Megâzî**, c. II, s. 478; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. I, s. 240; Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. II, s. 641; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 70.

¹²⁴ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, c. I, s. 96; Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. VIII, s. 499 (f-s-d, mad); c. V, s. 409-410 (b-c-c, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 47; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 270-271; Kıtlik günlerinde kanı kızartıp yedikleri ve misafirlere ikram ettikleri hususunda ayrıca bkz. Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. IV, s. 283; Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, c. I, s. 254; Hâzin, **Lübâbut'-Te'vîl**, c. I, s. 102; Yazır, **Hak Dîni**, c. III, s. 1557.

¹²⁵ İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye**, c. I, s. 96.

¹²⁶ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 19; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. IV, s. 1724; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 573-574.

¹²⁷ İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. I, s. 333.

¹²⁸ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 137; Kardavi, **a.g.e.**, s. 70.

¹²⁹ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 153.

¹³⁰ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574.

şekilde Güney Araplarından olan Tübbâ'nın, Cürhümlülerden ileri gelenlere Kâbe'ye kan, meyte ve hayızlı kadını yaklaştırmamalarına dair telkinleri,¹³¹ bu yasakların çok eskilere dayandığını gösteriyor. Bu sebeple 7. yüzyıl Arap toplumu kültür kalıpları zemininde etki tepki diyalektiği içinde hitap eden Kur'an, kan yeme adetini tamamen yasaklamıştır.¹³² Dolayısıyla Allah, Arapların hoşgördükleri şeyleri helal, çirkin gördükleri şeyleri ise haram kılmıştır. Yiyecek ve içeceklerle ilişkin Kur'an'ın tahlil ve tahrim ahkâmı Hz. Peygamber'in kavmi Araplara özgü manalarla nazma bürünmüştür.¹³³

Cahiliye Araplarında kanla ilgili ritüeller Kur'an'ın bu yasağının tarihsel arka planını da ortaya koymaktadır. O dönemde kesilen kurbanların kanlarını kabirler üzerine akıtma adetlerinin var olması,¹³⁴ bununla ölüye ecir ve sevap temennisinde bulunulması ve kesilen hayvan kanının sacın üzerinde çevrilmesi, bedevinin ekmeği yapmak için bu kanı kullanması ve bu kanla ölü bereket getirsin diye kabirlerin, develerin ve bazen de çadırın orta direğinin sıvazlanması,¹³⁵ ilahlara kesilen kurbanların kanlarının putlara ve Kâbe'ye sürülüp efsunlanması¹³⁶ ve bu kanlarla Kâbe'yi ta'zim etmelerine dair rivayetler,¹³⁷ muhtemelen bugün sağlık nedenleriyle haram kılındığını düşündüğümüz akan kanın, cahiliye döneminde kanın bereket vb. birtakım antropolojik temelli inanç kültürleriyle ilintisinin olabileceğini akla getirmektedir. Kur'an'ın, bedevilerin bu tür batıl inançlarından dolayı kanı yasaklamasının, uzak bir ihtimal olmadığı yahut bu yasağın kanı elde etme usulüne ve içinde hayvana eziyetin varlığına¹³⁸ veya da Schacht'ın da ifade ettiği gibi, Araplarda hayvan kanı ile beslenme hususunda duyulan dini bir korkuya dayanabileceği de¹³⁹ ihtimal dışı değildir. Kaffal'ın, kanın haram kılınması illet ve hikmetini, necis olması yanın da müşriklerin kanı ilahlara yaklaşma, onu çok kullanma, putların üzerine dökme, akika kurbanında çocukların başlarına sürme gibi Arap adetlerine dayandırması da bizim bu düşüncelerimizi teyit etmektedir.¹⁴⁰

Kısaca, Kur'an'ın kan yememe hükmü, ister sağlık gerekçelerine ister başka nedenlere dayansın, her halukârda bunun, Tevrat ve İncil'de yer alan kan yeme yasağıyla ve cahiliye Araplarında kanın yenilmesine karşı reaksiyoner tutumla ve Yahudi, Hristiyan ve Araplarda kanla ilgili çeşitli inançlarla bir bağlantısının olduğu kanaatindeyiz.

¹³¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 25.

¹³² Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

¹³³ Kaffâl, *Mehâsin*, s. 214; Baljon, "a.g.m.", s. 149; Dindi, "a.g.m.", s. 21.

¹³⁴ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 136.

¹³⁵ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctima'iyye*, s. 66-67.

¹³⁶ Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 82, dipnot 2; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 120; Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, c. III, s. 308; Râzî, *et-Tefsîru'l-el-Kebîr*, c. VIII, s. 227; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XII, s. 71; İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 785; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1277; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 263.

¹³⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 414.

¹³⁸ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 283.

¹³⁹ J. Schacht, "Meyte", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 194.

¹⁴⁰ Kaffâl, *Mehâsin*, s. 227-228.

B.Meyte, Domuz ve Diğer Bazı Yiyecekler

1.Meyte

Kur'an'da meyte, domuz, diğer bazı hayvan ve yiyeceklerin tahrim ve ibahesinin anlaşılması için cahiliye dönemi Araplarının yiyecek zevk ve alışkanlıklarının, tüketim maddelerinin ve bunlara ilişkin tasavvurlarının bilinmesi gerekir.

Cahiliye Arapların, meyte yemeyi mubah gördükleri ifade edilir.¹⁴¹ O dönemde kendiliğinden ölen hayvanlar da bunlar arasında yer alırdı. Dolayısıyla da cahiliye döneminde kendiliğinden ölen hayvanların etlerini yerler ve hatta “Kendi öldürdüğünüzü yiyorsunuz Allah’ın öldürdüğünü niçin yemiyorsunuz?”¹⁴² diye müşrikler, Müslümanları ayıplarlardı. O dönemde cahiliye Arapların, boğup öldürdükleri (münhanika), sopayla ve bir ağaç parçasıyla vurup katlettikleri meyteyi (mevkuze), bir kuyuya düşen veya bir dağdan, tepeden yuvarlanıp da ölen hayvanı (mütereddiye), tokuşarak öleni (natîha) ve canavarlardan, yırtıcı hayvanlardan arta kalan deve, sığır ve koyunu yedikleri cahiliye yiyecek kültürüyle ilgili bize aktarılanlar arasındadır.¹⁴³ Kur'an, cahiliye döneminde bu hayvanların yendiğine işaret ederek, “Ölmüş hayvan...boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar...size haram kılındı.”¹⁴⁴ ifadeleriyle bunların yenilmesini yasaklamıştır.

Her ne kadar cahiliye Arapları (ehli badiye), yiyecek kıtlığı çektiklerinden dolayı herhangi bir şeyi yemekten çekinmedikleri,¹⁴⁵ hatta yanlarında ne bulduysalar onları yedikleri, ister büyük ister küçük, ister görünüşü güzel ister çirkin, ölü ve diri bütün hayvanları yemeyi mubah saydıkları ve yine Arapların bazı hayvanları yemeyi haram addettiklerini gösteren tarih kitaplarında bir kaydın yer almadığı¹⁴⁶ ifade edilse de onlardan bazılarının necis olan şeylerden tiksindikleri, debeleyen ve adım adım yürüyen her şeyi yemekten uzak durdukları da¹⁴⁷ tespit olunur. Dolayısıyla o dönemde bu hayvanlar yenilmekle birlikte, Kureyş’ten bazı insanlar Hz. İbrahim’in sünnetinden kalan izler sebebiyle meyte yemekten kaçınmışlardır.¹⁴⁸ Hatta cahiliye Arapların bazılarının meyte yemediklerinden ve meyte yememeye yemin

¹⁴¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 137; Kardavi, **a.g.e.**, s. 70.

¹⁴² Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. V, s. 325-327; Vahidî, **Esbab-ı Nüzûl**, s. 219; Yazır, **Hak Dîni**, c. III, s. 1556.

¹⁴³ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. IV, s. 408-409, 411-413; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 384; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VI, s. 51-53; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574, 577; Hâzin, **Lübâbut’-Te’vîl**, c. II, s. 7.

¹⁴⁴ Mâide, 5/3.

¹⁴⁵ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 380.

¹⁴⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 47-48.

¹⁴⁷ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 380; Cahiliye Arapları, necis olmalarından dolayı bazı hayvanları yemekten uzak durdukları konusunda ayrıca bkz. Ebû Dâvud, **Et’ime**, 31.

¹⁴⁸ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 153; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 255; ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XIII, s. 365.

edenlerin varlığından bile bahsedilir.¹⁴⁹ Bu yüzden Kur'an, Hz. İbrahim şeriatında haram olduğu iddia edilen¹⁵⁰ ve cahiliyede belli gruplarda devam eden meyte yememe adetini kabul etmiştir. Allah, o günkü Arapların hoş gördükleri şeyleri helal; çirkin, necis gördüklerini de haram kılmıştır.¹⁵¹

Aslında genellikle o dönemde Araplar hayvanın etini elde etmek için sığır, koyun, koç, keçi, kuş ve tavuk gibi hayvanları boğazından bıçakla keserlerdi.¹⁵² Balık ve denizden çıkan hayvanları ise genelde ölmek üzere bırakırlar ve bazen de keserlerdi. Deveye gelince, onu da boğazlayarak zebh ederlerdi.¹⁵³ Bu bakımdan zebhin ve nahrın cahiliyede bilinir ve uygulanır olduğu,¹⁵⁴ avlanan balıkların da kesilmeme adetinin maruf olduğu görülür. Bu da cahiliye döneminde gerek et yemek gerekse de başka amaçlar için boğmak, yuvarlayarak öldürmek, vurarak öldürmek vb. şeyler değil, hayvan kesmenin/zebhin esas olduğunu gösterir. Dolayısıyla da deve vb. hayvanların önce ayaklarını, daha sonra da boğazını kesmek suretiyle gerçekleştirilen kesim işlemi tatbik edilmiş, galip olarak uygulanagelen bu adet, Kur'an tarafından da kabul edilmiş, hatta, bu adetin varlığına “akr” ve “zebh” kavramıyla Kur'an'da da işaret edilmiştir.¹⁵⁵

Kur'an'da boğulmuş, darbe sonucu, yüksekten düşerek, boynuzlanarak ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanarak ölmüş¹⁵⁶ hayvanların cahiliye Arapları tarafından yendiği¹⁵⁷ ifade edilse de Araplar, bunların kendi vücutlarına zarar verdiklerini biliyorlar ve şiddetli açlık ve yoksulluktan dolayı yiyorlardı.¹⁵⁸ Cahiliye Arapların ölü ve diri, güzel ve çirkin her şeyi yemelerinin şiddetli açlık ve fakirlikten,¹⁵⁹ kolay hayat yerine zor bir hayat sürdürmelerinden, yiyeceklerinin az olmasından ve çeşitlerinin fazla olmamasından kaynaklanmaktaydı.¹⁶⁰ Hatta cahiliyede Kureyş kabilesinde şiddetli açlıktan (mahmasa) dolayı kişi ve ailesinin bir çadıra girip, kapısını kapatıp, kendilerini ölüme terk ettiklerine ilişkin rivayetler,¹⁶¹ cahiliye Arap toplumunda bu hayvanların etlerini yemenin tarihsel arka planına ışık tutar. Dolayısıyla, “Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Ama kim mecbur olur da, istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü

¹⁴⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 329.

¹⁵⁰ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 256; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. VII, s. 144.

¹⁵¹ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 214.

¹⁵² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 51.

¹⁵³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 53.

¹⁵⁴ Dihlevî, **Hüccetullâh**, c. I, s. 465.

¹⁵⁵ Kamer, 54/29; A'râf, 7/77; Hûd, 11/65; Şu'arâ, 26/157; Şems, 91/14; Bakara, 2/71, 67; Mâide, 5/3; Sâffât, 37/102, 107.

¹⁵⁶ Mâide, 5/3.

¹⁵⁷ Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 242.

¹⁵⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 51.

¹⁵⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 48.

¹⁶⁰ Bedâyene, **a.g.e.**, s. 197.

¹⁶¹ Bkz. Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XX, s.203-204; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 386; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 65-66; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctima'îyye**, s. 37-38; Beyyûmî, **a.g.e.**, s. 13-14.

aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.”¹⁶² şeklinde çöl şartlarında yiyecek ve içecek sıkıntılarından dolayı domuz, meyte vb. hayvanların aşırıya gitmeden şiddetli açlık dönemlerinde yiyebileceklerine dair Kur’an’ın yiyecek ve içecekler konusunda vaz’ ettiği bu tür istisnai/ruhsat hükümlerinin de kendi döneminin içtimai, ekonomik yapılarıyla diyalektik ilişkisinin bir neticesi olduğunu, onların bu yapılarını dikkate alarak hitapta bulunduğunu gösterir. Kur’an’ın yiyecek ve içeceklerle ilgili yasağının, temelde et ve içki üzerine olması, etin cahiliye Araplarının esas gıdaları olmasıyla da¹⁶³ bağlantısı söz konusudur. Çünkü Araplar için o dönemde et, hayatın en güzel yiyeceklerinden addedilirdi. İnsanların başkalarına karşı övündüğü yiyeceklerden idi. Herkesin eti bulması da mümkün değildi. Özellikle de cahiliye Arabı için şarap, et, kadın ve güzel koku bunlar bir araya geldiği zaman, hayatın en heyecan verici şeyleri tamam sayılırdı. Bu bakımdan cahiliye şairi A’şâ, şarap, et ve güzel kokuyu “el-ehâmire’s-selâse” diye ifade etmiştir.¹⁶⁴ Günümüz yiyecek çeşitlerine kıyasla Kur’an’ın etin tahrim ve ibahesine ilişkin ahkâmı, aynı zamanda onların içtimai, iktisadi yapılarından, yiyecek kültür ve zevklerinden bağımsız değildir. Ne var ki bütün bunlarla birlikte, erken dönemde Kur’an’ın, yaşayan cahiliye teamülleri ve toplumunun muhayyilesiyle diyalektik ilişkisi kopartılarak, ezelde “beytü’l-izze” de tasarlanmış ve iki kapak arasına sıkıştırılmış tarih üstü bir metin formunda, teosantrik okuma çabalarının bir ürünü olarak bazı müfessirler, kîlu-kâl ifadeleriyle meyte, kan ve domuz etinin tahriminin ibtidai vaz’ını Hz. Adem’e dayandırmışlardır.¹⁶⁵

2.Domuz

Kur’an’da çeşitli toplumlara yasak edilen yiyecek ve içeceklerin bazen illetleri belirtildiği halde, domuz etinin haramlılığına ilişkin bir illetin mensus olmaması oldukça merak konusu olmuştur. O bakımdan domuzun haramlığı konusunda illiyet ilişkisini tespitite İslam’a bitişik cahiliye çağı tasavvur ve teamüllerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

Cahiliye döneminde “mesh” inancının, yani öldükten sonra kötü insanların, fare, kertenkele ve baykuş olarak tekrar bedenleştiklerine olan inançların varlığına tanıklık ediyoruz. Örneğin, müsteşrik R. Smith, cahiliye Arapların bazı hayvanların aslının insan olduğuna, daha sonra domuz ve maymun gibi hayvana dönüştürüldüğüne inandıklarını, bundan dolayı onların etlerinin haram kılındığını ifade eder.¹⁶⁶ Katade’nin, İsrailoğullarının

¹⁶² Bakara, 2/173.

¹⁶³ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 137.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. IV, s. 209 (h-m-r, mad); Zebîdî, **Tâcul-‘Arûs**, c. XI, s. 74 (h-m-r, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 495; c. V, s. 51; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 148.

¹⁶⁵ Taberî, **Târîh**, c. I, s. 75; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 574.

¹⁶⁶ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 166; Bedevilerde bu inancın varlığına dair ayrıca bkz. Câhîz, **el-Hayavân**, c. IV, s. 100.

gençlerinin maymuna, yaşlılarının domuza meshedildiği,¹⁶⁷ Cahız'ın da maymun ve domuzun mesh hayvanlarından olduğu, domuzun ayetle, maymunun da kimilerine göre hadisle haram kılındığı ifadeleri¹⁶⁸ ve yine Cahız'ın, domuzun meyte olmamasına ve kesilirken Allah'ın ismi üzerine anılmasına rağmen, Allah'ın onu neden “rics” diye nitelendirmesini sorgulayarak, haramlığını mesh ile ilişkilendirmesi,¹⁶⁹ bu illiyeti güçlendirmektedir. İslam geleneğinde domuz etinin haramlığı farklı gerekçelere dayandırılmakla birlikte, Kaffal'ın da ifade ettiği gibi, bazı filozofların, bu yasağı çeşitli kavimlerin küfürleri sebebiyle domuz suretine çevrilmiş olmalarıyla ilişkilendirmeleri de¹⁷⁰ yine bunu teyit etmektedir. Kur'an'da, her ne kadar tenasuh kabul edilmese de, “Şüphesiz siz, içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara, “Aşağılık maymunlar olun” demiştik.”¹⁷¹, “De ki: Allah katında yeri bundan daha kötü olanı haber vereyim mi? Allah'ın lanetlediği ve gazap ettiği, aralarından maymunlar, domuzlar ve tağuta tapanlar çıkardığı kimseler...”¹⁷² şeklindeki ayetlerle, bazı kavimlerin çeşitli hayvanlara dönüştürüldüğüne dair cahiliye Araplarında varolan bu mitolojik tasavvur ve kabuller üzerinden, İsrailoğulları ta'zib edilmiştir. Kur'an'ın İsrailoğullarından bazılarının domuz ve maymuna dönüştürüldüğüne ilişkin ayetleri, cahiliye dönemi Arap ustûresi/muhayyilesi ile, büyük oranda Medinedeki Arapların Yahudi tasavvurlarıyla paralellik arz etmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın, maymunu aşağılaması, domuzu necis görmesi ve etini haram etmesinin temelinde de cahiliye Arapların maymun ve domuza ilişkin olumsuz tasavvurlarının ve ustûrelerinin yer alması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü onlar maymunu ve domuzu çirkin ve kötü bir hayvan olarak görürlerdi. Bir insanın çirkinliğini ifade etmek için darbı mesel olarak maymundan daha çirkin/kötü (akbehu min kıredin), domuzdan daha çirkin/kötü (akbehu min hınzîrin) derlerdi.¹⁷³ Bu nedenle de Cahız'ın da belirttiği gibi, Kur'an'da domuz ve maymunla ilgili tahkir ifade eden ayetler, insanların bu hayvanlara ilişkin kalplerinde varolan çirkin, kötü ve aşağılık tasavvurlara göre şekillenmiştir.¹⁷⁴ Hz. Peygamber'in de, Beni İsrail'den bir ümmetin kelere dönüştürülmüş olma olasılığından dolayı, keler yemekten sakınması ve kendi ümmetinden de bazı günahları işleyenlerin maymun ve domuza dönüştürüleceğine dair sözleri de¹⁷⁵ o kültür atmosferinin bir

¹⁶⁷ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. I, s. 444.

¹⁶⁸ Cahız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 40.

¹⁶⁹ Cahız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 60-61, 97.

¹⁷⁰ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 217.

¹⁷¹ Bakara, 2/65.

¹⁷² Mâide, 5/60.

¹⁷³ Demîrî, **Hayâtu'l-Hayavân**, c. II, s. 184; c. I, s. 388.

¹⁷⁴ Cahız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 39.

¹⁷⁵ Buhârî, Eşribe, 5; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. IV, s. 74, 172; Fare ve kelerin İsrailoğullarının meshlerinin suretleri olduğuna, bundan dolayı Hz. Peygamber'in keler yemekten çekindiğine dair bkz. Ebû Dâvud, Et'ime, 27; Nesâî, Sayd, 26; İbn Mâce, Sayd, 16; İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 248; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. I, s. 444-446; Demîrî, **Hayâtu'l-Hayavân**, c. II, s. 182.

bir ferdi olarak Hz. Peygamber’de de mesh inancının varlığını ortaya koyduğu, domuz, maymun vb. hayvanların yenme yasağı konusunda, Cahız’ın, Kaffal’ın ve R. Smith’in düşüncelerine zemin teşkil ettiği görülür.

Bütün bunlarla beraber, bu tahrimin içtimai nedenlere dayanması da söz konusu olabilir. Çünkü Cahız’ın dile getirdiği gibi Arapların maymun eti yemedikleri, kabile büyükleri ve reislerinden Hristiyan olmuş Arapların, Rumların, Habeşlilerin ve Mecusilerin melik ve halk yığınlarının domuz eti yedikleri, onda bir faziletin olduğuna inandıkları, son derece rağbet edilen et olduğu, bundan dolayı Allah’ın haram kıldığını ifade etmesi¹⁷⁶ bu yasağın farklı din mensuplarının özellikle de Hristiyanların yiyeceklerine tepkiselliği içinde barındıran bir tahrir olma ihtimalini de akla getirmektedir.

3.Diğer Bazı Yiyecekler

Meyte ve domuz harici diğer hayvan ve yiyecekler konusuna gelince, cahiliye döneminde bedevilerin yiyecekleri ile hazarilerin yiyecekleri birbirinden farklılık arzietmekte ve Arap yarımadasında yiyecek alışkanlıkları bölgeden bölgeye değişmekteydi.¹⁷⁷ Cahiliye Arapları sürüngen, kanatlı, böcek, vahşi ve ehli eşek eti vb. türden çeşitli canlı ve hayvanları yerlerdi.¹⁷⁸ Genel olarak bedeviler, hanzale tanesi (hebîd), kertenkele, tavşan, kirpi, yılan, kuzu derisi,¹⁷⁹ akrep, böcek¹⁸⁰ ve meşhur ve lezzetli yiyeceklerinden olan çekirge yerlerdi.¹⁸¹ Bunların yanında bedeviler deve ve av etlerini, süt ve mamüllerini, tahıllardan buğday, hurma ya da arpa püresini de yiyecek maddesi olarak kullanırlardı.¹⁸²

Kur’an’ın, yiyecek, kurban ve adak olarak daha çok sığır, deve, koyun vb. kara hayvanlarından bahsetmesinin, cahiliye Araplarında kurban ve adak olarak kullanılan hayvanların başında deve ve koyunun gelmiş olmasının, deve, at, koyun, inek ve arının bereket getirdiğine olan inançlarının¹⁸³ önemli bir yerinin olduğu anlaşılır. Yine Kur’an’da hem dünya nimeti hem de cennet içeceklerinden olduğu bahsedilen sütün de cahiliye Arapların (Kureyş’in) ana gıdalarından olması, Mekke’de sikaye hizmetinde bal ve süt hizmetinin verilmesi,¹⁸⁴ muhtemelen Kur’an’ın süt ve bala bir nimet ve şifa olarak atıfta

¹⁷⁶ Cāhız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 41, 61.

¹⁷⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 46; Bedevi ve hazarilerin yiyecekleri konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Bedâyene, **a.g.e.**, s. 182-185.

¹⁷⁸ Cassâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, c. III, s. 22-23; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 48; Cahiliye Arapların vahşi eşek eti yedikleri konusunda ayrıca bkz. Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 297.

¹⁷⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 47.

¹⁸⁰ Cāhız, **el-Hayavân**, c. IV, s. 43-44; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 48.

¹⁸¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 47.

¹⁸² Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 380; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 47-48.

¹⁸³ Demirci, “Hayvan”, c. XVII, s. 84.

¹⁸⁴ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 138.

bulunmasının ve bunların cennette vaat edilen yiyecek ve içeceklerden sayılmasının¹⁸⁵ yiyecek ve içecekleri kısıtlı olan cahiliye Arap toplumu gıda, zevk ve beklentileriyle ilişkisi olsa gerektir.

Yiyecekler konusunda Arap yarımadasında zeytin, incir,¹⁸⁶ hurma, üzüm ve hububatın temayüz etmesi, hurma ve mamüllerinin birinci dereceden önem arz etmesi, İslam öncesi Arapların hurmaya önem vermiş olmaları, hurmanın Arap yarımadası sakinleri için ana gıda,¹⁸⁷ cahiliye iktisadında bir servet ve ana kaynak olması,¹⁸⁸ uzun süre susuzluğa dayanmasından dolayı tıpkı deve gibi çölün sembolü olması,¹⁸⁹ Arapların çoğunun hurma üzerine yaşamaları, etin yerine onu yiyip katık etmeleri,¹⁹⁰ Kur'an'ın bir nimet olarak bahsettiği mahsul ve yiyeceklerin de o toplumun bildikleri ve meşgul oldukları türden şeyler olduğunu ortaya koyar. Kur'an, cahiliye toplumunda ağaçlar arasında hurma ağacının, üzümle birlikte en öndeki yeri işgal ettiğine atıflar yapmış,¹⁹¹ misallerini onlar üzerinden vermiş, o tabiatın sunduğu, onların kullandığı tüketim maddelerini, yiyecek kültür ve alışkanlıklarını evrensel mesajının aracı olarak kullanmıştır. Öyle ki Kur'an'ın yiyecek ve içecek maddelerinde israfa kaçmayın önerilerinin,¹⁹² bütün zaman ve mekânlar için evrensel bir değer olmakla birlikte, cahiliye dönemi Arap yiyecek ve içecek adetleriyle ilintili olduğu, bu adetlerin bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılır. Çünkü az yemek (ezm), cahiliye dönemi Arap adetlerinden idi. Onlar fazla yemenin (bitne), zekayı giderdiğine inanır, obur insanları ayıplarlardı. Az yemenin beden sağlığı için oldukça önemli olduğunu düşünürlerdi.¹⁹³ Çok yemek onların nazarında ayıp sayılır, çok yiyenleri hicveder ve yemede itidalli olanları methederlerdi.¹⁹⁴ Aynı şekilde cahiliye Arap geleneğinde yemek öğünü sabah ve akşam şeklinde iki öğün olduğundan,¹⁹⁵ Kur'an'ın cennet tasvirlerinde vaat edilen öğünlerin de bu kültür kalıplarında tecessüm ettiği¹⁹⁶ görülür. Yine Kur'an'da yer alan, sağ eli/trafı sol ele/trafa önceleyen ayetlerin,¹⁹⁷ cahiliye Araplarının sağ ve sol el/trafı ile tahayyül ve teamülleriyle ilişkisi söz konusudur. Çünkü onlar tasavvur olarak sağ uğurlu sayarlardı. Alûsî'nin belirttiği gibi, cahiliye Arapların eşraf ve idarecileri arasında teamül olarak

¹⁸⁵ Muhammed, 47/15; Nahl, 16/66.

¹⁸⁶ Bkz. Takkûş, **a.g.e.**, s. 50-51.

¹⁸⁷ Takkûş, **a.g.e.**, s. 47.

¹⁸⁸ Cevâd Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 54; Takkûş, **a.g.e.**, s. 48.

¹⁸⁹ Cevâd Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 53.

¹⁹⁰ Cevâd Alî, **a.g.e.**, c. VII, s. 54; Takkûş, **a.g.e.**, s. 49.

¹⁹¹ Bakara, 2/266; En'âm, 6/99-141; Ra'd, 13/4; Neml, 27/11-67; İsrâ, 17/90; Meryem, 19/25; Mü'minûn, 23/19; Şua'râ, 26/148; Yâsîn, 36/34; Kâf, 50/10; Rahmân, 55/11-68; Abese, 80/29; Takkûş, **a.g.e.**, s. 48.

¹⁹² A'râf, 7/31.

¹⁹³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 377; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 46.

¹⁹⁴ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 379; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 46.

¹⁹⁵ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 371; İslam'ın başlangıcında da yemek öğününün sabah ve akşam olduğu konusunda bkz. Bedâyene, **a.g.e.**, s. 185-187.

¹⁹⁶ Meryem, 19/62.

¹⁹⁷ Vâkı'a, 56/27, 38, 41; Müddessir, 74/39; İsrâ, 17/71; Hâkka, 69/19, 25; İnşikâk, 84/7.

içeceklerde sağ elin kullanılması carî bir Arap adeti idi. Sağın sola üstünlüğünden dolayı şeriat bunu değiştirmeyip sürdürmüştür.¹⁹⁸

Kısaca, Kur'an yiyecek, içecek ve hayvanlarla ilgili ahkâmda sıfırdan yeni bir kültür yaratma yerine, o dönemde Arapların yiyecek kültürü, inanış ve anlayışları üzerinden bazı düzeltme ve değişiklikler yaparak bir tavır ortaya koymuş, onların tasavvur ve adetleri üzerinden bilişsel, duyuşsal bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. O bakımdan vahyin, Allah'ın insan kelamını, Arap kültürünü ve insan aklını kullanarak insanlığa yol göstermesi olduğu, onun gökten indiği kadar yerden de bitmiş olduğu, vakıayı yönlendirdiği kadar onu dikkate almış olduğu,¹⁹⁹ İlhami Güler'in ifadesiyle Kur'an, sadece Arapça (Kur'anen Arabiyyen) indirilmiş bir kitap değil, toplumsal yaşamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen)²⁰⁰ olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

C.Allah'tan Başkası İçin Kesilenler

Cahiliye döneminde Kureyş ve diğer Arap kabileleri putlara kurban kesip daha sonra bunların etlerini taksim edip yerler²⁰¹ ve bunlar üzerine putların isimlerini anarlardı.²⁰² Kur'an, putlar adına kesilen ve üzerlerine başka varlıkların isimleri anılan hayvanların etini yemeyi yasaklamış²⁰³ ve kesilecek hayvanların üzerine Allah'ın adının anılmasını emretmiştir.²⁰⁴ Ancak her ne kadar Süheyli, Hz. Peygamber ve nesebini bu tür lekelerden tezkiye etme çabasının bir ürünü olarak İbrahim dininde Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların etlerini yemenin haram olmadığını, İslam'ın bu yasağı orijinal bir hüküm olarak getirdiğini²⁰⁵ söylese de cahiliye döneminde Haniflerin ve bazı kişilerin Allah'tan başkası (esnam, evsan, ensab) adına kesilenleri yemekten uzak durdukları²⁰⁶ ifade edilir. Putlar adına kesilen hayvanlardan yememe şeklinde ortaya çıkan bu reaksiyoner tutum, sadece bazı gruplarda değil, Hristiyan metinlerinde de mevcut idi. Hristiyanlığın ilk yazılı kaynaklarında da “putlara kurban edilen şeylerden, kandan ve boğulmuş olanlardan...çekininiz.”²⁰⁷ ifadelerinin yer aldığını, Hristiyan geleneğinde de bunun yasak olduğunu ve Kur'an hükmünün bu geleneğin bir devamı niteliğinde olduğunu görüyoruz.

¹⁹⁸ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 394.

¹⁹⁹ Kur'an ahkâmının, mesaj olarak evrensel değerler içermekle birlikte o toplumun kültürünü dikkate aldığı, dolayısıyla belli bir tarihe yerleşmiş olduğu hususunda bkz. Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, s. 87-92.

²⁰⁰ Ra'd, 13/37; Güler, **a.g.e.**, s. 171.

²⁰¹ Kelbî, **el-Asnâm**, s. 39, 48, 51, 62, 68; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 414-415; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 391; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 40-41; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 253-258.

²⁰² Hâzin, **Lübâbut'-Te'vîl**, c. II, s. 7.

²⁰³ Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/121, 145; Nahl, 16/115.

²⁰⁴ Mâide, 5/4; En'âm, 6/121-118; Hac, 22/36.

²⁰⁵ Süheyli, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 256-257.

²⁰⁶ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 96-99; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 239; İbn Düreyd, **el-İştikâk**, s. 134; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. III, s. 943; Süheyli, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 256; Kirmânî, **a.g.e.**, c. XV, s. 62; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 254-255; Aksu, **a.g.e.**, s. 126.

²⁰⁷ Elçilerin İşleri, 15/20, 28-29; 21/25.

Aslında yenilmesi helal olup da bir başka nedenden, yani Allah'tan başkası adına kesilmelerinden dolayı bu hayvanların etlerini yeme yasağının arkasında yatan asıl neden, Kur'an'ın, Tanrı'nın otoritesine hâlel getiren putperestliği ortadan kaldırma politikasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da vaz' edilen pek çok hükmün, o dönemin tarihsel olaylarının izlerini taşıdığı ve bunun bizatihi bir yasak değil, (haram li-aynihi) bir başka nedenden izafi yasak (haram li-ğayrihi) ahkâm türünden olduğu anlaşılır. Arap toplumunun kültür tarihine ışık tutan Kur'an, o dönemde yaşanan bütün sorunları ve olguları kendine konu edinmemiştir. Mesela, yiyeceklerde o toplumda var olan kan, leş, domuz eti, putlara kesilenlerin yenmesi vb. hususlar konu edilip yasaklandığı halde, hadisler tarafından da ele alınan o dönemde canlı hayvandan parça kesip yeme adetleri,²⁰⁸ yine kıtlık dönemlerinde yenen keler, yaban faresi,²⁰⁹ yırtıcı hayvan vb. canlıları Kur'an doğrudan mevzubahis etmemiş, bunların helal ve haramlığı hadisler tarafından ele alınmıştır.²¹⁰ Bu da belli zamanda ve tarihin belli diliminde bir defaya mahsus ortaya çıkmış vahyin, her olguya hüküm koymadığını, özellikle de müstakbel toplumların tüketim maddelerini esas almadığını, Kur'an hükümlerinin özelde kendi döneminin yaygın gıda maddeleriyle ve yiyecek teamülleriyle bağlantılı olduğunu gösterir.

D.İçki

1.İçkinin Yaygınlığı

Arap toplumunun dil, üslup, kültür kalıplarında nazil olan Kur'an'ın, içkiyle ilgili tavrını anlayabilmemiz için cahiliye toplumundaki içki üretim ve tüketim alışkanlıklarının ve cahiliye Arapları tarafından içkiye karşı sergilenen tutumların bilinmesi gerekir. Çünkü Kur'an, indiği toplumun pozitif ve negatif etkiye sahip teamülleriyle sıcak diyalog içerisindeydi. Dolayısıyla şarabın yasak kılınışı ile ilgili aşamalı nazil olan ayetlerin arka planında epey bir vukuatın varlığı yanında,²¹¹ bunu lanet ve çirkin bir şey gören bir kitlenin güçlü iradesinin yattığı da inkâr edilemez.

Cahiliye döneminde yaygın olan afetlerin en önemlilerinden biri içkiyi mubah görmektir.²¹² Kureş'in içki içmeyi mubah gördüğü, Mekkelilerin şarap içtikleri ve aralarında

²⁰⁸ Tirmizî, Et'ime, 4; Sarıçık, **Cahiliye Kültürü**, s. 268.

²⁰⁹ Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 36.

²¹⁰ Ebû Dâvud, Et'ime, 28, 48; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. IV, s. 171-172.

²¹¹ Bakara, 2/219; Mâide, 5/90-91. ayetlerin Medine'de içkili bir yemekte Ensar'dan birinin, sarhoşluğun etkisiyle deve kemiğini Muhacirden olan Sa'd b. Ebi Vakkas'ın başına/burnuna vurup onu yaralaması akabinde, Nisâ, 4/43. ayetin de Medine'de sarhoşken namaz kılan bir sahabinin Kâfirûn sûresini manası değişecek şekilde okuması neticesinde nazil olduğu hususunda bkz. Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. V, s. 35; c. II, s. 375; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, 257, 502; İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 450; c. II, s. 115; Râzî, **et-Tefsîru'l-el-Kebîr**, c. II, s. 395-396; Hâzin, **Lübâbu't-Te'vîl**, c. I, s. 378; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 485.

²¹² Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 70

şarap içmenin çok yaygın olduğu²¹³ ifade edilir. O dönemde içki zengin bir edebiyat konusu olmuş²¹⁴ ve her dilde konuşulmuştur. Kendisinden, kâsesinden, testisinden, meyhanesinden ve meclislerinden,²¹⁵ gece ay ışığında arkadaşlarla sohbet ederken içildiğinden, meyhanelerin önüne flama dikildiğinden, ağzının mührü açılmış pahalı, halis şaraplardan, küp ve tulumlarından bahsedilmiştir.²¹⁶ Aynı şekilde şarap içmek Kureys’in ileri gelenleri arasında içki arkadaşlıklarına da neden olmuştur.²¹⁷ İçki içmek o derece yaygındı ki sadece erkekler değil, kadınlar dahi içki içer, içki de aza kanaat etmeyip sarhoş oluncaya kadar içerlerdi.²¹⁸ Öyle ki pahalı olmasına rağmen, içkiyi cömertlik hallerinden sayarlardı.²¹⁹ Cahiliye Arapları içkiye o kadar müptela olmuşlardır ki ona pek çok isim, lakap ve sıfat takmışlardır.²²⁰ Onların dillerinde içkinin yüz kadar ismi olmuştur. Şiirlerinde içkinin türlerini ve içki sofralarını tasvir etmişler,²²¹ içkiye özel kullanılan “dübbâ”, “hantem”, “müzeffet” ve “nakîr” kaplarından bahsetmişler,²²² cam, billur, altın ve gümüş kaplarla bu içkileri içmişlerdir.²²³ Şehirlerde, köylerde ve insanların konaklayacağı yollarda “hânût/havânît”²²⁴ yahut “mevâhir” denilen, içkilerin içildiği, şarkıların söylendiği ve rakseden kadınların seyredildiği meyhaneler dahi mevcut idi.²²⁵

İçkinin yapılışına gelince, cahiliye ve İslam’ın başlangıcında içki, şarap, üzüm, hurma, buğday, arpa ve bal gibi ürünlerden yapılmaktaydı.²²⁶ Medine’de hurmadan yapılan “fadîh”,²²⁷ Yemen’de baldan yapılan “bit”,²²⁸ arpa, buğday ve mısır gibi hububattan yapılan “mızr”,²²⁹ darıdan yapılan “ğubeyrâ” ve Habeşistan’da da “sükreke” ismini alan içki türleri²³⁰ yaygın idi. Hatta içilen zamana göre “sabûh”,²³¹ “ğabûk”, “câşiriyye”,²³² “kayl” ve “fahme”²³³

²¹³ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 124.

²¹⁴ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 334.

²¹⁵ Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 70.

²¹⁶ Lebîd, **Muallakât**, s. 75, 34-35; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. ‘Alî et-Tebrîzî, **Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşar**, (Tas. Abdüsselâm el-Hûfî), Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1407/1987, s. 191-193; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 49.

²¹⁷ Cahiliye döneminde içki içme arkadaşlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 124-126.

²¹⁸ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. II, s. 297.

²¹⁹ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 91.

²²⁰ Nüveyrî, **Nihâyetü’l-Erab**, c. IV, s. 86-88; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 148; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 334.

²²¹ Kardavi, **a.g.e.**, s. 117; Ateş, **Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler**, s. 268; Bakkal, **a.g.e.**, s. 257.

²²² Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 21.

²²³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 499; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 150.

²²⁴ Tarafe, **Muallakât**, s. 41, 14; İsbahânî, **el-Eğânî**, c. VIII, s. 332; Tebrîzî, **Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşar**, s. 98; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 497; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 149-150; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 30-31.

²²⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 497; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 149-150.

²²⁶ Buhârî, **Eşribe**, 1, 4; Müslim, **Tefsîr**, 6/3032; Ebû Dâvud, **Eşribe**, 1; Tirmizî, **Eşribe**, 8; Nesâî, **Eşribe**, 20; İbn Mâce, **Eşribe**, 5.

²²⁷ Buhârî, **Eşribe**, 2; Müslim, **Eşribe**, 1/1980; Nesâî, **Eşribe**, 2; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 496; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 16.

²²⁸ Buhârî, **Eşribe**, 3; Meğâzî, 57; Müslim, **Eşribe**, 7/2001, 1733; Ebû Dâvud, **Et’ime**, 5; Tirmizî, **Eşribe**, 2; Nesâî, **Eşribe**, 23, 24; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 497; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 16.

²²⁹ Buhârî, **Meğâzî**, 57; Müslim, **Eşribe**, 7/1733, 2002; Ebû Dâvud, **Eşribe**, 5; Nesâî, **Eşribe**, 24; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 496-498; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 17.

²³⁰ Ebû Dâvud, **Eşribe**, 5; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 17; Cahiliyede şarap ve türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 149.

²³¹ Lebîd, **Muallakât**, s. 75, 35; Sicistânî, **el-Mu‘ammerûn**, s. 18; Tebrîzî, **Şerhu’l-Kasâidi’l-‘Aşar**, s. 71, 98;

diye isimlere ayrıldığını da görüyoruz. Öyle ki İbn Habîb, Amr b. Külsüm et-Tağlibi, Züheyr b. Cenab b. Hubel, el-Burh b. Müşir et-Tâî ve Ebu Bera Âmir b. Malik b. Ca'fer isimli kişilerin içki yüzünden öldüklerini nakleder.²³⁴

Cahiliye döneminde Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyada bu tür içkiler tüketildiğini ve Kur'an'ın da, "Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır."²³⁵ ayetiyle cahiliyede hurma ve üzümünden içki yapıldığına işaret ettiğini görüyoruz.

2.İçki Yasağı

Kur'an'ın nazil olduğu dönemde cahiliye Arapları tarafından içkinin yapıldığı, içildiği ve pek çok zararının görüldüğü bir gerçek olmakla beraber, kişiyi yüce ahlaki değerlerden alıkoyup şehvete yönlendirmesi nedeniyle hamrı kendisine haram kılan bir kitlenin varlığı da söz konusudur.²³⁶ Cahiliye döneminde içkiyi, sarhoşluğu ve fal oklarını kendine haram kılan Haniflerin varlığından,²³⁷ Kureyş'ten bir grup insanın içkinin zarar ve mefsedetinden dolayı içkiyi kendilerine haram kıldıklarından,²³⁸ çoğunun, özellikle de kabile reisleri ve şeyhlerinin içkiden uzak durup onu bıraktıklarından²³⁹ bahsedilir. Dolayısıyla akla, cana, mala zarar ve kötülüğünden, hayır ve güzelliklerden insanı alıkoyduğundan dolayı azımsanmayacak oranda bir kitlenin içkiyi kendisine haram kıldığı²⁴⁰ ifade edilir.

Mesela, Kusay b. Kilab, oğullarına zihinleri ifsat eden içkiden uzak durmalarını öğütlemiştir.²⁴¹ Zürene b. Ades, oğluna ve onların çocuklarına aklı, bedeni ifsat eden ve malı telef eden içkiden kaçınmalarını vasiyet etmiştir.²⁴² Aynı şekilde cahiliyede Hz. Ebubekir'in ırz ve muruetini korumak amacıyla²⁴³ Osman b. Mazun'un da "aklını gideren ve benden aşağı kimseleri bana güldüren şarabı içmem" ifadelerindeki gerekçelerle içkiyi kendilerine haram kıldıkları²⁴⁴ rivayet edilir. Yine Kureyş'in ileri gelenlerinden Abdullah b. Cüdan'ın, bir

Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 17.

²³² Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşar*, s. 98 dipnot 4; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 19-20.

²³³ Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşar*, s. 98 dipnot 4; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 21.

²³⁴ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 470-473; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 501-502.

²³⁵ Nahl, 16/67; Ayette geçen "seker" in, sirke, nebiz ve yiyecek olduğu yorumları yanında, sarhoş eden içecek ve hamr (içki) olduğu rivayetleri de ağırlıklı olarak yer almıştır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 607-612; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 593; Râzî, *et-Tefsîru'l-el-Kebîr*, c. VII, s. 235.

²³⁶ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 499-500; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 294.

²³⁷ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 97.

²³⁸ Cahiliyede içkiyi kendine haram kılan kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237-240; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 422; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XI, s. 368, dipnot 1; Edîb Selâme, *a.g.e.*, s. 126; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, c. I, s. 61; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 25-26.

²³⁹ Zâğlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 336-337.

²⁴⁰ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 324; el-Carcâvî, *a.g.e.*, c. II, s. 118.

²⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 84; İbn Abdîrabbîh, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. VI, s. 338.

²⁴² Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 121.

²⁴³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Kitâbu'l-Eşribe*, (Tah. Yâsîn Muhammed Essevâs), *Dâru'l-Fikr*, Beyrut 1460/1999, s. 36; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, s. 32.

²⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 270, dipnot 2; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. III, s. 393-394; İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-*

gün cahiliye dönemi şairlerinden Ümeyye b. es-Salt es-Sekafi ile birlikte içki içtiği ve sarhoşluğun etkisiyle Sekafi'nin gözünü morarttığı, ayılınca da durumun farkına vararak içkiyi kendisine haram ettiği ve bir şiir söylediği,²⁴⁵ bir başka rivayette sarhoş olunca, gece gökteki ayı görüp onu yakalamaya çalıştığı, onunla konuşmaya kalkıştığı, sabah olup durum kendisine anlatılınca içkiyi kendisine haram kıldığı²⁴⁶ nakledilir. Aynı şekilde cahiliye döneminde Amr b. ed-Darb el-Advani'den, içkinin mala ve akla olan zararlarını dile getiren bir şiir nakledildiğini ve onun içkiyi kendisine haram ettiğini görüyoruz.²⁴⁷ Yine cahiliye şairi Nabîğa'nın içki ve sarhoşluğu reddettiği,²⁴⁸ Abbas b. Mirdas'ın, kavminin reisi olarak sabahlayıp onların en sefihi olarak akşamlamaktan hoşlanmadığı için içkiyi kendisine yasak ettiği,²⁴⁹ Afif b. Ma'dikerb el-Kindi'nin, içkiyi kendisine haram kıldığı, içkinin kötülüğünü anlatan ve ölünceye kadar içkiye veda ettiğini ifade eden bir şiir kendisinden nakledildiği, büyüklerinin kendisini içkiden sakındırdıkları bize gelen rivayetler arasında yer alır.²⁵⁰ Yine Mikyas b. Kays b. Adî es-Sehmi sarhoş olunca açık alanda idrarını yapıp bu idrarla bir şekil çizip bu şekle, “bu deve kuşudur yahut devedir” dediği, ayılıp da yaptığı şey ona haber verilince şarabı kendisine haram kıldığı²⁵¹ kaydedilir. Benzer şekilde cahiliye döneminde akla ve mala vb. zararından dolayı, içkiyi kendisine haram edenlerden biri de Kays b. Asım el-Munkiri/et-Temimi'dir.²⁵² Bu şairin, cahiliye döneminde içki içip sarhoş olduğu, bu esnada kızına yahut kız kardeşine el uzattığı, ayıktığında durumu öğrenince içkiyi kendisine haram kıldığı, bir başka rivayette, sarhoşken gökteki ayı yakalamaya çalıştığı ve yüzüstü düştüğü, ayıktığı zaman durumu öğrenince ebediyen içki içmeyeceğine yemin ettiği rivayet edilir. Bunun yanında, içkiyi kendisine haram ettiğini, içkinin ahlaklı ve iyi adamı bozan bütün özellikleri içinde barındırdığını, insanı sefahete düşürüp rezil ve hasta ettiğini dile getiren

Eşribe, s. 38; Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, c. X, s. 254; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 212; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 297.

²⁴⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 240; İsbahânî, **el-Eğânî**, c. VIII, s. 332; Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. IV, s. 88; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 211-212; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500.

²⁴⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 159; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 212; Demîrî, **Hayâtu'l-Hayavân**, c. I, s. 218; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 26.

²⁴⁷ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 239; Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, c. XIII, s. 266; Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 204; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 87; Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. IV, s. 89; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. IV, s. 120; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 295; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 79.

²⁴⁸ Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ**, c. XI, s. 368, dipnot 1; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. VI, s. 526.

²⁴⁹ İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Eşribe**, s. 37; Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. IV, s. 19; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 114.

²⁵⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 239; Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 205; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 87; Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. V, s. 330; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 294; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 151.

²⁵¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237; Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. IV, s. 89; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 25.

²⁵² İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VII, s. 36; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 327-328; İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Eşribe**, s. 37; İbn Düreyd, **el-İştikâk**, s. 251; Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 204; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 87; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. IV, s. 120; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 59; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 292, 297; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 151.

şairleri de söz konusudur.²⁵³ Cahiliye döneminde içkinin kötülüğünü anlatan, içkiyi ebediyen kendisine haram kılan ve içki ile şifa aramayacağını belirten şiirler söyleyen kişilerden biri de Safvan b. Ümeyye el-Kinani'dir.²⁵⁴ Hatta Herem b. Amr'ın herhangi bir dinden kaynaklanmaksızın içkiyi kendine ilk haram kılan kişi olduğu,²⁵⁵ bir başka rivayete göre de Kays b. Asım'ın²⁵⁶ veya Velid b. Muğire'nin hamrı kendine haram kılan ve ondan uzak duran ilk kişi oldukları²⁵⁷ ifade edilir.

Bunların dışında Ebu Talib,²⁵⁸ Abdulmuttalib b. Haşim, Şeybe b. Rebia b. Abdişems, Osman b. Affan, Varaka b. Nevfel, Velid b. Muğire, Abbas b. Mirdas,²⁵⁹ Ebu Ümeyye b. Müğire, Kus b. Saide el-İyad, Züheyr b. Ebi Selma el-Müzeni, Hanzalatü'r-Rahib b. Ebi Amir ve Kubeysa b. İyas b. Ğufr b. en-Numan b. Hayye vb. nin de cahiliye döneminde içkiyi kendilerine haram kılanlar arasında yer aldığı²⁶⁰ belirtilir. Yine bunlara ilaveten el-Eslum b. el-Yami, Said b. Rabia b. Abdi Şems, Haris b. Abid el-Mahzumi, Amr b. Cüzey el-Cemhi, Yezid b. Caune el-Leysi, Ebu Vakid el-Haris b. Avf el-Kinani, Amr b. Abbas, Ubeyd b. el-Ebras, Nabîğa ez-Zübyani, Nabîğa el-Ca'di, İyas b. Kubeys b. Ebi Ğufer, Hatem et-Tai, Süveyd b. Adi b. Amr b. Silsile et-Tai, Beşir es-Sakafi,²⁶¹ Osman b. Mazun, Zeyd b. Amr b. Nufeyl el-Adevi, Ebu Zerr el-Ğifari, Ebubekir ve Hz. Peygamber'in içkiyi kendilerine haram kılıp içmedikleri bize gelen rivayetler arasındadır.²⁶² İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), "Kitâbu'l-Eşribe" adlı eserinde de cahiliye döneminde ashabın çoğunun, içkinin kişiyi pek çok cinayete ve kötü neticelere sürüklemesinden dolayı kendilerine onu haram kıldıkları ifade edilir.²⁶³

²⁵³ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 238- 239; İbn Abdirabbih, **el-İkdu'l-Ferîd**, c. VI, s. 346; İsbahânî, **el-Eğânî**, c. XIV, s. 75; Merzubânî, **Mu'cemu's-Şu'arâ**, s. 324; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. III, s. 1295; Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. IV, s. 88; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. XI, s. 176; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. III, s. 245; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 297; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500-501; İbn 'Aşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 344-345; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 25-26.

²⁵⁴ Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 204; Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 87; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 296.

²⁵⁵ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 337.

²⁵⁶ Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 495.

²⁵⁷ Kalkaşendî, **Subhu'l-A'sâ**, c. I, s. 495; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500.

²⁵⁸ Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 184.

²⁵⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237-238; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. IV, s. 119-120; Cahiliyede Affan b. Ma'dikerb el-Kindi, el-Abbas b. Mirdas es-Selma, Abdullah b. Cüdan, Abdulmuttalib b. Haşim, Varaka b. Nevfel, Kays b. Asım el-Munkiri, Osman b. Affan vb. şahısların içkiden uzak durup içkiyi bıraktıkları hususunda ayrıca bkz. İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. II, s. 819-820; Nüveyrî, **Nihâyetu'l-Erab**, c. IV, s. 88-89; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 336-337.

²⁶⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237-238.

²⁶¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 500.

²⁶² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237; Ayrıca bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 297.

²⁶³ İbn Kuteybe, **Kitâbu'l-Eşribe**, s. 36-38; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 296; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 151; İçki yasağı sadece Mekke ve Medine Araplarında değil, bunların dışında Kuzey Araplarından olan Tedmürlülerde bazı topluluklarda inandıkları ilahın içkiden hoşlanmadıklarına dair itikatlar söz konusudur. Örneğin, "Rûhû", yani "Rûh" kabilesinden "Abîdû b. Gânû b. Sa'dalât" isminde bir adama, "'Anâ"/"'Âne" şehrinin koruyucuları arasında bir süvariye ait olan kitabe, içki içmeyen ve kabilelerin koruyucusu olan "Şiye'u'l-Kavm" ilahından bahsedilir. Kitabelerin çoğunluğu bu ilahın isminden sonra "içki içmeyen" cümlesini zikrettiği gözlenir. Bu cümle, bu ilahın içki içtiğini ancak onu sevmediğini ve dolayısıyla tebasını ondan uzaklaştırdığını ifade ediyor. Ve bir grup insanın içkiyi kendilerine haram kıldıkları, onu bırakmaya davet ettikleri ve "Şiye'u'l-Kavm" ilahını kendilerine koruyucu edindikleri ortaya çıkıyor. Bu grup, "Dusra", "Düşra" (Dussares) ilahına tapanların, yani içki içmek suretiyle ilahlarına yaklaşanların aksinedir. bkz. Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. III, s. 110-111.

Bütün bunlar, cahiliye döneminde Hanif dinine mensup kişilerin içki içmediklerini ve dolayısıyla Hz. İbrahim'in sünnetinde de içkinin yasaklanmış olduğunu akla getirmekte olduğu ifade edilse de²⁶⁴ aslında gerek Haniflerden gerekse de putperestlerden, Yahudi ve Hristiyanlardan akla, mala ve cana zararından dolayı ve diğer ilahi dinlerin kalıntısı olarak içki içmeyi kötü gören ve içki kullanmayan heterodoks bir güruhun olduğu da teslim edilmesi gerekir. Hatta içki ve meyhaneler cahiliye şiirinin en gözde temalarından biri olmasına rağmen, hayatını meyhanelerde geçiren, serkeşlik yapanlar yakın çevreleri tarafından dışlanmışlardır.²⁶⁵ İçki onların nazarında uzak durulması gereken şeylerden kabul edildiğinden dolayı,²⁶⁶ o denli içkiye devam etmek, bazen kabile üyesinin kabileden hul' edilmesine, uzaklaştırılmasına neden olmuştur.²⁶⁷

Dolayısıyla doğrudan hitap ettiği toplumun aynası olan, onların duygu ve düşüncelerine tercüman olan Kur'an, "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür."²⁶⁸ ayetiyle, Alûsî'nin de İbn Kuteybe'den aktarmış olduğu, cahiliye döneminde içkide birtakım faydaların olduğuna yönelik Arap toplumu telakkilerini²⁶⁹ ihbari ifadelerle sürdürmüştür. Başka bir deyişle bir yandan vakıanın tasavvurları nassa dönüşmüş, diğer yandan Kur'an, cahiliye Arapların, içkinin akla, mala, sosyal itibar ve konuma yol açtığı zararları dile getiren şiir, hitabe ve vasiyet örneklerinden mülhem olarak, zararının daha fazla olduğunu ifade etmekle bir dönüşüm gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Aslında bu ayetin bir dönüştürmeden ziyade, cahiliyede Arapların içkiye ilişkin tasavvurlarını tasviri bir üslupla devam ettirdiğini söylemek daha yerinde olacaktır. Çünkü cahiliye Arapları, Kays b. Asım, Safvan b. Ümeyye ve Makis b. Sübabe'nin şiirlerinde geçtiği üzere, içkide maslahat ve güzelliğin var olduğuna inandıkları gibi, iyi insanı bozan mezmum pek çok vasfı içinde barındırdığına da inanmaktaydılar.²⁷⁰ Onlar, içkiyi zevk, lezzet ve neşe kaynağı olarak görür,²⁷¹ içkinin hükümdarlar ve aslanlar gibi kendilerini güçlü ve cesur kıldığına,²⁷² bedeni güçlendirdiğine, hazım kolaylığı sağladığına ve zihni açtığını inanır²⁷³ harplerde hamiyet,

²⁶⁴ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 480-490; Ateş, *Asr-ı Sadette Dinler ve Gelenekler*, s. 224; Bakkal, **a.g.e.**, s. 259.

²⁶⁵ Nebi Bozkurt, "İçki", **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 456.

²⁶⁶ Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. I, s. 225.

²⁶⁷ Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 92; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 70.

²⁶⁸ Bakara, 2/219.

²⁶⁹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 300; Bakkal, **a.g.e.**, s. 264.

²⁷⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 239-240; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 59; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 296-297.

²⁷¹ Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 57.

²⁷² Adurrahman el-Berkûkî, **Şerhu Dîvân-i Hassân b. Sâbit el-Ensârî**, Dâru'l-Endelüs, 3. Bsk., Beyrut 1983, s. 60.

²⁷³ İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 273; Halebî, **İnsânü'l-'Uyûn**, c. I, s. 56; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 114.

hamaset ve cesaretlerini artırmak için içerlerdi.²⁷⁴ Bu nedenle Kur'an, yukarıda cahiliye şiirlerinde bir taraftan içkide faydanın varlığına inanan, diğer taraftan da içkinin kötülük ve zararlarının daha çok olduğuna kanaat getiren kitlenin duygularını ihbari bir dille ifade etmiştir. Yine, "Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın."²⁷⁵, "Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz."²⁷⁶ şeklinde içkiden uzaklaştıran ve içkiyi tamamen yasaklayan bu ayetler, bir yandan o dönemde zararından dolayı içkiyi kendine haram kılan kitlenin tutumlarına bir cevap teşkil ederken, diğer yandan da o içkiyi övme duygularında ve içme davranışlarında bir değişim gerçekleştirmiştir.

Bütün bunlarla birlikte, Kur'an, bir yandan içkiye karşı kesin yasaklayıcı tavrını ortaya koyarken, diğer yandan da cahiliye Arapların zevklerini okşayan yerel içki mamüllerini tarihsel bir öge olarak cennet tasvirlerine taşımıştır. Mesela, cahiliye Arapları oldukça değerli olan halis, kaliteli şaraba "rahîk" derlerdi. Aynı şekilde o dönemde değerli içkilerin kaplarını mühürleme geleneği de vardı.²⁷⁷ Hatta Lebid b. Rebia, Muallaka'sında kendisinin, mührü açılmamış saf şarabı yüksek fiyatla satın aldığından bahsetmiştir.²⁷⁸ Cahiliye Arap toplumunda meşhur olan "rahîk" şarabının ve bu şarabın ağzı mühürlü fiçilerde olmasına yönelik o günkü Arap zevkine ait beğeniler, öncelikli olarak nazil olduğu toplumun kültürü içinde onların beğeni, beklenti ve ihtiyaçlarına cevap teşkil eden Kur'an'ın cennet tasvirlerine de yansımıştır. Bu içeceğin, "Onlara, mühürlü (el değmemiş) saf bir içecek (rahîk) ten içirilir. Onun (içiminin) sonu bir misktir (ağızda misk gibi koku bırakır) İşte yarışanlar, bunun için yarışsınlar."²⁷⁹ formundaki ayetlerle, müminlere cennette verilecek nimetler arasında sayılması, Kur'an'ın sadece ahkâmında değil, cennet tasvirlerinde de o günkü cahiliye toplumunun içecek kültür ve zevklerinin belirgin olduğunu gösterir. Umâra'nın da belirttiği gibi, Arap dilinde ve coğrafyasında indirilmiş olan Kur'an, evrensel değerlere sahip olmakla birlikte, bazı alanlarda Arabi bir karakter kazandığı, İslam dininin Arabi karakterini gözden uzak tutmamızın imkânsız olduğu,²⁸⁰ bu nedenle her ayeti iki yönlü, bir yandan olgusal/vakî, tarihsel, diğer yandan evrensel okumanın gerekliliği izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

Kısaca Kur'an, geçmiş toplumlara emredilen ve yasaklanan bazı hususlara atıfta

²⁷⁴ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 435.

²⁷⁵ Nisâ, 4/43.

²⁷⁶ Mâide, 5/90.

²⁷⁷ İmriü'l-Kays, *Muallakât*, s. 30, 9; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 71; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 87; Bozkurt, "İçki", c. XXI, s. 456; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 28-29.

²⁷⁸ Lebid, *Muallakât*, s. 75, 35; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 192.

²⁷⁹ Mutaaffîn, 83/25-26.

²⁸⁰ Muhammed Umâra, *el-İslâm ve'l-'Urûbe ve'l-Almâniyye*, Dâru'l-Vahde, Beyrut 1984, s. 9. dan naklen Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 232.

bulunmasına rağmen, içkinin o toplumlarda yasaklandığına dair bir bilgi vermemiştir. Kur'an'ın içkiye dair yasağı, ister kendinden önceki Tevrat ve İncil kaynaklı ilahi dinlerin bir devamı, ister Hz. İbrahim dininin bir uzantısı, isterse de Abdulmuttalib b. Haşim el-Kureşi'den kalan bir sünnet olsun,²⁸¹ şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'an'ın içki yasağı, indiği cahiliye toplumunda akla, cana ve mala zararından dolayı içkiyi kendine haram eden grupların iradesine muvafakat etmiştir. Bu bakımdan Kur'an, hükümler açısından yeni bir kültür ihdas etmemiştir. Onun tercih, tenkit, buyuru ve yadsımları hatta cennet zevkleri, var olan kültür kodlarından seçilmiştir. Dolayısıyla Kur'an, kültür doneleri bakımından beşeri olmakla birlikte, taraf olduğu içki yasağı üzerinden insan aklının, neslinin, nefsinin ve malının korunması gerektiğine dair mesajlarıyla da evrensel ölçekli ve ilahi menşelidir.

3.İçki İçmenin Cezası

Cahiliye döneminde içki içene verilen had cezasına gelince, zina, hirabe, hırsızlık vb. suçlara had cezaları uygulandığı halde, içki içenlerle ilgili bir cezaya rastlanmamıştır. Sadece bazı aşiretlerin sarhoş ve fasık olan bazı kişileri hul' örnekleri vardır.²⁸² Mesela, şahsi bir davranış olarak Velid b. Muğire'nin, oğlu Hişam'ı içki içtiğinden dolayı dövdüğü²⁸³ ifade edilir. Cevad Ali, her ne kadar bunun onlardan bazılarının uyguladıkları had olma ihtimalinin olduğunu ve İslam'ın bu cezayı ikrar ettiğini ileri sürse de²⁸⁴ içki cezası olarak bunun dışında başka bir kayda rastlanmamıştır.²⁸⁵ Dolayısıyla her ne kadar Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde şarap içenin dövüldüğüne ve kırk sopa vurulduğuna dair rivayetler yer alsa da²⁸⁶ Taberi, bunun Hz. Peygamber'in kendi içtiğinin bir eseri olduğunu belirtir.²⁸⁷ Cahiliye döneminde gerek Güney Araplarında gerekse de Hicaz bölgesinde içki içenlere verilen yerleşmiş bir ceza teamülü olmadığından dolayı, bu suçun Kur'an'da da cezasız bırakılması Kur'an'ın ceza ahkâmında yerel kültürle olan ilişkisi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Hâlbuki zinaya verilen celde, adam öldürmeye verilen kısas ve diyet, hirabeye verilen asılarak öldürülme yahut el ve ayağın çapraz olarak kesilmesi veya da sürgün edilme, hırsızlığa verilen el kesme cezaları, cahiliye Araplarında ma'ruf bir teamül olmalarından dolayı, Kur'an'ın 7. yüzyıl içtimai yapısıyla olan diyalogu neticesinde bunlar, ceza formu olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, ahlaki ve

²⁸¹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 324.

²⁸² Hûfî, **el-Hayâtü'l-'Arabiyye**, s. 285.

²⁸³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 501.

²⁸⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 501.

²⁸⁵ Bakkal, **a.g.e.**, s. 259.

²⁸⁶ Buhârî, Hudûd, 4; Müslim, Hudûd, 8/1706; Ebû Dâvud, Hudûd, 36; Tirmizî, Hudûd, 14; Şevkânî, **Neylu'l-Evtâr**, c. VII, s. 146-147.

²⁸⁷ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. II, s. 376.

toplumsal durumlara, Mekke toplumunun sorunlarına, tarihi bir ortama ve sosyo-kültürel gelişime ilahi bir cevap teşkil eden Kur'an'ın²⁸⁸ hukuki ve ahlaki meselelere ilişkin alınmış olan kararlarının, o günkü fiili durumlar karşısında alınmış kararlar olduğunun²⁸⁹ göz ardı edilmemesi gerekir. Bu suretle, Kur'an'ın getirdiği kanunlar ancak yaşayan canlı bir gelenekle birlikte uygulanabilir olduğundan dolayı, indirdiği dönemdeki toplumun yapısına uygun kurallar getirmiş olmasının kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu görürüz. Aslına bakılırsa bugün içkinin bireysel, toplumsal ve ahlaki zararları zinanın, hirabenin, hırsızlığın ve adam öldürmenin zararlarından daha az değildir. İçkinin bireysel ve toplumsal zararlarına rağmen, Kur'an'da onun had cezasının, caydırıcı bir müeyyidesinin belirlenmemiş olması, cahiliye Arap geleneğinde diğer hadlerde olduğu gibi Kur'an'ın sürdüreceği yerleşik bir cezanın olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Kur'an ahkâmının teşekkülünde cahiliye Arap teamüllerinin azımsanmayacak oranda etkisinin olduğu bir vakıdır.

E.Meysir (Kumar) ve Fal Okları

1.Meysir

Cahiliye döneminde yaygın olan afetlerin en önemli unsurlarından biri kumarı mubah görmek idi.²⁹⁰ Kureyş, kumar oynamayı mubah görüyordu.²⁹¹ Eysâr, Kureyş'in ortaya koyduğu vazifelerden idi. Bu nedenle bizzat şans oklarından sorumlu kişiler bulunurdu.²⁹²

Muallakat şairleri, kumar oynayıp da kaybedenlerden, kumar oklarından ve kumar için kesilen develerden, deve etlerinin misafirlere ve fakirlere dağıtılmasından bahsetmişlerdir.²⁹³ Cahiliyede kumar açıkça oynanan oyunlardan idi. Sadece boş vakit ve teselli için değil, kazanç elde etmek için de oynanırdı.²⁹⁴ Kumardan kazanılan şeyleri fakir ve muhtaçlara verirler, bunu Arabın övünç kaynaklarından biri sayarlar, şiddetli kıtlık günlerinde, kış aylarında ve sütün olmadığı dönemlerde oynarlardı.²⁹⁵ İhtiyaç sahibi ve fakirlere kesilen hayvandan, kazanılan etlerden verir, bu maksatla kumar oynayanları Araplar över, oynamayanları yererlerdi.²⁹⁶ Zenginler, özellikle de kıtlık günlerinde cömertlik için kumar

²⁸⁸ Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 55-56.

²⁸⁹ Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 52.

²⁹⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 70.

²⁹¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 124.

²⁹² Cemîlî, **a.g.e.**, s. 165.

²⁹³ İmriü'l-Kays, **Muallakât**, s. 25, 6; Lebîd, **Muallakât**, s. 77, 36; Antere, **Muallakât**, s. 109, 55; Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşar**, s. 53, 123-124, 201-202; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 101-107.

²⁹⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 99.

²⁹⁵ Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşar**, s. 124, 241; Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. IV, s. 247; c. IX, s.487; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 54, 65; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 100; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 103-104, 108-109.

²⁹⁶ Lebîd, **Muallakât**, s. 77, 36; Antere, **Muallakât**, s. 109, 55; Tarafe, **Muallakât**, s. 49, 20; Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşar**, s. 123-124, 241; Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, c. I, s. 322, 325; Alûsî, **Rûhu'l-Me'ânî**, c. II, s. 114; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 65; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 441; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 116.

oyunlardı.²⁹⁷ O bakımdan cahiliyenin cömert ve zenginlerine göre, kıtlığın olduğu soğuk kış günlerinde onların kumar oynamalarının nedeni, kumarda kesilen deveyle ihtiyaç sahiplerini doyurmaktır.²⁹⁸ Bu sebeple kumardan kazandıkları eti muhtaçlara değil de kendilerine alırlarsa ayıplanırlar ve bu davranışı bir utanç olarak telakki ederlerdi.²⁹⁹ Meysir, şeref ve cömertlik işlerinden sayılır ve Araplar bununla iftihar ederlerdi.³⁰⁰ Ancak her ne kadar bir grup zengin insan, fakirlere, muhtaçlara kış aylarında kazanç sağlama amacına yönelik bu kumarı oynasalar da diğer bir kısım insanlar da mal ve para kazanmak için bu oyuna dahil olurlardı.

Kur'an'da meysir adı altında yasaklanan kumarın oynanma şekline gelince, bu da cahiliye döneminde alınan ortak devenin etinin birbirinden farklı oranlara taksim edilerek, çekilen şans oklarıyla kazanılan etlerin dağıtılıp yenmesinden ibaretti. Aralarında kesimlik deve satın alarak kesip parçalara ayırırldı. Parçalanan etin paylaştırılacağı on/on bir ok bulunurdu. Bu oklar, “darîb” diye de bilinen “hurdâ” adında şahsa verilirdi. Bu hurdâ denen şahıs okları karıştırarak çekildi. Bu okları çeken kişiyi gözetleyen şahsa da “rakîb” denilirdi. Bu on/on bir okun yedisinin payı vardı. Bunlardan “fezz”in bir, “tev’eme”nin iki, “darîb/rakîb”in üç, “hilsin” dört, “nâfis”in beş, “müsebbil’in/musaffah”ın altı, ve “muallâ”nın yedi payı vardı. Diğer üç/dört ok ise “sefîh”, “menîh”, “muza’af” ve “musadder/veğd” idi. Bu üçünün/dördünün payının olmadığı ancak bir görüşe göre “menîh”in de bir payının olduğu ifade edilir.³⁰¹ Kumara katılanlar yedi kişiden fazla olmazdı. On bir ok ancak yedi kişi ile oynanırdı. Adam eksik olursa fazla okları diğerleri oynardı. Bir adam bir yahut iki ok çeker, kazanırsa okun payını alır, kaybederse okun payı oranında borçlu olurdu.³⁰² Diğer bir rivayete göre de bu okların sayısının on olduğu, yukarıda yer alan “muza’af”ın oklar arasında yer almadığı, “menîh”, “sefîh” ve “veğd”in ise payının olmadığı³⁰³ ifade edilir. Bu kumarda etleri bölüştürmeyi yöneten kişiye “yâsir” yahut “kaddâr”, oyunu oynayan topluluğa “eysâr”,³⁰⁴ kumar oklarının (ezlâm/aklâm/kıdâh) konulduğu torbaya “ribâbe”,³⁰⁵ kumar oklarını bu

²⁹⁷ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 441.

²⁹⁸ Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 308.

²⁹⁹ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 60; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 100.

³⁰⁰ Ya’kûbî, **Târîh**, c. I, s. 261; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 54-65; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 100; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 124.

³⁰¹ Bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 333-335; Ya’kûbî, **Târîh**, c. I, s. 259-260; Kurtubî, **el-Câmi**, c. III, s. 61; İbn Saîd, **Neşvetu’t-Tarab**, c. II, s. 797-798; Nesefî, **Medâriku’t-Tenzîl**, c. I, s. 182; Nüveyrî, **Nihâyetu’l-Erab**, c. III, s. 118-119; Kalkaşendî, **Subhu’l-A’şâ**, c. I, s. 456-458; Alûsî, **Rûhu’l-Me’ânî**, c. II, s. 113-114; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 57-63; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 111-119.

³⁰² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 334; Nüveyrî, **Nihâyetu’l-Erab**, c. III, s. 119; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 58-59, 61 vd.; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 101-102; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 71.

³⁰³ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 58; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 102; Cahiliyede kumar oynamanın şekli ile ilgili ayrıca bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 333-335; Alûsî, **Rûhu’l-Me’ânî**, c. II, s. 113-114; B. Carra de Vaux, “Meysir”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 192; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 292.

³⁰⁴ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 58; Tevfik Fehd, “Meysir”, **DİA**, Ankara 2004, c. XXIX, s. 509; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 105, 110.

³⁰⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 335; Kalkaşendî, **Subhu’l-A’şâ**, c. I, s. 457; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 61; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 111.

torbadan çeken kişiye “hurdâ”,³⁰⁶ hurdâ’nın torbadan çekip oka bakmadan kendisine payı ilan etmesi için oku teslim ettiği kişiye “rakîb”³⁰⁷ adı verilirdi. Bu kumarı daha çok geceleyin oynadıklarından dolayı ateş yaktıkları da³⁰⁸ rivayet edilmektedir.

Cahiliye döneminde içki ve kumar fakirliği artıran nedenlerdendi. Kişi ailesi ve malına kumar oynayıp kaybettiğinden dolayı başkasının elindeki malına bakıp hüznlenir, dolayısıyla da aralarında düşmanlık ve kırgınlık ortaya çıkardı.³⁰⁹ İbn Abbas’tan gelen rivayette kişilerin kumar yolunda aile ve mallarını dahi tehlikeye attıkları belirtilir.³¹⁰ Bu bakımdan kişinin malının tehlikeye düşmesi, fakirliğe maruz kalması, kan akıtmaya sürükleyen düşmanlığa sebep olması, aldatma, hile, hırsızlık ve aileye zarar yollarına başvurması gibi nedenlerden dolayı Allah kumarı haram kılmıştır.³¹¹ Kur’an’da, “Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak...ister.”³¹² ayetiyle cahiliyede içki ve kumarın insanlar arasına düşmanlık ve kin soktuğu tasviri bir dille ortaya konmuştur. Kur’an’da, kazanılan etlerle fakirleri doyurmayı da içinde barındıran bu tür bir kumarın yasaklanma gerekçesi, oynayanlar arasında kin ve düşmanlığı körüklemek olduğu gibi, bu kumarda hayvanı kesme ve etleri bölüştürme işinin putlar önünde icra edilmesiyle, dikili taşlar ve fal oklarıyla inançsal bir ilişkisi de söz konusudur. Çünkü kumar yasağı, Kur’an’da dikili taşlar ve fal oklarıyla birlikte zikredilmiştir. Ayrıca o dönemde putların huzurunda kumar oynanırdı. Dolayısıyla da yasağın arka planında kin ve düşmanlık gibi toplumsal gerekçeler yanında, bu kumarın kişiyi Allah’ı anmaktan alıkoyması, tevhide aykırı unsurları içinde barındırması, putların önünde yapılan şansa dayalı bir ayin niteliği taşıması gibi tinsellikler de söz konusudur. Kur’an’ın “Şeytan,...kumarla, ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister” ifadesi de bu yasağın böyle bir tarihsel arka plana sahip olduğunu düşündürmektedir.

Kur’an’ın kumarın yasaklılığına ilişkin ahkâmı da ibda ve icat türünden bir hüküm değildir. Çünkü cahiliye döneminde her ne kadar kimileri tarafından kumar oynansa da belli kişi ve gruplar tarafından bunun toplumsal zararlarının farkına vararak, bazılarının haram

³⁰⁶ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 335; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, c. I, s. 457; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 61; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 111.

³⁰⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 333; Kalkaşendî, *Subhu’l-A’şâ*, c. I, s. 457; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 61; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 117.

³⁰⁸ Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 61; Tebrîzî, *Şerhu’l-Kasâidi’l-Aşar*, s. 124; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 108-109.

³⁰⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. V, s. 36; c. II, s. 371; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 583; c. I, s. 391-398; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 66; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 69-70.

³¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 258; Kurtubî, *el-Câmi*, c. III, s. 56; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 53-54; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 100.

³¹¹ Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 65; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 100.

³¹² Mâide, 5/91.

hükmünü verip ondan uzak durdukları³¹³ ifade edilir. Hatta tarihçiler, cahiliye döneminde kumara haram hükmünü veren ilk kişinin Akra' b. Habis et-Temimi olduğunu ve İslam'ın onun bu hükmünü kabul ettiğini belirtirler.³¹⁴ Cahiliyede Hz. Peygamber, Ebû Süfyan b. Harb, Muaviye b. Ebî Süfyan, Hekim b. Hizam, Haris b. Hişam, Safvan b. Ümeyye, Süheyl b. Amr, Huveyteb b. Abduluzza, Uyeyne b. Hısn, Malik b. Avf gibi şahısların da kumarın haramlığı hususunda Akra' b. Habis'e katıldıkları belirtilir.³¹⁵ Aynı şekilde tarihçiler, Afif b. Ma'dikerb el-Kindi'nin kumarı kendisine haram kılmış olduğunu³¹⁶ daha sonra İslam geldikten sonra bu hükmü tkrir ettiğini³¹⁷ kaydederler.

Bütün bunlarla birlikte, Kur'an, "Sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: "Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için (bazı zahirî) yararlar vardır. Ama günahları yararlarından büyüktür."³¹⁸ ifadeleriyle kumarın mefsedetinden bahsettiği gibi, birtakım faydalarından da bahsetmiş, ancak kumarın mefsedetinin maslahatından daha fazla olduğunu belirtmiştir. Ne var ki bugün iktisadi, sosyal ve ahlaki bütün yönlerden toplum ve devletler nezdinde mahza zarar görülen kumarın, faydasının varlığına dair ifadeler de o günkü kumar adeti ile ilişkilidir. Çünkü Alûsî'nin de belirttiği gibi, kumardaki bu maslahat, cahiliye döneminde servet sahibi ve cömert olan Arapların kış aylarında kıtlık zamanlarında kumarda kazanılan deve eti paylarını ihtiyaç sahiplerine ve miskinlere verme faydasını ifade etmektedir.³¹⁹ Muhtemelen bu ayette Kur'an, kış oyunlarından olan meysirin, şiddetli kış aylarında yiyecek bulamayan insanları, kumar için kesilip dağıtılan deve etleriyle açlık ve ölümden kurtarması nedeniyle kulliyen de kötü olmadığını³²⁰ ifade ediyor olsa gerektir. Dolayısıyla kumarın az da olsa faydasının olduğuna ilişkin Kur'an'daki ihbari ifadeler, cahiliye Arapların meysir teamülleri ve meysiri algılama biçimleriyle alakalıdır. Yoksa Kur'an çağımızdaki kumarın az da olsa faydasından bahsediyor değildir. Bu nedenle Kur'an ahkâmının teşekkülünde Arap toplumunun genel yapısı etkili olmuş, nass vakıanın çağrısına bir tür cevap olmuştur.³²¹ İlahi kitaplar içinde bulundukları toplumun kültüründen, tarihinden ve antropolojisinden uzak olmamıştır.³²² Bu sebeple daha önce de vurgulandığı gibi, şeriatın/ahkâmın Arabiliğini inkâr etmek idealist bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Çünkü nass özünde kültürel bir üründür.

³¹³ Edib Selâme, **a.g.e.**, s. 124.

³¹⁴ Kalkaşendî, **Subhu'l- A'sa**, c. I, s. 495; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 99.

³¹⁵ Edib Selâme, **a.g.e.**, s. 124.

³¹⁶ Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. V, s. 330; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 294.

³¹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 99.

³¹⁸ Bakara, 2/219.

³¹⁹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 65.

³²⁰ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 65.

³²¹ Hasan Haneffî, "Gelenegi Yenilemek Zorundayız", s. 27; Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 55-56, 60.

³²² Muhammed Arkoun, **Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl, Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslâmi'l-Mu'âsir?**, (Trc. ve Ta'l. Hâşim Sâlih), Dâru's-Sâkî, 2. Bsk., Beyrut 1995, s. 57.

Onun metafizik, aşkın ilahi bir kaynağa dayanması onun muhtevasının olgusallığını ve kültürelliğini değiştirmeyecektir.³²³

2.Fal Okları

Şans okları (ezlam) cahiliye Arap hayatında önemli bir yere sahipti. Bu şans okları yedi fal okundan oluşmaktaydı. Bunlar üzerinde “evet/yap/Rabbim bana emretti”, “hayır/yapma/Rabbim bana nehyetti”, “hayır ve şer”, “sizden”, “başkasından”, “sarih/açık” “mülsik/açık değil”, “diyet” ve “su” ifadeleri yazılı idi. Cahiliye Arapları bir işi yapmak yahut yapmamak, nesebi şüpheli görülen bir çocuğun babasını belirlemek, öldürülen kimsenin diyetini ödetmek, su kuyusu açmak, evlenmek, ticaret, sefer vb. değişik maksatlarla Kâbe’nin içinde Hubel putunun önünde kâhinler huzurunda bu fal oklarını çekerlerdi.³²⁴ Dolayısıyla cahiliye Araplarının teamüllerine cevap teşkil eden Kur’an, dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanları ve bir de fal oklarıyla kismet aramayı haram kılmıştır.³²⁵ Kur’an’ın fal okları yasağı, basiretsiz ve akli zayıf insanların başvurdıkları evham ve hurafat türünden işler olmasından kaynaklanıyor³²⁶ olabileceği gibi, Allah’a mahsus olan gaybı bilme ve putlara uluhiyet isnat etme gibi mahzurlara da dayanıyor³²⁷ olabilir. Rodinson’un da bu yasağın putperestlikle ilişkisinden dolayı gerçekleştiğini ifade etmesi,³²⁸ bu yasağın arka planındaki nedenleri ortaya koymaktadır. Bu bakımdan fal oklarının yasaklanmasında İslam’ın oldukça önem verdiği akli ve iradeyi hiçe sayma gerekçeleri yanında, putlara danışma, onlardan yardım dileme, gayb ilmine girme, itikadi sapıklık ve Allah’a iftira gibi cahiliye Arap unsurları da aynı şekilde etkindir.³²⁹

Fal oklarıyla kismet arama, bir işin yapılıp yapılmaması konusunda ok (kur’a) çekmek çok eskilere dayanmaktadır. Kur’an’da Hz. Meryem’in bakımının üstlenilmesi konusunda fal okları anlamına gelen “aklâm” kelimesiyle bakım işinin kur’a ile belirlendiğine,³³⁰ yine Hz. Yunus’un sığındığı gemiden atılması işleminin kur’a ile

³²³ Ebû Zeyd, **Mefhûmu’n-Nass**, s. 27.

³²⁴ Bkz. İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 10-11; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 332; Ya’kûbî, **Târîh**, c. I, s. 259; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 173; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. IV, s. 415, 417; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 391; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 176; İbn Saîd, **Neşvetu’t-Tarab**, c. II, s. 797; Nüveyrî, **Nihâyetu’l-Erab**, c. III, s. 117-118; İbn Keşîr, **Tefsîr**, c. I, s. 577; Kalkaşendî, **Subhu’l-A’sâ**, c. I, s. 458; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 66-67; Mustafa Öz, “Ezlâm”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 67; Berrû, **a.g.e.**, s. 183; Ayrıca cahiliye Araplarının evlilikte, nesep tayininde, sefere çıkıp çıkmamada ve şahsi işlerde oklarla talih denedikleri konusunda bkz. Kelbî, **el-Asnâm**, s. 60, 85; Râzî, **et-Tefsîrul-Kebîr**, c. IV, s. 285; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 352-353; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 292-293; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 396.

³²⁵ Mâide, 5/3-90.

³²⁶ Reşîd Rızâ, **el-Menâr**, c. VI, s. 149.

³²⁷ Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IV, s. 286.

³²⁸ Rodinson, **H. Muhammed**, s. 174.

³²⁹ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. III, s. 68.

³³⁰ Âl-i İmrân, 3/44; Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. III, s. 266-267.

gerçekleştirildiğine atıflar yapılmıştır.³³¹ Öyle ki Kur'an'a ihbari ifadelerle yansımış olan İslam öncesi topluma ait oklarla/kur'a ile kısmet tayin etme teamülü, İslam âlimleri tarafından şerî ahkâm çıkarma yollarından biri olarak kabul edilmiştir. İbn Kayyim, kur'a çekmenin şerî ahkâm yollarından biri olduğunu Kur'an'dan, hadislerden, sahabeden ve dört imamdan istidlalle ortaya koymuştur.³³² Aslında Kur'an'ın konu edinip hüküm getirdiği şeyler, İslam öncesi döneme özgü olgular olma yanında, bu uygulamalara Kur'an tarafından getirilen yasaklamalar da cahiliye hakemlerinin fetvalarında yer almaktadır. Cahiliye döneminde fal oklarını kendine haram kılan Haniflerin varlığından bahseden rivayetlerin mevcudiyeti de³³³ bunu teyit etmektedir. Bu sebeple fal oklarına ilişkin Kur'an'ın tahrir hükmünün de türedi olmadığı, en azından belli bir kesim tarafından bilinir olduğu anlaşılmaktadır.

³³¹ Sâffât, 37/139-142.

³³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerî ed-Dimeşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, **et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti's-Ser'iyye**, (Tah. Muhammed Hâmid el-Fakî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 287-328; İbn Kayyim, **Zâdu'l-Meâd**, c. V, s. 468-469; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 69-70.

³³³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 237, 239; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 97.

ALTINCI BÖLÜM

KUR'AN'DA HARP AHKÂMI KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.SAVAŞLAR

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Savaş Teamülü

Kur'an'ın, savaş teamüllerinin anlaşılabilmesi için onun, İbrani kültürle cahiliye Araplarının savaş adetleriyle ne tür bir ilişki içinde olduğunun öncelikli olarak ortaya konması gerekir.

Tevrat'ta, “Bir kente saldırmadan önce, kent halkına barış önerin. Barış önerinizi benimser, kapılarını size açarlarsa, kentte yaşayanların tümü sizin için angaryasına çalışacak, size hizmet edecekler.”¹ şeklinde savaşılmadan önce bir kavme sulh teklifi yapılması gerektiği emredilmektedir. Ancak onun, sulh teklifini kabul etmeyen ve savaş sonunda yenilen düşmanın çocuk da olsa her erkeğinin kılıçtan geçirilmesine, kadın, çocuk, hayvan ve kentteki her şeyin yağmalanmasına izin verdiği de görülür.² Yine Tevrat'ta, Rabb'in Hz. Musa'ya buyruğu gereğince Midyanlıların erkekleri öldürülmüş, kadın, çocuk, hayvan ve malları yağmalanmış, hatta bütün erkek çocuklar ve erkekle yatmış kadınlar öldürülmüş ve bekâr kızlar kendilerine ayrılmıştır.³ Aynı şekilde Tevrat'ın, arz-ı mevud içinde yerleşmiş bulunan Hitit, Amor, Kenan, Periz, Hiv ve Yevus gibi putperest kavimlerin şehirlerinde nefes alan kimsenin bırakılmamasını, kılıçtan geçirilmesini emretmiş olması,⁴ İbrani, Arami, Arap coğrafyasında savaş teamüllerinin benzer özellikte olduğunu gösterir. İslam, Tevrat'ın savaştan önce sulh teklif edilmesine dair hükmünü tasvip etmiştir. Kur'an'da da, “Eğer onlar (savaştan ve küfürden) vazgeçerlerse, (şunu iyi bilin ki) Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁵ ayetiyle bu tutumu görmek mümkündür.⁶ Hz. Peygamber'in de savaş öncesi düşmana sulh teklifinde bulunulmasını, bunun da ya İslam'ı ya cizye vermeyi ya da savaşmayı kabulden ibaret olduğunu ifade etmiş olması,⁷ savaş öncesi barış teklifinde bulunmanın o toplumun savaş adetlerinden olduğunu ortaya koyar.

İslam, Tevrat'ın arz-ı mevud sınırları içerisinde ve diğer bölgelerdeki putperest halkların, yaşlı çocuk demeden kadın ve erkeklerin öldürülmesini emreden hükmünü

¹ Yasa'nın Tekrarı, 20/10-11.

² Yasa'nın Tekrarı, 20/12-14.

³ Cölde Sayım, 31/7-9, 17-18.

⁴ Yasa'nın Tekrarı, 20/16-18.

⁵ Bakara, 2/192.

⁶ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 393.

⁷ Müslim, Cihâd ve Siyer, 2/1731; Ebû Dâvud, Cihâd, 90; Tirmizî, Siyer, 1, 48.

reddetmiştir. Hz. Peygamber'in, savaşta kadın, çocuk, ihtiyar, hizmetçi, papaz ve keşişlerin öldürülmesini yasakladığını görüyoruz.⁸ Ne var ki Kur'an'ın, "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez.", "Onları nerede yakalarsanız öldürün...Sizinle savaşırlarsa (siz de onlarla savaşın) onları öldürün. Kâfirlerin cezası böyledir.", "Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın. Onlar savaşmaya son verecek olurlarsa, artık düşmanlık yalnız zalimlere karşıdır."⁹ şeklinde putperestlere karşı topyekün savaşılması gerektiğine dair ayetleri,¹⁰ Tevrat'taki putperest kavimlerle savaşılması gerektiğine ait pasajlarla paralellik arz etmektedir. Yine Kur'an'ın, savaş, baskın ve seriyyelerde erkek, kadın, kız çocukları ve düşman mallarının ganimet olarak almanın mubahlığına dair hükmü de Tevrat'la benzer özelliktedir.

Tevrat, "Bir kentle savaşırken, kenti ele geçirmek için kuşatma uzun sürerse, ağaçlarına balta vurup yok etmeyeceksiniz. Ağaçların ürünlerini yiyebilirsiniz, ama onları kesmeyeceksiniz. Çünkü kırdaki ağaçlar insan değil ki kuşatma altına alsınız. Yalnız ürün vermediğini bildiğiniz ağaçları kesip yok edebilirsiniz. Sizinle savaşan kenti ele geçirene dek kesilen ağaçları kuşatma işinde kullanabilirsiniz."¹¹ ifadeleriyle, düşmanla savaş ve muhasara esnasında meyvesi olan ağaçların meyvelerini yeme ihtimaline karşılık, tahribini yasaklamış, ancak düşmana bir koz olarak ürünü olmayan ağaçların tahribine de müsaade etmiştir. Kur'an'da da, "(Savaş gereği,) hurma ağaçlarından her neyi kestiniz, yahut (kesmeyip) kökleri üzerinde dikili bıraktınızsa hep Allah'ın izniyledir. Bu da fasıkları rezil etmesi içindir."¹² ayetiyle, tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi, savaş esnasında ağaçların kesilip kesilmemesinin mevzu edildiğini ve Hz. Peygamber'in, Medine'de Beni Nadir Yahudilerini kuşatması sırasında onların hurma ağaçlarını kesmesi ve yakması nedeniyle, Hz. Peygamber'in bu davranışına tepkilerinin akabinde bu ayetin nazil olduğunu¹³ görüyoruz.

Kur'an'da savaşmanın meşruiyetine gelince bu, çeşitli ilkelere bağlanmış ve savaşmak, akabinde maddi ve manevi ödül getiren kutsal bir davaya bürünmüştür. Genel olarak Kur'an, mümin toplumdan elini çekip müminlerle savaşmayan, müminleri yurtlarından çıkarmayan ve sulh teklifinde bulunan milletlerle savaşmaya bir izin vermemiş, ancak müminlere el uzatan ve onlara savaş açan, sulha yanaşmayanlara ve onları yurtlarından

⁸ Buhârî, Cihâd, 145-146; Müslim, Cihâd ve Siyer, 8/1744; Ebû Dâvud, Cihâd, 122.

⁹ Bakara, 2/190, 191, 193. Ayrıca bkz. Enfâl, 8/39.

¹⁰ Tevbe, 9/14, 29, 36, 123.

¹¹ Yasa'nın Tekrarı, 20/19-20.

¹² Haşr, 59/5.

¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 33; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 489; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 505.

çıkaranlara din konusunda savaşanlara karşı savaşılmaya yetki vermiştir.¹⁴ Aynı şekilde zulme uğramak, zayıf ve zavallı duruma düşürülmek, antlaşmaları bozmak, müminlerin dinine dil uzatmak ve yurtlarından çıkarılıp saldırıya uğramak da Kur'an'da savaş nedeni sayılmıştır.¹⁵ Yine Kur'an, düşmana karşı birlik yahut toplu halde baskı, şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Peygamber'in haram kıldığını haram saymayan, İslam'ı din edinmeyen kimselerle cizye verinceye kadar savaşılmayı da emretmiştir.¹⁶ Benzer olarak savaş esnasında düşmandan kaçmayı yasaklamış, düşman boyunlarının vurulmasını,¹⁷ düşmana korku salmak için güçle ve savaş teçhizatıyla donanmayı emretmiş,¹⁸ savaşa katılmayan ve savaşılmaktan korkup çekilmek isteyen munafıklar ve bazı müminleri de kınamıştır.¹⁹ Bütün bunların yanında, Kur'an, savaşılan müminlere manevi mükafatlar da vaat etmiştir. Hicret edip yurtlarından çıkarılan, Allah yolunda eziyet gören, savaşp da öldürülen müminlerin günahlarının bağışlanacağı ifade edilmiş ve onlara canları ve malları karşılığında cennet vaat edilmiştir.²⁰

Kur'an, yurtlarından çıkarılmaları ve çocuklarından uzaklaştırılmaları nedeniyle İsrailoğullarına da savaşmanın farz kılınmış olduğunu ve Hz. Musa'nın savaştığını bize haber vermektedir.²¹ Allah, Hz. Peygamber'e iman edenlere, malları ve canları karşılığında savaşılmayı, öldürmeyi, ölmeyi ve bunun karşılığında cenneti vaat ettiği gibi, Tevrat ve İncil ehline de vaat etmiştir. Bu buyruğu Kur'an, "Şüphesiz Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşsınlar, öldürsünler ve ölsünler. Allah bunu Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da kesin olarak va'detmiştir."²² ayetiyle bize bildirmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da yer alan cennet karşılığında savaşmak, öldürmek ve ölmek İslam öncesi Sami İbrani kültürde, Tevrat ve İncil (ehli) hükümlerinde de yer almaktadır.

Bazı çağdaş İslam düşünürleri, Kur'an'ın, indiği tarihin savaş hukuku ile olan diyalektik ilişkisinin farkına varmaları dolayısıyla, Kur'an'ın savaş ve barışla ilgili ahkâmının, tamamen yöresel/örfi olduğunu, içinde bulunduğu şartların izlerini taşıdığını, bu hükümleri gerçek anlamda doğrudan hukuki metin kabul etmekten daha ziyade, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmenin daha uygun olacağını ifade etmişlerdir. Mesela, Fazlur Rahman

¹⁴ Nisâ, 4/90-91; Enfâl, 8/38; Mümteherine, 60/8-9.

¹⁵ Nisâ, 4/71; Tevbe, 9/12-13; Hac, 22/39.

¹⁶ Bakara, 2/190, 193, 244; Nisâ, 4/71-76, 84; Enfâl, 8/39; Tevbe, 9/14-15, 19, 36, 123.

¹⁷ Enfâl, 8/15-16.

¹⁸ Enfâl, 8/60.

¹⁹ Âl-i İmrân, 3/166-167; Nisâ, 4/71-77; Nûr, 24/53; Ahzâb, 33/18-19-20; Muhammed, 47/20; Fetih, 48/11, 15-16.

²⁰ Âl-i İmrân, 3/195; Nisâ, 4/74; Tevbe, 9/111; Muhammed, 47/4; Hadîd, 57/10.

²¹ Bakara, 2/246; Mâide, 5/24.

²² Tevbe, 9/111.

bu düşünceleri şöyle kaydeder: “Kur’an’ı Kerim’in doğrudan ya da dolaylı olarak hukukla ilgili kısmı bile, indiği çevrenin özelliklerini yansıtır. Kur’an’ı Kerim’in savaş ve barış ile ilgili hükümleri tamamen yöreseldir. Şiddetli bir savaş esnasında İslam toplumunun düşman karşısında takınması gereken ideal davranış hakkında az çok genel özellik taşıyan bu hükümler, nazil olduğu çevrenin şartlarıyla o denli ilgilidir ki, onları gerçek anlamda hukuki metin kabul etmekten çok, dolaylı hukuk malzemesi olarak görmek daha uygun olur.”²³ Dolayısıyla ilahi metinler, gelmiş oldukları kültürün yansımalarını, etkilerini bünyelerinde taşımalarından,²⁴ onların dil, hal ve vaziyetlerine, ıstılahlarına göre şekillenmiş olmalarından dolayı,²⁵ Kur’an’ın savaşla ilgili ayetlerin formlarına bütün tarih ve toplumlar da geçerli, evrensel hukuki ifadeler olarak bakmanın doğru olamayacağı, çölün kısıtlı imkânlarında harp ve gazveleri geçim vasıtası, çölde ayakta kalabilmenin vesilesi kılan cahiliye İbrani, Arap toplumunun teamülleri doğrultusunda nazil olmuş konjektürel, tarihi toplumsal hükümler olarak algılamının daha yerinde olacağı kanaatindeyiz.

B.Cahiliyede ve Kur’an’da Savaş Teamülü

1.Savaş, Baskın ve Yağma

Cahiliye Arapları baskıncı ve yağmacı bir yaşam tarzına sahiptiler. Daima okları yayında olan, ömürleri harplerde geçen, kılıçları ve kahramanları savaş meydanlarında çarpışan, hayat ve lezzetlerden yüz çeviren bir toplum idiler.²⁶

Cahiliyede çöl hayat şartları, su ve otlak bulma çabası, şerefi, ırzı, canı koruma, riyaset, ganimet elde etme ve akrabalara yardım etme arzusu savaşı tabii ve içtimai hayatlarının bir parçası haline getirmiş idi.²⁷ Asabiye ve intikam duygusu, ot ve su elde etme çabası,²⁸ çölde tabiatın sertliği, hayatın acımasızlığı, cimriliği ve yağmurların yokluğu kabileler arası saldırıya/savaşa neden olmakta, cahiliye Arabını gazvelere sevk etmekteydi.²⁹ Çöldeki kabile yaşamı daima saldırı ve müdafaa hayatı idi. Bu hücum ve savunma ihtiyacı başka kabilelerle hilf antlaşmaları yapmayı da doğurmuştur.³⁰ Komşu kabilelere baskın

²³ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, s. 31.

²⁴ Ebû Zeyd, “İhdârü’s-Siyâk fî Te’vilâti’l-Hitabi’d-Dînî”, naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 304.

²⁵ Mutezilenin Kur’an’ın muhdes oluşu ile ilgili iddiası, Zümer 39/27-28, Fussilet, 41/3; Zuhuruf, 42/3; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IX, s. 449, 538, 617.

²⁶ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 103.

²⁷ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 103-110; Berrû, **a.g.e.**, s. 195.

²⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. VIII, s. 5; Hûfî, **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye**, s. 230; Abdolvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 367-368; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 412; Takkûş, **a.g.e.**, s. 163.

²⁹ Dizîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 96-97; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 78.

³⁰ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 412-413; Çöl yaşamı, hayatın zorluğu ve herkesin boyun eğeceği bir otoritenin olmaması sebebiyle savaşı geçim vasıtası kılmış, kabileler arası savaşın patlak vermesini kolaylaştırmıştır. Bu sebeple bazı kabileler barış ve karşılıklı yardımlaşmak üzere hilf antlaşmalarına sığınmışlardır. bkz. Zeydân, **el-Medhâl**, s. 18.

yapmak bazı kabilelerde geçim temini ve bir meslek gibi köklü bir adet idi.³¹ Gazve ve bu gazvelerde çapul etme onların mülk edinme ve kazanç sebeplerindendi.³² Kadın ve erkeklerin kabile baskınlarında sebyedilmesi de yaygın ve esaslı bir durum idi.³³ Gelirlerin azalması, şartların kötüleşmesi gibi iktisadi ve içtimai şartlar cahiliye Araplarını şiddete, gasp ve çabulculuğa başvurmaya zorlamıştır. Bu yüzden bedevinin iktisadi ve içtimai hayatını inşada savaş, esas bir rükun olmuş ve kabileler arası harpler meydana gelmiştir. Öyle ki gazve, tevarüs eden Arab adetlerinden biri haline gelmiştir. Savaş sevgisi Arabın ruhuna egemen olmuş, baskın yapmak kahramanların ulaşması gereken işler arasında yer almış ve savaş başta gelen kazanç kaynaklarından sayılmıştır. Dolayısıyla savaş Araplar nezdinde taklit ve gelenek haline gelmiş, bazen eğlence ve vakit geçirmek için bile savaş yapılmıştır.³⁴ Cahiliyede savaş sevgisi Arapların ruhlarına işlediğinden, onların nazarında en yüce ölüm, kişinin savaş meydanında ölmesi idi.³⁵ Hatipler, hitabelerinde kılıçların gölgesinde ölmeyi en hayırlı ölüm olarak telakki etmiş,³⁶ yatakta ölmeyi ise hicvetmişlerdir.³⁷ Muharibin düşmanla karşılaşmaktan kaçmasını ar, felaket ve küçük düşürücü bir ölüm olarak addetmişler ve düşmanla karşılaştıklarında zafer elde edinceye kadar sabırlı olmakla iftihar etmişlerdir.³⁸ Hatta çocuklar düşmana karşı güçlü, kuvvetli, baskıncı ve saldırgan olsunlar diye yırtıcı hayvanların, tehlikeli haşerat ve sürüngenlerin, sert cisimlerin isimlerini onlara vermişlerdir.³⁹ Cahiliye Arap hayatı kan akıtmaya dayalı bir harp hayatıydı. Harp onların sünnetlerinden bir sünnet, öç almak onların nazarında en büyük kanun, mukaddes bir şeriat idi.⁴⁰ Mevcut örf, gazveyi, baskın yapmayı ve çapul etmeyi tabii işlerden ve şecaat örneği olarak kabul etmekteydi.⁴¹

Cahiliye Arapları geçimlerini baskınlardan elde ederler, başka kabilelere yapılan baskınlardan dolayı da savaşların, kan davalarının, köleliğin, cariyeliğin ardı arkası gelmezdi. Savaş ve baskınlarda esir aldıkları kişileri bazen diri diri yakarlar, insanları öldürmekten zevk alırlar ve hasımlar birbirlerini ele geçirdiklerinde kafalarını söküp, kadeh yapıp, içki içeceklerine dair yemin ederlerdi.⁴² Güçlü kabileler diğer kabilelere baskın yapar, diğer

³¹ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 311.

³² Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 79, 82; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 96-97; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 78.

³³ Takkûş, **a.g.e.**, s. 173.

³⁴ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 221.

³⁵ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 416.

³⁶ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 175; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 330.

³⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 104; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 330.

³⁸ Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 331.

³⁹ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 193; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 224; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 181-184.

⁴⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 62; Cahiliye Arapların gazveyi "sünnet" olarak telakki ettikleri konusunda ayrıca bkz. Yâzicî, **a.g.e.**, s. 14.

⁴¹ Zeydân, **el-Medhâl**, s. 18.

⁴² Köksal, **İslâm Tarihi**, (Mekke Devri) s. 143.

kabileler baskına yeltenmeden kendileri baskın yaparlardı. Öyle ki ‘insanlara zulmetmeyen zulme uğrar’ ilkesi onların örfi kaideleri arasında yer almaktaydı.⁴³ Kendilerine düşman olan kabileyi basarlar, develerini sürüp götürürler, kadınlarını ve çocuklarını esir ederlerdi. Araplarda düşmanlık eksik olmazdı. Diğer kabile de fırsat bekler, ötekinin yaptıklarını o da yapardı. Hatta başka kabileler arasında üzerine saldıracak kabileler bulamazlarsa birbirleriyle, komşularla ve akrabalarla savaşırlardı.⁴⁴ Savaş, cahiliye insanını halsiz bıraksa, felaketlere sürüklese de onların gözünde kendilerini öğüten bir el değirmeni ve acısını tattıkları halde, vazgeçemedikleri bir şey olarak telakki edilirdi.⁴⁵ Cahiliye Arap hayatı hücum, baskın ve harpler içinde devam eden⁴⁶ bir kavga yaşamıydı.⁴⁷ Bu tür bir hayat tarzının cahiliyede anlatıldığını ve iftihar duygusuna kaynaklık ettiğini cahiliye şiirlerinde müşahade etmekteyiz.⁴⁸ O dönemde bedeviler arasında meydana gelen savaşları hikâye eden bin yedi yüz günlük Arap günlerinden (Eyyâmü’l-Arab) bahsedilmiştir.⁴⁹ Evs ile Hazreç arasında ise savaşın yaklaşık yüz yirmi yıl sürdüğü⁵⁰ ifade edilir.

Cahiliye Araplarının muhayyilesinde önemli bir yer işgal eden savaşlar ve bunlarda gösterilen şecaat, sabır, sebat, kahramanlık ve fedakarlıklar Kur’an’da müminlerin inkârcılarla savaş ruhuna da taşınmış, Kur’an’ın savaş sahnelerinde ve ifadelerinde bedevi hayat etkin bir konuma sahip olmuştur. Cahiliye Araplarında, harbe teşvik, savaşta düşmana karşı cesur, dirençli, sabırlı olma, düşmandan kaçmama gibi ve yine savaşta kahramanlığın eceli yakınlaştırmadığına, ölümden korkulmaması gerektiğine dair o dönemde var olan şecaat değerleri savaş olguları olarak o toplumun kültürünü teneffüs eden Kur’an tarafından da sürdürülmüştür.⁵¹ O günkü kültürel ortamda nazil olan Kur’an’ın, cahiliye savaş muhayyile ve muamelatını dikkate alarak hitap ettiği ve dolayısıyla bu savaş ayetlerinin bu bağlamda okunması gerektiği teslim edilmesi lazım. Savaş ve intikam gölgesinde çölde ayakta kalabilmek için su ve ot bulma çabası, kabile üyelerinin kenetlenmesini yaşamsal bir amil kılmıştır.⁵² Su, ot, çapul ve ganimet için sürekli savaş yapılması ve kabilenin konum ve gücünün fertlerin sayısına bağlı olması, kölelerin, ümmü veledlerin ve hul’ edilmiş olanların

⁴³ Ferruh, *Târîhu’l-Fikri’l-‘Arabiyyi*, s. 171-172.

⁴⁴ Bkz. Ebû’l-‘Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleyman Ebû’l-‘Alâ el-Ma‘arri, *Şerhu Dîvân-i Hamâseti Ebî Temmâm*, (Tah. Hüseyin Muhammed Nakşe), Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1411/1991, c. I, s. 299; Ahmed Emin, *Fecrü’l-İslâm*, s. 37; Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 24-25; Berrû, *a.g.e.*, s. 236; Henri Masse, *el-İslâm*, (Çev. Behic Şabân), Menşûrâtı A’veydât, 3. Bsk., Beyrut Paris 1988, s. 25.

⁴⁵ Zühayr, *Muallakât*, s. 24-25; Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 26; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 145.

⁴⁶ Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. II, s. 124.

⁴⁷ Dizîre Sekâl, *a.g.e.*, s. 75.

⁴⁸ Bkz. Zühayr, *Muallakât*, s. 55-57, 23-24; Antere, *Muallakât*, s. 110-113, 56-58; Hâris, *Muallakât*, s. 125-127, 66-67.

⁴⁹ İbn Hallikân, *Vefâyâtı’l-A’yân*, c. III, s. 308; Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. II, s. 68; Cahiliyede “Eyyâmü’l-Arab”la ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Erham Habbû, *a.g.e.*, s. 180 vd. 195.

⁵⁰ Alûsî, *Bulûğu’l-Erab*, c. III, s. 422.

⁵¹ Bkz. Al-i İmrân, 3/139, 142-147; Nisâ, 4/71, 74, 76-78, 104; Enfâl, 8/45-65-66; Tevbe, 73, 123.

⁵² Abdulvahhâb Yahyâ, *a.g.e.*, s. 367-369; Takkûş, *a.g.e.*, s. 163.

kabileye dahil edilmesi/istilhak nizamını ve zayıf kabilenin güçlü kabileyle hilf anlaşması yapması⁵³ geleneğini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın müminlere parçalanmamalarına, Allah'ın ipine sarılmalarına dair çağrılar,⁵⁴ bütün zaman ve mekânlarda geçerli evrensel değerler olmakla birlikte, asabiyet, intikam ve çölde diğer gruplara karşı ayakta kalma çabası içinde olan bedevi yaşam kültüründe daha anlamlı bulunmaktaydı. Alûsî'nin de işaret ettiği gibi, kendilerini birleştirecek herhangi bir nüfuz ve nizama sahip olmayan, birbirlerine saldıran, aralarında harp ve çekişmelerin yaygın olduğu cahiliye Arapların⁵⁵ parçalanmış kabile yapılarıyla dolaylı bir ilişkisi söz konusudur. Esasen, Kur'an'ın müminlerin tefrika ve ihtilafa düşmemelerine dair telkinleri ve tefrikanın olumsuz sonuçlarına yönelik uyarıları da cahiliye hatiplerin hitabelerinde, hekîmlerin sözlerinde ve şairlerin şiirlerinde, onların mesel ve vasiyetlerinde yer almıştır.⁵⁶ Hatta toplumu parçalayan, kalplere kin ve nefret tohumları eken ve Kur'an tarafından da yasaklanan gıybetin/tecessüsün bile, aynı şekilde cahiliye dönemi şair ve hatiplerin hitabelerinde işlendiğine ve yasaklandığına tanıklık ediyoruz.⁵⁷

Birbirlerine baskın ve saldırı yapan cahiliye Araplarına,⁵⁸ savaşçı ve yağmacı bir topluma,⁵⁹ savaşın, bedevi aklın ve tabiatın bir parçası haline geldiği, hatta bedevi tabiatın kavga ve himasını koruma üzerine tab' edildiği bir topluma⁶⁰ hitap eden Kur'an, vakıayı dikkate almasının bir sonucu olarak, İslam öncesi cahiliye dönemi toplumunda var olan bu ruhu reddetme yerine, cihad kavramı, Allah yolunda ve cennet karşılığında öldürme ve ölme kutsiyeti adı altında devam ettirmiştir. Bu gazveci karakterin Kur'an'a yansıdığını, savaş ayetlerinde bütün bu ruhu ve bu ruhun savaş çılgınlıklarını görmek mümkündür. Bu da nass ile olgu arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını ve bunların birbirlerini etkilemelerinin tabii bir durum olduğunu,⁶¹ Kur'an'ın indiği kültürle etkileşim içinde olduğunu ve cahiliye döneminde mevcut olan kültür kalıplarının Kur'an'da teşekkül ettiğini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Fakat bu durum, Kur'an'ın tamamen kendi tarihsel döneminin belirlenimi altında kaldığını asla hissettirmemelidir. Çünkü Kur'an, bir yandan indiği dönemde çöl şartlarının intaç ettiği bir kültür olan gazveci ve savaşçı ruhu kabul ederken, diğer yandan kabile, soy-sop kaygısı, yağma ve çabulculuk için yapılan gazveleri, Allah yolunda cihada, kutsal savaşa

⁵³ Takkûş, *a.g.e.*, s. 160.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 3/103.

⁵⁵ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 422.

⁵⁶ Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 16, 18; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 422-423; c. I, s. 164.

⁵⁷ İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 591.

⁵⁸ Vâkidî, *el-Meğâzî*, c. III, s. 1011; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 704; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 505; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XIII, s. 311.

⁵⁹ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 10-11, 32.

⁶⁰ Berrû, *a.g.e.*, s. 237, 261.

⁶¹ Tayyib Tizîni, *en-Nassu'l-Kurânî Emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kirâe*, Dârü'l-Yenâbî, Şam 1997, s. 93. ten naklen Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 325.

dönüştürmüş⁶² ve bu uğurda çıkılan seferleri, yapılan savaşları ve gösterilen kahramanlıkları Allah yolunda cihad diye ifade etmiştir.⁶³ Hz. Peygamber de Kur'an'ın bu tavrı doğrultusunda baskın, yağma ve çabulculuğu yasaklamış, cahiliye devrinde var olan hamiyet ve şecaat için değil, Allah isminin yüceltilmesi için savaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁴ Ne var ki kabile savaş yaşamı, ister istemez kabile hayatından bağımsız olmayan Hz. Peygamber'i de bu savaşın içine çekmiş ve yirmi üç yıllık peygamberlik hayatında gazve, seriyye ve savaş türünden pek çok mücadelede rol almıştır.⁶⁵ Bu nedenle Kur'an'ın savaş ayetlerinin, savaş hayatlarının bir parçası haline getirmiş olan kabile geleneği içinde teşekkül etmiş tarihsel ifadeler şeklinde algılanması gerektiği kanaatindeyiz. Müfessirlerin, Müslümanların azlığından dolayı Mekke'de savaşa izin verilmediği ve sayıları çoğalınca izin verildiğine dair yorumları⁶⁶ ve Cassas'ın da dine daveti gerçekleştirme ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etme amacına matuf olarak, hicretten önce sıcak çatışmaların yasak olduğuna dair çeşitli ayetleri iktibas etmesi,⁶⁷ savaşla ilgili ayet ve ahkâmın barışa ve şiddete dair formların o günkü tarihsel ortama ait Müslümanların sosyo-ekonomik ve idari yapılarıyla bağlantılı olduğu kadar, yine aynı tarihsel atmosferi paylaşan muhalif inanç kitlelerinin düşünce, tavır ve eylemleriyle de alakalıdır. O bakımdan bütün çağlara taşınabilir bir İslami yorumun, savaş ahlakının ortaya konmasının yolunun ayetlerin ikili perspektifli vakî/tarihsel ve lahutî/evrensel okunmaktan geçtiği, aksi takdirde Ebu Zeyd'in ifade ettiği gibi, Kur'an okumalarında lafızların kuru kalıplarına yapışmanın, literal bir okumayı dayatmanın vakıyı tümüyle ortadan kaldırmayı öngöreceği gibi, nassı heder ve vahyin bütün maksatlarına kör olmayı da ilzam edeceği⁶⁸ gözden ırak tutulmamalıdır. Bütün bunlarla beraber, Kur'an'ın savaşla ilgili ayetlerinin, evrensel anlamda, sömürü ve zulme engel olma, inananlara yönelik düşmanca girişimleri bertaraf etme, barış için gerekli ortamın oluşmasını sağlama, bu ortamı bozanlara engel olma, gerekirse cezalandırma, sonuçta temel hak ve özgürlükleri güvence altına alma amacına yönelik⁶⁹ evrensel değerlerle de yüklü olduğu görülür.

Yine cahiliye Arapları savaş ve baskınlarda kadınları, çocukları hedef alıp yaşlı, çocuk

⁶² Watt, **İslam Nedir**, s. 137.

⁶³ Bakara, 2/190-218, 244; Âl-i İmrân, 3/16-17, 166-167; Nisâ, 4/74-76, 84, 95-96; Mâide, 5/54; Enfâl, 8/72, 74; Tevbe, 9/19, 41, 111; Nahl, 16/110.

⁶⁴ Tirmizî, Cihâd, 16.

⁶⁵ Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri için geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 110-125.

⁶⁶ Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XII, s. 72; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1279.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/20; Mâide, 5/13; Ra'd, 13/40; Nahl, 16/125; Furkân, 25/63; Fussilet, 41/34; Câsiye, 45/14; Kâf, 59/45; Gâşiye, 88/22; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 31, 72-73, 311, 548.

⁶⁸ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, **el-Hitâb ed-Dînî Ru'ye Nakdiyye**, Dâru'l-Muntehab el-'Arabî, Beyrut 1412/1992, s. 70-71.

⁶⁹ Bakara, 2/251; Hac, 22/40; Enfâl, 8/39, 47, 56-57, 61; Kasas, 28/77, 83; Ahmet Yaman "Savaş", **DİA**, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 190.

ve kadın demeden öldürüp yahut köle yapıp satarlardı.⁷⁰ Zulme karşı zulümle mukabele ederler, hatta kendilerine düşmanlık ve zulüm yapılmaz ise onlar zulme başlarlardı.⁷¹ Bazen ele geçirilenlerin burnunu, kulaklarını kesmek, gözlerini oymak ve diğer azalarını tahrip etmek suretiyle işkence ve müsle yapar,⁷² bazen de bu esirleri öldürmeyip, köle yapıp, fidye veya da mubadele yoluyla serbest bırakırlardı.⁷³ Kur'an, cahiliye döneminin ve cahiliye Araplarının savaşçı ve gazveci ruhunu sürdürmekle birlikte, "Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez."⁷⁴ ayetiyle de insani değerlere aykırı işkence, zulüm, haddi aşma ve müsle gibi cahiliye aşırılıklarını reddedip tashih etmiştir.

2.Savaşılması Yasak Aylar

Cahiliye Arap savaş ahkâmlarından biri de kutsal aylarda ve harem bölgede kan akıtmamaktır. Haram aylara, hac kurbanlıklarına ve onların gerdanlıklarına, Kâbe'yi haccedenlere saygı göstermek ve bu aylarda savaş yapmamak cahiliye Arap adetlerindendi. Cahiliye geleneği ve hukukunda Araplar haram aylarda, kabileler arası savaş, baskın ve tecavüzlere son verir,⁷⁵ gazve ve savaş yapmaz, zulmü kerih görür⁷⁶ ve savaşmanın haram olduğuna inanırlardı.⁷⁷ Bu aylarda savaş ve gazve yasağı, Arapların dini itikatlarından idi.⁷⁸ Bu aylarda savaşmaktan ve öç almaktan sakınırlardı. Her ne kadar öç alma cahiliye de bir hak olsa da cahiliye insanında bu ayda öç almak, Tanrı'nın kutsal kıldığı aylara ve onların emirlerine muhalefet etmek hoş karşılanmazdı. Ancak bazı kabile ve şahısların öç almak için bu ayların hürmetini deldiği de bir gerçektir.⁷⁹ Esed, Tay, Bekr b. Abdi Menat kabileleri, Amır b. Sa'sa'a Has'am ve Huza'a kabilelerinden bazı insanlar ve bunların dışında Arap zü'ban, seâlik ve huleâsı gibi bazı kabile ve insan gruplarının bu ayların hürmetini tanımadıkları, haramlılığını çiğnedikleri ifade edilir.⁸⁰ Ticari-politik amaçlı haram ayların ihdasında, Arapların bu aylara saygı göstermelerini sağlamada Kureyş'in büyük bir rolü vardır.⁸¹ Bu bakımdan diğer Arap kabileleri üzerinde büyük bir nüfuza sahip olan Kureyş'in, ihdas ettiği pek çok tasavvur ve teamülün Kur'an'a intikal ettiği, Kur'an'ın pek çok

⁷⁰ Ahmed Emîn, **Yevmü'l-İslâm**, Müessesetu'l-Hâncî, Kâhire 1952, s. 25.

⁷¹ Züheyr, **Muallâkat**, s. 26; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 345.

⁷² İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. III, s. 101-102.

⁷³ Ahmet Özel, "Esir", **DİA**, İstanbul 1995, c. XI, s. 382; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 464.

⁷⁴ Bakara, 2/190.

⁷⁵ Sarıcık, **Cahiliyye**, s. 70.

⁷⁶ Şehristânî, **el-Milel**, c. III, s. 92.

⁷⁷ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. I, s. 390; c. III, s. 143.

⁷⁸ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 36.

⁷⁹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 101.

⁸⁰ Efgânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 80-81, 151.

⁸¹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 190; Kureyş'in bu ayları tazimi konusunda bkz. İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 319; el-Ya'kûbî, **Târih**, c. I, s. 237; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 148.

hususunun onların kabul ve teamülleriyle paralellik arzettiği görülür.

Kur'an, İslam öncesi cahiliye Arap kültüründe var olan dört kutsal aya ve diğer sembollere saygıyı ve bu aylarda savaşmanın günah ve yasak olduğuna dair kabulleri de devam ettirmiştir.⁸² Kur'an'ın, kabileler arası bitmek tükenmek bilmeyen savaş çılgınlıklarını bir nebze dindirme, hac ve umre aylarına rastlayan panayırlardaki ticareti emniyet içinde geçirme amacına matuf Kureyş'in ihdas ettiği ayları ihbari bir dille kabulü, onun ahkâmının içinde şekillendiği tarihi-toplumsal ortamından koparılamayacağının,⁸³ 7. yüzyıl Arabistanın çevresel durumu ile ebedi kelim arasındaki ilişkinin varlığının,⁸⁴ kabile toplum yapısı olgularının Kur'an ahkâmında etkin olduğunun, Kur'an'daki fiili yasamaların, o asırdaki toplumu kısmen kabul etmek zorunda kaldığının⁸⁵ bir göstergesidir. Şunu da belirtelim ki her ne kadar Kur'an'ın seslendirdiği mesaj evrensel olsa da muhtevasının tamamı Araplar için yeni şeyler değildir.⁸⁶ Kur'an, yaşanmış tarihi olaylardan oluşan bir zemin ve çevre içerisinde gelişmiş bir dokümandır. Onu parçacı ve lafızlara bağlı kalan bir yüzeysellik ve ruhsuz katılık ve sertlikle ele alma yolundaki herhangi bir teşebbüsün A. J. Arberry'nin (ö. 1969) ifadeleriyle, "Onun narin kanatlarını ezip toz haline getirmek" anlamına gelecektir.⁸⁷ Bu yüzden Kur'an'ı anlamada Arap kültürünün önemli bir unsur olduğu,⁸⁸ Kur'an'ın toplumsal alanla ilgili formlarının açıklanmasında cahiliye çağı Arap kültür olgularına öncelik verilmesi gerektiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Cahiliye çağında var olup da Kur'an'ın kabul ettiği dört haram ayın mahremiyeti ve bu aylarda savaşmanın yasaklılığı ilkesi, Hz. İbrahim ve İsmail dininden veya zamanından kaldığı,⁸⁹ hatta Allah'ın, meydana gelecek olan her şeyi ezelde yazmış olduğu kitapta (levhi mahfuz) yer aldığı⁹⁰ belirtilse de bu geleneğin İbrahimi şeriattan ya da Hz. Adem döneminden tevarüs edip etmediği tam ve kesin değildir. Kesin olan bir şey var ki o da Hz. Peygamber'in üçüncü batından dedesi olan Kusay b. Kilab tarafından Kâbe'nin kutsallığını artırmak için sikaye, rifade, hicabe, nedve, liva ve savaşılmaması yasak olan kutsal aylar gibi pek çok tören ve görevin ihdas edilmiş olmasıdır.⁹¹ O nedenle cahiliye Araplarının, barış içinde yaşamak, hac ayinlerini yerine getirmek, emniyet ve güven içinde ticari muamelelerini devam ettirmek için

⁸² Bakara, 2/191, 217; Tevbe, 9/5-36, 37; Mâide, 5/2-97.

⁸³ Güler, **a.g.e.**, s. 140.

⁸⁴ Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 319.

⁸⁵ Fazlur Rahman, **İslâm**, s. 47-48.

⁸⁶ Tâhâ Hüseyin, **a.g.e.**, s. 38.

⁸⁷ Fazlur Rahman, **İslâm ve Çadaşlık**, s. 210.

⁸⁸ Muhammed Ahmed Halefullah, **el-Kur'ânü'l-Kerîm ve't-Tağayyuru'l-İçtimâî**, el-Vahde, Paris 1984, s. 84. ten naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 271, dipnot.

⁸⁹ Süheyli, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. III, s. 29; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ'**, c. III, s. 174-175, dipnot 1; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. III, s. 75; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 89; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 113.

⁹⁰ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 364.

⁹¹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 59; Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 242-243; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 102.

haram ayları icat ettikleri,⁹² harem bölge ve haram ayların Kureyş'in ticaretini ve ticari maslahatlarını himaye etmeye⁹³ yönelik olduğu anlaşılır. Avâtîf Edîb Selâme'nin, Mekke'nin belli sınırlarının resmi olarak harem bölge ilan edilmesi, bu sınırlar içinde savaşın yapılmaması, silahların bırakılması ve haram aylar geleneğinde Kureyş'in büyük rolünün ve dahili siyasetinin olduğunu⁹⁴ ifade etmesi de bu tezimizi desteklemektedir. Dolayısıyla da cahiliye döneminde harem bölge ve haram ayların kutsallığı ve buna bağlı olarak bu aylarda ve bu bölgede savaşmanın, gazvelerin ve yağmalamaların yasaklılığı, aslında yılda bir defa gelen ve Mekke için önemli bir gelir kaynağı olan hacdan ve hac mevsimindeki panayırlardan yüksek düzeyde verim almaya yönelik tedbirlerin bir sonucuydu. Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın sürdürdüğü haram ay ve harem bölge anlayışının antropolojik kökeninde, Mekke ticareti için önemli bir gelir kaynağı olan hac aylarında ve bu aylarda kurulan panayırlarda cahiliye Araplarında çöl şartlarının zorunlu olarak ortaya çıkardığı savaşçılık ve yağmacılığa son verme düşüncesi yatmaktadır. Ne var ki gökten inen vahyi, insan ve insan eylemlerinden bağımsız bir biçimde literal ifadeleriyle ele alan, salt metafizik ve tarih üstü (metahistorical) bir metin olarak okuma çabası içinde olan kadim İslam uleması, Mescidi Haramın harem bölge oluşunu göklerin ve yerlerin yaratılışından önceye irca etmişlerdir.⁹⁵ Dolayısıyla Arkoun'un da ifade ettiği gibi, klasik İslam aklı tarafından Kur'an'ı Kerim, tam bir metafizikselliğe ve ilahiliğe büründürülerek, toplum ve vakıa ile olan tüm bağları kopartılmış, ilmi, dini ve siyasi otoritelerin baskısıyla ahkâm ayetleri (teşri) dahi ilahi mutlaklıkla ilintilendirilmiş ve mutlak değişmez ilkelere dönüştürülmüştür.⁹⁶

Cahiliye döneminde senenin değişik günlerinde ve farklı mekânlarda özellikle hac ve umre aylarına tekabül eden günlerde, "Aden", "Sana", "Ukaz" ve "Zü'l-Mecaz" vb. adlarda on panayır düzenlenirdi.⁹⁷ Ancak hamiyet, şecaat ve çapulculuk duygularının bir sonucu olarak zaman zaman bu kuralı ihlal ediyor ve bu aylarda savaşılması yasak olan bir ayı başka bir aya aktarabiliyorlardı. Bu nedenle Kur'an, bir yandan cahiliye döneminde var olan haram aylara saygıyı⁹⁸ ve bu aylarda savaşmanın büyük bir günah olduğunu ve savaştan uzak durulması geleneğini kabul etmekle birlikte,⁹⁹ diğer yandan da onların kendi genel kabullerine aykırı nesî teamüllerine atıfta bulunarak, bu davranışlarını eleştirmiştir.¹⁰⁰ Bu açıdan nazil

⁹² Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 301.

⁹³ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 176.

⁹⁴ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 175-176.

⁹⁵ Bu rivayetler için bkz. Taberî, **Câmiu'l-Bevân**, c. III, s. 355; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 222.

⁹⁶ Arkoun, **Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabî el-İslâmî**, s. 68.

⁹⁷ Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 270; Panayırlar konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Takkûş, **a.g.e.**, s. 95 vd. 101.

⁹⁸ Mâide, 5/2; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 397.

⁹⁹ Bakara, 2/217; Tevbe, 9/5-36.

¹⁰⁰ Tevbe, 9/37; Haram ayların ertelenmesi ve ilk ortaya çıkışı ile ilgili bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 45; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 63-64; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 114.

olduğu çağın yerleşik kabul ve teamülleri bir taraftan Kur'an tarafından sürdürülürken, diğer taraftan onların genel kabul ve uygulamalarına ters düşen çıkar hesaplı ve yağmalamayı amaçlayan teamülleri de evrensel değerlere aykırılıktan dolayı tashih edilmiştir. Bir başka ifadeyle vahiy, hem cahiliye Arap toplumunun kültür ve kabullerinin nasslaşması, hem de evrensel hakikatlerin yeniden hatırlatılması, tarihe sokulması ve tarihi yeniden yönlendirmesidir. Kur'an'ın, bir yandan kendisinin ilahi bir kelam (Semâvî karakterli) olduğuna vurgu yapması, diğer yandan Arap dil ve üslup kalıplarına, onların ıstılahlarına, hal ve şartlarına göre (Lisânen Arabiyyen/Hükmen Arabiyyen/Kurânen Arabiyyen olarak) indiğini belirtmesi de¹⁰¹ kanaatimizce onun bu dualist yapısını ifade ediyor olsa gerektir.

Aynı şekilde cahiliye teamüllerinden olan kişilerin, mekânların ve sembollerin himayesini ifade eden “civar”ın da savaş, harem bölge anlayışlarıyla ilişkisi söz konusudur. Cahiliyede civar övgüye mazhar bir mevzu idi.¹⁰² Onlar civarı tazim edip onu muhafaza eder, akrabalıkta uygun gördüklerini civar için de öngörürlerdi.¹⁰³ Civar nizamının, haram aylar, mukaddes ve mahrem bölge Mekke ile bağlantısı vardır. Çünkü hacca gitmek için yola koyulanlar, herhangi birinin saldırısına maruz kalmamak için hacca gelişi ve haremden çıkışında gerdanlık takarlardı. Kur'an'ın bu gerdanlıkların hürmetini Maide, 5/2. ayetiyle sürdürdüğü¹⁰⁴ görülür. Kişiler suçlu dahi olsa bu aylara ve Mekke'ye (mabetlere) girdiklerinde eman içinde olurlar, bu emanı delenler Tanrıların ve mabetlerin civarını delmiş olacaklarından, ilahlar tarafından hayatı, sıhhati ve malı konusunda gaybi bir cezaya çarptırılacağına inanırlardı. Bu hürmeti delenlere mabet görevlileri ve kâhinler tarafından maddi cezalar da verilirdi.¹⁰⁵ Mahrem mekânlar sadece Mekke ve Kâbe'den ibaret değildi. Putların mekânları da mukaddes ve dokunulmaz idi. Tart edilenler, korkup puta sığınanlar emniyet içinde olurlar ve kendilerine dokunulmazdı.¹⁰⁶ O dönemden Kur'an'a intikal eden mahrem ay, mahrem bölge ve şahısların civarı gibi bütün bu teamüller, çöl yaşam koşullarının getirdiği sürekli savaş, öç alma ve kisas yapma neticesinde kendini emniyete alma şeklinde kabile hukukuna dayanmaktaydı. Bir başka ifadeyle cahiliye Araplarında Tanrıların, mabetlerin ve insanların civarı şeklinde iki kısımda ortaya çıkan civar sistemi, emniyet ve düzeni sağlayacak bir merkezi otoritenin yokluğundan kaynaklanmaktaydı.¹⁰⁷ Dolayısıyla 7. yüzyıl kültürü içinde evrensel mesajını ileten Kur'an, cahiliye Arapları kültür kodları ve

¹⁰¹ Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

¹⁰² Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 33.

¹⁰³ Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 245.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 395-396, 400; c. V, s. 79; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 571-572.

¹⁰⁵ Cahiliyede civar sistemi ve mahrem mekân ve mahrem aylar konusunda geniş bilgi için bkz. Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 125-127.

¹⁰⁶ Kelbî, *el-Asnâm*, s. 100.

¹⁰⁷ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 113-115.

kategorilerine bürünmüş, bu kategorilerle mesajını iletmış, pek çok ayette civardan bahsetmiş ve cahiliyede reis, eşraf ve putların civarı Allah'ın civarına, tevhidi bir mesaja dönüşmüştür.¹⁰⁸

3.Esir Alma ve Esirlerle İlgili Tasarruflar

Cahiliye harp ahkâmından biri de ele geçirilen esirlerle ilgili tasarruflardır. Harp ve gazvelerle ilgili cahiliye kanunlarından bahseden kitabeler elimizde olmamakla birlikte, o dönemin Eyyamü'l-Arap ile ilgili rivayetleri cahiliye harp ahkâmını ortaya koymaktadır. Bu örfe/ahkâma göre savaşta galip gelen, mağlup olanlarla ilgili dilediği şeyi yapmaya hak sahibiydi. Mağlup olanlardan elde edilen insan, mal ve hayvanlar kendi mülkleri olurdu. Dilerse onlara sahip olurlar, dilerse onları öldürürler, dilerse de esir ederlerdi. Hak galibin yanında idi.¹⁰⁹ Bu bakımdan cahiliye dönemi savaş ilkelerinden biri de savaşanlardan esir almak ve gerektiğinde bu esirleri bedelsiz yahut bir bedel, fidye karşılığında salıvermekti.¹¹⁰ Esir sahibi, esirler üzerinde dilediği şekilde, dilediği mekân ve zamanda tasarruf etme ve onları para karşılığında satma hakkına sahipti. Esirin buna itiraz hakkı da yoktu. Çünkü esir, onun “mülkü yemîn”iydi. Bütün bunlarla birlikte, efendinin bir “lütuf” olarak karşılıksız esirin hürriyetini bağışlaması, onun artık hür bir insan olması, esirlerin esir karşılığında “takas” edilmesi ve yine “fidye” karşılığında özgür bırakılması da söz konusuydu.¹¹¹ Ele geçen esirler harp meydanından efendilerin evlerine yahut ordu karargâhlarına götürülür, kimi komutanlara, muhariplere hibe edilir, kimi mağlupların elinde bulunan esirlerle mubadele edilir, kimi de karşılıksız yahut da mal veya herhangi bir şey karşılığında serbest bırakılırdı.¹¹² Hür olan insan bir mülk konumuna düşebilirdi. Hür bir insan diğer bir insanın esaretine düştüğünde esir, efendinin kendisine iyilik edip hürriyetini vermesi konusunda onu razı etmeye çalışırdı.¹¹³ Efendi de karşılıksız yahut fidye karşılığında onu özgür bırakabilirdi. Öyle ki cahiliye döneminde bazı efendiler pek çok köleyi kendilerinin vermiş oldukları fidye karşılığında hürriyetine kavuşturmuşlardır. Mesela, Temim kabilesinden Habib b. Zürene

¹⁰⁸ Cahiliye sosyal sistemi içinde anlaşma yapılan kişiye (câr) yardım etme ve onu koruma şeklinde görülen civar uygulamaları (bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 290-293) ayetlerde de kavram ve konu olarak teşekkül etmiştir. Ancak bu kavrama ve civar uygulamalarına ‘dünya ve ahirette Allah’ın müminleri himaye edeceği inkârcıların bu himayeden mahrum olacağı’ şeklinde ilahi değerler yüklenmek suretiyle bir dönüşüm sağlanmıştır. bkz. Enfâl, 8/48; Tevbe, 9/6; Mü’minûn, 23/88; Ahkâf, 46/31; Mülk, 67/28; Cin, 72/22.

¹⁰⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 491.

¹¹⁰ Hûfî, **el-Mer’e**, s. 473, 475.

¹¹¹ İbn Kuteybe, **el-Me’âni'l-Kebîr**, c. II, s. 1025; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 446-492, 387; Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 266-271; Cahiliye döneminde esirler ya savaşla elde edilir yahut satın alınırdı. O dönemde esir tüccarları da mevcuttu. Kureyş esir ticaretiyle uğraşan en önemli kabilelerdendi. Bkz. Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 115.

¹¹² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 447, 492.

¹¹³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 387.

bunlardan biri ve fidye vererek köleleri serbest bırakanların en önde geleni idi.¹¹⁴ Hekim b. Hizam'ın da cahiliyede yüz köleyi hürriyetine kavuşturduğu ifade edilir. Aslında seby(esir)edilenleri azat etmek aynı zamanda onların nazarında bir övünç vesilesiydi.¹¹⁵

Ancak kişinin, fidye karşılığında serbest bırakılmasının muayyen kaideleri yoktu. Esir şahsın konumuna göre değişen teamül üzere yapıldı. Cahiliyede esir düşen kişi ve onların fidye karşılığında hürriyetlerini elde etmelerinin pek çok örneğinin yer aldığına¹¹⁶ rastlıyoruz. Fidyenin sabit bir ölçüsü de yoktu. Fidye miktarı, esirin yahut tutsağın sosyal konumuna göre değişir, bazen yüz ve bazen de bin deveyi aşardı. Kral ve kabile reislerinin fidyeleri ise oldukça büyük meblağ tutardı.¹¹⁷

O bakımdan nazil olduğu toplumun sosyo-kültürel yapısını yansıtan Kur'an, Medine'de Nadir ve Kureyza oğullarının karşı cepheye yer alanlardan esir aldıklarını, sonra da fidye karşılığında bu esirleri serbest bıraktıklarını tasviri bir dille haber vermektedir.¹¹⁸ Kur'an, "(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur."¹¹⁹ şeklinde buna benzer ayetlerle cahiliye dönemi adetlerinden olan savaşlarda seby/esir alma,¹²⁰ karşılıksız yahut fidye karşılığında esirleri hürriyetine kavuşturma adetini kabul etmiştir.¹²¹

Cahiliye döneminde bazen esirlere kötü muamele edildiğini de görüyoruz. Her ne kadar Hûfî, esirlere kötü davranmanın Araplar nazarında ayıplanan şaz bir muamele olduğunu ifade etse de bazen esirleri öldürme ve yakma gibi durumlara da rastlanır.¹²² Dolayısıyla Kur'an'da da esirlerin öldürülmesi konusunda da çizgisel bir süreklilik olduğu görülür. Her ne kadar seleften bazı âlimler, esirlerin öldürülmesini Muhammed, 47/4. ayetine dayanarak kerih görmüş olsalar da¹²³ müfessirler tarafından bu ayetin, Tevbe 9/5. ayetle nesholunduğu ve pek çok ayetin de Müslüman oluncaya kadar müşrik Araplarla, yine ya Müslüman olup ya da

¹¹⁴ İbn Rüşteh, **el-A'lâku'n-Nefise**, s. 193.

¹¹⁵ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 473.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, **el-Me'âni'l-Kebîr**, c. II, s. 1025, 1037; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 447; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Su'arâ**, (Tah. Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Müdünî, Kâhire t.y., c. I, s. 216; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 476-477.

¹¹⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 492.

¹¹⁸ Bakara, 2/85.

¹¹⁹ Muhammed, 47/4.

¹²⁰ Ahzâb, 33/26.

¹²¹ İslam'ın cahiliyede savaşlarda sebyetme ve sebyedilenleri serbest bırakma yahut satma adetini kabul ettiği hususunda bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 512-513.

¹²² Hûfî, **el-Mer'e**, s. 491.

¹²³ Ebû Yûsuf, **el-Harâc**, s. 212; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Herevî, **Kitâbu'l-Emvâl**, (Tah. Muhammed İmâre), Dâru's-Surûk, Beyrut 1409/1989, c. I, s. 204; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. III, s. 520.

fidyeye verinceye kadar Ehli Kitapla savaşmayı tazammun ettiği ifade edilmiştir.¹²⁴ Aynı şekilde, “Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hakim duruma gelmedikçe hiçbir peygambere esir almak yakışmaz...Eğer Allah’ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye) den dolayı size büyük bir azap dokunurdu. Artık elde ettiğiniz ganimetten helal ve temiz olarak yiyin...”¹²⁵ ayeti de düşmana hakimiyeti öncelemiş, ancak esir almayı ve esirlere karşılık fidye almayı uygun görmemiştir. Bu ayetlere ve Hz. Peygamber’in Bedir ve Uhut savaşlarında, Hayber ve Mekke’nin fethinde ve Beni Kureyza olayındaki uygulamalarına dayalı olarak fakihlerin ve dört mezhebin de devlet başkanının kararına bağlı olarak muharip esirlerin öldürülebileceği kanaatleri,¹²⁶ esirler konusunda o dönem milletlerarası teamüllerin Kur’an tarafından devam ettirildiğini gösterir. Nitekim İbn Abbas, düşmanın iyice sindirilmeden esir alınmasını ve bu esirler karşılığında fidye talebini uygun görmeyen ayetin, Müslümanların zayıf durumda (Bedir’de) oldukları şartlarla ilgili olduğunu; güçlü ve üstün oldukları durumda düşman esirlerin öldürülmeyip, karşılıksız yahut fidye karşılığında serbest bırakılacaklarına dair ayetin ise Müslümanların sayı ve otoritelerinin güçlendiği durumla bağlantılı olduğunu beyan etmiştir.¹²⁷ Kur’an’ın, Müslümanların barışa yönelmeleri gerektiğine dair ayetlerinin, onların sayı ve güçlerinin az olduğu durumla alakalı olduğu, sayı ve güçleri artınca Arap müşrikleriyle ve yine Müslüman oluncaya yahut cizye verinceye kadar Ehli Kitapla savaşmalarının emredildiğine dair yorumlar,¹²⁸ Kur’an’ın savaşla ilgili ahkâmının onun yirmi üç yıllık tarihi ahval ve şeraitine bağlı olarak teşekkül ettiğinin ifadeleri olsa gerektir.

4.Savaş Kahramanlıkları, Taktikleri ve Gereçleri

Kur’an, sadece cahiliye Arapların savaş teamülleri, savaşılması yasak olan aylar, fidye uygulamaları ve esirlerle ilgili düzenlemelerinde değil, aynı zamanda şecaat gösterileri, savaş stratejileri ve onların savaşacakları kabileye karşı askeri az yahut çok gösterme hile ve harp taktiklerinde de¹²⁹ o kültüre paralel olarak hitapta bulunmuştur.

Kur’an’da savaş halinde yirmi sabırlı müminin iki yüz, ikiyüz müminin bin inkârcıya, daha zayıf durumda sabırlı yüz kişinin ikiyüz kişiye, bin kişinin iki bin kişiye galip geleceğini ifade eden ayetler de¹³⁰ cahiliye Arap abtâl ve fursanlarının (kahramanlarının) savaş kahramanlıklarının ve bu kahramanlıklara ilişkin o günkü toplum hafızasındaki etosun izlerini

¹²⁴ Tevbe, 9/29; Muhammed, 47/35; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. III, s. 521-522.

¹²⁵ Enfâl, 8/67-70.

¹²⁶ Bkz. Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. III, s. 520; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. XIII, s. 44-49.

¹²⁷ Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. III, s. 519; Herevî, **Kitâbu’l-Emvâl**, c. II, s. 214.

¹²⁸ Enfâl, 8/61; Tevbe, 9/5, 29; Muhammed, 47/35; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. III, s. 90.

¹²⁹ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 103-104.

¹³⁰ Enfâl, 8/65-66.

taşımaktadır. Çünkü cahiliye dönemi meşhur savaş kahramanlarının haberlerinde müşriklerin, Kureyş'ten olan Kelde b. Useyd b. Halef'in¹³¹ ve Benu Feras b. Kinane'den bir adamın, başka kabilelerden on kişinin gücüne denk kuvvetinin olduğunu ileri sürdükleri,¹³² bu güç oranlamalarının cahiliye harp ve kahramanlık mefahirinden olduğu görülür. Ancak şunu da ifade edelim ki bu ayetlerde yer alan güç oranlamaları her ne kadar şeklen onların kahramanlıklarıyla bağlantılı olsa da her kim olursa olsun davasına bağlı, bu uğurda azimli, dirençli ve sebat sahibi olanların böyle olmayanlara karşı mücadelelerinde daima galip olacağına dair ilahi evrensel mesajlarla da yüklüdür.

Aynı şekilde Allah'ın, Kur'an'da müşrikleri, savaş esnasında Müslümanların gözünde az, Müslümanları da onların gözünde az göstermesine dair ihbari ayetler,¹³³ cahiliye Arapların savaş teamülleri ve taktiklerinin izlerini taşımaktadır. Çünkü çölün uçsuz bucaksız ufkunda savaşta düşmana karşı orduyu çok göstermek için “nâru'l-istiksâr” ateşini yakmak onların adetlerindendi.¹³⁴ Bu nedenle sünni İslam tefsir geleneğinde olduğu gibi, cahiliye döneminde uygulanan savaş taktiklerinin tasviri bir dille ifadesi olan bu tür ayetlerin, Bedir vakasında Allah'ın büyük mucizelerinden biri olarak yorumlanmasının¹³⁵ isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Yine cahiliye Arapların ve Berberilerin vur kaç (kerrün ve ferrün) taktiklerinin değil, düşmana karşı daha güvenilir, daha sağlam, düzenli ve İslam'ın başlangıcında da Arapların uyguladığı acem savaş taktiği olan “kıtâlû'z-zahf”, Kur'an'da da Allah'ın arzu ettiği savaş taktiği olarak yer almıştır.¹³⁶

Kur'an'ın savaş araç ve gereci olarak atıfta bulunduğu hayvanların da çöl şartlarında o günkü toplumun ihtiyaç, beklenti ve bu hayvanlara atfettikleri önemle ilişkili olduğu anlaşılır. Cahiliyede Araplar, savaşlarda yanlarında en fazla at bulundururlardı. At, maksatlarına ulaşmada en etkili zafer aracı idi. Hatta atlar onların sağlam kaleleri, tükenmez hazineleri, yüksek güçleri ve ele geçirilmesi güç barınakları konumunda idi.¹³⁷ At onlar için önemli olduğundan onunla övünür, onu taziz eder,¹³⁸ savaşlarda deveye nazaran en faydalı ve

¹³¹ İbn Keşîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1938.

¹³² Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 125.

¹³³ Enfâl, 8/43-44.

¹³⁴ Se'âlebî, *Simâru'l-Kulûb*, s. 579.

¹³⁵ Ebû's-Su'ûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd, İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyyi, 4. Bsk., Beyrut 1414/1994, c. IV, s. 24; Allah'ın, Bedir savaşında müminlerin gözünde müşriklerin, müşriklerin gözünde de müminlerin sayılarını az gösterdiğine dair ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 258-260; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. V, s. 488; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. I, s. 648.

¹³⁶ Saff, 61/4; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 56, 57, 59; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 9; Hz. Peygamber'in savaşlarında da cahiliye Arapların savaş taktiklerinin tecelli ettiği hususunda bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 232-233.

¹³⁷ Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 82, 76.

¹³⁸ Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 262; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 14; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 118; Erham Habbû,

en iyi hayvan olarak görürlerdi.¹³⁹ Muhtemelen cahiliye Arapların nazarında çöl şartlarında savaşlarda, baskında atın onlar için son derece önem arzemesinden, vur kaç taktiklerine (kerrun ve ferrun) en uygun vasıta olmasından¹⁴⁰ dolayı Kur'an, coğrafi şartlar ve yerel gereksinimler ve onların hayat şartları ve iç dünyalarındaki talepleri doğrultusunda inananlardan bir değer olarak savaş hazırlığı için at hazırlamalarını talep etmiştir.¹⁴¹ Aynı şekilde cahiliye döneminde Arapların savaşlarda en fazla at bulundurmaları, savaş işlerinin ata bağlı olması, atlarla baskın yapmaları ve atın onların nazarında yüceliğinden dolayı¹⁴² Allah, Kur'an'da, soluk soluğa nefes alan, koşarken ayaklarından ateş çıkaran, baskın yapıp tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına dalan atları övüp onlara yemin etmiş, ve yine attan savaş, yük ve zinet aracı olarak bahsetmiştir.¹⁴³

Kısaca Kur'an, bir yandan içinde nazil olduğu cahiliye dönemi kabile savaş kültür ve teamüllerinin izlerini taşıırken, esir alma ve onları fidye karşılığında yahut fidyersiz salıverme, haram aylarda savaşmama, mahrem mekânlara sığınanlara dokunmama adetlerini, savaş taktik ve araçlarını, kahramanlık tasavvurlarını sürdürürken, diğer yandan yine bu kültürde var olan esirlere kötü muamelede bulunma ve onları aç bırakma gibi unsurları reddetmek ve esirleri yedirip içirenleri övmek suretiyle vakıaya müdahalede bulunmuştur.¹⁴⁴ Aynı şekilde Müslümanların düşmana karşı bulundukları şartlara göre savaş taktiklerini geliştirmeleri ve savaş aracı hazırlamalarını bu ayetler örüntüsüyle ihsas etmekle de evrensel karakterini ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kur'an, her ne kadar Arap teamüllerinin izlerini taşısa da onun bu kültür öğeleri arasında daima evrensel bir mesajının olduğu, o bakımdan Kur'an'da, cahiliye ve indiği dönem şartlarından tevarüs eden beşeri ahkâm ve adetler ile, ilahi evrensel ahlaki ilkelerin girift olduğu göz ardı edilemez.

II.GANİMETLER

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Ganimetler

Ganimet, muharebe esnasında veya muharib iki ordunun karşılaşması sırasında

a.g.e., s. 228.

¹³⁹ Berrû, **a.g.e.**, s. 37.

¹⁴⁰ Cemâl Mahfûz, **a.g.e.**, s. 14.

¹⁴¹ Enfâl, 8/60.

¹⁴² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 76, 82; At, düşmana hücumda çok hızlı ve ondan korunmada yardımının fazla olması nedeniyle Araplar nazarında son derece değerli idi. Hatta cahiliyede kimi şahıslar kendileri aç kalıp atını doyurup beslemişler, atı, kendine ve evlatlarına tercih etmişlerdir. Bkz. Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 257-263.

¹⁴³ Âdiyât, 99/1-6; Enfâl, 8/60; Âl-i İmrân, 3/14; Nahl, 16/8.

¹⁴⁴ İnsân, 76/8; Hz. Peygamber'in eziyet ve işkenceyi yasaklayan sözleri ve esirleri yedirme, içirme ve giydirmeye dair bu sözlerinden mülhem sahabe uygulamaları konusunda bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. II, s. 299; Vâkıdî, **el-Meğâzî**, c. II, s. 514.

gazilerin kuvveti ile zorla alınan malı ifade eder.¹⁴⁵

Tevrat, savaştan elde edilen malların ve esirlerin savaşa katılanlarla katılmayanlar arasında ikiye bölünmesini ve savaşa çıkanların payından beş yüzde birinin (1/500), katılmayanların payından da ellide birinin (1/50), Rabb'e vergi olarak alınacağını ve bunların kâhinlere ve mabedin bekçiliğini yapanlara, yani mabede verileceğini ifade etmiştir.¹⁴⁶ Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te düşmandan ganimet olarak ele geçirilen altın, gümüş, tunç ve demirden yapılmış eşyalar Rabb'in hazinesine konulması emredilmiş ve Yahudiler de bunu yerine getirmişlerdir.¹⁴⁷ Hatta fethedilen bir şehrin ganimetleri taksimedilmeden bunlardan gizli olarak kendisine alıp saklayan Yahuda oymağından Akan adlı kişi cezalandırılmış ve gizlediği ganimetler alınarak Rabb'be tahsis edilmiştir.¹⁴⁸

Kur'an'da da, Allah'ın müminlere ganimet vaadinden, ganimetin Allah'ın bir lütfu, ondan yemenin helal ve temiz olduğundan bahsedilir.¹⁴⁹ Tevrat'ı tasdik ettiği söylemine sahip olan Kur'an, savaşlarda elde edilen ganimetlerden savaşa katılanlara, Rabb'e ve kâhine (Yahudilerin dini lideri) pay ayırma uygulamalarını kabul etmiştir. Kur'an, Tevrat'ın, savaşa katılanlara öngördüğü ganimet oranlarını¹⁵⁰ kabul etmese de Yahudi ve cahiliye Arapların savaş teamüllerinin bir uzantısı olarak Hz. Peygamber de Hayber'in fethinden elde edilen ganimetlerin yarısını savaşa katılan yardımcılara, diğer yarısını da Müslümanların genel giderlerine ayırmıştır.¹⁵¹ Kur'an'ın, "(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: "Ganimetler Allah'a ve Resûlüne aittir"¹⁵², "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir."¹⁵³ şeklinde ganimetler konusunda getirmiş olduğu 1/5 oransal değerlere, o günkü toplumun yabancı olmadığını, Tevrat'ta 1/500 ve 1/50 oranlarında bir ganimet taksimatının yapıldığı, hatta Kur'an'ın ganimetlerden "Allah'a" ve "Peygamber'e" pay ayırma ilkesinin Tevrat'ta ganimetlerden "Rabb'e", Yahudilerin dini lideri olan "kâhine" ve "mabede" pay ayırma hükmünün bir devamı niteliğinde olduğu saptanır. Dolayısıyla Kur'an'da, beşte bir oranının (humus) beytülmale ayrılması oransal olarak tekabül etmese de Tevrat'ta ganimetlerin belli oranının Rabb hazinesine tahsisi ile benzeşmektedir. Aynı şekilde Tevrat'ta ve Kur'an'da var olan Rabb hazinesine kazançlardan mal ayırma inanç ve teamülleri, cahiliye döneminde Mekke'de Allah'ın evinin hazinesi olduğu ve bu hazineye

¹⁴⁵ Bilmen, a.g.e., c. III, s. 337.

¹⁴⁶ Çölde Sayım, 31/25-54.

¹⁴⁷ Yeşu, 6/19, 24.

¹⁴⁸ Yeşu, 7/20-26.

¹⁴⁹ Fetih, 48/18-20; Enfâl, 8/69.

¹⁵⁰ Çölde Sayım, 31/25-30.

¹⁵¹ Ebû Dâvud, Harâc ve Fey, 24.

¹⁵² Enfâl, 8/1.

¹⁵³ Enfâl, 8/41.

çeşitli emtianın verildiği uygulamalarıyla da¹⁵⁴ paralellik arz etmektedir.

Ancak Kur'an'ın, savaşılmadan muhasara ile elde edilen ganimetlerin (fey) savaşa katılanlar arasında değil de yetimler, yoksullar, yolcular ve yolda kalmışlara verilmesi¹⁵⁵ şeklinde ihtiyaç sahiplerine kanalize etmesi, daha önceki ganimet paylaşımlarına nispeten orijinal bir yaptırımdır. Hz. Peygamber de bu ayetin tatbiki kabilinden Beni Nadir Yahudilerinden fey olarak elde edilen tarla ve hurmalıkları savaşa katılanlara paylaştırmayıp, muhtaç durumdaki muhacirlere dağıtmıştır.¹⁵⁶

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Ganimetler

1.Ganimetin Önemi ve Kabile Reisinin Payı

Cahiliye döneminde Araplar savaşçı ve yağmacı bir toplum olmalarından dolayı ganimetler, onların taksimi, esirler ve onlara muamele konusunda bir kültür ve hukuka sahiptiler.

Komşu kabilelere baskın/çapul yapmak geçim teminine yönelik bir meslek gibi bazı kabilelerde köklü bir adet¹⁵⁷ ve Arapların ticaret ve çobanlık yanında milli sanatları idi.¹⁵⁸ Cahiliye Arapları savaşlarda ele geçirdikleri ganimetleri, geçim vasıtası olarak görürlerdi. Bu şekilde ele geçirilen mal hırsızlığa benzemesine rağmen, onu hırsızlıktan saymazlar, bilakis mubah uğraşı türlerinden addederlerdi. O dönemde sık sık savaşlar ve baskınlar meydana gelir, bunun neticesinde bolca ganimet elde edilirdi. Elde edilen ganimetler savaşı yapan kabileye ait olurdu. Bu ganimetler arasından en kıymetli olan şeyler ise kabile reisine tahsis edilirdi.¹⁵⁹

Cahiliye döneminde savaş ve baskınlarda elde edilen ganimetler, savaşı yöneten reis ve savaşa katılanlar arasında dağıtılırdı. Ele geçirilen ganimetlerden orduyu yöneten reise dördte bir (mirbâ') hisse verilirdi.¹⁶⁰ Bu payı almak, Araplarda reislik, şeref ve övünç alametlerinden sayılırdı. Temim kabilesinden Zeberkan b. Bedr'in aldığı bu payla övündüğü,¹⁶¹ Lebid'in amcası Amr b. Malik,¹⁶² Uyeyne b. Hısn¹⁶³ ve Adî b. Hatem'in bu payı

¹⁵⁴ İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 10, 83; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 160, 205; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 173.

¹⁵⁵ Haşr, 59/6-8.

¹⁵⁶ Ebû Dâvud, *Harâc ve Fey*, 23.

¹⁵⁷ Zağlûl Abdulhamîd, *a.g.e.*, s. 311; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 37.

¹⁵⁸ Dermenghem, *Muhammed ve Hayatı*, s. 239.

¹⁵⁹ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 38.

¹⁶⁰ İbn Habîb, *Esmâu'l-Muğtâlîn*, c. I, s. 41; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 381; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 144; İbnü'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 312; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. IV, s. 60; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. II, s. 186; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 440; Hâc Hasan, *a.g.e.*, s. 73; Berrû, *a.g.e.*, s. 198; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 15; Aksu, *a.g.e.*, s. 106.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 101 (r-b-a', mad).

¹⁶² Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. II, s. 250.

¹⁶³ Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, c. XIII, s. 174.

alıp yediği¹⁶⁴ tarihi rivayetler arasında yer alır. İbn Habîb, ganimetten pay alan ve “zevu’l-âkâl” diye bilinen reislerin isimlerini de vermiştir.¹⁶⁵ Bu kadim hak İslam’ın gelişine kadar devam etmiştir.¹⁶⁶ Bu reisler, aldıkları (rub’/1/4) paylarla kendilerine yüklenen vazifeleri yerine getirir,¹⁶⁷ dörtte birlik paylarının çoğunu kabilesinin fakir ve muhtaçlarına, maslahatına infak eder, savaşta başarı ve kahramanlık gösterenlere de bu paydan hibe ederlerdi.¹⁶⁸ Cahiliyede ganimetler tahsis edilmeden önce Arap reislerinin kendileri için seçtikleri şeylere “safî”¹⁶⁹ ve bu payın dışında, iki ordu karşılaşmadan iki süvarinin bir araya gelip dövüşmesi neticesinde öldürülenin silah ve eşyalarını ifade eden “hüküm” payı,¹⁷⁰ düşman kabilenin alanına girmeden, savaşılmadan ve hedefe ulaşılmadan yolda elde edilen ve kendisine “neşîta” denilen ganimet,¹⁷¹ yine azlığından dolayı, taksimi mümkün olmayan ve taksim edildikten sonra artan “fedûl” denilen deve, at vb. ganimetler de reisin hakkıydı.¹⁷² Abdullah b. Anme ed-Dabi’ye yahut Efva el-Evdi’ye nispet edilen bir şiirde, “leke’l-mirbâ’ minnâ ve’s-sefâyâ ve hükümüke ve’n-neşîdatü ve’l-fedûl” şeklinde cahiliye döneminde kabile reisinin bu hakkına işaret edilmiştir.¹⁷³

Bu safî payı, deve, koyun gibi hayvanlardan olabildiği gibi, köle ve cariyeler/esirler arasından da seçilebilirdi. Çünkü harp sona erip esirler belli olunca, tıpkı ganimetler taksim edildiği gibi esir alınan kadınlar da muharibler arasında pay edilirdi.¹⁷⁴ İslam, kral ve kabile reislerin dilediği at, kılıç, kadın ve toprak gibi şeyleri ganimet taksiminden önce tercih etme “safî” teamülünü benimseyip ipka etmiştir.¹⁷⁵ Hz. Peygamber de Hayber ganimetleri arasında bulunan Safiye binti Huyey b. Ahdab’ı ganimetler taksim edilmeden önce “safâyâ” ganimeti olarak kendisi için seçmiştir.¹⁷⁶ Kureyza oğullarından esir olarak aldığı cariyesi Reyhane binti

¹⁶⁴ İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, c. II, s. 186; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. VIII, s. 101 (r-b-a’, mad).

¹⁶⁵ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 253.

¹⁶⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 207.

¹⁶⁷ Watt, **H. Muhammed**, s. 54.

¹⁶⁸ Cemâl Mahfûz, **a.g.e.**, s. 15.

¹⁶⁹ Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. IV, s. 60; İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, c. III, s. 40; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. VIII, s. 101 (r-b-a’, mad); Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 73; Berrû, **a.g.e.**, s. 198.

¹⁷⁰ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 194.

¹⁷¹ İbn Kuteybe, **el-Me’âni’l-Kebîr**, c. II, s. 949; İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 90; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. VII, s. 414 (n-ş-t, mad); c. VIII, s. 101 (r-b-a’, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XX, s. 141 (n-ş-t, mad); Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 73; Berrû, **a.g.e.**, s. 198.

¹⁷² İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. VII, s. 415 (n-ş-t, mad); c. VIII, s. 101 (r-b-a’, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XXX, s. 180 (f-d-l, mad); Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 73; Berrû, **a.g.e.**, s. 198.

¹⁷³ Bkz. Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb b. Abdulmelik el-Asmaî, **el-Asma’iyyât İhtiyâru’l-Asmaî**, (Tah. ve Şerh. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-Me’ârif, Mısır t.y., s. 28; İbn Kuteybe, **el-Me’âni’l-Kebîr**, c. II, s. 948; Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 144; İbn Fâris, **es-Sâhibî**, s. 90; İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 312; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. VIII, s. 17; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. VIII, s. 101 (r-b-a’, mad); c. VII, s. 414 (n-ş-t, mad); Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Tesrî’iyye**, s. 24; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 208; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 213; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 415; Takkûş, **a.g.e.**, s. 161; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 193-194; Cemâl Mahfûz, **a.g.e.**, s. 16.

¹⁷⁴ Hûfî, **el-Mer’e**, s. 484.

¹⁷⁵ İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 312; Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 401.

¹⁷⁶ Buhârî, **Salât**, 11; Müslim, **Nikâh**, 14/1365; Ebû Dâvud, **Harac ve Fey**, 21; Ebû Yûsuf, **el-Harâc**, s. 25; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 90; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. III, s. 477; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. IV, s. 60; İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye**, c. III, s. 40; Kurtubî, **el-Câmi’**, c. VIII, s. 17; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c.

Şem'un b. Zeyd'i/Reyhane binti Amr b. Cinafe'yi mülkü yemini (safâyâ) olarak almıştır.¹⁷⁷ Yine Müreysi gazvesinden sonra eşi olacak Cüveyriye binti'l-Haris'i savaş esirleri arasından Arap geleneğinde var olan safî uygulaması olarak seçip onunla evlenmiştir.¹⁷⁸ Hz. Peygamber'in, cariyeler dışında köle, at, kılıç, zırh vb. şeyleri de safî olarak aldığı kaydedilmiştir.¹⁷⁹

Cahiliye döneminde kadınların esir düşmesiyle nikâh bağı ortadan kalktığına dair genel inanç ve uygulamalardan dolayı, esir düşen kadınlar, eski kocasının mülkiyetinden düşer, yeni esir sahiplerinin mülkiyetine girerdi. Bu durum eski kocasının bu kadın üzerindeki mülkiyet hakkını ve nikâhını ortadan kaldırırdı. Dolayısıyla Mahmasânî'nin de belirttiği gibi, cahiliyede esir düşen kadınların ilk kocalarının nikâh ve mülkiyetinden düştüğüne, sebyedenin (esir alanın) mülkiyetine geçtiğine dair kanaat ve uygulamaların¹⁸⁰ Kur'an tarafından da sürdürüldüğü ve esir düşen kadınların, esir alan Müslümanların mülkü ve helali olduğu ifade edilmiştir.¹⁸¹ O nedenle Kur'an'daki gerek esir ve gerekse de diğer mallarla ilgili ganimetlerden faydalanmanın helal ve temiz oluşuna dair ayetler,¹⁸² İslam öncesi Arapların talep ve teamüllerine mutabık olarak nazil olmuştur. Çünkü cahiliyede esir kadınlarla evlilikte onların yahut ailelerinin muvafakatı talep edilmediği gibi, kadına yahut velilerine sadak yahut mehir de verilmezdi.¹⁸³ Esirlerle evlilik mehirsiz bir evlilik olmasından ve necip, güçlü nesiller ortaya çıkaracağına olan inançlarından dolayı, cahiliye Arapları esir alınan kadınlarla evlenmeye, onlardan çocuk sahibi olmaya istekliydiler.¹⁸⁴ Savaşta mağlup olan kabilenin kadınlarını özellikle de eşraftan olan kadınlarını esir almak, ister genç kız ister evli kadın olsun, iradelerine rağmen, onlarla birlikte olmak carî bir örf idi.¹⁸⁵ Hatta kabile dışındaki kadın ve kızlar av olarak görülürdü.¹⁸⁶ Diğer ganimetlerden daha ziyade, kadın ve çocukları esir almaya daha çok özen gösterir, seby ile çokça iftihar eder, bunda başarılı olanları över, kadınların sebyedilmesine mani olmayı bir adam için övünç vesilesi addederlerdi.¹⁸⁷ Kabile baskınlarının amaçlarından biri kadınları esir almak olduğundan, cahiliye geleneğinde savaşta

VII, s. 415 (n-ş-t, mad); İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 842; c. II, s. 1509; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 208.
¹⁷⁷ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 130; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 93; Taberî, **Târih**, c. III, s. 58; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 477; İbn Kesîr, **el-Bidâye**, c. VI, s. 97; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ**, c. I, s. 252; c. VI, s. 131, dipnot 1, 132.
¹⁷⁸ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. VIII, s. 217; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 89; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 478; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. II, s. 1509; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. VII, s. 415 (n-ş-t, mad).
¹⁷⁹ Ebû Dâvud, Harac ve Fey, 21; Ebû Yûsuf, **el-Harâc**, s. 24; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 311; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 842.
¹⁸⁰ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 67-68; Ayrıca bkz. Bakkaloğlu, **a.g.e.**, s. 88.
¹⁸¹ Nisâ, 4/24; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. IV, s. 3-4; Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. II, s. 170-171; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. I, s. 406; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 461.
¹⁸² Enfâl, 8/69.
¹⁸³ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 111; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 464; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 61.
¹⁸⁴ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 129; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 111; Hûfî, **el-Mer'e**, s. 484.
¹⁸⁵ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 200.
¹⁸⁶ Antere, **Muallakât**, s. 109, 56; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 141.
¹⁸⁷ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 464, 466, 468-469.

kadınları olağanüstü koruyan muhariplere çeşitli kahramanlık lakapları takarlar,¹⁸⁸ kadınları ve kızları korumak için savaş yaparlardı.¹⁸⁹ Su dağıtmak, yaralıları sarmak ve hamiyeti güçlendirmek için savaşlarda kadınları yanlarına alırlar,¹⁹⁰ düşman tarafından sebyedilmelerine mani olmak için arka tarafta tutarlar¹⁹¹ ve yanlarına almış oldukları kadınların esir alınacağı korkusuyla kendilerini tehlikelere atarlardı.¹⁹² Hatta bir adamın, kadını tutsak edilmekten koruması yahut tutsak eden kişiden onu kurtarması, o kişi için şeref kabul edilirdi.¹⁹³ Bu bakımdan Kur'an'ın esir almayı, esirlerin galiplerin mülkü yemini olduğunu kabul etmesi ve cariyelik sistemini devam ettirmesi, onların teamülleri doğrultusunda tenzil buyurduğunun, vakıanın vahye önceliğinin, Arkoun'un, ifadesiyle Kur'an'ın getirdiği antropolojik yapı ile o dönemdeki Arap topluluğunun uyuşmakta olduğunun¹⁹⁴ bir göstergesidir.

2.Fey ve Humus Ganimetleri

Kur'an'da yer alan fey ve humus ganimetleri ve bunların Allah'a, savaşı sevk ve idare eden lidere, onun akrabalarına ve savaşa katılan şahıslara pay edilmesi ve bu paya ilişkin oranlar da o dönem toplumunun beklenti, ihtiyaç ve adetlerinden bağımsız değildir.

Cahiliye döneminde Arap reislerine elde edilen ganimetlerden dörtte bir (mirbâ') verildiği gibi, savaşılardan alınan ganimetler (neşîta) ve taksimattan sonra arta kalan ganimetlerden de (fedûl) pay verilirdi.¹⁹⁵ Kur'an'ın, ganimetlerin taksiminde daha sonra enfal ayetini neshedecek humus ayeti nazil olmadan önce, Bedir'de enfal ganimetlerini Hz. Peygamber'e özgü kıldığını, orduya dağıtıp dağıtmamada onu muhayyer bıraktığını,¹⁹⁶ aynı şekilde fethedilmeden barış yoluyla Beni Nadir'den elde edilen Fedek arazisinin/feyin Hz. Peygamber'e verilmesi hükmünü getirdiğini görmekteyiz.¹⁹⁷ Hz. Peygamber de gerek savaşılardan elde edilen feyi gerekse de savaş sonucunda elde edilen ganimetlerden kendisine verilen beşte birlik oranı, kendi ailesinin masrafları dışında geri kalanı fakirlere, yolculara ve devletin kamu giderlerine harcamıştır.¹⁹⁸ Bunların dışında cahiliye döneminde savaşlar sonucunda kazanan tarafın elde ettiği ganimetlerden kabile reislerinin bir hak olarak

¹⁸⁸ Berrû, **a.g.e.**, s. 257.

¹⁸⁹ Tarafe, **Muallakât**, s. 49, 20; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 137.

¹⁹⁰ Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 238.

¹⁹¹ Amr, **Muallakât**, s. 96-97, 46-47; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 139.

¹⁹² Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 215.

¹⁹³ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 471.

¹⁹⁴ Muhammed Arkoun, "Nahve Takyîm ve İstilhâm Cedîdeyn li'l-Fikri'l-İslâmî", **el-Fikru'l-Arab'î el-Muasır**, (Trc. Haşim Salih), Say. 29, Beyrut 1983, s. 41. den naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 84.

¹⁹⁵ Fedûl, ganimet mallarının tayin ve dağıtımından sonra arta kalan az bir miktar maldan ibarettir. Bkz. Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 337; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁹⁶ Cassâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, c. III, s. 76-77.

¹⁹⁷ Haşr, 59/6; Ebû Dâvud, Harac ve Fey, 19; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. III, s. 352; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. XVIII, s. 14-15.

¹⁹⁸ Ebû Dâvud, Harac ve Fey, 19; Mehmet Erkal, "Ganîmet", **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 352-353.

kendileri için seçmiş olduğu paylardan biri de “himâ” denilen başkasının kullanmasının yasak olduğu büyük toprak arazileriydi.¹⁹⁹ Fethedilen araziler devletin malı, beytûlmaldan sayılır, kral ve kabile reislerin bu fethedilen arazilerde, otlaklarda, deve, at, koyun gibi hayvanlarda hakları olur ve bu hakka “hakku’l-himâ” denirdi.²⁰⁰ Mesela, Hire Arapları krallarından olan Numan b. Münzir’in, Kufe ile Şam arasında başkasının kullanmasının yasak olduğu, kendi deve ve hayvanlarının otladığı, “sahîl” denilen bir arazisinin olduğu²⁰¹ rivayet edilir. Bu nedenle o toplumda var olan teamüller çerçevesinde Hayber gibi fethedilen arazilerden Allah’a ve Peygamber’e pay ayrılmış ve Kur’an’da bu paylara fey denilmiştir. Cahiliye döneminde din adamlarının tıpkı devlet gibi halktan aldıkları mal ve emlak türünden çeşitli hak ve imtiyazlarının olması,²⁰² o dönemde Hz. Peygamber’in Hayber arazisinden pay almasının yadırganacak bir durum olmadığını gösterir.

Bu nedenle cahiliye döneminde mubah kabul edilen ganimetler, bu kültürün bir devamı olarak Kur’an tarafından da helal ve temiz, Allah’ın müminlere lütfu ve vaadi olarak nitelendirilmiştir.²⁰³ Kur’an’ın, ganimetler konusunda reislere beşte bir (1/5)’lik oransal hükmü,²⁰⁴ cahiliye döneminde uygulanan dörtte bir (1/4) oranına tam tekabül etmese de, bu taksimat şekli o günkü toplumun, gerek savaşılmadan gerekse savaşarak elde edilen ganimetlerin reisler ve savaşanlar arasında oransal paylaşımına da yabancı olmadığını ortaya koyar. Kur’an, bir yandan cahiliye Arap kültüründe savaşılmadan elde edilen ganimetlerin (neşîta/fey) ve savaşarak ele geçenlerin reis ve savaşanlar arasında paylaştırılması kültürünün izlerini taşıırken, diğer yandan savaşılmadan elde edilen cahiliye döneminde de neşîta diye adlandırılan ganimetlerin (fey) yetimler, yoksullar, yolcular ve yolda kalmışlar gibi fakir ve ihtiyaç sahiplerine verilmesi hükmünü getirmek ve açıkça bu sınıfları zikretmekle,²⁰⁵ yine o kültür kalıpları içerisinde vakıada bir dönüşüm sağlamıştır. Aynı şekilde Kur’an, feyin, reisler, zenginler ve güçlüler arasında paylaşılmasını, cahiliyede amel edildiği gibi amel edilmesin diye zayıflara, fakirlere ve emredilen yerlere taksim edilmek üzere, feyi Hz. Peygamber’e özgü kılmak,²⁰⁶ düşmandan ele geçirilen malların cahiliye döneminde olduğu gibi zengin ve güçlülerin tekeline geçme uygulamalarını kaldırmak ve daha çok, ihtiyaç esasına göre ümmete dağıtılmasını benimsemek²⁰⁷ suretiyle vakıayı dönüştürmüş ve onun

¹⁹⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 208.

²⁰⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 200.

²⁰¹ Merzubânî, **Mu’cemu’ş-Şu‘arâ**, s. 304; Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XXIX, s. 190 (s-h-l, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 200.

²⁰² Ebû Dayf Ahmed, **a.g.e.**, s. 72; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 199.

²⁰³ Fetih, 48/18-20; Enfâl, 8/69.

²⁰⁴ Enfâl, 8/1, 41.

²⁰⁵ Haşr, 59/6-8.

²⁰⁶ Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVIII, s. 19.

²⁰⁷ Mustafa Fayda, “Fey”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 512.

sujesi konumuna geçmiştir.

İslam'a bitişik cahiliye döneminde emirin ganimetten dörtte bir aldığı ve İslam gelince, bunu neshedip beşte bir yaptığı,²⁰⁸ cahiliyede reisin dörtte bir, İslam'da da beşte bir ganimetten pay aldığı²⁰⁹ şeklinde İslam literatüründe yer alan ifadeler, ganimetlerin beşte bir oranında taksiminin, Kur'an'ın ibda ve inşa türünden bir hükmü olduğunu hatıra getirirse de "humus" ayeti nazil olmadan İslam döneminde bu taksimatın var olduğu ifade edilir. Bedir savaşının akabinde beşte bir taksimi öngören ganimet ayeti nazil olmadan önce, Abdullah b. Cahş kumandasındaki seriyyede müşriklerden alınan ganimeti, Abdullah b. Cahş'ın beşte birini (humus) Hz. Peygamber'e ayırması, kalan kısmını da seriyyedeki arkadaşlara dağıtmasına yönelik ilk uygulama²¹⁰ ve beşte birlik (humus) taksimin Bedir'de humusun farz kılınmasından önce olduğuna dair rivayetler,²¹¹ aslında Kur'an'ın getirdiği humusun da o toplum tarafından bilinir olduğunu belgeliyor. Dolayısıyla İbn Habîb'in, Abdullah b. Cahş'ın beşte birlik humus taksimine Kur'an'ın muvafakat ettiğini,²¹² aynı şekilde Schacht'ın, Kur'an'ın bu ayeti ile Peygamber'in devlet masraflarını örtmek üzere Allah namına ganimetten beşte bir almasının bir yenilik olmadığı²¹³ şeklindeki ifadeleri de Kur'an'ın, yeni uygulamalar getirmek yerine, var olan teamüller doğrultusunda teşekkül ettiği yönünde bizim düşüncelerimizi destekler mahiyettedir. Hz. Peygamber de bu teamül üzere pek çok seriyye ve savaşta ele geçen ganimetlerden beşte birlik payını (humus) aldıktan sonra, geri kalan beşte dörtlük kısmı ashabının akıncı birliklerine taksim etmiştir.²¹⁴

Humus ayetinin ne zaman nazil olduğuna dair müfessirlerin farklı görüşleri olmakla birlikte, siyer âlimleri, Enfal, 8/41. ayetin Bedir gazvesi ganimetlerinin taksiminden sonra nazil olduğu konusunda hemfikir olmuşlardır. Bedir'de Hz. Peygamber tarafından onaylanan veya bizzat yapılan bir geleneksel uygulamanın var olduğunu ve bu mevcut teamüle göre Bedir ganimetlerinin taksim edildiğini ifade etmişlerdir. Bu yüzden Bedir'deki humus uygulamasının bu ayete dayandığını söylemek de pek mümkün değildir.²¹⁵ Dolayısıyla Kur'an, cahiliye döneminde gerek savaşarak elde edilen ganimetlerden gerekse de neşîta/fey'den liderlere dörtte birlik pay verme adetini, o gün inananların lideri olan Hz.

²⁰⁸ Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. IV, s. 60; Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 205.

²⁰⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XVI, s. 23 (h-m-s, mad); Cahiliyede eşraftan dörtte bir alan kişiler hakkında bkz. İbn Düreyd, *el-İstikâk*, s. 224, 237, 352, 542, 544.

²¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 11; İbn Habîb, *el Muhabber*, s. 116; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 263; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 361; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, c. III, s. 878; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 72; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 13; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, c. I, s. 228.

²¹¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. I, s. 478; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, c. III, s. 878. İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, c. I, s. 228.

²¹² İbn Habîb, *el Muhabber*, s. 116.

²¹³ Th. W. Juynboll, "Ganimet", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. IV, s. 716.

²¹⁴ Taberî, *Târîh*, c. III, s. 58; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. III, s. 271; c. IV, s. 48.

²¹⁵ H. Yunus Apaydın, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 365.

Peygamber'e beşte birlik bir pay tahsis etmekle devam ettirmiştir. Aslında Kur'an'ın, ganimetlerin taksimi konusunda getirmiş olduğu beşte birlik hükmün, daha eskilere dayandığının, Hz. Yusuf'un, Mısır toprağının beşte birlik kısmını Firavun'a ait olmak üzere kanun yaptığının²¹⁶ ve bu hisselerin devlete ait olduğunun ifade edilmesi,²¹⁷ reise/devlete ait gerek menkul gerekse de gayrimenkulün beşte birlik taksim oranının (humus) İbrani geleneğin uzantısı olarak Hicaz Araplarında da bilindiğini gösterir.

Ayrıca Kur'an'ın ganimetten, Allah, Hz. Peygamber ve onun yakın akrabalarına pay ayırmasının da cahiliye Arap geleneğindeki ganimet taksim kültürüyle ilintisi söz konusudur. Çünkü Arap yarımadasında özellikle de putperestlerin, çeşitli mallardan Tanrılara pay ayırdıkları,²¹⁸ savaşlarda kabileyi sevk ve idare eden kabile reislerine ve onların yakın çevrelerine paylar verildiği, bu bakımdan Kur'an'ın bu taksiminin o günkü şartlarda yadırganmadığı görülür. Hz. Peygamber'in akrabalarına ganimet taksimini ifade eden ayete ilişkin farklı rivayetler olmakla birlikte, müfessirler ayetteki "ve li-zi'l-kurbâ"yı Benu Haşim ve Benu Muttalib olarak ele almışlardır.²¹⁹ Asabiyet (akrabalık) bağı üzerine kurulan kabilevi hayat tarzının bir geleneği olarak Hz. Peygamber'in de zevi'l-kurbâ'ya, yani kendi Kureyş kabilesinin kolları olan Haşimoğulları ve Muttalib oğullarına Hayber'in ganimetlerinden (humus) paylar verdiği rivayet olunur.²²⁰ Bu bakımdan Kur'an'ın, Hz. Peygamber ve akrabalarına ganimetten pay ilkesinin erken dönemde tarihi, yerel özellikte olduğunu farkedenden dört halife, ganimetleri yetimler, miskinler ve ibnü's-sebil şeklinde üçe taksim etmişlerdir.²²¹ Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Hz. Peygamber'in vefatının ardından onun ve akrabalarının payını Müslümanların menfaatine ve Allah yoluna tahsis etmişlerdir.²²² Farklı mezhebi görüşler olmakla birlikte, Hanefiler ve Irak ekolü, Hz. Peygamber ve akrabalarının ganimetlerdeki paylarını ortadan kaldırarak, humusun sadece yetimler, miskinler ve ibnü's-sebil şeklinde üçe paylaştırılmasını;²²³ Şafiiler ise mücahitler ve Müslümanların çeşitli maslahatlarına harcanması gerektiğini esas almışlardır.²²⁴ O günkü antropolojik yapıyı tamamen değiştirme iddiasında olmayan Kur'an, ganimetlerin pay edilmesinde müşriklerin putlarına taksim etme

²¹⁶ Yaratılış, 47/23, 26.

²¹⁷ Ateş, **Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 402-403.

²¹⁸ Kur'an da onların ilahlara pay ayırdıklarına atfı yapmıştır. En'âm, 6/136, 138-139.

²¹⁹ Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 251-252; c. XII, s. 38; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 309, 314; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 507; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VIII, s. 16; İbn Kesîr, **et-Tefsîr**, c. I, s. 843.

²²⁰ Buhârî, Humus, 17; Vâkidî, **el-Megâzî**, c. II, s. 696; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 252; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 82; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VIII, s. 16; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 843.

²²¹ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 79.

²²² Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 253; c. XII, s. 37.

²²³ Bkz. Şeybânî, **el-Câmiu's-Sağîr**, s. 124; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 254; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 81; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VIII, s. 14; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. 842.

²²⁴ Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. X, s. 507; Kurtubî, **el-Câmi**, c. VIII, s. 14; c. XVIII, s. 16.

adetini, Allah’a/Kâbe’ye; -ki Hz. Peygamber de Allah’ın payını Kâbe’ye ayırmıştır²²⁵ - kabile reisleri ve kumandanların kendileri ve yakınlarına pay etme geleneğini de Müslümanların lideri ve kumandanı olan Hz. Peygamber’e ve akrabalarına taksime dönüştürmüştür.

Kur’an’ın ganimetleri konu edinmesi ve taksimat şekli “kabile-ganimet” ilişkisinde aranması gerekir. İslam öncesi yaşamlarında sırf ganimet ve çapul için savaşı eğlence haline getiren Arap kabilelerini, ganimetten mahrum bırakmak yahut onlara ganimet müjdesi vermemek düşünülemezdi. Hz. Peygamber’in de “Zîrâ, ganîmet bizden evvelki hiçbir millete helâl değildi. Allâhu Teâlâ za’fımızı ve aczimizi görünce, ganimetî bize helâl kıldı.”²²⁶ ifadeleriyle ganimetin kendilerine helal oluşunu, kabilevi yapıdaki zaaf ve acziyetle ilintilendirmesi, Kur’an’ın ganimet ahkâmının da o günkü toplumun içtimai ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda nazil olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla Enfâl sûresinin 41. ayeti kerimesine göre elde edilen ganimetlerin beşte biri ayrıldıktan sonra geri kalanın fethi katılanlar arasında dağıtılması gerektiği halde, Hz. Ömer’in, Şam, Irak, Mısır ve Horasan’ın fethinden sonra bu hükmü uygulamayı reddedip, devlete daimi bir gelir olarak, kamu yararını gözeterek, arazi için haraç vergisi, sahipleri için ise cizye vergisi belirleyerek araziye eski sahiplerinin elinde bırakması da²²⁷ O’nun, Kur’an’ın ahkâmının, oluştuğu tarih ve toplum ihtiyaçları içinde şekillendiğinin farkına varmış olmasının bir sonucu olsa gerektir. Aynı şekilde Fazlur Rahman’ın da Hz. Ömer’in bu revizyonunun, kabile topraklarıyla ilgili bu uygulamanın artık ülke fetihlerinde uygulanamayacağını hissetmesinden²²⁸ ve sosyo-ekonomik adalet anlayışından kaynaklandığını ifade etmesi²²⁹ ve yine Ebu Yusuf’un (ö. 182/798) da Hz. Ömer’in bu hükmünü Müslümanlara genel menfaatinden dolayı benimsemesi,²³⁰ ganimet ahkâmının o günkü cahiliye kabilevi Arap toplumunun arzu ve istekleriyle, içtimai zorunluluklarıyla ilişkili hükümler olduğunu, bunun bütün zaman ve mekânlarda bütün toplum ve devlet yapılarında geçerli olamayacağını ortaya koyar. Bu nedenle Hasan Hanefî, Kur’an ahkâmının değişmesi gerektiğini, tarihte değişimin kaçınılmaz olduğunu, bin dört yüz sene önceki vakıanın değiştiğini, bedevi hayatın medeni bir şekle dönüştüğünü, ganimetlerin gazilere dağıtılması gerektiğine ilişkin zamanı sona ermiş pek çok nass ile amel etmenin tarihte kaldığından dolayı, durdurulması gerektiğini ifade etmiştir.²³¹ Kur’an, bir yandan henüz yeni Müslüman olmuş kabile fertlerinin ganimete olan tutkularının

²²⁵ Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. III, s. 79; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 841.

²²⁶ Buhârî, *Teyemmüm*, 1; Humus, 9; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. III, s. 3; c. VIII, s. 11; Nevevî, *Riyazu’s-Sâlihîn ve Tercemesi*, c. I, s. 89; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 1546.

²²⁷ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 25-29; Mahmasani, “Hükümlerin Değişmesi İlkesi”, s. 115; Th. W. Juynboll, “Fey”, *İA*, MEB, İstanbul 1988, c. IV, s. 584-585.

²²⁸ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 77.

²²⁹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 165.

²³⁰ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 29.

²³¹ Hasan Hanefî, “Soruşturma”, s. 283-284.

aşırılıklarını tashih ederken,²³² diğer yandan da bedevi tabiatında var olan ganimet tutkusunu, savaşlarda ele geçirilen insan, mal ve emlaktan pay vermekle tatmin etmiştir.²³³

Yine Kur'an'ın, ganimetlerin savaşa katılanlara dağıtılmasını, Cabirî'nin o günkü devletin mal ihtiyacının fazla olmayışına, göçebe çöl toplumunda her şeyin "göçebe" oluşundan neşet eden "tabii durum" olduğuna,²³⁴ Hendek, Ahzab ve Huneyn gibi savaşlarda pek çok yeni Müslümanın "akîde" dürtüsüyle değil de "kabile" ve "ganimet" ruhuyla hareket ettiklerine bağlaması da²³⁵ ganimet taksimi ayetlerinin teşekkülünde o toplumun ihtiyaç ve isteklerinin, yani vakıanın etkin olduğunu teyit eder. Pek çok savaşta ganimetlerin taksimiyle ilgili çeşitli şahıs ve grupların Hz. Peygamber'e itiraz ve sitemlerine dair rivayetler de²³⁶ Kur'an'ın o günkü bedevilerden oluşan topluluklara fetih ve ganimet müjdesinde bulunmasının ne kadar da elzem olduğunu ortaya koyar. O bakımdan geçimlerini kılıçlarından ve oklarından sağlayan cahiliye Arap toplumuna,²³⁷ savaş, gasp ve istilanın geçim vasıtlarından olduğu,²³⁸ rızıkları kendi mızraklarına ve geçimleri başkalarının ellerindekine bağlı olan²³⁹ bedevi topluma nazil olan Kur'an'ın, cihad, Allah yolunda ölme ve öldürme, bunların karşılığında cennet, dünyevi olarak da ganimet, cizye ve çeşitli toprakların müjde ve vaat edilmesine ilişkin ayetlerinin, kabile toplum yapısı ve beklentileriyle ilintili olduğu göz ardı edilerek, o kültürden kopartılarak, üstelik bir canın bütün insanların canı kadar mukaddes olduğu yönünde daha evrensel ölçekli ayetler²⁴⁰ perdelenerek, tarih üstü bir metin olarak okunmasının sonucunda Müslümanların binlerce yıl kılıçlar ellerinde bir fetihten diğer bir fetihe, bir ganimetten diğer bir ganimete koştuklarına tarih tanıklık etmiştir. Dolayısıyla Ebu Zeyd'in de ifade ettiği gibi, Kur'an'ı tarihsel açıdan okumamak, Kur'an'da geçen lafızların tarihsel olabileceklerini göz ardı etmek Kur'an'ı anlamamak demektir.²⁴¹

Netice olarak, bütün bunlar, Kur'an ahkâmı ile İslam'a bitişik cahiliye çağındaki tasavvur ve teamüller arasındaki diyalektik bir ilişkinin olduğunu, Kur'an'ın, savaş ve ganimet hukukunun, İslam öncesi kostümle belirlenen kuralların genel yapısı içinde yer

²³² Nisâ, 4/94.

²³³ Fetih, 48/1-16; 18/21.

²³⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., 2. Bsk., İstanbul 2001, s. 224.

²³⁵ Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, s. 156.

²³⁶ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. IV, s. 139-142; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 285-286; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. II, s. 188; Râzî, **et-Tefsîr**, c. V, s. 448-449; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 843; Ganimetleri Hz. Peygamber'in dağıtması da dini bir vazife olmaktan ziyade, o günkü toplumda kabile reisinin görevleriyle bağlantılıdır. Çünkü, kabile fertleri arasında anlaşmazlıkları çözmek ve hüküm vermek, savaşları idare etmek ve ganimetleri dağıtmak cahiliyede kabile reisinin görevleri arasındaydı. bkz. Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 193.

²³⁷ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 156-157.

²³⁸ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 65; Efşânî, **Esvâku'l-'Arab**, s. 85; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 190; Ahmed Emin, **Fecrü'l-İslâm**, s. 37; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 16.

²³⁹ Hûfî, **el-Hayâtu'l-'Arabiyye**, s. 230.

²⁴⁰ Mâide, 5/32.

²⁴¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Limaza Tağat 'et-Telfikiyye' alâ Kesîrin min Meşrûâtî Tecdîdi'l-İslâm", **Hilâl**, Ekim Sayısı, Kâhire 1991, s. 19. dan naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 148.

aldığını,²⁴² Kur'an'ın, oluştuğu dönemin anlayışlarını, değerlerini, dilini ve kısaca tinselliğini gözetmeyen tarih üstü²⁴³ bir metin olmadığını gösterir. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın, yarı göçebe Mekke-Medine ve bedevi Arapların ümmîlik yapılarına uygun olduğunu, onların bildikleri durumlar dışına çıkmadığını, onlara bildikleri yol ve şekillerle hitap ettiğini,²⁴⁴ muamelata dair birtakım şerî formlarının, Arap yarımadasının toplumsal töre ve gelenekleri üzerine oturtulduğunu²⁴⁵ geçmişten, içinde nazil olduğu toplumdan bu toplumun kaide, örf ve adetlerinden bağımsız olmadığını²⁴⁶ açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak Kur'an'ın Müslümanlar tarafından ilahi bir yapıda olduğunun kabul edilmiş olması, onun olgusallığının önünde ciddi bir engel teşkil ettiği²⁴⁷ ileri sürülse de nassın ilahi varlığını kabul etmenin, onun tarihsel ve olgusallığını ortadan kaldırmayacağını, bu iki yaklaşımın aynı zamanda kabul edilebilir olduğunu görürüz. Dolayısıyla Kur'an'ın kendi dönemine ait kültürel özellikler, yerel tarihi unsurlar ihtiva etmesiyle, ilahi kaynaklı olmasının birbiriyle çelişmeyeceğini²⁴⁸ ve bu kendi dönemine ilişkin ahkâmın, onun bütün çağlara hitap edecek ilahi mesajlarla mündemiç olduğunu nakzetsmeyeceğini, o coğrafi iklime ait kültür harcına kendi boyasını ve rengini kattığını, böylelikle Kur'an'ı indirdiği tarih içinde tarihsel ve evrensel ikili okumaya tabi tutmanın kaçınılmaz olduğunu da ifade etmek gerekir.

III.CİZYE VE HARAÇ

A.Cahiliyede ve Kur'an'da Cizye ve Haraç

İslam hukukunda İslam devletindeki gayri müslim tebaanın mükellef erkeklerinden senede bir defa alınan baş vergisi²⁴⁹ olarak terimleşen cizye kavramı, fıkıhta mutlak vergi olarak haraç ile (cizyetü'l-arz, cizye ale'l-arz, harâcü'r-re's, harâc ale're's) eş anlamlı olarak kullanılır.²⁵⁰ Haraç ise lugatta kira, galle manasında olup, ıstılahda haracı araziden ve ihya edilen bir kısım mevat arazisinden belli ölçülere göre beytülmal adına alınan, haracı mukaseme (üründen alınan) ve haracı muvazzaf (araziden alınan) vergiyi²⁵¹ ifade eder.

Cizye, Kur'an'da terim anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da, "Kendilerine kitap

²⁴² Kadduri, *Law in the Middle East*, s. 31-32.

²⁴³ Özgel, *a.g.e.*, s. 241.

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Şâtîbî, *el-Muvafakât*, c. II, s. 67, 77, 83.

²⁴⁵ Ebu Zeyd, "Soruşturma", s. 273-274.

²⁴⁶ 'Aşmâvî, *Usûlu's-Şerî'a*, s. 70.

²⁴⁷ Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 203.

²⁴⁸ Nas Hâmid Ebu Zeyd, "Söyleşi", Sayı; 132, Kâhire 1993, s. 242-243. ten naklen Ahmet Polat, *a.g.e.*, s. 231; Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-Nâss*, s. 27.

²⁴⁹ Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 74.

²⁵⁰ Cengiz Kallek, "Haraç", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 71; C. H. Becker de başlangıçta kafa vergisi cizye ile mülk vergisi harac'ın aynı olduğunu ifade eder. Bkz. C. H. Becker, "Cizye", *İA*, MEB, İstanbul 1997, c. III, s. 200.

²⁵¹ Bilmen, *a.g.e.*, c. IV, s. 75.

verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.”²⁵² ayetiyle gayri müslimlerin ya Müslüman olmaları veya cizye ödemeleri gerektiği beyan edilmiştir. Kur'an'da tecessüm eden cizyenin, cahiliye dönemi savaş teamülleri ve kavramlarından olduğu görülmektedir. Cahiliye Arapları mağlup olan kabilelerden cizye almaktaydılar. Cizye, onların nazarında mağlup olanların kellesine karşılık alınan ve mağlup kabilenin galip kabileye ödediği bir vergiydi.²⁵³ Aynı şekilde cahiliye döneminde Mekke'de kalan İran ve Rum tüccarları da kendi can ve mal emniyetlerini sağlamaları için Mekkelilere cizye öderlerdi.²⁵⁴ Güney Arabistanda, Arap reislerinin idaresinde İran ve Bizanslılar aracılığıyla kurulan tampon devletler de İran ve Bizans devletlerinin koymuş oldukları vergileri tanırlardı.²⁵⁵ Nitekim Bizans devletinin himayesinde bir Arap devleti olan Ducumluların, Yemen'de me'rib seddinin yıkılması üzerine Kuzeye göç eden Gassanlılardan, mağlup olmaları üzerine her fertten yıllık 1/1, bir buçuk yahut 2/2 dinar oranlarında değişen baş vergisi (haraç) alındığı²⁵⁶ tarihi rivayetler arasında yer alır. Aslında topraktan alınan haraç vergisinin de kadim devirlerde yer aldığı,²⁵⁷ cizye ve haracın, Sasani, Bizans, Mısır ve Aramilerde de mevcut olduğu, Mısırlılarda “câliya”, Aramilerde de “haraga” adını aldığı, bunun Kur'an'da ise “harc/harâc” şeklinde Arapçalaştığı ifade edilmektedir.²⁵⁸

Hız. Peygamber'in de içinde bulunduğu çağın savaş kültürü olarak gayri müslim kabilelerden cizye aldığı, emirlere cizye almalarını önerdiği,²⁵⁹ cizye ayetinin inmesiyle Eyle, Ezruh, Cerba, Dümetülcendel ve Necran Hristiyanlarından, Teyma ve Makna Yahudilerinden, halkı her iki dine mensup kısmen de Mecusi olan Bahreyn, Hecer ve Yemenlilerden cizye vergisini tahsil ettiği²⁶⁰ bilinmektedir. Yemen'e gönderdiği Muaz'a, her akıl balığ olandan bir dinar yahut onun tutarı maâfir kumaş almasını emretmiştir.²⁶¹

Henüz İslam'a yeni girmiş bir toplumun sübutu ve delaletini bilmedikleri kavramların kendileri için bir anlam ifade etmeyeceğinde şüphe yoktur. O günkü kabileler tarafından cizye vergisi ve antlaşmalarının bilinmiyor olması da imkânsızdır. Bu sebeple cahiliyede bir savaş

²⁵² Tevbe, 9/29.

²⁵³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 239.

²⁵⁴ Berrû, **a.g.e.**, s. 241.

²⁵⁵ Mehmet Erkal, **İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları**, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 31; Bakkal, **a.g.e.**, s. 206-207.

²⁵⁶ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 370-371; Salih Tuğ, **a.g.e.**, s. 10; Bakkal, **a.g.e.**, s. 207.

²⁵⁷ Ebû'l-‘Ulâ Mardin, “Harâc”, **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 224.

²⁵⁸ Mü'minûn, 23/72; Becker, “Cizye”, c. III, s. 200-201.

²⁵⁹ San'ânî, **Sübûlü's-Selâm**, c. IV, s. 127-131; Bakkal, **a.g.e.**, s. 207.

²⁶⁰ Belâzurî, **Futûhu'l-Büldân**, s. 48, 75, 79-80, 85, 88, 92, 107-108; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. IV, s. 143-148; Mehmet Erkal, “Cizye”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 42.

²⁶¹ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 125-126; İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 369; San'ânî, **Sübûlü's-Selâm**, c. IV, s. 130; Davudoğlu, **Selâmet Yolları**, c. IV, s. 146; Bakkal, **a.g.e.**, s. 207.

ananesi olan cizye, müminlerin galip geldiği düşmanlarından cizye almaları formuyla kendi çağının kültüründen bağımsız olmayan Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Ancak İslam öncesi dönemde savaşın neticesinde galip tarafla mağlup olanların yaptıkları zimmet antlaşması sonucu alınan bu vergiyi Kur'an, galip gelen Müslüman toplumların mağlup olan gayri Müslimlerden, yani bir inanç kitlesinin diğer inanç kitlelerinden alması gereken vergiye dönüştürmüştür. Cahiliye döneminde bir kabilenin yahut bir devletin diğer devlet yahut kabileyi zayıf düşürüp tebaa haline getirme ve haraca bağlama politikası olan bu usul, Kur'an'da Müslümanların Allah adına savaşma, maddi ve manevi (ganimet ve cennet) kazanç sağlama ve hakimiyet elde etme (ya İslam olma ya cizye verme) ide ve teamülüne bürünmüştür. Aslında Kur'an'ın, Allah adı ve cennet için farklı dinden olan insanlarla "cizye" verinceye yahut "İslam" oluncaya kadar savaşma ve onları öldürme talepleri tamamen o günkü kabilevi toplumların teamülleriyle alakalıdır. Çünkü cahiliye döneminde baskınlarda bir kabile ya teslim olup galip kabileye katılır yahut cizye verir bağımsız kalırdı. O bakımdan nass indiği ortamla diyalektik ilişkiden ve kültürel etkileşimlerden uzak kalmamıştır. Ancak bir yandan kabileler arası savaş teamülü (ya teslimiyet ya cizye) Kur'an'da teşekkül ederken, diğer yandan haksız yere insan öldürmenin bütün insanları öldürmek, bir insanı hayata tutundurmanın bütün insanları hayata kavuşturma mesabesinde olduğu bildirilmekle,²⁶² her çağa taşınabilecek daha evrensel ölçekli bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.

Dolayısıyla kendi çağının savaş kültürü ve teamülleri çerçevesinde nazil olan Kur'an'ın, o dönemde var olan sisteme özgü niteliklere sahip olduğu, Kur'ani çözümlerin eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları resmettiği,²⁶³ onların bakış açılarını ve teamüllerini de dikkate aldığı, kullandığı iletişim mekanizmalarının (terimler ve imajlar) o muhatap kitleyi yansıttığı²⁶⁴ görülür. Ne var ki Kur'an'ın tüm ifadelerini tarih üstü evrensel bir metin olarak algılayan Müslümanların, yakın geçmişe kadar binlerce yıldır bu algının bir sonucu olarak, gayri müslimleri ya İslamlaştırma ya cizye vermeye maruz bırakma yahut seyf ile ortadan kaldırmaya yönelik ayetlerden mülhem yorumlar neticesinde²⁶⁵ at sırtında, eli kılıklı bir fetihten diğer bir fethe koştuklarına tarih tanıklık etmiştir. Öyle ki bir kabile yahut devleti mağlup edip onu cizyeye mahkum etme, cahiliye dönemi kabile savaş hukuku geleneği değil de sanki Kur'an'ın vakiadan bağımsız ibda ve icat türünden bir hükmüymüş gibi bu uygulama, bazı fakihler tarafından gayri müslimlerin küfürde kalmalarının, Müslüman

²⁶² Mâide, 5/32.

²⁶³ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 150.

²⁶⁴ Amine Vedûd, **a.g.e.**, s. 101.

²⁶⁵ Tevbe, 9/29; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. III, s. 119, 121.

olmamalarının bir cezası olarak telakki edilmiştir.²⁶⁶ Dolayısıyla Kur'an'ın nazmına yansıyan İslam öncesi savaş ahkâmına ilişkin teamüllerin, bütün tarih ve toplumlar için genel geçer ilkeler olup olmadıklarının sorgulanması ve Kur'an'ın evrensel savaş ilkeleriyle o günkü topluma, İslam öncesine ait tekalidin/âdâtın ayıklanması gerektiğini bir kez daha vurgulamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

IV.KÖLELER VE HÜRLER

A.Tevrat, İncil ve Kur'an'da Köleler ve Hürler

Lugatta kulluk anlamına gelen “rık”, ıstılah olarak hükmi bir vasıftır ki, insan bu vasıfla temellüke, sahip olunmaya mahal olur. Diğer bir tarif ile, esir edilen ehli harp hakkında sabit olan manevi bir sıfattır ki, bu yüzden hürriyetlerini kaybetmiş olan köle ve cariyeye İslam hukukunda “rakik” ve “rakabe” denir.²⁶⁷

Kur'an'ın diğer alanlarının ahkâmında olduğu gibi, köle ve hürlerle ilgili hükümlerinin de İslam öncesi kültürle ilişkisi söz konusudur. Dolayısıyla bu ilişkinin ortaya çıkarılabilmesi için Kur'an'ın da kendilerini tasdik ettiği Tevrat ve İncil geleneğinin, cahiliye dönemi Medine Yahudileri ve Hristiyanların köle ve hürlerle ilgili uygulamalarının bilinmesi gerekir. Tevrat'ta kölelikle ilgili kendi döneminin anlayış ve uygulamalarını yansıtan pasajların yer aldığını görüyoruz. Mesela, Hz. Nuh'un üç oğlundan biri olan Hâm'ın oğlu Kenan'ın, işlediği günah sebebiyle Hâm'ın kardeşleri Sâm ve Yâfes'e köle olarak verildiğinden bahsedilir.²⁶⁸ Yine Tevrat'a göre, kişinin borcundan dolayı kendisini köle,²⁶⁹ kendi öz kızını cariyeye olarak satması mümkün idi.²⁷⁰ Hatta Hz. Yusuf'la ilgili kıssada gerek Tevrat pasajlarında gerekse de Kur'an'da bir kişinin çaldığı mala karşılık kendisinin köle olarak mal sahibi yanında alıkonulduğu anlaşılmaktadır.²⁷¹ Tevrat'ta kölelerin İbrani ve ecnebi diye ikiye ayrıldığı, ecnebilerde köleliğin ebedi olduğu, İbranilerde ortaya çıkan köleliğin ise borçtan yahut sefaletten kaynaklandığı belirtilir.²⁷² Aslında her ne kadar Tevrat'ta kölelerin azat edilmesiyle ilgili bir hükmün olmadığı²⁷³ ifade edilse de kölelerin azat edilmesi konusunda Tevrat'ta da birtakım düzenlemeler yer almaktadır. İbrani bir köle, sahibinden kendisini satın alabilir yahut başka bir yakını tarafından satın alınıp hürriyetine kavuşturulabilir. Şayet İbrani kölenin efendisi İbrani ise kölelik hizmetinin yedinci yılında kendisine ihsanda bulunularak

²⁶⁶ Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. III, s. 130, 132; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. II, s. 371.

²⁶⁷ Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 349.

²⁶⁸ Yaratılış, 9/20-29.

²⁶⁹ Levililer, 25/39.

²⁷⁰ Çıkış, 21/7.

²⁷¹ Yaratılış, 44/10-17; Yûsuf, 12/74-75.

²⁷² Levililer, 25/39-46; II. Krallar, 4/1.

²⁷³ Mehmet Akif Aydın, Muhammed Hamidullah, “Köle”, **DİA**, Ankara 2002, c. XXVI, s. 237.

salıverilmesi emredilmiş, bu mümkün olmaz ise her elli yılda gelen “jübile” senesinde azadı talep edilmiştir.²⁷⁴ Ayrıca efendisi tarafından gözünün kör edilmesi veya dişinin kırılması gibi durumlarda kölenin hürriyetini hak ettiği²⁷⁵ hatta hürriyetine kavuşturulması istenen köleye davarlardan ve mallardan verilmesinin arzu edildiği görülür.²⁷⁶

İbrani ve Arap geleneğinde var olan, kölenin kendi parasıyla yahut bir başkasının yardımıyla kendisini satın alarak hürriyetine kavuşturma uygulaması, bazı insanların onların özgürlükleri için infakta bulunma teşebbüsleri, “Sahip olduğunuz kölelerden “mükâtebe” yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah’ın size verdiği maldan onlara verin.”²⁷⁷ ayetiyle Kur’an tarafından da onaylanmıştır. Ancak şunu da ifade edelim ki Tevrat’ın köleleri ecnebi ve İbrani diye ikiye ayırması, İbrani köleleri azada yönelik bütün tedbirleri almasına rağmen, ecnebi köleleri ebedi olarak köle bırakması ilkelerini²⁷⁸ benimsememiştir. Kur’an, genelde Tevrat’tan farklı olarak sadece İbrani asıllı olanları değil, bütün köleleri özgürlüklerine kavuşturmayı teşvik etmiş, adam öldürme, yeminini bozma ve zihar yapma gibi muamelatta işlenen bazı suç ve günahlardan dolayı keffaret olarak köle ve cariyeleri azat etmeyi,²⁷⁹ onları evlendirmeyi²⁸⁰ ve onlara zekat ve sadakalardan vermeyi emretmiştir.²⁸¹ Tevrat’ın, İbrani bir köleyi ecnebi sahibine karşı koruma ve ezdirmeme emri,²⁸² Kur’an’ın, bazı hallerde azat edilmesini talep ettiği kölenin mümin olma kaydıyla²⁸³ benzerlik arzettiği, yani her iki dinin de köle azadında kendi inanç taraftarlarına öncelik tanıdığı anlaşılır. Dolayısıyla Tevrat’ın İbrani bir kölenin azadına yönelik tavrıyla, Kur’an’ın Hz. Muhammed’e inanan kölelerin azadının talebi arasında bir farkın olmadığı anlaşılır. Kur’an’a göre, bırakın inanan köle ve cariyelerin mümin olmayan köle ve cariyelere ayrıcalığını, mümin köle ve cariyeler putperest hür bir erkek ve kadından dahi daha üstün kabul edilmiştir.²⁸⁴ Ancak Kur’an’ın adam öldürme keffaretinde hürriyetine kavuşturulacak köleye “mümin” olma kaydını koyması, tıpkı Tevrat’ta olduğu gibi belli bir inanca sahip köleleri hürriyetine kavuşturmayı akla getirse de yemin ve zihar keffaretlerinde ve mükâtebe anlaşmasında hürriyeti verilmek istenen kölede böyle bir kaydın olmaması, bunun genel geçer bir talep olmadığını gösterir.

Sonuç olarak Kur’an’ın, kölelerin özgürleştirilmesine yönelik bütün çabalarının türedi

²⁷⁴ Levililer, 25/47-55; Çıkış, 21/2-3; Yasa’nın Tekrarı, 15/12-14; Seydişehrî, **Hukuk Tarihi**, s. 144.

²⁷⁵ Çıkış, 21/26-27.

²⁷⁶ Yasa’nın Tekrarı, 12/14.

²⁷⁷ Nûr, 24/33.

²⁷⁸ Levililer, 25/44-46.

²⁷⁹ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücadele, 58/3.

²⁸⁰ Nûr, 24/32.

²⁸¹ Tevbe, 8/60; Bakara, 2/177.

²⁸² Levililer, 25/39-53.

²⁸³ Nisâ, 4/92.

²⁸⁴ Bakara, 2/222.

bir hüküm olmadığı, Kur'an'ın da aktardığı gibi Hz. Musa'nın, Firavun tarafından köleleştirilmiş olan İsrailoğullarının²⁸⁵ özgürlüklerine kavuşturulmasına yönelik çabaların bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır. Tevrat, İbrani asıllı kimselerin Yahova'nın Mısır'dan çıkardığı kulları olduğunu, dolayısıyla köle olarak satılamayacağını belirlemiştir.²⁸⁶ Hatta azat edilmek istendiği halde, bunu kabul etmeyen köle ve cariyenin kulağından bir bizle alınarak mabedin kapısına saplanması ve bundan sonra ebediyen köleliğe mahkum edilmesini bir ceza olarak emretmiştir.²⁸⁷ Çünkü Hz. Musa'nın temel amacı İsrailoğullarını Firavun'un köleliğinden kurtarmaktı. İncil'de ise köle azadıyla ilgili bir hüküm yer almasa da Hz. İsa'nın Kutsal Yasa'yı iptale değil, ikmale geldiğini bildiren sözleri²⁸⁸ bu konuda onun kendinden önceki geleneği devam ettirdiği ihtimalini artırmaktadır.

B.Cahiliyede ve Kur'an'da Köleler ve Hürler

1.Sosyal Yapı

Yahudi ve Hristiyan dinlerinin de kabul ettiği kölelik,²⁸⁹ İslam öncesi Araplar arasında da yaygın bir müessese idi.²⁹⁰ Arap yarımadası köle ticaretinin canlı bir pazarıydı.²⁹¹ Cahiliye döneminde insanlar, köleler, hürler ve mevali diye üç sosyal sınıfa ayrılmıştır. Köleler, efendilerin sahip oldukları bir mülk ve eşya hükmündeydiler. Efendilerinin izinleri olmadan kendi başlarına tasarruf hakkına sahip değillerdi. Kendi başlarına hareket ettiklerinde efendisinin mülkiyet hakkına zarar vermiş olurlardı. Köle efendisinin mülkü olduğundan efendi, köleyi satmak, hediye vermek, hibe etmek, azat edip özgürlüğüne kavuşturmak, nikâh olmadan cariyenin bedeninden faydalanmak, kazanç ve soylu çocuklar elde etmek için onu zinaya zorlamak gibi dilediği şekilde mülkünde tasarrufta bulunma hakkına sahipti.²⁹² Ancak cahiliye dönemi kölelik kültürü ile etki tepki ilişkisi içinde nesnelleşen Kur'an'ın, kölelerin özgürlüğüne kavuşturulmasına dair cahiliye dönemi uygulamalarını, köle ve cariyelerin efendisinin mülkü olduğu şeklindeki cahiliye tasavvurları ve pratiklerini kabul etmekle birlikte, diğer yandan cariyelerin maddi çıkar karşılığında fuhşa zorlanması teamüllerini yasaklamış²⁹³ ve bu konuda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi

²⁸⁵ Şu'arâ, 26/4.

²⁸⁶ Levililer, 25/39-42.

²⁸⁷ Çıkış, 21/5-6; Yasa'nın Tekrarı, 15/16-17.

²⁸⁸ Matta, 5/17.

²⁸⁹ Bedâylene, a.g.e., s. 116.

²⁹⁰ Bedâylene, a.g.e., s. 117; Cahiliye döneminde Mekke'de köle, kölelik, cariyeye ve cariyelik konusunda geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, a.g.e., s. 63-68.

²⁹¹ Takkûş, a.g.e., s. 172.

²⁹² Mahmasânî, el-Evdâu't-Teşrî'iyye, s. 71-72; Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 445; Cahiliye döneminde kölelerin emtia muamelesi görmesi konusunda ayrıca bkz. Zeydân, Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî, c. IV, s. 36; Günaltay, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, s. 115; Çağatay, Arap Tarihi, s. 132.

²⁹³ Taberî, Câmiu'l-Beyân, c. IX, s. 318-319; Alûsî, Rûhu'l-Me'ânî, c. XVIII, s. 156-157.

cahiliye döneminde toplum, sarıhler (hürler), esirler (köleler) ve mevali (hürriyetine kavuşmuş köle, cariyeye ve halifler) diye üç sosyal tabakaya bölünmüştür.²⁹⁴ O dönemde hürlerle, henüz azat edilmemiş köleler arasında azat edilmiş “mevali” sınıfı oluşmuş ve bunlar velası sahibine, yahut başkasına (mevla’l-‘ıtk) veya da hiç kimseye ait olmamak üzere azat edilen köleler (saibe) şeklinde kısımlara ayrılmıştır.²⁹⁵ Mevali, köleler ile hürler arasında yer alan bir sınıftan oluşmaktaydı. Bunlar genelde hul’ edilip de başka kabileyle hilf anlaşması yapmış ve kabile fertlerinin sahip olduğu hak ve sorumluluklara sahip haliflerden ve azat edilmiş köle ve cariyelerden oluşmaktaydı.²⁹⁶ Cahiliye döneminde ve İslam’ın gelişine doğru hilf nizamının yaygın olduğunu, hilfin ferdi veya cemaat olarak misak ve ahit yoluyla gerçekleştiğini²⁹⁷ görüyoruz.

2.Köleliğin Sebepleri

Cahiliye döneminde harpler, köle pazarları, ailenin fakirliğinden dolayı çocukların geçimini sağlamak için babaların çocuğunu satması (bu durumun doğal olarak zayıf alt tabakalarda görüldüğü), borcunu ödeyemeyen kişinin borcu karşılığında köle olması ve köle anne ve babadan dünyaya gelmiş olma köleliği ortaya çıkaran nedenlerdendi.²⁹⁸ Bu dönemde hürler ve köleler sınıfının oluşmasında içtimai-iktisadi çeşitli nedenlerin olduğu gözlemlenir. Ticaretin gelişmesi, toplumun üst seviyesinde aristokrat, aşağıda ise köleler ve hizmetliler sınıfının oluşmasında²⁹⁹ etkin bir role sahipti. Bununla beraber, köle ve cariyeye sınıfının oluşmasında savaşlarda esir düşenlerin,³⁰⁰ borçlarını ödeyemeyenlerin, bazen kumarda kaybedenlerin,³⁰¹ aileleri tarafından satılan çocukların ve yurtlarından kaçırılmış kişilerin de

²⁹⁴ Yâzicî, **a.g.e.**, s. 13-14; Zeydân, **el-‘Arabu Kable’l-İslâm**, s. 62; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 131-132; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 201-202; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 244-248; Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 85; Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 374; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 67; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 435; Mevâlî için bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 77; Takkûş, **a.g.e.**, s. 168, 171; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 133.

²⁹⁵ Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiye Târîhî**, c. IV, s. 38-43; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 116; Cahiliye ehlinin velası kimseye ait olmamak üzere köleyi hürriyetine kavuşturdukları hususunda bkz. Buhârî, Ferâiz, 19; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 74.

²⁹⁶ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 436; Takkûş, **a.g.e.**, s. 168, 171; İşlediği suçtan dolayı kabilesinden hul’ edilmiş ve başka kabilelerle halif olmuş olanların da bu mevali içinde ayrı bir grup oluşturduğu hususunda ayrıca bkz. Dîzîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 85; Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 374; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 67.

²⁹⁷ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 436; Cahiliyede hilf nizamı ve antlaşmaları konusunda geniş bilgi için bkz. Cemîlî, **a.g.e.**, s. 57 vd. 104.

²⁹⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 448; Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiye Târîhî**, c. IV, s. 34-37; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 69-71.

²⁹⁹ Mustafa Aydın, **a.g.e.**, s. 58.

³⁰⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 423; Çağatay, **İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, s. 132; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 122; Harplerin neticesinde esir düşmenin, evlat satma ve satın almanın, cariyeden doğmuş olmanın, borçlanma ve kumarın (bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 69-71; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 171; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 36.), savaşların, pazarların ve cariyeye çocuklarının (bkz. Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 202), bunlara ilaveten deniz korsanlığının, insan kaçırma işlerinin, fakirlik hallerinin ve kadınlara kumar oynamanın köleliğin kaynaklarından olduğu hususunda bkz. Bedâyene, **a.g.e.**, s. 117.

³⁰¹ Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiye Târîhî**, c. IV, s. 37; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. IV, s. 423; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 122.

³⁰² önemli rol oynadığı görülür. Toplumun alt tabakasını oluşturan bu köle sınıfı, daha çok etraf beldelerden ve özellikle de Habeşistan'dan getirilir,³⁰³ esir kamplarında/panayırarda pazarlanıp satılırdı.³⁰⁴ Mekke'de köle ve esir kadınların satıldığı sistemli bir pazarın varlığından³⁰⁵ bahsedilir. Bu pazar ve panayırarda Rum ve Farisilerden oluşan acem köleler Araplar nezdinde önemli bir yer işgal ederdi.³⁰⁶ Bu pazarlarda tedavül edilen ticari mallardan olan kölelerin, ticaretiyle uğraşan “nahhâsîn” denilen³⁰⁷ bir tüccar sınıfı da mevcuttu. Hatta Kureyş'in esir ticareti ile uğraştığı, Kureyş'in başbuğu olan Teym kabilesinden Abdullah b. Cüdan'ın cahiliye çağının en ünlü esir tüccarı ve cariyeye satıcısı olduğu ifade edilir.³⁰⁸

Cahiliye kanunu, borcunu ödeyemeyen kişinin köleleştirilmesini yahut kendisini satma hakkını veya da kendi himayesinde olan kişilerden dilediğini satmayı bir hak olarak öngörürdü.³⁰⁹ İslam hukukunda da doğuştan köle olma ve harpler neticesinde esir düşmek kölelik sebebi³¹⁰ olarak kabul edilmekle birlikte, İslam, kumar, borçlanma, hürleri kaçırma ve onları satma sonucunda ortaya çıkan kölelik durumlarını haram kılmış,³¹¹ cahiliye döneminde borç yahut kumar borcundan dolayı hür bir kişinin köle yapılması uygulamalarını³¹² ilga etmiştir. Kur'an, İslam'ın başlangıcında da görülen borcundan dolayı satılan insanlara, kolaylık tanınmasını,³¹³ köleye ve borçlu olanlara zekat ve sadakalardan verilmesini emretmekle,³¹⁴ borçluların köleleştirilmesini reddetmiştir. Ancak Kur'an'ın, mevcut kölenin alım-satımını ve miras olarak intikalini reddetmediği, hatta hadis literatüründe özgürlüğüne kavuşturma amaçlı olsa da bunun kabul edildiği³¹⁵ görülür.

3.Köle ve Hürlere İlişkin Hukuk

a.Hürriyete Kavuşturma (Tahrîru Rakabe)

Cahiliye döneminde diğer alanlarda olduğu gibi, hürler, esirler ve köleler gibi

³⁰² Aydın, Hamidullah, “Köle”, c. XXVI, s. 238.

³⁰³ Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 67.

³⁰⁴ Muharrem Akoğlu, “Cahiliye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi”, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri 1995, s. 17; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 437; Bedâylene, **a.g.e.**, s. 117.

³⁰⁵ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 498.

³⁰⁶ Berrû, **a.g.e.**, s. 257-258; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 437.

³⁰⁷ Bedâylene, **a.g.e.**, s. 117.

³⁰⁸ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. III, s. 226; Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî**, c. IV s. 36; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 180; Abdullah b. Cüdan'ın nahhâs (cariye satıcısı) olduğu ve zina eden altı cariyesinin olduğu ve bu cariyelerden olan çocukları sattığı hususunda ayrıca bkz. Hûfî, **el-Mer'e**, s. 506.

³⁰⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 387.

³¹⁰ Joseph Schacht, **İslâm Hukukuna Giriş**, (Trc. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener), AÜİF. Yay., Ankara 1997, s. 136.

³¹¹ Bedâylene, **a.g.e.**, s. 131.

³¹² Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 179.

³¹³ Bakara, 2/280; Kurtubî, **el-Câmi'**, c. III, s. 370.

³¹⁴ Tevbe, 9/60.

³¹⁵ Buhârî, 'Itk, 9; Ferâiz, 19-22; Keffârât, 6; Müslim, 'Itk, 2/1504; Ebû Dâvud, 'Itk, 9; Tirmizî, Buyû', 11, 22, 25; İbn Mâce, 'Itk, 1; Ateş, **Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri**, s. 409.

bölünmüş sosyal tabakalara ilişkin bir hukuk da mevcut idi. Bu hukukun başında köleliğin de kaynaklarından biri olan savaş, baskın ve çabul neticesinde ele geçirilen esirlerle ilgili tasarruflar, ahkâm ve teamüller gelmektedir.

Harpler, her ne kadar mevcut olan köleliğin nedenlerinden biri olsa da, esir düşme neticesinde fidye vererek özgürlüğüne kavuşma da İslam öncesi köle hukuku uygulamaları arasında yer alırdı. Arap adeti, fidye karşılığında esirin ailesinin, esirini geri almasına müsaade etmekteydi.³¹⁶ Mağlup kabile esirleri geri almak için kurtuluş fidyesi öderdi.³¹⁷ Bu fidyenin miktarı çoğu zaman yüz deve diyet miktarına denk düşmekle birlikte,³¹⁸ aslında esirin ailesinin durumuna ve esir alana göre değişirdi.³¹⁹ Kabileler arası yapılan savaşlarda esir alınan şahıslara iyilik edilmek istendiği zaman, alınlarına bir damga vurup bellik yaparak salıverirlerdi.³²⁰ Bu damga vurma da efendinin kölesini hür bıraktığına işaret olsun diye yapıldı.³²¹ Hatta belli insanlar ve bazı kabile reisleri esarete rıza göstermezler, kendi paralarıyla esirleri satın almak suretiyle iyilik yapıp onları hürriyetlerine kavuştururlardı.³²² Bu nedenle, cahiliye çağında esirleri hürriyetine kavuşturmak övünç duyulan erdemlerden,³²³ esirin öldürülmesi ise Arapların nazarında çirkin işlerden addedilirdi.³²⁴ Savaş esiri olarak ele geçirdikleri kölelere iyilik yapıp serbest bırakmak istediklerinde onların kâküllerini keserler ve müfaharetlerinde bununla övünürlerdi.³²⁵ Cahiliye Arapların esirler ve köleler üzerinde hakimiyetlerini, dilediği şekilde onlar üzerinde tasarruflarını, esir ve kölelerin ise efendilerine zillet ve taatlerini ifade eden bu teamüller tasviri ifadelerle Kur'an'da da teşekkül etmiştir.³²⁶ Taberi ve Kurtubi'nin de ifade ettikleri gibi Allah, "Hüve âhizun bi-nâsiyetihâ" ifadesini istimal etmekle, "Arapların kendi dillerinde (kültürlerinde) bildikleri şeylerle onlara hitap etmiştir."³²⁷ Ancak Kur'an'ın nazmı her ne kadar onların dil ve kültür kalıplarıyla yoğrulmuş olsa da ruhu, vermek istediği mesaj bu kültürü daima aşagelmıştır. Bu bakımdan Kur'an, cahiliye Arapların esir ve köleler üzerindeki hakimiyet ve tasarruflarını sembolize eden alnını tutup kâkülünü kesme teamülünü, Allah'ın insanlara, bütün canlılara malik ve kadir, onlar

³¹⁶ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 72.

³¹⁷ Berrû, *a.g.e.*, s. 236; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 270; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17; Henri Masse, *el-İslâm*, s. 25.

³¹⁸ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 73; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17.

³¹⁹ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 424; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17.

³²⁰ Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 28.

³²¹ Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 74.

³²² Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. IV, s. 436-437.

³²³ Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 263.

³²⁴ Abdulazîz Sâlim, *a.g.e.*, s. 424; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 266.

³²⁵ Hansa, *Dîvânu'l-Hansâ*, s. 198; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 122; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ*, c. I, s. 465; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 15; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132; Cemâl Mahfûz, *a.g.e.*, s. 17; Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târîhi*, c. IV, s. 36; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 180, 195.

³²⁶ Hûd, 11/56; Rahmân, 55/41; Alak, 96/15.

³²⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55.

üzerinde dilediği tasarruf hakkına sahip olduğu ve ahirette inkârcı günahkârların alnındaki perçemlerinden yakalanacağı şeklinde yeni anlam ağlarıyla kullanmak ve bu anlamları nazma akseden teamüllere yüklemek suretiyle tevhidi bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Savaş neticesinde fidye verip özgürlüğünü satın alamayanlar köleleştirilirdi. Ancak devam eden kölelikle ilgili çeşitli tasarruf ve uygulamalar söz konusuydu. Var olan bu uygulamalardan biri de azat etmek suretiyle onları hürriyetine kavuşturmaktı. Köle olan kişiyi, şayet efendisi hürriyetine kavuşturmaz ise bu kölelik o kişinin torunlarında, torunlarının torunlarında ebediyen devam eder, eğer efendisi hürriyetini bağışlarsa bu durumda onun neslinden gelecek olanlardan kölelik kesilirdi. Cahiliye döneminde esirin esaretten kurtulmasının çeşitli yolları vardı. Bu yollar ya esirin kabilesinin, efendinin kabilesine zorla saldırıp köleyi hürriyetine kavuşturması ya kölenin kaçması veya da efendiyi razı edecek bir fidye vererek köleyi özgürlüğüne kavuşturması³²⁸ yahut köle/cariyenin özgürlüğünü elde etmesi için belli bir bedel karşılığında efendisi ile anlaşma yapması (mükâtebe)³²⁹ veya da efendinin herhangi bir karşılık olmadan köleyi hürriyetine kavuşturması (ıtk) idi. Bu durumda olan köleye “mevlâ ‘atâke”, “mevlâ ‘atîk” ve “mevlâtü ‘atîka”, “mevâlü ‘itekâu” ve “nisâu ‘atâik” denilirdi.³³⁰ Onlar “mevla’l-‘akd”ı “mevla’l-muvâlât”dan ayırt etmek için “mevla’l-‘atâka” diye de isimlendirirlerdi.³³¹ Efendi bir lütuf olarak özgürlüğüne kavuşturduğu kölenin velası olurdu. Eğer vela hakkından ferağat ediyorsa bu durumda efendi ile özgürlüğüne kavuşmuş kişi arasında veladan kaynaklanan miras gibi haklar düşerdi.³³²

Cahiliye döneminde hatip ve hakemlerin hitabelerinde, esir ve kölelerin hürriyetine kavuşturulması telkin edilmiştir.³³³ O dönemde köleler, çeşitli yollarla hürriyetine kavuşturulurdu. Köle efendisine güzel bir iş yahut kahramanlık yaptığında veya efendinin başına sevinçli bir iş geldiğinde, kölesini hürriyetine kavuşturur yahut da köle efendinin ölümünden sonra (müdebber) veya efendisinin arzu ettiği meblağı ödediğinde (mükâteb) hürriyetine kavuşurdu.³³⁴ Dolayısıyla herhangi bir esiri/köleyi yaptığı harika bir işe, büyük bir hizmete karşılık hürriyetine kavuşturma,³³⁵ yaptığı işten veya başarısından dolayı (mevla’l-ıtk) veya köle ile efendisi arasında belirlenen bir değeri ödeme karşılığında (mevla’l-

³²⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 448; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 72.

³²⁹ ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XI, s. 14; Şevkânî, **Neylu’l-Evtâr**, c. VI, s. 104; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 448; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 73.

³³⁰ İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. X, s. 234-235 (a-t-k, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 449.

³³¹ Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 74.

³³² ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XIX, s. 231.

³³³ Sicistânî, **el-Mu‘ammerûn**, s. 111.

³³⁴ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 68-69; Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî**, c. IV s. 39; Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 195-196.

³³⁵ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 437.

mükâtebe) yahut da hiçbir şart ve koşul olmaksızın azat etme (ıtkı saibe) cahiliye dönemi adetlerindendi.³³⁶ Cahiliye döneminde “ıtk mevlâsı”, “akd mevlâsı” ve “rahim mevlâsı” diye üç grup mevlanın varlığından,³³⁷ “mevla’l-‘akd” yahut “mevla’l-hilf” diye de adlandırılan ve Kur’an’ın da kendilerine atıfta bulunduğu mevali köle sınıfından bahsedilir.³³⁸ İslam’dan önce ve sonra Hz. Peygamber’in de pek çok mevlasının olduğu³³⁹ ifade edilir. O bakımdan Kur’an’ın atıfta bulunduğu ve dinde sizin kardeşleriniz ve mevaliniz dediği³⁴⁰ mevali köleler, cahiliye dönemi olgusu olarak Kur’an’da da teşekkül etmiştir. Ancak Kur’an, mevla kavramını, Allah’ın müminlerin mevlası olması,³⁴¹ inkârcıların mevlasının olmayacağı, cehennemin inkârcıların mevlası olması³⁴² konseptine taşıyarak, evrensel mesajlarla dolu anlam ağları oluşturmak suretiyle de bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Cahiliyede, kölenin kendi kıymetini ödemek suretiyle hürriyetini elde etme uygulaması olan mükâtebe de³⁴³ Kur’an’a intikal etmiştir. Kur’an, İslam öncesinde var olan bu kültürü dini, ahlaki bir forma sokarak kölelerin gönüllü olarak özgürleştirilmesini bir iyilik kabul etmiş,³⁴⁴ onların hürriyetleri için zekat ve sadaklardan verilmesini teşvik etmiş, öldürme, zıhar, oruç ve yemin keffaretlerinde köleyi özgürleştirmeyi talep etmiş³⁴⁵ ve köle azat etmenin zor bir yol/iş olduğunu³⁴⁶ ifade etmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın, “Sahip olduğunuz kölelerden “mükâtebe” yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mükâtebe yapın. Allah’ın size verdiği maldan onlara verin”³⁴⁷ ayetiyle kölelerin özgürleştirilmesine dair İslam öncesi cahiliye döneminde bilinen mükâtebe uygulamasını³⁴⁸ tasvip ettiğini ve kölelerin özgürleştirilmesi yönünde bir tutum takındığını ve bunu ilahi ahkâma dönüştürdüğünü görüyoruz. Kur’an’a paralel olarak Hz. Peygamber’in de kölelerin azat edilmesine dair sözleri söz konusudur.³⁴⁹

Cahiliyede köle kendini satın almadan da (mükâtebe) efendisi tarafından yaptığı bir işe yahut gösterdiği başarıya nispetle veya “şu işi yaparsan hürsün” şeklinde söz konusu işi

³³⁶ Zeydân, **Medeniyet-i İslâmiyye Târihi**, c. IV s. 39; Yâzicî, **a.g.e.**, s. 14; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 133; Berrû, **a.g.e.**, s. 258-259; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 202.

³³⁷ Sarıcık, **Cahiliye Kültürü**, s. 193.

³³⁸ Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 77-78; Mevali konusunda ayrıca bkz. Berrû, **a.g.e.**, s. 259; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 72-75.

³³⁹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 128.

³⁴⁰ Ahzâb, 33/5.

³⁴¹ Bakara, 2/286; Âl-i İmrân, 3/150; En‘âm, 6/62; Enfâl, 8/40; Tevbe, 9/51; Yûnus, 10/30; Hac, 22/78; Muhammed, 47/11; Tahrîm, 66/2, 4.

³⁴² Duhân, 44/41; Muhammed, 47/11; Hadîd, 57/15.

³⁴³ Mükâtebe, kölenin hürriyetini satın almak için ödeyeceği bir bedel karşılığında efendisiyle yapmış olduğu akde denir. Buna “kitabet” de denir. Bkz. Bilmen, **a.g.e.**, c. III, s. 342.

³⁴⁴ Bakara, 2/177.

³⁴⁵ Bakara, 2/177; Tevbe, 9/60.

³⁴⁶ Beled, 90/11-13.

³⁴⁷ Nûr, 24/33; Hz. Peygamber döneminde de “mükâtebe” mevcut idi. Bkz. Buhârî, Keffârât, 6; ‘İtk, 21-25; Müslim, ‘İtk, 2/1504; Ebû Dâvud, ‘İtk, 2; Tirmizî, Buyû’, 35; Nesâî, Buyû’, 85, 6; İbn Mâce, ‘İtk, 3.

³⁴⁸ ‘Aynî, **‘Umdetu’l-Kârî**, c. XI, s. 14; Alûsî, **Rûhu’l-Me‘ânî**, c. XVIII, s. 152.

³⁴⁹ Buhârî, Keffârât, 5; ‘İtk, 14; Müslim, ‘İtk, 5/1509; Ebû Dâvud, ‘İtk, 13-14; Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 13.

yaptığında azat edilirdi. Bu yüzden Kur'an'ın, bir akde bağlı olarak köle azat etme (mükâtebe),³⁵⁰ Müslümanların ibadet ve muamelelerinde yanlışlıkla bir mümini öldürme,³⁵¹ yeminini bozma³⁵² ve zihar yapma gibi bazı suç ve günahlardan dolayı, keffaret olarak köle azat etme,³⁵³ özgürlüklerine kavuşmaları için zekat ve sadakalardan, efendi ve başkalarının mallarından onlara verme taleplerinin,³⁵⁴ köle ve cariyelerin özgürlüğüne kavuşturulmasına yönelik bu ilkelerin tamamının³⁵⁵ ibda ve icat mahiyetinde bir teşri olmadığı görülür. Ancak her ne kadar Rûyânî (ö. 502/1108),³⁵⁶ Demîrî (ö. 808/1405) ve İbn Hacer (ö. 852/1449), “kitabî”in cahiliyede bilinmediği ve İslam orijinli bir kavram olduğunu³⁵⁷ ileri sürseler de gerek Tevrat'ta ve gerekse de cahiliye döneminde mükâtebe yahut başka yollarla köleleri azat etme teamüllerinin var olduğu, hatta cahiliyede bunun iftihara vesile olan bir erdem olduğu tespit olunur. Şunu da ifade edelim ki, köleleri özgürleştirmeye yönelik adımlar, Kur'an öncesi medeniyetlerde var olmakla birlikte, Kur'an'ın, azat etme işini adam öldürme, yemin ve zihar keffaretiyle ilintilendirmesi ve hürriyetlerine kavuşturulmaları için onlara zekat ve sadakalardan verilmesini teşvik etmesi, önceki medeniyetlerde var olan azat şekillerine nispetle yeni bir form olduğunu da teslim etmek gerekir.

b.Evlilik, Mahremiyet ve Ceza Ahkâmı

Yine cahiliye döneminde toplum hürler ve köleler şeklinde tabakalara ayrılmış olmasından dolayı, gerek aile yapısındaki ilişkilerde gerekse de cezai müeyyidelerin uygulanmasında hürlere ve kölelere ayrı statüler tanınmıştır. Hürlerin, aile ve kabile içerisinde eşit haklara sahip oldukları,³⁵⁸ diğer sınıflara göre daha şerefli ve daha üstün kabul edildikleri gözlemlenir.³⁵⁹ Kur'an, Allah'ın kullarının kendisine ortak olamayacağı konusunda da olsa cahiliye döneminin bir olgusu olarak, gerek toplumsal statü gerekse ekonomik bakımdan köle ile efendinin birbirine eşit olmadığı şeklinde o dönemde mevcut olan bu sınıfsal fark ve eşitsizliği, “Allah, hiçbir şeye gücü yetmeyen ve başkasının malı olan bir köle ile, kendisine verdiğimiz güzel rızıktan gizli ve açık olarak Allah yolunda harcayan kimseyi misal verir. Bunlar hiç eşit olur mu?...”³⁶⁰ ayetiyle tasviri bir dille ifade etmiştir. Bu nedenle gerek İslam'ın evlilik, mahremiyet ilişkilerinde gerekse de ceza uygulamalarında cahiliye

³⁵⁰ Nûr, 24/33.

³⁵¹ Nisâ, 4/92.

³⁵² Mâide, 5/89.

³⁵³ Mücadele, 58/3.

³⁵⁴ Tevbe, 9/60; Bakara, 2/177; Nûr, 24/33.

³⁵⁵ Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Nûr, 24/33.

³⁵⁶ ‘Aynî, ‘Umdetu’l-Kârî, c. XI, s. 14.

³⁵⁷ Alûsî, Rûhu’l-Me‘ânî, c. XVIII, s. 152.

³⁵⁸ Çağatay, Arap Tarihi, s. 131; Neşet Çağatay, Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi, TTK., Ankara 1993, s. 105.

³⁵⁹ Vehbi Ecer, a.g.e., s. 76.

³⁶⁰ Nahl, 16/75.

döneminde hürlerle kölelere öngörülen bazı uygulamalar, bölünmüş tabakalara göre değişen şahıs hukuku ve sorumluluklar³⁶¹ Kur'an tarafından da sürdürülmüştür. Kur'an'ın hür ve kölelere ilişkin aile ve ceza ahkâmı ve o günkü kabile toplum yapısındaki teamüller, bu tabakaların toplumdaki içtimai rolleri dikkate alınarak teşekkül etmiştir. Mesela, cahiliyede evlilik hususunda cariyeye, efendisinin mülkü olduğundan onu istifraş etme hakkı vardı.³⁶² Cariyenin de efendinin isteğine karşılık vermesi onun bir görevi, efendilerinin cariyeleriyle akit yapmaksızın cinsel ilişki kurması³⁶³ efendinin bir hakkı telakki edilirdi. Bundan dolayı, indiği toplum yapısı ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, kişinin istediği sayıda sahip olduğu cariyelerle ilişkisinden dolayı kınanmayacağını ifade etmek suretiyle³⁶⁴ o toplumsal teamülleri devam ettirmiştir. Aynı şekilde kölelerin, efendilerinin izni olmadan evlenme yetkilerinin olmadığı³⁶⁵ bir toplumsal yapıda, Kur'an'ın, onların efendileri tarafından evlendirilmelerini talebi gibi hususların,³⁶⁶ cahiliye döneminde efendilerin köleler üzerinde var olan mutlak velayet geleneğini dikkate aldığını gösterir. Bu nedenle kölelik ve cariyelik sisteminin cari olduğu bir çağda bu uygulamalara yasaklama getirmenin çözüm üretemeyeceği ve fiilen geçersiz olacağından dolayı, dilediği kadar cariyenin efendisi tarafından istifraş edilme ve efendilerin izinleriyle evlenebilme geleneğini, kendi tarihinin sosyal bir olgusu olarak Kur'an devam ettirmiştir.

Zina ve kısas bölümlerinde de kısaca bahsettiğimiz gibi Kur'an'ın hür ve kölelere ilişkin ceza ahkâmı da cahiliye dönemi teamülleriyle paralellik arzeder. O dönemde köle ve cariyelerin cezası hür bir kişinin cezasının yarısı şeklinde bir uygulama söz konusuydu.³⁶⁷ Kur'an, "Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır."³⁶⁸ ayetiyle, cahiliye döneminde köle ve cariyeceğin cezasının, muhsan olmayan hür bir kimsenin cezasının yarısı olduğuna dair uygulamayı tasvip etmiştir.³⁶⁹ Yine, "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir."³⁷⁰ ayetiyle, cahiliye döneminde köle ve cariyeye karşılık, hür bir kişinin kısas edilemeyeceğine dair var olan teamüller, Kur'an tarafından da dikkate alınmıştır. Hz. Peygamber de köleye karşılık hür kişinin kısas edilemeyeceğini beyan

³⁶¹ Zenâfî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 35.

³⁶² Zenâfî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 36, 108.

³⁶³ Takkûş, *a.g.e.*, s. 186.

³⁶⁴ Mü'minûn, 23/6; Ahzâb, 33/52, 55; Me'âric, 70/30.

³⁶⁵ Takkûş, *a.g.e.*, s. 172.

³⁶⁶ Nûr, 24/32.

³⁶⁷ Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî*, c. IV, s. 37; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 116; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132.

³⁶⁸ Nisâ, 4/25.

³⁶⁹ Buhârî, Muhâribîn, 20; Müslim, Hudûd, 6/1703; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 409.

³⁷⁰ Bakara, 2/178.

etmiştir.³⁷¹ Ne var ki Kur'an'ı, kendi tarihi ve toplumsal teamüllerinden kopuk okuyan, onun literal ifadelerinde geçen her hükmünde hikmet ve gizem arayan geleneksel akıl, ahkâmın çoğunda kölenin, hürün tabi olduğunun yarısına tabi olmasını, İslam'ın köleye yardım amacına yönelik olduğunu,³⁷² hatta yarı cezayı, İslam'ın köleler için bir meziyet kıldığını³⁷³ ifade etse de aslında bunun, tamamen cahiliyede bölünmüş tabakalara göre değişen şahıs hukuku ve sorumluluklarıyla alakalı bir mesele olduğu anlaşılır.

Yine, önceki bölümde “Cahiliyede ve Kur'an'da Zina ve İffet” kısmında kısaca atıf yaptığımız gibi, mahremiyet konusunda da cahiliye döneminde hürler ve kölelere ilişkin uygulamadaki farklılıklar Kur'an tarafından sürdürülmüştür. Nûr sûresi 31. ayette, inanan kadınların kendiliğinden görünen yerler dışında kalan zinetlerini yabancılara göstermemeleri emredilmiş, ancak köleler kapsam dışı bırakılmıştır. Müfessirlerden çoğunluğun kanaatine göre bu ayetin zahiri, müslim ve gayri müslim bütün erkek ve kadın köle ve cariyeleri kapsamaktadır.³⁷⁴ Aynı şekilde bu ayetle bağlantılı olarak Hz. Aişe, Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Malik'e göre de kadınların sadece mahremlerinin görebilecekleri yerleri kölelerine de gösterebilecekleri,³⁷⁵ Cemal'in (ö. 1204/1790), Celaleyn tefsiri haşiyesinde hür kadınların vücutlarının göbekte diz kapağı hariç, bütün uzuvlarını erkek kölelerine gösterebilecekleri gibi, erkek kölelerin de sahibelerine diz kapağı ile göbük kısmı hariç, diğer kısımları açmalarında bir sakıncanın olmadığı³⁷⁶ ifade edilir. Dolayısıyla ayetin ve buna ilişkin yorumların temelinde o günkü toplumda cariyeye ve kölelerin hukuki statülerinin yattığı, onların mahrem ve namahrem ilkelerinin, kadın ve erkeğin zinetlerine bakma, helallik ve haramlık ölçülerinin köle/cariye-hür gibi kişilerin sosyal statüleriyle ilgili olduğu³⁷⁷ ve dolayısıyla bütün bu unsurların tarihi ve yerel olgular olarak Kur'an ahkâmında da mücessem hale geldiği görülür. İffet ve evlilik konusunda da köle ve cariyelerin durumu hürlerden farklıydı. O dönemde Arap nazarında cariyeye ile dişi devesi arasında hiçbir fark görülmezdi.³⁷⁸ Cahiliye yasası, bir adamın dilediği oranda cariyeye sahibi olmasını mubah görürdü. Cariye, adamın mülkü sayılır, efendinin mülkiyeti altında devam ettiği müddetçe, onun mülkü kabul edilirdi.

³⁷¹ Ebû Dâvud, Diyât, 7; İbrani kültürde de öldürme ve yaralamalarda kısas esas olmasına rağmen, köle ve cariyelerin çeşitli organlarını telef eden hür kişilerin kısas edilmedikleri, sadece hürlerin organına karşılık onların serbest bırakılmalarının talep edildiği görülür. Bkz. Çıkış, 21/26-27.

³⁷² Bedâyene, a.g.e., s. 133.

³⁷³ Ahmed Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, s. 25.

³⁷⁴ Bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. VIII, s. 365; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XII, s. 155; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. II, s. 122; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1330; Muhammed b. 'Alî b. Muahmmmed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983, c. IV, s. 24; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şer'ia ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1411/1991, c. XVIII, s. 219.

³⁷⁵ İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c. III, s. 275; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. VIII, s. 365; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, c. IV, s. 24.

³⁷⁶ Ebû Dâvud, Süleymân b. Ömer el-Uceylî eş-Şehir bi'l-Cemel, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn, li'd-Dekâiki'l-Hafiyye*, Dâru Kahramân, İstanbul t.y., c. III, s. 220.

³⁷⁷ Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarhinde Okumak*, s. 120-121.

³⁷⁸ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 119; Günaltay, “Kable'l-İslâm Araplar da İçtimâî Âile”, s. 87.

Cariyelerin zevcelik hakkı olmadığı gibi, zevce de sayılmazlardı. Ancak efendisi hürriyetine kavuşturur ve onunla evlenirse adamın karar ve iradesiyle zevcesi olurdu.³⁷⁹ Cahiliyede Arabın cariyesi ile ilişkisinin onun bir hakkı kabul edilmesi,³⁸⁰ bir adamın, dilediği kadar cariyeye sahip olması,³⁸¹ erkeğin bir hakkı olduğundan, kişinin dilediği kadar cariyeye ile evlenme mubahlığı, toplumsal vakıanın bir parçası olan Kur'an tarafından da kabul edilip sürdürülmüştür.³⁸² Kur'an'da, kadınların zinetlerini sakındırmaları gereken kişiler arasında kölelerin istisna edilmesi ve yine Hz. Peygamber'in hanımlarının, hizmetçi köleleriyle yüzyüze konuşmalarında sakınca görülmemiş olması,³⁸³ hür kadınlarla evlilikte adalet ilkesi şartına dayalı olarak dört kadınla evlenme sınırı getirilmiş olmasına rağmen, cariyelere bir sınır getirilmeden onlarla yetinilmesinin emredilmesi, hürlerle evlenme imkânı bulamayanların cariyelerle yetinmelerinin emredilmesi,³⁸⁴ savaşlarda ele geçen esirlerin ganimet hükmünde onlardan faydalanmanın helal olması³⁸⁵ ve kişinin sahip olduğu cariyelerle ilişkisinden dolayı kınanmaması³⁸⁶ vb. Kur'an'da yer alan bütün bu hususlar, İslam öncesi kabilevi Arap kültürünün hür ve kölelerle ilgili mevcut tasavvur ve teamüllerinin devam ettirildiğini, Kur'an ahkâmının, nazil olduğu toplumun içtimai yapılarına ve teamüllerine göre şekillendiğini göstermektedir. Öyle ki Kur'an'ın, aşkın, müteal ve tarih üstü bir metin olarak okunduğu İslam hukuk geleneğimizde de köle ve hürlerin sınıfsal ayrımına ilişkin ahkâmın, bütün zaman ve mekânlarda geçerli evrensel değerlermiş gibi Kur'an ayetlerinden iktibasla, hararetle işlendiği, yakın tarihe kadar adeta vakıayı, mensus metne uyarlama çabası içinde savaşın ve onun semeresi olan cariyeliğin meşru hale getirildiği görülür.

Bütün bunlarla beraber, Kur'an, köle ve cariyelerle ilgili cahiliye örfünde tashihlerde de bulunmuştur. Örneğin, her ne kadar köle ve cariyelerle cahiliye döneminde evlilikler olsa da Kur'an'ın, mümin köle ve cariyelerle evliliği teşvik etmesi, nesep bakımından üstün olsalar da köle ve cariyeleri müşriklerden daha öncelikli ve üstün kılması,³⁸⁷ bunu ahlak ve iman formuna sokması,³⁸⁸ cahiliye döneminde efendisinin iradesine terk edilmiş kölelik sisteminde bir dönüşüm de gerçekleştirmiştir. Fakat Kur'an, bu tür tashihler yapmış olmasına rağmen, köleliğin eski medeniyetlerde ve Kur'an'ın nazil olduğu çağdaki devletlerde yerleşmiş ve tabii kabul edilmiş bir teamül olmasından ve kaldırılması durumunda Müslümanların aleyhine bir

³⁷⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 428; Zenâfî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 108-109.

³⁸⁰ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 205.

³⁸¹ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 180.

³⁸² Nisâ, 4/3, 23, 24, 25, 36; Nahl, 16/71; Mü'minûn 23/6; Nûr, 24/31, 33, 58; Rûm, 30/28; Ahzâb, 33/50, 52; Meâric, 70/30; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 131; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 180.

³⁸³ Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/55.

³⁸⁴ Nisâ, 4/3-25; Ahzâb, 33/52.

³⁸⁵ Ahzâb, 33/50.

³⁸⁶ Mü'min, 23/6; Me'âric, 70/30.

³⁸⁷ Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25; Bedâyene, **a.g.e.**, s. 133.

³⁸⁸ Nûr, 24/32; Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25.

durum ortaya çıkacağından, köleliği tek taraflı ve kesin bir dille kaldırmamıştır.³⁸⁹ Aslında Kur'an'ın köleliği kaldırmamış olmasını o günkü içtimai yapının gereği ile izah eden bu tür ifadeler de Kur'an'ın kölelikle ilgili ahkâmının teşekkülünde kendi tarihsel ve yerel olguların oldukça etkin olduğunu gözler önüne sermektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, Kur'an, köleliği kaldırmamakla ve onunla ilgili bazı ahkâmda bir yönüyle kendi tarihinin izlerini taşısa da diğer yandan çeşitli tedbirlerle onun kaynaklarını en aza indirme, mevcut köleleri tedrici bir surette azaltma, köle oldukları sürece insanca muamele edilmesini sağlama ve sonunda onları hür olarak yeniden insanlığa kazandırma yolunda atmış olduğu adımlar,³⁹⁰ Kur'an'ın evrensel tutum ve gayesini de ortaya koymaktadır. O bakımdan her ne kadar cahiliye döneminde Arapların, kölelere iyilikleriyle iftihar ettiklerine³⁹¹ dair ifadeler olsa da hürler tarafından kölelerin dövülmesi, elinin, kulağının, burnunun kesilmesi ve gözünün çıkarılması, hatta öldürülmesi ve onları hayvandan daha aşağı tutma gibi kötü muameleleri,³⁹² köle ve cariyelerin evlilikten mahrum bırakılması, cariyelerin fuhşa zorlanmaları ve evlendiklerinde de mehirlerinin verilmemesi gibi hususların Kur'an tarafından tashih edildiği, onlara karşı kötü tutum ve tavırların yasaklanıp, iyiliğin dini ve hukuki bir sorumluluk haline getirildiği³⁹³ görülür. Aynı şekilde Kur'an'ın, köle ve cariyelerin evlendirilmesini,³⁹⁴ hürlerin de köle ve cariyelerle evlenmelerini teşvik etmesi,³⁹⁵ cariyelerin fuhşa zorlanmalarını yasaklaması³⁹⁶ ve onlarla evlilik yapıldığında da mehirlerinin verilmesi³⁹⁷ talebinde bulunması, onun, nazil olduğu dönemde tarihi olay ve olgular üzerinde, toplumsal tabakalar arasında eşitlikçi ahlaki tavırların gerçekleştirilmesinde etkin bir role sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Kısaca, Muhammed Hanîf Nedvî'nin ifade ettiği gibi, günümüzde her ne kadar kölelik kınanması gereken bir kurum olsa da Kur'an'da köleler için var olan düzenlemeler görmezlikten gelinemez. Kur'an'ın köleliğe izin vermediğini iddia etmek hiçbir yerde tasdik edilmemiş mesnetsiz ve zayıf bir beyandan ibarettir. Medeniyet seviyesi göz önüne alındığında vahiy zamanında Kur'an, bu kurumu bir realite olarak kabul etmek zorunda kalmıştır.³⁹⁸ Kur'an, köleleri hürriyetine kavuşturma, köleliği kaldırma konusunda kesin niyetli olduğu halde, o günlerin savaş ahlakının sonucu olarak kölelerin sayılarının aşırı artışı

³⁸⁹ Aydın, Hamidullah, "Köle", c. XXVI, s. 238.

³⁹⁰ Aydın, Hamidullah, "Köle", c. XXVI, s. 238.

³⁹¹ Hûfî, **el-Mer'e**, s. 520.

³⁹² Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 115; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 132; Akoğlu, **a.g.e.**, s. 18.

³⁹³ Bakara, 2/177; Nisâ, 4/36; Tevbe, 9/60; Buhârî, Keffârât, 5; İtk, 1, 14-15; Müslim, Eymân, 8/1657-1659, 10/1661.

³⁹⁴ Nûr, 24/32.

³⁹⁵ Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25.

³⁹⁶ Nûr, 24/33.

³⁹⁷ Ahzâb, 33/50.

³⁹⁸ **Sekâfeti Lahore**, Ekim, 1958, s. 5. ten naklen Baljon, **a.g.e.**, s. 139, 140, dipnot.

nedeniyle bu amacını derhal gerçekleştirememiştir.³⁹⁹ Kur'an, köleliği bir hamlede kaldırması imkânsız olduğundan, yasal olarak şer'an kölelik kurumunu kabul etmiş ancak kölelerin serbest bırakılmasını şiddetle tavsiye edip teşvik etmiştir.⁴⁰⁰ Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, Kur'an'ın asıl niyeti köleliği kaldırmak olduğu halde, o günkü savaş ahlakının bir neticesi olarak Kur'an, köleliği şer'i bir yasa olarak kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden Kur'an'ın kültürel tabiatının farkına varan Hasan Hanefî gibi çağdaş mütefekkirler, Kur'an ahkâmının değişmesi icap ettiğini, tarihte değişimin kaçınılmaz olduğunu, bin dört yüz sene önceki vakıanın değiştiğini, bedevi hayatın medeni bir şekle dönüştüğünü, esirler, köleler ve kölelerin özgürlüğe kavuşturulması ve onlara iyi muamele edilmesi gerektiğine ilişkin zamanı sona ermiş pek çok nass ile amel etmenin tarihte kaldığından dolayı, durdurulması gerektiğini⁴⁰¹ ifade etmişlerdir. Kur'an'ın bu yerel tabiatı yüzündendir ki, çağımızda keffaretlerde köle azadına ilişkin ayetlere farklı manalar yüklenmiştir.⁴⁰² Köle ve onun kurumsal yapısına ilişkin bütün bu çağdaş yaklaşımlar da, Kur'an ahkâmının kendi tarihi ve yerel karakteristiğine büründüğü noktasında bizim tezimizi destekler niteliktedir.

Dolayısıyla Kur'an'ın, belli tarihte ve sosyo-kültürel bağlamda "apaçık bir Arapça"⁴⁰³ ile Mekke'li Araplara hitap edişi,⁴⁰⁴ onun literal hitabının tarihsel, bütün insanlara değil, Arap yarımadasındaki topluluklara olduğunu, bu durumun pek çok ayeti kerimede ifade edildiğini,⁴⁰⁵ "Allah'ın Arapça indirdiği kitabında muhatap olarak yalnız Araplarla ilgilendiğini"⁴⁰⁶ görürüz. Aynı şekilde onun tarihi tikel/cüzî hükümlerinde tezahür etmiş bütün çağlara hitap eden tümel ahlaki ilkelerini tespit için ikili bir okumaya tabi tutulmasına yönelik talepler,⁴⁰⁷ Kur'an'ın evrensel delalet ve manalarının o günkü kültürel öğelerden ayrılması gerektiğine ve tarihsel bağlamda okunmasına dair metodoloji teklifler⁴⁰⁸ ve metnin tarihsel bağlamlarının kurulması suretiyle elde edilecek anlamların metnin başka ortamlara da hitap etmesine imkân sağlayacağına⁴⁰⁹ ilişkin düşünceler de Kur'an'ın bir yandan semaya bağlı, diğer yandan arza dönük bu tabiatını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın, kendi zamanı ve yaşadığı

³⁹⁹ Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, s. 171.

⁴⁰⁰ Beled, 90/12-16; Nûr, 24/32; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 91-92.

⁴⁰¹ Hasan Hanefî, "Soruşturma", s. 283-284; Kur'an'ın kendi döneminin bir olgusu olarak hakkında pek çok hüküm vaz' edilen ve kaldırma hedefleri arasında da yer alan kölelik, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa ve Amerika'da kaldırılma aşamasına girmiş ve bugün 1950'de imzalanan Avrupa insan hakları sözleşmesi ve tamamlayıcı protokollerinde kölelik olgusu tamamen ortadan kaldırılmıştır.

⁴⁰² Muhammed Esed, keffaretlerde köle azadını önceleyen Kur'an ayetlerinin tarihsel olduğu bilincine vararak Beled sûresinin 12-13. ayetlerine, "köleliğin az veya çok ortadan kaybolduğu modern çağlarda "tahriru rakabe" kavramı, sanırım bir insanı büyük bir borç yükünün veya yoksulluğun tutsağı olmaktan kurtarmayı içine alacak şekilde genişletilebilir." ifadeleriyle farklı manalar yüklemiştir. Esed, **Kur'ân Mesajı**, s. 1121.

⁴⁰³ Nahl, 16/103; Şu'arâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.

⁴⁰⁴ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur'an**, s. 207.

⁴⁰⁵ En'âm, 6/92; Yâsîn, 36/5-6; Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.

⁴⁰⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 98.

⁴⁰⁷ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme II**, s. 93-95; Fazlur Rahman, **İslâm ve Çağdaşlık**, s. 55-58.

⁴⁰⁸ Ebu Zeyd, **İlahi Hitabın Tabiatı**, s. 22.

⁴⁰⁹ Özgel, **a.g.e.**, s. 7.

ortam ile ilişkisinden dolayı, zamana ve mekâna bağımlı olduğunu, yani tarihsel öğeler ihtiva ettiğini, bundan dolayı kendi tarihinin ve doğduğu ortamın dışında tarihi aşan/tarih üstü (trans-historical) bir metin olarak algılanmasına imkân olmadığını da vurgulamak gerekir. Fakat Kur'an'ın mesajı evrenseldir.⁴¹⁰ Onun literal ifadelerinde mensup bu yerel kültüre dair hükümler, İslam'ın evrensel mesajının zarfı, taşıyıcısıdır. Bu sebeple Kur'an nassının tabiatının ortaya konulması, evrensel ve tarihsel unsurların belirlenip ayıklanması, evrensel unsurla tarihsel unsurların birbirlerine karıştırılmaması gerekir.⁴¹¹ Kur'an'ın bu tabiatından dolayıdır ki, Ziya Gökalp da şeriattaki “ilahi” unsurlar ile temelinde belli bir halk ve cemaatin değer yargıları (örfî hukuku) olan “toplumsal” unsurları tefrik etmenin gerekliliğini, tarihsel tecrübenin birikimi veya belli bir ulusun karakteristik vasfı olan örfî hukuk ile, ilahi hukuku (evrensel mesajı) eşit tutmanın doğru olamayacağını ileri sürmüştür.⁴¹²

Ne var ki Kur'an'ın kendi döneminin ahkâmını ihtiva ettiğini (tarihselliğini) kabul etmenin, “o vahyin gerçekte Allah'ın kelâmı değil de vahyi Allah'tan aldığını iddia eden bir peygamberin sözü olarak kabul edilmesi”⁴¹³ anlamına geleceği ve bu nüvelerin oryantalistlerin Kur'an incelemeleriyle ortaya çıktığı⁴¹⁴ ileri sürülse de Kur'an'ın nazil olduğu dönemin birtakım tasavvur ve muamelat kültür öğelerini içermesi, onun evrensel olmadığı anlamına gelmeyeceği,⁴¹⁵ Allah kelâmı olmadığını, Peygamber'in sözü olduğunu ifade etmeyeceği gibi, tamamen tarihin ürünü, tarih tarafından etkilenim altında kalmış ve insan eliyle üretilmiş bir metin olduğunu da düşündürmez. Bu açıdan Ebu Zeyd, Kur'an'ın tarihselliğini savunmanın, onu folklorik bir meta haline getireceğini, kutsiyetini ortadan kaldıracığını ve Allah'tan geldiğini inkâr anlamına geleceğini iddia edenleri anlamının mümkün olamayacağını, bunun açık bir cehalet örneği olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁶

⁴¹⁰ Güler, **a.g.e.**, s. 88, 91-92.

⁴¹¹ Paçacı, **a.g.e.**, s. 78.

⁴¹² Ziya Gökalp, **Sa vie et sa Sociologie**, by Findikoğlu Ziyaeddin Fahri, Paris 1936, p. 240, dan naklen Hamilton. A. R. Gibb, **Modern Trends In Islam**, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois U.S.A. 1947, s. 91-92.

⁴¹³ Kotan, **a.g.e.**, s. 176.

⁴¹⁴ Kotan, **a.g.e.**, s. 177.

⁴¹⁵ Özgel, **a.g.e.**, s. 7.

⁴¹⁶ Ebu Zeyd, **et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfir**, s. 210-211.

YEDİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA MUHAKEME USULÜNDE İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜRÜN İZLERİ

I.İDARE, ADALET VE ŞÛRA

A.Cahiliyede ve Kur'an'da İdare ve Adalet

1.Yönetim ve İdari İşler

Cahiliye dönemi yönetim ve idare işleri, yürütme usulleri incelendiğinde, Kur'an'ın bahsettiği adalet ve şûra kavramlarının da diğer sosyal ilkelerde olduğu gibi, o dönemde bilindiği, önemli kararların şûra sistemi ile alındığı görülür.

Kur'an'ın nazil olduğu 7. yüzyılda Mekke, Yesrib, Taif ve Arabistan'ın diğer batı bölgelerinde bir kralın yahut reisin yönettiği bugünkü anlamda bir idare mevcut değildi. Her biri diğerinden farklı olan kabilelerin ve bu kabilelerin eşraf ve ileri gelen kişilerinin kollektif aldıkları kararlarla işler yürütülürdü. Bu kabile ileri gelenleri, kabile üyeleri arasında çıkan anlaşmazlıkları kabile örf ve adetlerine göre çözerlerdi. Ortaya çıkan problemler şayet kabileler arası bir sorun ise kabile reisleri toplanıp hikmet ve teenni ile bu meseleyi çözmeye çalışırlardı. Ancak barış ve harple ilgili yahut şehri, Mekke'yi ilgilendiren bir sorun ise bu mesele “melei Mekke” eşrafına arz edilir ve kabile ileri gelenleri “darü'n-nedve”de yahut reislerin evlerinde toplanıp meseleleri çözüme kavuştururlardı.¹

Cahiliye döneminde her kabilenin başında bir şeyh vardı. Çeşitli kollara ayrılan kabilenin “şeyhu'l-meşayih” adında genel bir başkanı da vardı. Buna bazen “emîr” unvanı da verilirdi.² Cahiliye Araplarında reyanın emirlere itaati bir hak idi. Otoritenin emir ve ahkâmından çıkmaları mümkün değildi. Şayet teba, emire itaat etmekten çıkarsa emirlerin, uygun gördüğü şekilde onları tedip etme hakları vardı.³ Fakat tebanın, kendi kabilesinin reisi dışındaki liderlere itaati ise zorunlu değildi. Sadece asabiyet bağı olan liderlere itaat ederdi.⁴ Dolayısıyla Arap toplumunun kabile yapısında asabiyetin gereği olarak mevcut lidere itaat zorunluluğu ilkesi, Kur'an tarafından da bir değer olarak Müslümanlara telkin edilmiştir.⁵ Cahiliye kabile hayatında emir unvanına sahip olan kabile reisine mutlak itaat, “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere)

¹ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 193.

² Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 100.

³ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 173.

⁴ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 173.

⁵ Nisâ, 4/59; Mâide, 5/33-34.

de.”⁶ ayetiyle “ulu’l-emr”e itaat şeklinde Kur’an’da da teşekkül etmiştir. Öyle ki umumiyetle ayetleri tarihsel perpektiften okuma ameliyesinden yoksun olan sünni İslam geleneğinde, bu tür ayetler tarih üstü bir konuma oturtularak, sultan ve emir Allah’ın yeryüzündeki gölgesi, Peygamber’in temsilcisi, ne olursa olsun ona itaat Allah ve Peygamber’in emrine itaatın bir parçası olarak kabul edilmiştir.⁷ Ancak Kur’an, ulu’l-emre itaati emretmekle, bu cahiliye geleneğinde kan ve asabiye bağlı olarak bir araya gelmiş kabile üyelerinin kabile otoritesine mutlak boyun eğme teamülünü bir yandan sürdürürken, diğer yandan “akide bağı”nı kabilenin kan bağına dayalı “asabiye” yerine oturtmakla bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Cahiliye dönemi Mekke’si, kabile ve onun reisleri tarafından yönetildiği ve bir şehir hükümeti olduğu için bu idarede iktisadi, içtimai, dini ve askeri görevleri yürüten kabile ve onun reisleri bulunurdu. Mesela, Kureyş’ten herkesin kendi gücü ölçüsünde mal ayırmayı, hac mevsimlerinde büyük mal biriktirmeyi ve bununla hacılara kurbanlık deve, yiyecek ve kuru üzüm almayı, hac mevsimi bitinceye kadar insanları doyurmayı ifade eden “rifade”⁸ idaresi mevcut idi. Bunun dışında Kureyş’in suya atılmış kuru üzümle hacıları sulama işi olan “sikaye”,⁹ Kâbe’nin kapısının açılması, kapatılması ve oranın hizmetiyle ilgilenme “es-sedene”,¹⁰ onun koruyuculuğu hizmetlerini ifade eden “huccab” yahut “hicabe”,¹¹ Kureyş’in ileri gelenlerinin işlerini karara bağlamak için bir araya gelip akıl ve görüş sahibi insanlarla istişare işi olan “meşveret”,¹² diyet ve borçlarla işleri yürütmeyi ifade eden “eşnak”,¹³ Mescidi Haram’da açık seçik, çirkin ve müstehcen sözler sarfedilmesine ve seslerin yükseltilmesine (dövüş-kavga) mani olma işi olan “imare” de¹⁴ mevcut idi. Bütün bu işler Kureyş’in kolları tarafından yürütülürdü. Bunların dışında savaşta giyilecek “kabbe” ve yularların hazırlanması işi “e’inne”,¹⁵ sancağın taşınma ve korunma işi “liva” yahut “ikab”¹⁶ ve Mekke’nin ordusunu

⁶ Nisâ, 4/59.

⁷ Bkz. Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 264; İbnü’l-‘Arabî, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. I, s. 468; Râzî, **et-Tefsîru’l-Kebîr**, c. IV, s. 113.

⁸ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. III, s. 181 (r-f-d, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. VIII, s. 108 (r-f-d, mad); Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 193; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 156.

⁹ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, c. XIV, s. 392 (s-k-y, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs**, c. XXXVIII, s. 295 (s-k-y, mad); Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249-250; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 154.

¹⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249-250.

¹¹ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; Ayrıca bkz. Cemîlî, **a.g.e.**, s. 150-151; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹² Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹³ İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; İbn Abdilber, **el-İstî‘âb**, c. III, s. 966; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 165; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁴ İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 315; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 250; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 195; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 155; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁵ İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; İbnü’l-Esîr, **Üsdü’l-Gâbe**, c. II, s. 109; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 250; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 161; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁶ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; İbn Abdirabbih, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249; Ayrıca bkz. Cemîlî, **a.g.e.**, s. 160.

komuta etme işi “kiyade”¹⁷ ve bunların dışında “sifaret”,¹⁸ “eysar” ve “ezlam”¹⁹ görevleri de cahiliye dönemi şehir işlerindendi. Bu görevlerin her birini Haşim, Ümeyye, Nevfel, Abduddar, Esed, Teym, Mahzum, Adî, Cemh ve Sehm gibi Kureyş’in on batnından ileri gelen kişiler üstlenmişlerdir.²⁰ Bu vazifelerin tamamı Kureyş tarafından sonradan ihdas edilmiştir.²¹

Kur’an, tamamına olmasa da bunların bir kısmına atıfta bulunmuştur. Örneğin, imare işinin cahiliye döneminde sürdürüldüğüne Kur’an, “Siz hacılara su dağıtmayı ve Mescidi Haram’ın bakım ve onarımını, Allah’a ve ahiret gününe iman edip Allah yolunda cihad eden kimse(lerin amelleri) gibi mi tuttunuz? Bunlar Allah katında eşit olmazlar...”²² ayetiyle tasviri bir dille işaret etmiş ve bu iş o dönemde Abbas b. Abdulmuttalib ve Şeybe b. Osman tarafından üstlenilmiştir.²³ Yine imare işiyle ilgili olarak İbn Âşûr’un da ifade ettiği gibi, cahiliyede Hac ayında haremi şerif sınırlarında ihramlı iken kötü söz ve cim’adan kaçınmaktaydılar.²⁴ O dönem kültür kalıpları üzerinde teşekkül eden Kur’an, Kureyş’in harem bölge harem ay teamülleri arasında yer alan Mescidi Haram’da açık seçik, çirkin ve müstehcen sözler sarfedilmesine ve seslerin yükseltilmesine (dövüş-kavga) mani olma işi olan “imare” adetini de devam ettirmiştir. Kureyş’in bu adeti, “Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir...”²⁵ ayetiyle sürdürülmüş ve bu bir değer olarak benimsenmiştir.

2. Adalet ve Adli İşler

Cahiliyede adaleti gerçekleştirmek ve haklıya hakkını vermek için kanunlar mevcut olduğu gibi, hak ve adalet düşüncesi de vardı. Ancak bu bizim anladığımız manada bir adalet ve hak anlayışı değildi. Hak ve adaletin yegâne ölçüsü kuvvet idi. Genellikle kuvvetli ve caydırıcı olanlar hak sahibiydiler. Mesela, erkek kadından güçlü olduğundan, hak erkeğin yanındaydı. Erkek, pek çok hükümde kendini kadından üstün tutar ve miras yabancıya gitmesin diye kadını mirastan mahrum bırakırdı. Erkeğin işlemiş olduğu cinayet ve yapmış olduğu borçlarda, bedel evliliğinde, kadının üzerinde kan hakkından dolayı kadının kendi

¹⁷ Ezrâkî, **Ahbârü Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 196; Ayrıca bkz. Cemîlî, **a.g.e.**, s. 159; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁸ İbn Abdîrabbîh, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 250; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 194; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

¹⁹ İbn Abdîrabbîh, **el-‘İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 250; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 195; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 165; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135.

²⁰ Bu görevleri üstlenen Kureyş kolları ve kişileri konusunda geniş bilgi için bkz. Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 249-250; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 135-136.

²¹ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 106.

²² Tevbe, 9/19.

²³ Taberî, **Câmiu’l-Beyân**, c. VI, s. 337.

²⁴ İbn ‘Âşûr, **et-Tahrîr**, c. II, s. 234.

²⁵ Bakara, 2/197.

yakını dışındaki kişilerle evliliğine engel olmada, baba öldükten sonra çocukları ve yakınları onun dul karısıyla evlenmeye daha fazla hak sahibi olmaları sebebiyle, babanın geride kalan eşinin evliliğine mani olmada ve bunların dışında daha pek çok hususta,²⁶ hakkın ve adaletin ölçüsü güç idi. Erkek kendini kadından üstün tutar ve kadını bir meta ve mülk olarak görürdü. Cahiliye ehli, tabiatın, kuvvet bakımından erkeği kadından üstün yarattığını, bundan dolayı haklar bakımından kadının, erkekten daha altta olduğunu düşünürdü. Bu durumda tabii olarak kadının erkeğe teslim olmaktan başka önünde bir seçeneği de olmazdı. İslam ise cahiliye dönemine ait bu tür ahkâm ve kanunların bir kısmını iptal, bir kısmını tehzip ve diğer bir kısmını da kabul etmiştir. Bu da İslam'ın gelişiyile birlikte şartların ve adalet ilkesine bakış açısının değişmesinden kaynaklanmaktaydı.²⁷

Cahiliye çöl kanunu, orman kanunu gibi kabul edilirdi. Çünkü, hak ve galibiyet, kılıcı keskin ve güçlü olan kişinin yanındaydı.²⁸ Hak ve adalet güç olduğundan eli kılıç tutamayan, savaşmaya gücü yetmeyen kadını, bülüğa ermemiş küçük erkek çocuklarını, ok atıp kılıç kuşanamayan yaşlıları ve ma'tuhu miras hakkından mahrum bırakırlardı.²⁹ Dolayısıyla hak ve adalet ölçüleri kişi ve kabilenin konumuna göre değişmekteydi. Örneğin, kralın diyeti kabile reisinin diyetinden, kabile reisinin diyeti ise diğer insanların diyetinden, güçlü kabilenin efendisinin diyeti, zayıf kabilenin efendisinin diyetinden ve güçlü bir kabiledaki şahsın diyeti zayıf bir kabiledaki şahsın diyetinden fazla idi. Hak ve adalette bu farklılığının nedeni de kişi ve kabilenin konum ve derecesine göre değişen cahiliye ehlinin hak mefhumundan kaynaklanmaktaydı.³⁰

Cahiliye yasamasında hak ve adalet ölçülerinin kişinin ve kabilelerin makam ve mevkilerine göre değişmesi ganimet hukukunda da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, harp ve gazvelerde elde edilen ve kabile fertlerinin ellerinde bulunan ganimetlerden kabile reislerine muayyen bir pay konulur ve krala özel bir hak verilirdi. Kabile bölgesine varmadan elde edilen “neşîta”, ele geçen ganimetler arasından reisin seçmiş olduğu “safâyâ”, azlığından dolayı taksim edilmesi güç olan “fedûl” ve ganimetlerin dörtte birini ifade eden “mürabba” diye adlandırılan bütün bu ganimetler, kabile reislerine ayrılırdı. Bu hakların, “leke'l-mürabba' minnâ ve's-safâyâ ve hükmüke ve'n-neşîdatü ve'l-fedûl”³¹ beytinde bir araya geldiği³² görülür.

²⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 380.

²⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 380.

²⁸ Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 412-413.

²⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. I, s. 466; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 380; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 78-79.

³⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 380-381.

³¹ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. VIII, s. 101 (r-b-a', mad); c. VII, s. 414 (n-ş-t, mad); Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XX, s. 141 (n-ş-t, mad); c. XXI, s. 31 (r-b-a, mad); Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 76.

³² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 381.

Cahiliye döneminde adalet ölçüsü, köleler ve hürler gibi toplumsal tabakalara göre değişmekteydi. Cahiliye kanunlarında insan ya hür ya köle idi. Köle ise efendisinin mülkü sayılır, kölelerin ahkâm ve hukuku hürlerden farklı kabul edilirdi. Bu sadece cahiliye ehlinde değil, Roma, Yunan ve Yahudi kanunlarında da, bütün milletlerde o dönemde var olan umumi bir ilkeydi. Köle, efendisinin mülkü olduğundan efendi, onda dilediği tasarruf ve onunla herhangi bir evlilik akdi yapmadan cinsel ilişki hakkına sahipti. Bu ilişki neticesinde ondan doğan çocuk da köle olurdu. Ancak efendi hürriyetini lutfederse özgürlüğüne kavuşurdu.³³ Öyle ki Güney Arabistanda hakimlerin çıkarmış olduğu kanun metinlerinde kölelere ve hürlere uygulanacak ahkâm tefrik edilmiştir. Kanunlara göre kölelik miras olarak evlatlara intikal etmekte ancak bazen efendi, yaptığı bir ilan yahut yazmış olduğu bir beraatname ile kişiyi köle edinmekten vazgeçebilmekteydi. Bunun da sebebi kölenin efendinin “mülkü yemîni” olmasından kaynaklanmaktaydı. Mülkü yemin, diğer bütün mülkler gibi olduğundan, fert için dokunulması yasak olan mukaddes bir hak idi. Bazen hür bir adam iflas edip borcunu ödeyemediğinden ve savaşta esir düşmesinden dolayı köle olurdu. Kölelik ve esaretten kurtuluş da ancak borçlunun borcunu ödemesi yahut efendi, esiri serbest bırakıp ailesine teslim etmesi veya kişinin kendini kurtaracak fidyesini vermesiyle gerçekleşirdi.³⁴

Cahiliye döneminde işlenen öldürme ve yaralama gibi adli suçlar, bunlara verilen kısas ve diyet gibi cezalar, aynı şekilde kısası tatbik, diyeti tahsil ve teslim sorumluluğunu tayin eden asabe kanunu da o dönemde adli suçlarda adalet fikri ve teamüllerinin var olduğunu gösterir. Dolayısıyla cahiliye yasamasında bir kabileye özgü ahkâm ve kanunların yanında, kabileler arası ahkâm ve kanunlar da vardı. Kabilenin içinden bir suç işleyen kişi, kabile ahkâmına göre yargılanırdı. İki veya daha fazla kabileden suça karışmış kişilere kabileler arası kabul edilen örf tatbik edilirdi. Bu da günümüzde bir devletin sınırları içinde uygulanan yasalarla devletlerarası uygulanan yasalara benzerdi.³⁵

Cahiliye yasamasında sorumluluklarda aslonan, fiili yapan kişinin sorumlu olmasıydı. Ancak bu sorumluluğun, suçu işleyen kişiden yakın asabesine, oradan uzak asabesine geçtiğine yönelik bir kural da vardı. Bu da “asabiye kanunu”ndan kaynaklanmaktaydı. Asabe örfüne göre kabile, asabeyle irtibatlı olan her ferdinin işlediği fiilden sorumluydu. Suçu işleyen kabile ferdinin borcunu ödemekten çekinmesi yahut buna imkânı olmaması durumunda kabile o ferdin alacak ve borçlarının sorumluluğunu taşırdı.³⁶ Örneğin, katil kısas için teslim edilmediğinde yahut maktûlün ailesi katili öldürme imkânı bulamaz ise maktûlün

³³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 381.

³⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 382.

³⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 382.

³⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 382.

ailesinin katili öldürmek için araştırma hakkı düşmemekle birlikte, onu öldürme hakkı kabilenin yakın akrabasından uzak akrabasına doğru genişleyip intikal ederdi. Çünkü suçlarda aslonan, suçu işleyen kişinin sorumlu olmasıydı. Diyetlerde de aslonan, diyetin katilden alınmasıydı. Ancak bu mümkün olmaz ise asabe kanununa göre aşiret yahut kabileye varıncaya kadar asabe olan en yakın akrabalarından uzak akrabaya bu sorumluluk geçer ve diyet miktarı kabile fertleri arasında paylaştırılırdı. Cahiliyede bütün kabile fertlerinin üstlenmiş olduğu bu diyete “mu‘âkale” denilirdi. Cahiliye Araplarında diyet deveden verildiği yahut maktûlün varislerinin avlusuna deveyi bırakıp bağladıklarından dolayı, diyet için “akl” ifadesi de kullanılmıştır..³⁷

Cahiliyede kabilenin himayesinde vuku bulan bir suçun sorumluluğunu kabile üstlenirdi. Herhangi bir mekânda öldürme olayı vuku bulduğunda, katil bilinmediği yahut hakeme teslim edilmediği zaman, maktûlün ailesi katilin araştırılması ve teslimi için dört gün mühlet verirdi. Katil teslim edilmez ise kral yahut hakem bir hüküm çıkarıncaya kadar zanlı kabilenin malları hükümetin yahut mabedin hazinesine rehin olarak alınırdı..³⁸

O dönemde bütün bu idari ve adli işlerin yanında, toplumda huzur ve sükûneti temin etmek, adaleti gerçekleştirmek, mazlumların haklarını korumak için idari ve sosyal örgütlenmelerin de tesis edildiği görülmektedir. Zalimlerin zulmüne karşı herhangi bir yardımcısı ve şefaatchisi olmayan mazumlara insaf etmek, onların davalarına bakmak için “darû’n-nedve”nin kurulduğunu ve tarihçilerin ifade ettikleri gibi cahiliye döneminde mazluma insaf etmenin Mekkelilerin görevleri arasında yer aldığını görüyoruz. Darû’n-nedve’nin, kanun koyma ve yasama meclisi olduğu gibi, insanlar arasında davalara bakan, zalimleri, düzene karşı gelenleri ve muhalifleri toplumun kurallarına uymaya zorlayan, adeta bir mahkeme konumunda olduğu da saptanır. Bu da Mekkelilerin, davalarda aralarında hüküm vermek, insanlar arası adaleti, emniyeti ve mutluluğu tesis etmek için daimi mahkemelere, nizam ve kanunların varlığına ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bu ihtiyacın da ancak örf ve adetleri tespit etmekle ve bu örfleri bilen “fakih” ve “arrafların”, insanlar arasında hüküm vereceği mahalli seçmekle, insanlar arası adaleti koruyacak kanunları koymak için içtihat etmekle ve zayıfların haklarını güçlülerden almakla gerçekleşeceğini bilmekteydiler..³⁹ Bundan dolayı, idari ve sosyal işleri yürütmek için darû’n-nedve’yi kurmuşlardır.

Yine adalet işleriyle ilgili Cürhümlüler döneminde üç kabile reisi tarafından haksızlığa mani olmak ve zararı gidermek maksadıyla kurulup da zamanla unutulmuş olan “hilfu’l-

³⁷ Kaffâl, **Mehâsin**, s. 563; İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arap**, c. XI, s. 460-461 (‘a-k-l, mad); Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 383.

³⁸ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 383.

³⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 392.

fudûl” cemiyeti de mevcut idi. Daha sonra Kureyş’in ileri gelenleri, Abdullah b. Cüdan ve Zeyd b. Abdillâh’ın teklifi ile Abdullah b. Cüdan’ın evinde Mekke’de yerli ve yabancılardan zulme uğrayanların haklarını aramak için anlaşıp yemin etmişlerdir. Bu teşebbüs, Cürhümlüler dönemindeki kararı hatırlattığından dolayı, buna “hilfu’l-fudûl” denilmiştir.⁴⁰ Reisi Abdullah b. Cüdan olan, Mekke’de İslam öncesi kurulan hilfu’l-fudûl da mazluma yardım ve onun hakkını almak için kurulmuştur. Bu örgütlenme, cahiliye döneminde adaleti gerçekleştirme, zayıf ve mazlumların hakkını koruma ve toplumda adalet ilkesine sahip çıkma şuurunun açık, pratik bir ifadesidir. Hilfu’l-fudûl ruhu, adalet ilkesi ile İslam’da da tecessüm edip yaşadığı⁴¹ görülür. Mekke’de o dönemde önemli prensip ve işlerden olduğu için Hz. Peygamber’in de gençliğinde bundan çok etkilendiği, tekrar böyle bir şeye davet edilsem yine icabet ederim dediği⁴² bir kuruluştur. O dönemde hilfu’l-fudûl ile adaleti gerçekleştirme ve yayma şuuru, Mekkelilerin, medeni bir idarenin kurulmasını, şehrin işlerini düzenleyen ve Mekke ileri gelenlerinin iştirak ettiği, istişareyle ve medeni bir üslupla idare eden bir hükümetin gerekliliğini savunduklarının açık bir göstergesidir.⁴³

Yine adalet işlerinin yürütülmesi ile ilgili olarak “eşnâk” vazifesi de mevcuttu. Diyet ve borçların üstlenilmesini ifade eden eşnak Kureyş’in icat ettiği vazifelerdendi.⁴⁴ Bu vazifenin cahiliye döneminde kan diyeti ve zarar ziyan tediyesi işlerini yönetmek olduğu ve bu görevi cahiliyede Teym kabilesinden Hz. Ebubekir’in yürüttüğü⁴⁵ ifade edilir. Eşnak vazifesiyle ilgili, Mekke’de diyetleri ödeyemeyen kişilerin diyetlerini ödemeye yardım etmek amacıyla bir topluluk vardı. Bu topluluk, bu tür kişilerin diyetlerini ödemek için Mekkelilerden mal toplardı. Hatta bazen bu diyeti üstlenen kişiler çıkar ve bu kişiler diğer insanlara karşı yaptıkları bu işten dolayı gurur duyardı.⁴⁶ Aynı şekilde eşnak vazifesiyle bağlantılı olan “hamâle” diye adlandırılan bir görevden de bahsedilir. Bu da iki kabile arasında sulhu sağlamak için diyet yahut maddi görevleri, borçları kendiliğinden üzerine alan kişileri ifade ederdi. Bu kişiler bu yükü ödemek mecburiyetinde kalırlardı.⁴⁷ Cahiliyede bu

⁴⁰ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 56-59; Köksal, **İslâm Tarihi**, (Mekke Devri), s. 93-94.

⁴¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 392-393; Hilfu’l-fudûl’un kuruluşunu tetikleyen alışverişlerdeki haksızlık örnekleri ve kuruluş amacı ile ilgili bilgi için ayrıca bkz. İbn Sa’d, **et-Tabakât**, c. I, s. 128; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 52-53, 275-281; Belâzurî, **Ensâbu’l-Eşrâf**, c. II, s. 279-280; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 155-156; Nüveyrî, **Nihâyetu’l-Erab**, c. VI, s. 266-267; Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 275-276; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 141-142.

⁴² İbn Sa’d, **et-Tabakât**, c. I, s. 129; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 279; Cassâs, **Ahkâmu’l-Kur’ân**, c. II, s. 369; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, **el-Ahkâmu’s-Sultâniyye ve’l-Velâyetu’d-Dîniyye**, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 100; Süheylî, **er-Ravdu’l-Unuf**, c. I, s. 155.

⁴³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 393.

⁴⁴ Cemîlî, **a.g.e.**, s. 165.

⁴⁵ İbn Abdîrabbih, **el-İkdu’l-Ferîd**, c. III, s. 314; İbn Abdilber, **el-İstî‘âb**, c. III, s. 966; Makrîzî, **İmtâ‘u’l-Esmâ’**, c. VI, s. 167; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 136; Lammens, “Mekke”, c. VII, s. 631.

⁴⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 468.

⁴⁷ Hansa, **Dîvânü’l-Hansâ**, s. 232; İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arap**, c. XI, s. 180 (h-m-l, mad); Zebîdî, **Tâcu’l-Arûs**, c. XXVIII, s. 349 (h-m-l, mad); Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 337; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 468;

vazifeye ilgili diyet üstlenen ilk kişinin de Ce‘âd b. Abd et-Teymi olduğu⁴⁸ ifade edilir.

Yine Mekke’de bazı kabileler arasında tarafların birbirlerine zarar ve ziyanlarına, bu zararlardan dolayı aralarındaki geçimsizlik olaylarına mani olmak için, “hilfu’s-salâh” (salah) bir uzlaştırma teşkilatı kurdukları da⁴⁹ bize gelen rivayetler arasındadır.

Bütün bu görevler ve anlaşmalar cahiliye devrinde bir adliye teşkilatının olmadığını ortaya koyduğu⁵⁰ ileri sürülse de aslında adalet ve hakkaniyet çerçevesinde bütün bu örgütlenme teşebbüsleri, o günkü şartlarda bir hak ve adalet arama duygusunun yeşermiş olduğunu, Kur’an’ın bahsedeceği hak ve adalet ilkelerinin o dönemde toplumun kabul edeceği bir kıvama geldiğinin bir göstergesidir. Kur’an, alışverişlerde,⁵¹ ölçü ve tartıda,⁵² şahitlikte,⁵³ yetimlerin, kimsesizlerin mallarında,⁵⁴ kada ve tahkimde,⁵⁵ kadınlar⁵⁶ ve genel olarak insanlar arasında⁵⁷ adaletle muamele edilmesinden ve kıyamet günü adaletle hüküm verileceğinden⁵⁸ bahsetmekle, toplumsal teamüllere müdahale etmiş ve vakıada bir değişim gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla Mekke’de aristokratların ve sermaye sahibi burjuvanın fakirlerin haklarına karşı mütecaviz ve lakayt tutumlarına Kur’an’ın başkaldırısı,⁵⁹ aslında İslam’a bitişik dönemde ortaya çıkan “hilfu’l-fudûl”, “hilfu’s-salah”, “eşnâk” ve “hamâle” gibi sosyal-adalet örgütlenmelerin hedef ve düşünceleri arasında yer alsa da, gerçekte Kur’an, adalet, eşitlik ve insan hakları gibi meselelerde değerlere dayalı büyük bir inkılâp gerçekleştirmiştir. Haksızlığa, zulme ve güçlülerin zayıfların haklarını yemelerine müdahale etmiş ve inanca bağlı ahlaki bir sorumluluk oluşturmaya çalışmıştır.

B.Cahiliyede ve Kur’an’da Şûra

1.Kadim Medeniyetlerde ve Güney Araplarında Şûra

Şûra kavramı, fıkıh doktrininde terim tanımı yapılmamış olmakla birlikte, İslami literatürde yöneticilerin, özellikle de devlet başkanının görev alanlarına giren işler hakkında ilgililere danışıp, onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder.⁶⁰

Şûra’nın, insanların ileri gelenlerinin katıldığı yaşlılar meclisinin devlet, şehir ve

Bakkal, **a.g.e.**, s. 283.

⁴⁸ Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 179.

⁴⁹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. I, s. 59.

⁵⁰ Bakkal, **a.g.e.**, s. 285.

⁵¹ Bakara, 2/282.

⁵² En‘âm, 6/152; Hûd, 11/85; Rahmân, 55/9.

⁵³ Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8, 106.

⁵⁴ Nisâ, 4/3.

⁵⁵ Nisâ, 4/58; Mâide, 5/42; Sâd, 38/22.

⁵⁶ Nisâ, 4/129.

⁵⁷ Yûnus, 10/47-54; Hucurât, 49/9.

⁵⁸ Enbiyâ, 21/47; Zümer, 39/69.

⁵⁹ Hâkka, 69/34; Mâ‘ûn, 107/3; Fecr, 89/18.

⁶⁰ Talip Türcan, “Şûrâ”, **DİA**, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 230.

kabile yönetiminde milattan önce üç bin yılına Mezopotamyaya, Sümerlere kadar uzanan bir geçmişi vardır.⁶¹ Eski Ahit'te evlilik ilişkilerindeki problemlere bakan karar mercii şehrin ileri gelen ihtiyarlarından bahsedilir.⁶² Yeni Ahit'te de yer alıp da Türkçe'ye millet meclisi olarak çevrilen "concil" in yüksek bir Hahamın başkanlık ettiği yetmiş kişiden oluşan bir tür istişare heyetini, dini bir mahkemeyi⁶³ simgelediği tespit olunur.

Güney Araplarında, Gatafanlılarda, Main, Sebe ve Mekkelilerde de kralların/liderlerin danışma meclisleri vardı. Güney ve Batı Araplarında krallar devlet işlerini yürütürken kabile reisleriyle, ileri gelenlerle ve büyük din adamlarıyla istişare eder, onların re'y ve istişarelerine başvurulardı.⁶⁴ Ancak güçsüz insanların, halk yığınlarının, çiftçilerin vb. kişilerin görüşlerine başvurulmazdı.⁶⁵ Main (M.Ö. 1400-700) kitabelerinde kralların önemli kararlar ve kanunlar çıkarmada ileri gelenlerin görüşlerini almakla yetkilerinin sınırlandığı da görülür. Güney Arapların bazı kitabelerinde krallar, kanunlar çıkarırlarken de çeşitli kuruluşların, işçilerin ve büyük toprak sahiplerinin re'y ve istişarelerine başvurulardı.⁶⁶ Yine Güney Arabistan da Mainli Arap kralları, vergi tayini ve mabetlere tahsis edilecek vergilerin konulması konusunda "mezveden ma'in", "mezved ma'in" diye bilinen istişare meclisi ile istişare ederlerdi.⁶⁷ Öyle ki o dönemde önemli meselelerde mabetle bile istişare edilmekteydi.⁶⁸

Sebe (M.Ö. 700-115) Araplarının kitabelerinde de Sebe krallarının önemli devlet işlerinde, kanunların çıkarılmasında ve özellikle de arazi, ziraat ve hükümetin bunlardan alacağı vergi paylarına ilişkin konularda ileri gelen arazi ve toprak sahiplerinin bulunduğu "müsehlinin" yahut "müsehlin" diye bilinen meclisin görüşüne başvurdukları ifade edilir. Aynı şekilde kitabelerde Sebelilerde milattan önce ikinci asır ve sonrasında "ahrû" yahut "ahr" adında özel bir tabakayı temsil eden, hesap ve nesep ehlinde olan eşraf meclisinin varlığından da bahsedilir.⁶⁹

Gatafanlıların kanun çıkarma usulleri de Sebelilere benzemektedir. Hatta bu kitabelerde kralların adeta bir yasama meclisi olan saraylarının varlığına da işaret edilmiştir.⁷⁰ Gatafan Arapları istişare meclisi için "tabnin" kavramını kullanmaktaydılar. Bazı araştırmacılar, bunun ileri gelen emlak sahipleri meclisini ifade ettiğini belirtirler. Bu meclisin (tabnin), Gatafanlıların nazarında "mezved" meclisinden sonra gelen kabile reisleri ve emlak

⁶¹ S. N. Kramer, **Tarih Sümer'de Başlar**, (Çev. Muazzez İlmiye Çığ), TTK. Basımevi, Ankara 1990, s. 25.

⁶² Yasa'nın Tekrarı, 22/15; 25/9.

⁶³ David Robinson, **Concordance to the Good News Bible**, The Bible Society, Westlea 1983, s. 206.

⁶⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 167.

⁶⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 167, 178-179, 180.

⁶⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 168.

⁶⁷ Berrû, **a.g.e.**, s. 89; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 177-178.

⁶⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 168.

⁶⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 168-169, 179.

⁷⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 168-169, 177-178.

sahiplerinin meclisi olduğu ve bu emlak sahipleri meclisinin milattan önce 5. asrın ortalarında mevcut olduğu⁷¹ ifade edilir.

İslam öncesi Yemen’de de yetki, makam ve görüş sahibi ileri gelen insanlardan müteşekkil, devlet ve toplumun harp ve sulh anlaşması, vergi kararlarının alınması meselelerinde alınan kararları sultana sunan, Asurlulara, Babillilere, Ferainilere nispetle içinde demokratin bir düzenin varlığını gördüğümüz bir istişare meclisi mevcut idi. Ancak bu mecliste halk yığınlarının re’yelerinin yeri yoktu. Himyeri (M.Ö. 115-M.S. 525) Araplarında da kral öldüğünde kendisine varis olacak kimse olmadığında kralın işlerine bakan seksen prens üyeden oluşan bir meclisin varlığından⁷² bahsedilir. Güney Arabistan krallarında olduğu gibi, Batı Arabistan kralları da görüş almakta, işlerini şûra meclisiyle yapmaktaydılar. Lihyani kitabelerinde bu şûra meclisi, “hecbel”, “ceblü”, “ceblün” diye bilinmekteydi.⁷³ Şöyle ki kitabelerin birinde bu meclisi tazim için “el-‘âlî eş-şe’n” ifadesi kullanılmıştır. Hatta kralların “cebl” denilen meclisin görüşünü aldıklarına delalet eden “berây”, yani “re’y” kavramı dahi kitabelerde yer almaktadır.⁷⁴ Aynı şekilde Kuzey Araplarından Tedmürlülerin de (Yıkılışı M.S. III. yy) yaşlılar meclisini andıran bir istişare meclislerinin varlığından⁷⁵ bahsedilir.

2.Hicazlılarda Şûra

a.Şûra Meclisi Dâru’n-Nedve

Kur’an’ın nazil olduğu dönemde de kabile reisleri, savaş ve barış gibi önemli işlerde ileri gelen kişilerin düşünce ve istişarelerine başvururlardı. Araplar, kişi hataya ve tehlikeye düşmesin diye ileri gelenlerin görüş ve istişarelerini almayı teşvik ederlerdi.⁷⁶ Cahiliye döneminde belde ve şehirlerde halk ve kabile reislerine, seçkin şahıslara insanlar arasında meydana gelen sorunlar arzedilirdi. Bu kişiler, köy ve kentin “nâdî/daru’n-nedve” denilen meclislerinde toplanır, mevcut sorunları istişareye sunar ve çözüm için karar alırlardı.⁷⁷ Batın ve fahzın ileri gelenlerinden, yaşlılardan oluşan bir istişare meclisi vardı. İhtiyaç duydukça bu mecliste toplanırlardı. Bu sebeple de kabile reisinin mutlak bireysel bir hükmü yoktu.⁷⁸ Onun daima kabile yaşlıları ve ileri gelenleriyle, hatta kabile fertlerinden her bir fert ile istişare etmesi gerektiğine dair kaideler yer almaktaydı. O dönemde kavmin toplanıp çözüm için

⁷¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 178-179.

⁷² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 180-181.

⁷³ Caskel, **a.g.e.**, s. 86, 109, 114; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 182.

⁷⁴ Caskel, **a.g.e.**, s. 114; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 182.

⁷⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 183.

⁷⁶ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 185.

⁷⁷ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c.V, s. 183; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 191; Alak, 96/17; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 415; Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 146.

⁷⁸ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 212-213.

kararlar aldıkları bu meclislerin varlığına Kur'an da atıfta bulunmuştur.⁷⁹ Kur'an'da Lut kavminin, Mekke ileri gelenlerinin örneğin, Ebu Cehil'in de katıldığı nâdîlerden bahsedilmiş,⁸⁰ “mele” ismi altında kabile işlerinin yürütüldüğü “kabile ayanları meclisi”ne, “meclisu'l-mele”ye atıf yapılmıştır.⁸¹ Dil bilimciler, Kur'an'da yer alan “mele” kavramının da istişare için bir araya gelen bir grubu, eşrafı,⁸² istişarelerine başvurulmuş kavmin eşrafını, reislerini, seçkinlerini ve ileri gelenlerini ifade ettiğini kaydetmişlerdir.⁸³ Hz. Peygamber'in de hadislerinde cahiliye dönemi Mekke ve Medine şehirlerinde meclis ve bu meclise katılan üst düzey kişilere atıfta bulunulması,⁸⁴ bu istişare meclislerin varlığını teyit eder. Dolayısıyla Lammens'in de dile getirdiği gibi Mekke, Kur'an'ın da kendisinden bahsettiği “mele” meclisyle idare edilmekteydi.⁸⁵

Mekke, Taif ve Yesrib'in, Necran ve Vadi'l-Kura'nın idaresi, bir kralın yahut bir ferdin idaresinde değildi. Bir mecliste toplanan reislerin yönettiği bir şehir yönetimi,⁸⁶ bir diğer ifadeyle “meleu'l-kabile” yönetimi⁸⁷ yahut cahiliye şairi Tarafe'nin Muallaka'sında işaret ettiği “halkatu'l-kavm” meclisi⁸⁸ veya aşiret reislerinden oluşan “meclisu'l-kabile” idaresiydi.⁸⁹ Kabile örf ve adet kanunlarına göre işlere bakılan,⁹⁰ Kureyş'in meşveret mekânı olan daru'n-nedve, kabile ve aşiret reislerinin katıldığı ve kabile işlerinin görüşüldüğü yaşlılar meclisi (meclisu şüyûh) gibi bir istişare meclisiydi.⁹¹ Şan şeref sahibi, yaşlı ve ileri gelen şahısların katıldığı bir “şehir meclisi”, “mele” meclisi, “yaşlılar meclisi” mesabesinde Kureyş'in parlamentosuydu.⁹² Kusay zamanından beri Kureyş'in ileri gelenlerinin toplandığı Kâbe'ye yakın bir mekân olan daru'n-nedve'yi⁹³ Kusay, Kureyş arasında hükmetmek için inşa etmiştir. Ancak daha sonra daru'n-nedve, onların istişare ve münazara mekânı olmuştur.⁹⁴ Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay tarafından inşa edilen daru'n-nedve'ye, kırk yaşından yukarı olan Mekke'lilerin aile gruplarının başkanları katılırdı. Bu

⁷⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 183; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 191; Alak, 96/17; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 415; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 146.

⁸⁰ Ankebût, 29/29; Alak, 96/16.

⁸¹ Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 361; Sâd, 38/4; Cemîlî, **a.g.e.**, s. 162.

⁸² İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 719 (m-l-e, mad).

⁸³ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. I, s. 159 (m-l-e, mad); Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. I, s. 436, (m-l-e, mad).

⁸⁴ Buhârî, Tefsîr, 73; Merzâ, 15; Edeb, 115; Müslim, Cihâd ve Siyer, 40/1798.

⁸⁵ Lammens, “Mekke”, c. VII, s. 631.

⁸⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 185; Necran, Taif, Yesrib ve Vadi'l-Kurâ'da da meşveret siyasi nizamının olduğu konusunda bkz. Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 168.

⁸⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 186.

⁸⁸ Tarafe, **Muallakât**, s. 41, 14; Tebrîzî, **Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar**, s. 98.

⁸⁹ İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 153; Berrû, **a.g.e.**, s. 197.

⁹⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 52.

⁹¹ Dizîre Sekâl, **a.g.e.**, s. 82; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 51; Abdulazîz Sâlim, **a.g.e.**, s. 414; Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 289.

⁹² Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 167.

⁹³ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 109; Ahmed el-'Alî, **a.g.e.**, s. 145; Dâru'n-nedve hakkında geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 80-81.

⁹⁴ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 252; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 235.

kurul, Mekke şehrinin senatosu mahiyetindeydi. Kureyş'in bütün önemli işleri burada konuşulup kararlaştırılırdı.⁹⁵ Tıpkı hicabe, rifade, sikaye ve liva gibi Mekke işlerini yürüten bakanlıklar ve bunların her biriyle sorumlu kabileler var ise, meşveret ödevi ile ilgili kişi ve kabileler de mevcut idi.⁹⁶ İslam öncesi dönemde bu ödev, Kusay'ın oğlu Abduluzzanın çocuklarından Beni Esed koluna geçmiştir. Bu görev İslamiyet ortaya çıktığı sırada ise Zem'a oğlu Yezid'in üzerinde bulunmaktaydı.⁹⁷ Akıllı, tanınmış kabile yaşlıları, zenginler, savaşta şöhret kazanan kahramanlar, seçkin şairler ve kabilede önem sahibi her birey kabile reisinin çadırında toplanır, önemli meseleleri tartışır ve gerekli kararları alırlardı.⁹⁸ Her aile reisi asaleti ve serveti oranında yönetime katılırdı. Öyle ki Mekke, bir tür aristokratlar cumhuriyeti tarzında yönetilmekte,⁹⁹ esas itibarıyla bir asiller (mele') meclisiyle¹⁰⁰ idare edilmekteydi. Avâtîf Edîb Selâme'nin ifadesiyle tek bir hakim, reis ve kral ile değil, idaresi kanun, örf ve adet olan "şehir meclisi hükümeti", "Kureyş mele' hükümeti", "şehir devleti", "Kureyş mele' cumhuriyeti"¹⁰¹ ile, aşiret liderlerinden oluşan "nüzerâ hükümeti", "mele' hükümeti",¹⁰² bir başka ifadeyle kabile şeyhinin şûrayla hükmettiği kabile hükümeti ile idare edilmekteydi.¹⁰³

Cahiliyede genellikle akşamleyin bir araya gelirlerdi. Bir durum ortaya çıktığında toplantıya çağrılıp, o mesele görüşülüp tartışılırdı. Hatiplerin hitabeleri okunur ve şairlerin şiirleri dinlenirdi.¹⁰⁴ Nedve, adeta fertlerin eğitildiği edebi bir medrese işlevi görmekteydi.¹⁰⁵ Burada Kureyş'e ait evlilik akitleri yapılır, bülüğa eren genç kızlar ilan edilir, ahit ve ittifak akitleri icra edilir,¹⁰⁶ evlilik, harp ve barış gibi çeşitli işler görüşülürdü.¹⁰⁷ Hayız görmeye başlayan kızların yeleği kesilip, tekrar yelek giydirilir, onları gözlerden uzak tutacak örtü örttürülürdü.¹⁰⁸ Daru'n-nedve, savaş ilanları, haram ayların belirlenmesi ve ticaret kervanlarının sevkıyat işleri kararlarının alındığı bir danışma meclisiydi.¹⁰⁹ Bu nedve, önemli

⁹⁵ Bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 132, 137; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 109; c. II, s. 252; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 90, 120; Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 69; İbrâhîm eş-Şerîf, **a.g.e.**, s. 119, 129; Bakkal, **a.g.e.**, s. 282; Berrû, **a.g.e.**, s. 175-183; el-Cemîlî, **a.g.e.**, s. 161-162; Lammens, "Mekke", c. VII, s. 631.

⁹⁶ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. II, s. 109-110; Berrû, **a.g.e.**, s. 183.

⁹⁷ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 249; Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 121.

⁹⁸ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 79; Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 12;

⁹⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 18; Berrû, **a.g.e.**, s. 180.

¹⁰⁰ Ethem Ruhi Fığlalı, "Dârünnedve", **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 556.

¹⁰¹ Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 143-144.

¹⁰² İbrâhîm eş-Şerîf, **a.g.e.**, s. 245.

¹⁰³ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 66.

¹⁰⁴ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 59; Ahmed el-'Alî, **a.g.e.**, s. 190; Tercih edilen görüş günlük toplanırlardı. Bkz. el-Cemîlî, **a.g.e.**, s. 162.

¹⁰⁵ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 191.

¹⁰⁶ Cemîlî, **a.g.e.**, s. 164; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 145; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 50; Daru'n-nedve'nin kabilelerin sevk işleri, harp kararları, nikâh akitleri, erkeklerin sünneti, bülüğa eren kızlara yelek giydirilmesi ve evliliğe ehil hale gelmiş genç kızların ilanı ve sünnet gibi dini ve medeni işlerin merkezi olduğu hususunda bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 70; İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 32; Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 240; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 184; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 272; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 169; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 129.

¹⁰⁷ Zağlûl Abdulhamîd, **a.g.e.**, s. 289.

¹⁰⁸ Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 253.

¹⁰⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 56-58; Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 243; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 74, 91; Berrû, **a.g.e.**, s. 175; Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 171; Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 51; Bedâyene,

işlerin görüşülüp karara bağlandığı bir yaşlılar meclisine (meclisü's-suyûh) benzemektedir.¹¹⁰ Kureyş'i idare eden bu meclis, her batnın ileri gelenlerinden oluşan bir senatoydu. Kusay hanedanı da bu senatonun adeta bakanlarıydı. Bu meclis, hicabe, sikaye, rifade, liva, nedve, diyat, sefaret ve ezlam gibi işleri yürütmektedir.¹¹¹ Ancak bu meclisin yetkisi bağlayıcı değil, edebi bir yetkiydi. Çünkü her batn tasarrufunda hür idi.¹¹² Bu sadece bir istişare meclisiydi. Gerçek yönetim otoritelerinden herhangi bir güce de sahip değildi.¹¹³ Bu meclisin, çıkardığı kararlarını tenfiz yetkisi de yoktu. Kararlarının yürürlüğe geçmesi için bütün aşiretlerin katılımıyla ve icma ile kararın çıkması gerekirdi.¹¹⁴ Dolayısıyla kararlar bu meclisten herkesin muvafakatıyla çıkar,¹¹⁵ icma ile alınıp yürürlüğe girerdi. Meclistekilerin çıkan kararlara itiraz hakları da yoktu. Bundan dolayı da kişi herhangi bir cezai yaptırıma maruz kalmazdı.¹¹⁶ Bu meşveret sistemi sadece Mekke ve Medine idaresinde değil, bir kabile reisinin kendi kabilesini idaresinde de söz konusuydu. O nedenle kabile reisinin hükmü de kabile fertlerinin tamamı için geçerliydi. Ancak kabile reisinin mutlak salahiyeti yoktu. Onun hükmünde ve kabile reisliğinde despotizme başvurması ise nadirdi. Çünkü rey ehli ile ve liderlerle istişare yapmaya mecburdu.¹¹⁷

b.Dâru'n-Nedve Üyelerinin Seçimi

Cahiliye döneminde Mekkeliler, daru'n-nedve meclisi üyelerinin seçiminde yaş, hikmet sahibi, doğru görüşlü, kavmi arasında mal, şeref ve nüfuz sahibi olma gibi muayyen şartlar koşmuşlardır.¹¹⁸ Kabilevi Arap toplumlarında reislik, siyaset ve nüfuz yaşa dayandığından dolayı, reislere “şeyh” denilirdi. Şeyhler Arap geleneğine göre kabilenin ileri gelenleri ile danışarak karar alırlardı.¹¹⁹ Cahiliye dönemi Mekke'sinde yaşın toplumsal tabakada büyük öneminden ve akli olgunluğun kırk yaşından sonra başladığına olan yerleşik inançtan dolayı, daru'n-nedve'ye girip istişareye katılma şartı olarak kırk yaş sınırı koyulmuştur.¹²⁰ Ancak isabetli görüş sahibi olan bazı kişilerde, Kureyş'in bu yaş sınırını

a.g.e., s. 231; Ahmed 'Alî, a.g.e., s. 145.

¹¹⁰ Ahmed 'Alî, a.g.e., s. 145.

¹¹¹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 111; Hicabe, rifade, sikaye, kiyade, nedve ve liva gibi işlerin Kusay döneminde mevcut olduğu hususunda bkz. İbn Hişam, **es-Sîre**, c. I, s. 131; Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 110; c. II, s. 109; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 184.

¹¹² Erham Habbû, a.g.e., s. 171.

¹¹³ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 24.

¹¹⁴ Ahmed 'Alî, a.g.e., s. 146; İbrâhîm Şerîf, a.g.e., s. 128; Kahtan Abdurrahman ed-Dûrî, **Akdu't-Tahkîm fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kânûnî'l-Vaz'î**, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Suûni'd-Dîniyye İhyâu't-Türâsî'l-İslâmî, Bağdâd 1405/1985, s. 43.

¹¹⁵ Cemîlî, a.g.e., s. 161-162.

¹¹⁶ Edîb Selâme, a.g.e., s. 169.

¹¹⁷ Takkûş, a.g.e., s. 161.

¹¹⁸ Edîb Selâme, a.g.e., s. 143.

¹¹⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 13-14; Bohoner, a.g.e., s. 13.

¹²⁰ Cevâd 'Alî, a.g.e., c. V, s. 184; Hâc Hasan, a.g.e., s. 74, 91; Berrû, a.g.e., s. 175; Erham Habbû, a.g.e., s. 171; Şevkî Dayf, a.g.e., s. 51; Bedâyene, a.g.e., s. 231; Ahmed 'Alî, a.g.e., s. 145; Günaltay, **İslam Öncesi**

aramadığı ve Ebu Cehil b. Hişam'ın gençliğinde bu meclise girdiği¹²¹ ifade edilir. İndiği toplumun tasavvurlarından bağımsız olmayan Kur'an'da da, insanın olgunluk yaşı tasviri bir dille kırk olarak ifade edilmiş¹²² ve Hz. Peygamber'e kırk yaşında peygamberlik verilmiştir.¹²³ Dolayısıyla bütün bunlar, Kur'an'ın, cahiliye Arapların insana attettikleri akli olgunluk ve kemalat yaş sınırına ilişkin tasavvurlarını, kültür kodlarını dikkate aldığını gösteriyor. Bu nedenle kabilevi Arap toplumunda reislik, siyaset ve nüfuz bu kemalat yaşına bağlı olduğundan, Kur'an da Hz. Peygamber'e kırk yaşında nazil olmaya başlamıştır. Yine Kur'an'da Hz. Musa'nın Allah ile buluşması için kırk gecenin tayin edilmiş olduğuna, Allah'ın bir ceza olarak İsrailoğullarını çölde kırk yıl şaşkın dolaştırdığına dair ihbari ifadeler de¹²⁴ cahiliye Araplarında kırk sayısı ile ilgili inanış ve anlatılarla, Kur'an'ın ifadeleri arasında muhtemel bir ilişkinin varlığını hatıra getirmektedir.

Cahiliye örf ve tekalidi ile etki tepki diyalektiği içinde teşekkül eden Kur'an'da, siyaset ve toplum idaresine yönelik emredilen meşveret de aslında o dönemde Mekke'de kurumsal kimlik olarak mevcut idi. Kur'an, sistemli bir otorite ve devletten yoksun olan cahiliye Arap toplumunun kabile kültürüne ait tek bir lider etrafında işleri karara bağlama adeti olan şûrayı benimsemiş ve "...İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever."¹²⁵ ayetiyle Hz. Peygamber'e ve ona tabi olanlara istişareyi emretmiştir. Aynı şekilde, "Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûrâ (danışma) ile olanlar..."¹²⁶ a mükafat verilmesi ve ailedeki meselelerin eşler arasında istişare usulüne dayalı karara bağlanmasında bir beis olmayacağından bahsedilmesi,¹²⁷ cahiliyeye ait bazı şûra donelerinin Kur'an'da teşekkül ettiğinin açık göstergeleridir. Ancak şunu da ifade edelim ki bir yandan o dönemin kral ve kabile reislerinin idaresinde işleri karara bağlama usulü şûra, Kur'an'ın siyasi ve idari ahkâmına dönüşürken, diğer yandan, "Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever."¹²⁸ ayetiyle şûraya, Lât, Menât, Uzzâ ve Hubel vb. putların danışmanlığı değil, de Allah fikri sadece O'na tevekkül ve güven ilkesi giydirilmek suretiyle bu sistemde bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.

Araplar ve Dinleri, s. 56-58; Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 243.

¹²¹ Câhiz, **Resâil**, c. IV, s. 184; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 184; Edîb Selâme, **a.g.e.**, s. 168; Ebu Cehil'in otuz yaşında buraya dahil olduğu hususunda bkz. İbn Düreyd, **el-İştikâk**, s. 155; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 146.

¹²² Ahkâf, 46/15.

¹²³ Yûnus, 10/16; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, c. VI, s. 540-541; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. VI, s. 225; Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, c. I, s. 431; Neseî, **Medâriku't-Tenzîl**, c. II, s. 12; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 926.

¹²⁴ Bakara, 2/51; A'râf, 7/142; Mâide, 5/26.

¹²⁵ Âl-i İmrân, 3/159.

¹²⁶ Şûrâ, 42/38.

¹²⁷ Bakara, 2/233.

¹²⁸ Âl-i İmrân, 3/159.

Dolayısıyla meşveretin İslam'ın ortaya çıkışına doğru ihdas edilen vazifelerden olması,¹²⁹ bedevilerin birbirleriyle müşavere eden meşveret ehli olmaları,¹³⁰ hatta isabetli görüş ortaya koymanın ve halkın salâhının meşverette bulunduğunu ifade eden mesellerin irad edilmiş olması,¹³¹ dünya işlerinde meşveretle işlerin yürütülmesini emreden Kur'an'ın önerdiği bu sistemin, aslında o günkü Müslümanlar için yeni şeyler olmadığını, zaten Kusay'dan itibaren cahiliye Araplarında uygulanmakta olan bir gelenek olduğunu ortaya koyar. Öyle ki Kur'an, Hz. Süleyman'ın mektubunu alan Sebe kraliçesi Belkıs'ın, onun mektubundaki talepler konusunda kendi danışma meclisinden (mele') görüş talep etmesi,¹³² şûranın o günkü Araplar tarafından bilindiğine işaret etmenin yanında, tarihinin, kraliçe Belkıs'a, hatta çok eski Araplara kadar gittiğini de ortaya koymaktadır. Dünya işlerinde o toplumun kültür kalıpları çerçevesinde hareket eden Hz. Peygamber'in de gerek Müslüman toplumu ilgilendiren önemli meselelerde gerekse de özel meselelerde Ashabın ileri gelenleriyle istişare ettiği görülür. Mesela, Medine'nin savunulmasında çoğunluğun görüşüne uyarak savaşın Uhud'da gerçekleştirilmesi,¹³³ mescide minber inşa edilmesi¹³⁴ ve insanların namaza hangi usulle çağrılacağı¹³⁵ vb. hususlarda istişare etmesi, Kur'an tarafından da benimsenen bu geleneğin sürdürüldüğünün bir ifadesidir.

c.Şûra ve Demokratik Yönetim

Cahiliyede Mekke'deki meşveret sisteminin ve Kur'an'daki şûranın günümüzdeki parlamenter demokratik yapılarla ilişkisine dair farklı düşünceler sergilenmiştir. O dönemde şûra sisteminin varlığından dolayı, çağdaş bazı araştırmacılar, demokratik cumhuriyet tarzı bir idare ve toplum yapısının olduğunu ileri sürmüşlerse de aslında kabile idare nizamı ve kabile toplum yapısı egemen idi.

Mekke toplumu kabilevi bir toplum, kabile esası üzerine dayanan kabilevi bir nizamdı.¹³⁶ İçtimai hayatın temeli, fertleri bir araya getiren kabileydi.¹³⁷ Kabile sadece içtimai ve siyasi nizamın temeli değil, aynı zamanda ailenin de temeliydi.¹³⁸ İslam'ın ortaya çıkışına yakın cahiliye döneminde de Arap toplumu, çevrenin tabiatına uygun kabilevi, bedevi bir toplumdur.¹³⁹ Medineliler de, Evs ve Hazreç de her ne kadar Medine'de şehir hayatı yaşasalar

¹²⁹ Cemîlî, **a.g.e.**, s. 164.

¹³⁰ Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, s. 53.

¹³¹ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 22.

¹³² Neml, 27/29-33.

¹³³ Vâkidî, **el-Meğâzî**, c. I, s. 209-214; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. III, s. 67.

¹³⁴ İbn Mâce, **İkâmet**, 199.

¹³⁵ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. II, s. 154-155.

¹³⁶ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 52, 57; İbrâhîm Şerîf, **a.g.e.**, s. 126.

¹³⁷ Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 60.

¹³⁸ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Tesrî'iyye**, s. 44.

¹³⁹ Takkûş, **a.g.e.**, s. 159.

da yaşamları çadırda yaşayan kabile hayatından farklı değildi. Bunun da en büyük delili, bedevi kabilelerin savaştığı gibi onların da birbirleriyle savaşımlı olmalarıdır.¹⁴⁰ Yesrib’de Sakifetü Beni Sa’îde meşveret siyasi nizamının olduğu¹⁴¹ ileri sürülse de aslında Evs ve Hazreç kabilelerin birbirleriyle olan çekişmelerinden dolayı Medine şehrinin işlerini ve sorunlarını görüşüşüp karara bağlayacakları bir meclisleri (darü’n-nedve/nevâdi’l-mele’) olmamıştır. Bir problemin çözümünde Evs’ten bir emir ve Hazreç’ten bir emir tayin edilip ortak bir hüküm verilirdi.¹⁴²

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Mekke ve Medine’de kabile siyasi nizamı hakim olmasına rağmen, çağımızda cahiliye dönemi ile ilgili araştırma yapan bazı şahıslar, o günkü şûranın, çağdaş ülkelerdeki parlamentoya benzeyen demokratik bir Arap kurumu olduğunu ileri sürerler. Bu meclise her ferdin katılıp konuşabildiği,¹⁴³ burada görüşünü ifade etme ve onu savunma hakkının olduğu, genellikle kararların tartışıldıktan sonra çıkarıldığı, tıpkı parlamentoya benzeyen bir meclis¹⁴⁴ ve bu meclisin görüş ve tartışmaya açık demokratik bir yapıda olduğu¹⁴⁵ ifade edilir. Aynı şekilde Kureys’in demokrasiye meylettiği, darü’n-nedve’nin, muasır parlamentoya benzediği,¹⁴⁶ kabile üyelerinin demokrasiye meyilli oldukları, kabile şeyhi ile birlikte içtimai ve demokratik bir hava içinde eşitlik için çalıştıkları¹⁴⁷ belirtilir. Lammens gibi bazı müsteşrikler de, Mekke’de ticari ve iktisadi ilişkilerinin gelişmiş olması, kararların dâru’n-nedve (şûra/senato) meclisi ile alınması ve bu şehrin, bir melik gibi tek bir liderinin olmaması bakımından tam manasıyla bir cumhuriyet olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁴⁸ Dolayısıyla Müslüman düşünürler, Kur’an’daki “şûra”nın, halkın iradesini yansıtan, kendi işleri hakkında karar verme mekanizmasına etkili bir tarzda katılmalarını sağlayan temsili bir yönetim biçimi,¹⁴⁹ Kur’an tarafından iyi kabul edilip benimsenen¹⁵⁰ ve emredilen demokratik bir sistem olduğunu¹⁵¹ ileri sürmüşlerdir. Fakat her ne kadar Fazlur Rahman gibi çağdaş araştırmacılar tarafından Kur’an öğretisindeki şûra’nın günümüzde temsili demokrasiyi ifade ettiği¹⁵² şeklinde düşünceler ileri sürülmüş olsa da Kur’an’ın, 21. yüzyıl toplumlarında görülen parlamenter sistemi, 7. yüzyıl kabile toplum yapısına taşıması ve önermesi düşünülemez. Kaldı ki şûranın böyle bir anlamı da söz konusu

¹⁴⁰ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁴¹ Edib Selâme, **a.g.e.**, s. 168.

¹⁴² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 197.

¹⁴³ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 59.

¹⁴⁴ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 190-191.

¹⁴⁵ Abdulvahhâb Yahyâ, **a.g.e.**, s. 362.

¹⁴⁶ Harbutlî, **a.g.e.**, s. 53-54.

¹⁴⁷ Erham Habbû, **a.g.e.**, s. 213.

¹⁴⁸ Lammens, “Mekke”, c. VII, s. 631.

¹⁴⁹ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme I**, s. 72.

¹⁵⁰ Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kur’an**, s. 85.

¹⁵¹ Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme I**, s. 35-36.

¹⁵² Fazlur Rahman, **İslâmî Yenilenme I**, s. 119-120.

değildir. İslam tarihinde de algılandığı şekliyle şûra, halife/sultan yahut emirin önemli kararlar almadan, bilgi ve hikmet sahibi olduklarını düşünüp seçtiği şahıslara danışma anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Kur'an'ın şûrası ne çağımızdaki demokratik yapıyı ne de parlamenter sistemi ifade etmemektedir. Cahiliyede ve İslam'ın başlangıcında var olan sistemle örtüşmektedir. Şunu da ifade edelim ki temsili demokrasiyi Kur'an'a yüklemek, onun söylemediği bir şeyi ona izafe etmek olduğu gibi, çağın verili idari sistemleri patentinde bir tür “çağdaş Kur'an üretimi”nde¹⁵³ bulunmayı da ifade eder. Bu bakımdan Kur'an'ın idari-sosyal yapıya dair önerileri o toplumun kültürüyle örtüştüğü, onların bildikleri ve uyguladıkları muamelat kabilinden olduğu görülür. Kur'an'ın toplumsal meseleler ve bunlara getirdiği çözümlerin genellikle var olan sisteme özgü niteliklere sahip olduğu, eski Arap toplumunda mevcut olan tutumları yansıttığı, fakat bunların farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal problemler için çözümler çıkartabilecek genel birtakım ilkeleri ihtiva ettiğini de¹⁵⁴ unutmamak gerekir. Zaten o günkü Arap toplumuna inmiş olan Kur'an'ın, başka bir toplumun verileri üzerine hüküm bina etmesinin mümkün olamayacağı,¹⁵⁵ bütün müstakbel ve muhtemel okurları hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan “tarih üstü” bir metin olmadığı da¹⁵⁶ aşikârdır.

Günümüzde çağdaş yönetimlerdeki parlamenter sistemden etkilenecek çağdaş araştırmacıların önemli bir kısmı, ehlü'l-hal ve'l-akd/şûra meclisini, günümüzün parlamenter ya da başkanlık sistemindeki yasama ve yürütme organlarının işlevlerine benzer görevlerle sorumlu bir kurul biçiminde anlama eğiliminde olsalar da¹⁵⁷ Cevad Ali'nin ifadesiyle bu meclisler, toplumu ve büyük halk yığınlarını temsil etmemekteydi. Aksine bu meclise katılanlar, seçkin kişiler, otorite ve yetki sahibi kimselerden oluşmaktaydı.¹⁵⁸ Bu idare de “meleü'l-kabile” (otorite ve yetki sahibi seçkin kişiler) yönetimi idi. Meclis ise bazen kabile reisinin evi olabilmekteydi.¹⁵⁹ Bu meclisin üyeleri çağımızda olduğu gibi temsili demokrasiyle seçilmiş üyelerden değil, daha çok din adamları, kabile reisleri, memurlar ve toprak sahipleri gibi makam mevki konum sahibi insanlardan oluşmaktaydı.¹⁶⁰ Bu geleneğin bir devamı olarak klasik İslam doktrininde de şûranın üyeleri olan ehlü'l-hal ve'l-akd'in, ulemâ, kabile reisleri, vezirler, kumandanlar, ehlü'l-içtiḥad gibi toplum içinde güç ve saygınlığı olan ve diğer insanlar üzerinde otoritesi bulunan belli sayıdaki kişilerden

¹⁵³ Özsoy, “Çağdaş Bir Sorun Olarak ‘Kur'an'ın Anlaşılması’ Sorunu”, s. 44.

¹⁵⁴ Amine Vedūd, **a.g.e.**, s. 150.

¹⁵⁵ Mahmasani, “Hükümlerin Değişmesi İlkesi”, s. 214.

¹⁵⁶ Özsoy, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, s. 53; Ömer Özsoy, “Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu”, s. 135.

¹⁵⁷ Türcan, “Şûrâ”, c. XXXIX, s. 234.

¹⁵⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 181.

¹⁵⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 186.

¹⁶⁰ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 178.

oluşmasına dair farklı şartlar da¹⁶¹ dikkate alınırsa Kur'an'ın literal lafzına intikal eden şûra ve meşveretin bugün çağdaş dünyadaki parlamenter sistemi ifade etmediği, Kur'an'da öngürülen şûra yahut meşveretin Mekke'de Kureyş kabilesinin basit ve sade kabilevi yaşantısının sorunlarını çözmeye yönelik o günkü kültüre özgü yerel bir sistem olduğu müşahade edilir. Dolayısıyla Kur'an'ın ruhunu anlamaktan uzak olan, sıkı sıkıya literal ifadelerine (şûra) bağlı olan Müslümanlar, sanki Kur'an'ın bütün çağlara ve toplumlara bir emriymiş gibi, binlerce yıl kral/sultan ve bunların seçtikleri toprak sahipleri, ulema, din adamları, vezir ve kumandan gibi elitist tabakadan oluşan sözde şûra (ehl-i hâl ve'l-akd) otokratik sistem ile yönetilmişlerdir. Her ne kadar bazı İslam ülkeleri 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde de bu sistemde devam etmekte ısrarlı olmuşsalar da bazıları bu yüzyılın ilk yarısında büyük mücadelelerden sonra ancak çağdaş demokratik yönetime geçebilmişlerdir.

Kısaca, Kur'an'ın verileri sadece konuları ve sorunları bakımından değil, aynı zamanda siyasaya dair talepleri bakımından da o kültürle örtüşmektedir. Kur'an, Arap kabile yapılanmasında daru'n-nedvenin (şûra) ve kabile reisinin yerini, dini ve siyasi otorite olarak şûra ve Hz. Peygamber'in meşveret liderliğine dönüştürmesiyle o günkü şartlarda mevcut olan yarı totoliter geleneğe ters düşmemiştir. Bu bakımdan Arkoun, Kur'an'ın getirmiş olduğu antropolojik yapı ile o dönemdeki Arap topluluğunun uyuştuğunu, bugün insanlığın çok daha değişik bir antropolojik yapıda olduğunu, o günkü ile bugünkü antropolojik yapı arasında derin farkların olduğunu, ancak İslami aklın bu farkı göremediğini, İslam'ın bir defada gerekli olan tüm ilke ve esasları vaz' ettiğine inandığını¹⁶² ifade eder. Dolayısıyla Kur'an'ın yönetim sistemine ilişkin literal ifadelerini, indiği toplumun riyaset antropolojisinden bağımsız, bütün çağlarda geçerli evrensel talepler şeklinde okumak ne kadar yanlışsa, onu kendi yerelliğinden koparıp çağdaş verilerle onun ayetlerini izah etmek, vakıayı nassa yükleyerek yeni Kur'an'lar inşa etmek de o kadar sakıncalıdır. Ancak Kur'an'da teşekkül eden şûra, yerel olsa da ve gelişmiş toplumlarda var olan demokratik idare tarzını ifade etmese de bu yerel formlar üzerinden Allah'ın idari muamelata dair tavrını anlama imkânı da vermektedir. Tıpkı kabile sisteminde olduğu gibi, Kur'an'ın tek bir liderin etrafında ona itaat etmeye yönelik prensipleriyle daha çok, totoliter bir yapıyı önelediği hatıra gelse de İslam'ın evrensel dini siyasasının krallık, aristokrasi veya demokrasi gibi özel bir yönetim tarzı belirlemediği de bir vakıadır.

II.KADÂ VE TAHKİM

¹⁶¹ Abdulhamîd İsmâil el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", **DİA**, İstanbul 1994, c. X, s. 540.

¹⁶² Arkoun, "Nahve Takyîm ve İstilhâm Cedîdeyn li'l-Fikri'l-İslâmî", s. 41. den naklen Ahmet Polat, **a.g.e.**, s. 84.

A.Cahiliyede ve Kur'an'da Kadâ ve Tahkim

1.Kadâ ve Tahkim

Tahkim, terim olarak aralarında hukuki ihtilaf bulunan tarafların bu ihtilafı çözüme bağlaması için üçüncü kişi ya da kişileri hakem tayin etmesi ve bu hususta yaptıkları sözleşme anlamına gelir.¹⁶³ Herhangi bir şey hakkında hüküm veren kişilere aralarında anlaşmazlığı çözmesi için tarafların kendi ihtiyarlarıyla bavurdıkları şahıslara da “hakem” denir.¹⁶⁴

Cahiliye Araplarının tahkim kadasını bildikleri, davalı olanların davalarının çözümü için tahkime başvurmalarının onların yaygın adetlerinden olduğu¹⁶⁵ görülür. Ancak o dönemde bugün modern devletlerde olduğu gibi yasama, yürütme ve yargı gibi sistemli bir idari yapı yoktu. Siyasi otoritenin, sistemli devletin yoksunluğundan ve yarı göçebe kabilevi bir hayat tarzından dolayı, devlet işlerini yürütecek kadai bir müessese de mevcut değildi.¹⁶⁶ Hukuki anlaşmazlıkların çözümünde gelenekler, kabile büyükleri özellikle de hakemler önemli rol üstlenirlerdi.¹⁶⁷ Çözümü zor olan büyük anlaşmazlıkları aralarında zekâlarıyla sivrilmiş, şöhret bulmuş hakemlere ve bazen de kâhin ve arraflara havale ederlerdi.¹⁶⁸ O dönemde sidane, sikaye, rifade, kıyade, nedve, sefaret vb. farklı kabilelerin üstlendiği ödevler yanında, kabileler ve halk arasındaki anlaşmazlıkların karara bağlandığı “hükûmet” hakem ödevi de birim olarak mevcut idi.¹⁶⁹ Bu hükûmet görevi de “sefaret” görevinin bir uzantısı olarak kabile yahut kabileler arası meydana gelen yaralanmalarda cezayı taktir vazifesinden ibaretti.¹⁷⁰ Bu görev o devirde bazı ceza davalarını çözüme kavuşturan bir yargı müessesesiydi. Ancak bu işi yapan kişi hakim değil de hakemdi. Verilen hüküm de hukuki özelliği bulunmayan, tavsiye kararından ibaret olan ve müeyyidesi olmayan bir hükümdü.

Cahiliye dönemi fıkında “kadâ” ve “kâdî” kavramlarının kullanıldığına dair kesin bir fikre sahip olmasak da Kur'an'da bu kavramın kullanımına rastlıyoruz.¹⁷¹ Tarihçiler, Amr b. ed-Darb el-Advani'nin cahiliye döneminde Arap hakemliği ve kadılığı ile meşhur olduğunu

¹⁶³ Bilmen, **a.g.e.**, c. VIII, s. 205; Mustafa Yıldırım, “Tahkîm”, **DİA**, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 411.

¹⁶⁴ İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 181 (h-k-m, mad); İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. XII, s. 140 (h-k-m, mad); Ahmet Akgündüz, “Hakem”, **DİA**, İstanbul 1997, c. XV, s. 171.

¹⁶⁵ Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 33.

¹⁶⁶ Zeydân, **el-Medhâl**, s. 25; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 33-34; Bakkal, **a.g.e.**, s. 280.

¹⁶⁷ Akgündüz, “Hakem”, c. XV, s. 171.

¹⁶⁸ Şevkî Dayf, **a.g.e.**, s. 70; Anlaşmazlıkların çözümünde kâhin ve arraflara başvurulduğuna dair bkz. İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 162; İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 76, 88; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 175, 180, 200, 204; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 89; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 34; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 25; Ferruh, **İslâm Aile Hukûku**, s. 54; Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 172; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 28; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 199; Uğur, **a.g.e.**, s. 24.

¹⁶⁹ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 121; Kâbe ile ilgili görevler ve bu görevlerle sorumlu şahıs ve kabileler hakkında geniş bilgi için bkz. Hâc Hasan, **a.g.e.**, s. 188-190.

¹⁷⁰ Bakkal, **a.g.e.**, s. 281.

¹⁷¹ Tâhâ, 20/72.

zikrederler.¹⁷² Dolayısıyla “hâkim” kelimesi o dönemde “kâdî” manasında da kullanılmıştır.¹⁷³ Ancak bazı âlimler, Kur’an’da yer alan “hâkim” ve “hakem” kavramlarının birbirinden farklı olduklarını, “hâkim” kavramının kanunla hüküm veren, “hakem” kavramının örfle hüküm veren anlamında olduğunu söyleseler de o dönemde cahiliye ehlinin bu iki şahıs ve kavramı birbirinden ayırt ettikleri kesin değildir.¹⁷⁴ İslam öncesi Araplarda davalara bakma sistemi, kabile toplumu ile Arap yarımadasının Güneyindeki devletlerde birbirlerinden farklıydı.¹⁷⁵ Anlaşmazlıkların çözümünde “kadâ” ve “tahkim” diye iki sistem vardı. Kadâ nizamı, güçlü merkezi otoritesi bulunan, görevlisi devlet tarafından atanan, devlet adına yargılayan, otorite ve baskı gücüyle verilen kararı icra etmeye yetkili olan ve Arap yarımadasının Güneyinde görülen bir sistemdi.¹⁷⁶ Tahkim nizamı ise Mekke ve Medine gibi güçlü merkezi otoritenin bulunmadığı hazari ve bedevi toplum yapısında görülen, görevlinin devlet tarafından atanmadığı, hasımlar tarafından seçilen ve verdiği hükmü icra gücü olmayan hakemler tarafından yürütülen bir sistemdi.¹⁷⁷ Dolayısıyla Mekke’de kadılık sistemi olmadığından bir kabile içinde anlaşmazlık çıktığında kabile reisine, kabileler arası anlaşmazlık çıktığında kâhine yahut dikili taşlara, kumar oklarına başvurulurdu.¹⁷⁸

Kur’an’ın, anlaşmazlıkların çözümünde gramatik/literal ifadelerine yansıyan önerileri, Güney Araplarında var olan, sistemli bir devlet otoritesine bağlı olarak hizmet yürüten ve bugün çağdaş yaşamımızda da merfî olan kadâ sisteminden daha çok, kabile toplum yapısında mevcut olan, merkezi bir otoriteye bağlı olmayan ve dolayısıyla da yaptırım gücü olmayan tahkim usulünü ifade etmektedir. Bu bakımdan diğer muamelatta olduğu gibi, merkezi yargı sisteminin olmadığı Hicaz bölgesi (Mekke-Medine) kabilevi tahkim usulü de anlaşmazlıklarda çözüm yöntemi olarak Kur’an nazmında teşekkül etmiştir. Kur’an, toplumdaki anlaşmazlıkların çözümünde, kabile toplum yapısına uygun tahkim usulü literal ifadelerinde yer almasıyla bir yandan tarihsel/olgusal tabiatını ifşa ederken, diğer yandan sistemli bir otoriteye bağlı, yaptırım ve adaleti gerçekleştirme gücüne sahip bu lafızlarda örülü, kadâ müessesesi mesajı ile de çağlar ötesini aşmaktadır.

2.Tahkim

a.Tahkimin Görüldüğü Alanlar ve Bu Görevi Üstlenen Kişiler

¹⁷² Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. XIII, s. 266-268; Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 389.

¹⁷³ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 389.

¹⁷⁴ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 389.

¹⁷⁵ Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 87.

¹⁷⁶ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 211; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 73.

¹⁷⁷ Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 211; Kabile hakemlik nizamı için ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye*, s. 73.

¹⁷⁸ Ahmed ‘Alî, *a.g.e.*, s. 154.

Cahiliye döneminde tahkim çeşitli alanlarda görülmekteydi. Kâbe yönetimi ile ilgili işler, bir ailenin veya kabilenin kendi arasında yahut aileler ve kabileler arası çıkan anlaşmazlıklar, kısas, diyet vb. davalar bunlar arasında yer alır. Bu davalar da ya aile ve kabile reisleri ya din adamları veya da davalıların ittifak ettikleri umumi hakemler yahut üçüncü şahıslar tarafından görülürdü. Bu davalarda yaygın olmasa da kadınlar da hakemlik yaparlardı.

O dönemde Kâbe yönetimi ve Kâbe ile ilgili ve diğer işleri yürütme konusundaki anlaşmazlıklarda tayin edilen hakeme başvurulurdu.¹⁷⁹ Örneğin, İslam öncesi dönemde Kâbe'nin imarında Hacer'u'l-Esved'in yerine koyulması konusunda çıkan anlaşmazlıkta, Hz. Peygamber hakem tayin edilmiştir.¹⁸⁰ Aynı şekilde çeşitli hususlarda davalık olanlar hakemlik için Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır.¹⁸¹

Yine cahiliyede panayırlarda kabileler arası anlaşmazlıklar hakem usulüyle çözüme kavuşturulur,¹⁸² anlaşmazlıkların halledilmesi için mekânlar ve bunlara bakacak hakemler tayin olunurdu.¹⁸³ Fakat bu hakemlerin münakaşalarda verdikleri kararlar ve hükümler, tayin edilen hakemin kendi duygularına, kabile adetlerine¹⁸⁴ ve kavga edenlerin iyi niyetlerine veya bunlardan birinin üstün kuvvetine bağlıydı.¹⁸⁵

Aynı şekilde o dönemde ailenin kendi içinde ve diğer aile ve aşiretlerle anlaşmazlıklarda da hakeme başvurma adeti vardı. Ancak karı koca anlaşmazlıklarında, boşamalarda aralarının bulunması için hakeme başvurma, cahiliye toplumunda bilinen bir uygulama olmadığı, İslam orijinli bir uygulama olduğu¹⁸⁶ ileri sürülse de cahiliye döneminde aileler arası çıkan anlaşmazlıklara hakim ve kadı olarak aile reisi bakmaktaydı. Herhangi bir aile arasında anlaşmazlık çıktığında hasımlar aralarında kendisine itaat edilen efendilerine gider ve vuku bulan hadiseyi ona anlatırlardı. Aralarında hüküm vermesini umdukları efendi, her iki tarafı dinledikten sonra insanların bu konuda söylediklerini de dikkate alarak bir görüş oluşturmaya çalışır ve bu konudaki görüşünü ortaya koyardı. Bu hükme her iki hasmın da itaat etme zorunluluğu söz konusuydu. Aksi durumda ona ihanet edilmiş ve onun konumunun çiğnenmiş olacağı¹⁸⁷ düşünülürdü. Bir aşiret yahut bir kabilenin aileleri arasında anlaşmazlık çıktığında bu ailelerin reisleri olayı çözmek ve bu konuda bir hükme varmak için bir araya

¹⁷⁹ Günaltay, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, s. 54, 61; Günaltay, **İslam Öncesi Arap Tarihi**, s. 246; Brokelmân, **Târîhu's-Suû'bi'l-İslâmiyye**, s. 19.

¹⁸⁰ İbn İshâk, **es-Sîre**, s. 87-88; İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 209; İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 146; Abdurrahman Dûrî, **Akdu't-Tahkîm**, s. 45-46.

¹⁸¹ İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 157; Halebî, **İnsânu'l-'Uyûn**, c. I, s. 236.

¹⁸² Berrû, **a.g.e.**, s. 245-246; Ferruh, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I, s. 66.

¹⁸³ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 93, 113.

¹⁸⁴ Watt, **İslam Nedir**, s. 80.

¹⁸⁵ Çağatay, **Arap Tarihi**, s. 100-101.

¹⁸⁶ Ünsal, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁸⁷ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 389.

gelirlerdi. Bazen her iki hasım da kendileriyle ilişkisi olmayan tarafsız bir hakemin tayininde ittifak ederlerdi. Hakemlerin seçimi, hasımlı iki grubun muvafakatıyla ve tam rızasıyla meydana gelirdi. Hasım olan her iki taraf da hakemin seçiminde karar kılınca ve hakem yahut hakemler davaya bakmayı onayladıklarında, davanın görüşülmesi ve delillerin dinlenmesi için yer ve zaman tayin edilir, daha sonra davalıların delilleri dinlendikten sonra hüküm verilirdi.¹⁸⁸

Cahiliye hukukunun gelişiminde ve insanlar arası davalara bakmada, din adamlarının da (kehhân) büyük rolü vardı. Din adamları hakemlik yapıp insanlar arası vuku bulan davalarda hüküm verirlerdi. Bu davalarda hakemlik yapmaları da sahip oldukları konumlarından ve yeryüzünde Tanrıların dili olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu din adamlarının şehirliiler arasındaki otoriteleri, çölde yaşayanlara nispetle daha yaygın ve daha güçlüydü. Çünkü çölde hakemlik işi genellikle kabile reisi ve eşrafının elindeydi. Mabetler, kâhinlerin toplanıp işlerini yürüttüğü yerler olmalarından dolayı, cahiliye ehlinin adeta mahkemeleri idi. Tarihçiler, bu hakemlerin bazılarının vermiş olduğu hükümlerin kanunlar gibi insanlar arasında tatbik edilip ölümsüzleştiğini, İslam gelinceye kadar insanların bu ahkâmın izinden yürüdüklerini ve insanlar arasında kanunlaşan ve insanların tatbik ettikleri ahkâmdan bazı misaller aktarırlar. Bu da cahiliye ehlinin gönlünde, hakemlerin mevkilerini, insanlara ahkâm ve kanunlar vaz' eden hukuki otorite konumunda olduklarını ve onlara olan saygıyı gösterir.¹⁸⁹ Bu hakemlerin hükmü, sadece öldürme, gasp, soygun, ırza saldırı, hırsızlık vb. anlaşmazlık ve davaları değil, nesep ve atalarla övünme, şairlerin şiirleri, komşuluk ilişkilerinde sınırı aşma, münâferet¹⁹⁰ vb. daha büyük ve önemli işlerdeki tahkim hükümlerini de kapsamaktaydı.¹⁹¹

Cahiliye döneminde hüküm vermede kadınla erkeği ayırt etmezler, hatta kadını hakem tayin edip onun verdiği hükmü erkeğin hükmü gibi kabul ederlerdi.¹⁹² Tarihçiler, İbnetü'l-Hassi, Cüm'atu binti Habisi'l-İyadi, Sahar binti Lokman, Hüseyletu binti Amr b. ed-Darb el-Advani ve Hezam binti er-Reyyan gibi bazı kadın hakemlerin isimlerini zikrederler.¹⁹³ Ancak her ne kadar kadının hakemliği için herhangi bir engel yoksa da ve ayrıca hakemlik için erkek olma şartı olmasa da genellikle erkekler hakem olurdu.¹⁹⁴ Dolayısıyla cahiliye toplumunda

¹⁸⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 390.

¹⁸⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 390.

¹⁹⁰ Cahiliye dönemindeki münâferet dava örnekleri konusunda bkz. Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 18-19; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 278 vd.; Abdurrahman Dûrî, **Akdu't-Tahkîm**, s. 41-43.

¹⁹¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 390-391.

¹⁹² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 391.

¹⁹³ Câhiz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, c. III, s. 38; Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 65; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 338-343; Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 54; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 496; Abdurrahman Dûrî, **Akdu't-Tahkîm**, s. 39-40.

¹⁹⁴ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye**, s. 89.

hakemlik ve şahitliklerde kadının erkek kadar rolü olmasa da yine ikinci decede rol aldığı ve bu nedenle hakemlik ve şahitlik gibi durumlarda o dönemde kadına biçilen rolün bir uzantısı olarak Kur'an'da da öncelikli olarak erkeklerden şahit tutulması, erkeğin olmadığı hallerde ancak kadınlardan şahit getirileceği öngörülmüş ve iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk tutulmuştur.¹⁹⁵

Onların tahkim teamüllerinden bağımsız olmayan Kur'an, hem cahiliye toplumunda hem de daha önceki toplumlarda şahıslar arasındaki sorunların hakem usulüyle çözüldüğüne dair tarihten bazı olaylara atıfta bulunmuştur. Hz. Davud ile Hz. Süleyman'ın halkın koyunlarının girmiş olduğu bir ekin tarlası hakkında hüküm verdikleri¹⁹⁶ ve yine Hz. Davud'un, mallarında ortak olup da birbirlerine haksızlık eden iki davalı kardeş hakkında hakemlik yaptığı ifade edilir.¹⁹⁷ Bu ayetler, o günkü Arapların tahkim olgusunu bildiklerini ifade etmenin yanında, bunun oldukça eskilere dayanan bir geleneğinin olduğunu da ortaya koyar. Aynı şekilde Kur'an'ın, hac aylarında harem bölgede ihramlı iken avlanma ve av etinden yeme yasağını ihlal eden kişinin ödeyeceği keffaret konusunda, iki adil hakemin kararına başvurulması gerektiğini ifade eden ayetleri,¹⁹⁸ eşler arasının açılması ve evlilik birliğinin tehlikeye düşmesi halinde tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilmesine yönelik talepleri,¹⁹⁹ tahkimin o toplum tarafından bilindiğini gösterir. Benzer şekilde Müslümanların, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Hz. Peygamber'i hakem kılıp, onun verdiği hükmü, içlerinden hiçbir sıkıntı duymadan kabullenmedikçe iman etmiş olamayacaklarını²⁰⁰ ve ellerinde Tevrat bulunduğu halde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurup, sonra da onun hükmünden yüz çeviren Yahudilerin kınanmasını ve onların aralarında hüküm verip vermemekte serbest bırakıldığını ifade eden ayetler,²⁰¹ Hicaz bölgesi Arap geleneğinde bu teamülün yaygın olduğunu ispat etmektedir. Kur'an'ın, anlaşmazlıklarda gerek Hz. Peygamber'in gerekse de başkalarının hakem tayin edilmesine yönelik talepleri, onun ahkâmının kabile toplum yapısına uygun bir şekilde o günkü örf ve teamüller doğrultusunda vaz' edildiğinin bir göstergesidir. Çünkü cahiliyede kabile fertleri arasında anlaşmazlıkları çözmek ve hüküm vermek kabile reisinin görevleri arasında yer almaktaydı.²⁰² Hz. Peygamber'de risaletten önce tıpkı, cahiliye döneminde dürüstlüğü, adaleti, güvenilirliği ve zekâsı ile nam salmış diğer hakemler gibi hakem olduğu, Kâbe'de hakemlik yaptığı,

¹⁹⁵ Bakara, 2/282.

¹⁹⁶ Enbiyâ, 21/78.

¹⁹⁷ Sâd, 38/21-24.

¹⁹⁸ Mâide, 5/95.

¹⁹⁹ Nisâ, 4/35.

²⁰⁰ Nisâ, 4/65.

²⁰¹ Mâide, 5/42.

²⁰² Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 193; Kabilede kadâ işini kabile reisinin üstlendiği hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu't-Teşrî'iyye**, s. 33.

Peygamberlik sonrası da müslim ve gayri müslimler arasındaki, şahsi ve ailevi hayatındaki anlaşmazlıklarda hakem usulünü yaşattığı,²⁰³ hakim ve hakemlere yönelik emir ve tavsiyelerde bulunduğu²⁰⁴ bilinen gerçeklerdendir. Mesela, Medine’de Yahudiler, kısas ve diyet davalarında,²⁰⁵ kendilerinden zina etmiş olan muhsan bir kadın ve muhsan bir erkeğe cezasının (recm/celde) tayini konusunda Hz. Peygamber’i hakem tayin etmişlerdir.²⁰⁶ Aynı şekilde Kur’an’da, münafık ve müminlerin Allah ve Hz. Peygamber’in hakemliğine çağrılmalarından ve verecekleri hükümlere uyup uymamalarından bahsedilmiştir.²⁰⁷

Dolayısıyla daha sonra, Kur’an ile birlikte hakemin İslam öncesi yerini, Müslümanların siyasi ve dini lideri Hz. Peygamber almıştır. Davalı her iki tarafın da kendilerinin adaletine ve tarafsızlığına güvendikleri bir hakem seçme, anlaşmazlıklarda aralarında hüküm verilmesi için hakeme başvurma adeti ve bu hakemin kararından ibaret olan tahkim, cahiliye döneminde tatbik edilmiş, bu adet Müslümanlar arasında çıkan sorunların çözümünde başvurulması gereken bir teamül olarak Kur’an’da da yer almış²⁰⁸ ve kabul görmüş bir örf olarak günümüze kadar gelmiştir.²⁰⁹ Ancak hakemlik vazifesinin Kur’an tarafından Hz. Peygamber’den talep edilmesi, bunun dinin gereğinden daha çok, kabile yapısının bir icabı, kabile geleneğindeki reislerin ve din adamlarının (kâhin) rolleriyle ilgili olduğunu, buradan hareketle mahkeme ve hüküm vermenin, yasamanın, kanunlar koymanın anayasal merciinin sadece Hz. Peygamber ve onun nübüvvet makamı olduğunun çıkarılamayacağını da ifade etmek gerekir.²¹⁰

Kısaca diğer alanlarda olduğu gibi, kadâ ve tahkimde de İslam, cahiliye ahkâmının bazısını kabul etmiş, diğer bazısını süslemiş, bazısını neshetmiş ve bir kısmını da haram kılmıştır. Bu ikrar, süsleme, haram etme ve alıkoyma cahiliye döneminde kanuni alanlara vakıf olmayı, ukubat ve ceza alanına giren mezkur meseleleri, insanlar arasında medeni muamelelerde meydana gelen hususları ve onların muamelatlarını bilme imkânını sağlamıştır. Keza kadim fıkıh ıstılahları da cahiliye dönemi yasama usulüne ilişkin bir fikir oluşturma noktasında pek çok şeyi bizlere sunmuştur.²¹¹

²⁰³ Akgündüz, “Hakem”, c. XV, s. 172.

²⁰⁴ Bkz. Buhârî, Ahkâm, 13, 20, 29; Müslim Akziye, 7/1717; Ebû Dâvud, Akziye, 6, 9.

²⁰⁵ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 157, 583; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 544; Kurtubî, *el-Câmi’*, c. VI, s. 182, 185.

²⁰⁶ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IV, s. 582-583, 589; Cassâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 544; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 207; İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, c. II, s. 88, 93; Kurtubî, *el-Câmi’*, c. VI, s. 181; İbn Kesir, *Tefsîr*, c. I, s. 619-620.

²⁰⁷ Nûr, 24/48-51.

²⁰⁸ Nisâ, 4/35.

²⁰⁹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 388.

²¹⁰ Hz. Peygamber’in, mahkeme ve hüküm vermenin, yasamanın ve kanunlar koymanın anayasal mercii olduğu konusunda Pakistan Hint alt kıtasındaki tartışmalar için bkz. Ebu’l Â’lâ Mevdûdî, *Sünnet’in Anayasal Konumu*, (Çev. Durmuş Bulgur-Halid Zaferullah Dâudî), Dizgi Ofset, Konya 1997, s. 56-61.

²¹¹ Cevâd ‘Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 395.

b.Arap Hakemleri ve Hükümleri

1.Hakemde ve Tahkimde Aranan Nitelikler

Cahiliye döneminde şehirli ve badiyeli her kabilenin, insanlar arası ihtilaf ve husumetlerde aralarında hükmeden hakemleri mevcut idi.²¹² Bu davalara bakan kişileri “hakem” ve “hâkim” diye adlandırırlardı.²¹³ Bu hakemler vasiyet, nesep, mülk, akit, öldürme zina ve hırsızlık gibi meselelerin çözümünde,²¹⁴ münaferetlerde, miras, su ve kan davalarında hüküm verirlerdi. Bu da Arapların şeriatına müracaat edecekleri bir dinlerinin olmamasından kaynaklanmaktaydı. Cahiliye Arap toplumunda merkezi devlet otoritesinin olmaması, aralarında hakem tayin etme usulüyle basit yahut karmaşık problemleri çözme usulü olan hakemlik müessesesini doğurmuştur. Dolayısıyla da Cevad Ali’inin de belirttiği gibi, hakemlik devletin resmi bir işi olarak yapılmadığı gibi, hakemler de devletin resmi görevlileri olarak görev yapmamaktaydılar.²¹⁵

Cahiliyede hakemde hüküm istinbat etmeye kadir, akıllı, zeki olma, Arap örf ve geleneklerini bilme, adaleti, nezaheti, doğruluğu ve güvenilirliğiyle bilinme ve hakemlik konusunda tecrübeli ve uzman olma şartlarını ararlardı.²¹⁶ Ya’kubi’nin (ö. 292/905) de belirttiği gibi, Araplar şeref sahibi, doğru ve güvenilir, liderlik, cömertlik, yaş ve tecrübe sahibi kişileri hakem tayin ederlerdi.²¹⁷ İki hakemden hangisi dah çok güzel ve iyi özelliklere sahip ise onu tercih ederlerdi.²¹⁸ Dolayısıyla o dönemde herkes hakemlik yapamazdı. Ancak şeref, sıdk, emanet sahibi, reislik vasfı olan, övgüye layık ve tecrübeli kimseler hüküm verirlerdi.²¹⁹ Namları kabile sınırlarını aşan hakemler, akıl ve idrakleriyle, kendi kavimlerinin örflerine vakıf olmakla, adalet ve insaflarıyla, zulümden ve alçaklıktan uzak durmakla bilinen kişilerdi.²²⁰ Hakemlikte bulunması en önemli şartlardan biri adalet idi. Adil olmadığı durumda hakem zalim, verdiği hükmün de zalimce bir hüküm olduğu ve bununla hakemin adalet çizgisinden çıkmış olacağı²²¹ farz edilirdi. Cahiliye Arapları eğer hakemde adalet, kavrayış, tecrübe, zekâ, hakkı ortaya çıkaracak çevik bir idrak var ise hakemi tercih ederlerdi. Bu nedenle hakemde bulunması gereken bu vasıflara sahip insanlar, davalar için ancak başvuru kaynağı olurlardı. Bu davalarda aralarındaki anlaşmazlıklarda ya kâhinlerden ya arraflardan

²¹² Alûsî, **Bulûğu’l-Erab**, c. I, s. 308; Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 394.

²¹³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 494.

²¹⁴ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 215-216; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 90.

²¹⁵ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 494.

²¹⁶ Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 212; Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 88.

²¹⁷ Ya’kûbî, **Târîh**, c. I, s. 258; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 213.

²¹⁸ İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 386.

²¹⁹ Ya’kûbî, **Târîh**, c. I, s. 258; Zenâtî, **Nuzumu’l-‘Arab**, s. 213, 216; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 28; Abdurrahman Dûrî, **Akdu’t-Tahkîm**, s. 38.

²²⁰ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 494.

²²¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 394.

ya da fakih ve müftü gibi din adamlarından davaya bakmaları için fetva isterlerdi.²²² Hakemler dava kararlarını kendi görüş ve akıllarına göre verirlerdi.²²³ Ancak kendi görüş ve akıllarına göre keyfî hüküm vermezlerdi. Kabile toplum yapısında kanuni kaidelerin ana kaynağı, belki de tek kaynağı örf kabul edildiği için, evlilik, miras, mülk, akit, suçlar vb. çeşitli kanun düzenlemelerinde nesilden nesile tevarüs eden bu kaidelerle hükmederlerdi. Aynı şekilde, geçmişte verilen kadai hükümler de kaynak kabul edilirdi.²²⁴ Hakemler kendilerine arzedilen sorunları örfî kaideleri tatbik etmekle çözüme kavuştururlardı.²²⁵ Davaların çözümünde hakemin tabi olduğu ve örfün carî olduğu birtakım kaideleri tatbik etmek, hakemin vazifesiydi. Hatta hakemde bulunması gereken en önemli şartlardan biri, Arap yarımadasında yaygın olan gelenek ve örfleri bilmesi ve kendinden önce hakemlerin çıkarmış olduğu ahkâmı almasıydı.²²⁶ Bu nedenle cahiliyede hakemler hükümlerini verirken bölgenin örf ve adetlerini dikkate aldıkları gibi, Kur'an da, ahkâmının pek çoğunda o günkü örfü dikkate almış, cahiliye Arapların önem atfettiği örf'e ehemmiyet vermiş, adli, mali, boşama, miras, mehir gibi ailevi vb. pek çok alanda o günkü örfün esas alınması gerektiğini ifade etmiştir.²²⁷

Cahiliye döneminde adalet hakemde bulunması zorunlu olan en temel vasıflardan biriydi. O dönemde sağlıklı hüküm vermek için hakemlerde ve hükümde adaletin gözetilmesi bir gereksinimdi.²²⁸ Kur'an'da da hakemde ve hakemlikte adalet temel şartlar arasında yer almıştır.²²⁹ Ancak Kur'an, bir taraftan merkezi otoriteden yoksun kabilevi yarı göçebe bir hayat tarzının üretmiş olduğu tahkimi, o günkü tikel teamüllere ters düşmeden sürdürürken, diğer taraftan da göçebe kabile hakemlik sistemine “adalet” ve “hakkaniyet” gibi tümel evrensel ilkeleri giydirmekle, hakemlerin kararlarını Allah'ın arzu ettiği bu ilkeler çerçevesinde oluşturmalarını talep etmekle ve cahiliye Arapları tarafından bilinen “hüküm” kavramını türevleriyle yaklaşık iki yüz on yerde kullanmak ve bu kavramları Allah'a, Peygamber'e, Kur'an'a, diğer Peygamberlere ve indirilen kitaplara izafe etmek, özellikle de Allah'ın “hâkim”/hakemliğini ahirete taşımak süretiyle,²³⁰ cahiliye toplumunun muhayyilesinde büyük bir devrim gerçekleştirmiş ve ahirette yargılanma bilincini inşa etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Kur'an, kendi zemininde mevcut örf ve geleneklere, o günkü toplum yapısına uygun şekillenmiştir. Kabile geleneklerine, çöl kültürüne, yarı göçebe toplumların

²²² Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 494; Abdurrahman Dûrî, **Akdu't-Tahkîm**, s. 38-39.

²²³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 494.

²²⁴ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 65, 68.

²²⁵ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 69, 92; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 25.

²²⁶ Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 224-226; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 93.

²²⁷ Bakara, 2/178, 180, 233, 241, 236; Nisâ, 4/6, 25; A'râf, 7/199.

²²⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 392.

²²⁹ Bakara, 2/188; Nisâ, 4/58; Mâide, 5/42; Sâd, 22/26.

²³⁰ Bkz. M. Fuâd Abdülbâkî, **a.g.e.**, “hkm”, mad.

yapısına uygun seyyar hakemlik, onun nazmında teşekkül etmiş ve nasslaşmıştır. Ancak bu tahkim, bütün çağ ve toplumlara hitap edecek külli ahlaki prensiplerden yoksun kalmamış, yerel ve tarihsel olan adetlerle, evrensel olan değerler Kur'an'ın ifadelerinde iç içe girmiş, bütün toplum katmanlarında adaleti tesis edecek sistemli bir muhakeme/yargılama usulünün gerektiğini de bu örfi teamüller içinde Kur'an bize ilham etmiştir.

Fertler arası anlaşmazlıklarda hakemde ve verdiği hükümde adaletin gözetilmesine dair Kur'an'da yer alan bu ilke, cahiliye döneminde insanların zihinlerinde tasavvur olarak var idi. Ancak hakemlikte adalet ve haktan sapmama temel ilke olmasına rağmen, bu ilkeye aykırı hareket eden bazı hakemlerin rüşvet alarak kararlarında haktan saptıkları, cahiliyede hakem olan Zamre'nin²³¹ ve bazı Yahudi hakemlerin rüşvet aldıkları²³² ifade edilir. Kur'an'da da Yahudi hakemlerin rüşvet aldıklarına atıf yapılmıştır.²³³ Kur'an'da Hz. Davud'a müracaat eden davalı iki kardeşin, aralarında adaletle hükmetme taleplerini anlatan kıssa da²³⁴ her ne kadar hakemlikte bazı haksızlıklara rastlansa da adalet ilkesinin cahiliye Arap toplumunda var ve bilinir olduğunu ve Kur'an'ın, gerek şahitlerde gerekse de hakemlerde aranan adalet ilkelerini evrensel bir değer olarak kabul ettiğini teyit eder. Bu bakımdan Kur'an'ın, problemlerin çözümüne ve adaletle halledilmesine yönelik talepleri ne kadar universal ise, ailelerden seçilen hakemlerin yahut kabile reislerin veya da tanınmış hakemlerin bağlayıcı ve yaptırım gücü olmayan, örf ve adetlere dayalı kararlarıyla meseleleri çözüme kavuşturma (tahkim) talepleri de, o dönemin henüz bugün olduğu gibi karmaşık olmayan basit ve sade kabilevi toplum yapılarıyla, çöl şartlarıyla bağlantılı olarak o kadar mevzî ve o kadar yereldir. Dolayısıyla uzun bir geçmişe sahip olan, tarihte yaygın bir uygulama alanı bulan ve İslam öncesi Hicaz Arap toplumundan devralınarak İslam hukukunda da resmi yargıyı tamamlayıcı, toplumsal barışı sağlayıcı tali bir yargı yolu ve kurum olarak devam ettirilen "tahkim"in, bugünkü yargı sistemine göre daha özel, ihtiyari ve sınırlı bir yargı prosedürü ihtiva ettiği²³⁵ göz ardı edilmemelidir. Çünkü İslam hukukunda da tahkim ile genel yargıyı, tahkime bakan hakem ile yargıya bakan hakimi dava şekil ve sorumlulukları bakımından ayırmışlar²³⁶ ve Mecelle'de tahkimi sadece kul hakkına taalluk eden mali davalarla sınırlı tutmuşlardır.²³⁷

Kısaca, kendi tarihinin tasavvur ve teamülleri ile diyalektik ilişki içinde olmasının bir

²³¹ Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. XI, s. 164; Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 316; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 229-230.

²³² Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 500; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 230; Cahiliye döneminde hakemlerin anlaşmazlıklara bakmada para aldıklarına dair malumat olmamakla birlikte bazı durumlarda anlaşmazlığın çözümünde hakeme belli bir miktar mal ödendiği belirtilir Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctim'iyye*, s. 91-92.

²³³ Mâide, 5/42; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 579.

²³⁴ Sâd, 22/26.

²³⁵ Akgündüz, "Hakem", c. XV, s. 171.

²³⁶ Yıldırım, "Tahkîm", c. XXXIX, s. 412.

²³⁷ Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1973, Mad. 1841.

sonucu olarak, Kur'an'ın anlaşmazlıkların çözümünde tahkim önerisinin, bugünkü sistemli devletlerde işleyen yargı ile bir bağı olmasa da bu teamüle ilişik, davalarda Kur'an'ın ilzam ettiği “adalet”, “bağımsızlık” ve “objektiflik” ilkesi, bütün çağlara taşınabilir evrensel bir nitelik arz etmektedir.

2.Hakemler ve Meziyetleri

Tarihçiler, aşağıda vereceğimiz bazı kabilelere ait hakemlerin isimlerini ve meziyetlerini zikretmişlerdir. Tarihçilerin zikretmiş oldukları Arap hakemleri, İslam'a yakın dönemde fetva ve hüküm vermekle şöhret bulmuş kişilerdir. Bu kişiler, anlaşmazlıkları hükme bağlamada asalet, ilim ve keskin zekâya sahip olmaları sebebiyle, namları pek çok Arap kabilesi arasında yayılmıştır. Bundan dolayı, kendilerine uzak olan kabileler bile onları hakem tayin etmişlerdir.²³⁸ Ancak bu hakemler, ne yazılı bir kanun ve yazılı bir şeriatı göre, ne de semavi kitapların gereği doğrultusunda muhakeme yapmamaktaydılar. Örf, tecrübelerine ve işlerdeki ferasetlerine göre, eşyayı benzerlerine kıyasla içtihatlarının ortaya koymuş olduğu ilkelere göre hüküm verirlerdi.²³⁹ Çünkü bedevinin yazılı sistemli kanunları yoktu. Sadece kendi aşiretine özgü sıkıca bağı oldukları gelenekleri, örf, adetleri ve muhafaza ettikleri babalarının sünneti mevcut idi.²⁴⁰ Bu hakemlerin verdikleri hükümler, tabii, tekellüfsüz ve insan tabiatına uygun olmasından dolayı, tabi olunan bir sünnet ve örf olarak kabul edilmiştir. Bunların arasında İslam'ın sabit kılıp devam ettirdiği hükümler de yer almaktadır.²⁴¹

Bu hakemler, bütün Arap yarımadasının değil, Hicaz bölgesinin hakemleridir. Güney ve Doğu Arabistanda ve Arap yarımadasının diğer bölgelerinde başka hakemler de vardır. Ancak onların haberleri tarihçilere ulaşmadığından biz de onlarla ilgili bir malumata sahip değiliz. Tarihçiler, Üksüm b. Sayfi b. Riyah, Hacib b. Zürrare, Akra b. Habis Ebu Uyeyne, Rabia b. Mehaşin, Zamre b. Ebi Zamre,²⁴² Ef'â b. el-Hasîn b. Ğanem b. Rehm b. Haris el-Cürhimi, Uyeyne b. Hısn b. Huzeyfe, Harmele b. el-Eşâri el-Meriyi, Herim b. Kataba b. Sinan b. Amr el-Fezari, Bişr b. Abdillâh b. Habban, Ebu Süfyan b. Harb b. Ümeyye, Ebu Cehil b. Hişam, Enes b. Müdrik²⁴³ ve Akra b. Habis b. Ukkal b. Muharrer b. Süfyan'ın

²³⁸ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396.

²³⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 39; Atar, **İslâm Adliye Teşkilâtı**, s. 30; Bakkal, **a.g.e.**, s. 286; Hakemlerin örf, adet, teamül, inanç ve diğer milletlerden tevarüs eden esaslara göre hüküm verdikleri hususunda ayrıca bkz. Uğur, **a.g.e.**, s. 24.

²⁴⁰ Yâzicî, **a.g.e.**, s. 14; Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 197.

²⁴¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396.

²⁴² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 134; Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 64; Zebidî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXXI, s. 512 (h-k-m, mad); c. XXI, s. 535 (k-r-a, mad); Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 308-316; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 495; Temim kabilesinin diğer hakemleri konusunda geniş bilgi için bkz. Yesûî, **a.g.e.**, s. 369-370.

²⁴³ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 308, dipnot I; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 495.

cahiliyede Temim kabilesi hakemlerinden olduklarını kaydetmişlerdir.²⁴⁴ Herim b. Kutba, Sinan ibn Ebi Harise,²⁴⁵ Amr b. ed-Darb el-Advani ve Gaylan b. Selma b. Muteb es-Sekafi'nin Kays oğulları hakemlerinden; Haşim b. Abdi Menaf, Abdulmuttalib, Ebu Talib, As b. Vail ve el-Alâ b. Harise b. Nedla b. Abdiluzza'nın Kureys'in hakemlerinden; Rabia b. Hizar el-Esedi, Ya'mer b. Şeddad, Safvan b. Ümeyye ve Selma b. Nevfel'in de Kinane kabilesi hakemlerinden olduklarını zikretmişlerdir.²⁴⁶ Bunların dışında Malik b. Cübeyr el-Âmiri, Amr b. Humeme ed-Devsî, Haris b. Abbad er-Rabîi, el-Kalmes el-Kinani ve Zi'l-İsba el-Advani gibi çeşitli kabile hakemlerinden,²⁴⁷ Tay kabilesinden İbn Sa'tere et-Tâi gibi kâhin hakemlerden,²⁴⁸ yine cahiliyede şöhret bulmuş Zerb b. Hud b. Abdillâh b. Ebi Harise et-Tâi gibi hakemlerden²⁴⁹ bahsetmişlerdir.

Ya'kubi, cahiliye döneminde Araplar arasında en eski ve ilk hakemin, Temim kabilesinden el-Efâ' b. el-Efâ' el-Cürhimi olduğunu, bunun Nizar oğulları arasında miras davasıyla ilgili vermiş olduğu hükümle başladığını belirtir.²⁵⁰ Bu hakeme çeşitli kabilelerden ve uzak beldelerden, Necran'dan davalıların geldiği kaydedilmiştir.²⁵¹ Temim kabilesi hakemlerinden Üksüm b. Sayfi'ye de yirmi dokuz ve daha fazla meselin nispet edildiği,²⁵² “o dönemin Arap kadısı” diye bilindiği,²⁵³ Hecer, Necran, Cüheyne, Mezine ve Huzaa önde gelenlerinin kendisiyle irtibat kurup görüşünü alıp onunla istişare ettikleri²⁵⁴ ifade edilir. Aynı şekilde Temim kabilesinin hakemlerinden olan Rabia b. Mehaşin'in kavminin müracaat kaynağı, nesep konusunda en bilginleri olduğu, kendi kavminin esasını vurarak ilk hüküm veren kişi olarak onu kabul ettikleri²⁵⁵ ve kendisinin yüksek bir yerde odundan bir kürsü üzerine oturup hüküm verdiği, “ze'l-a'vâd” diye adlandırıldığı²⁵⁶ rivayet edilir. Yine Temim kabilesi hakemlerinden olan Ahnef b. Kays, diğer bir ismiyle Dahhak b. Kays'a da çeşitli

²⁴⁴ Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşraf**, c. XII, s. 60; İbn Hacer, **el-İsâbe**, c. I, s. 252-253, (no; 231); Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 315-316; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 499.

²⁴⁵ İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 135; Ayrıca bkz. Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 316, 319.

²⁴⁶ Zebidî, **Tâcu'l-Arûs**, c. XXXI, s. 512 (h-k-m, mad); Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 316-330; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 495; Ayrıca Harb b. Ümeyye, Zübeyr b. Abdulmuttalib, Abdullah b. Cüdan ve Velid b. Muğire el-Mahzûmî'nin de Kureys'in hakemleri arasında yer aldıkları ifade edilir. Bkz. Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 258; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 496-497.

²⁴⁷ İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 132; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 330-335; Ayrıca Ümeyye, Mahzûm, Zühre, Sehm, Adî, Kinane, Esed, Temim, Kays, Rabia, İyad oğullarından ve Yemenlilerden olan hakemlerle ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 132-137; İbn Hâbib, **el-Munemmak**, s. 368; Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 258; Fâsî, **Şifâu'l-Gerâm**, c. II, s. 108.

²⁴⁸ Zebidî, **Tâcu'l-Arûs**, c. XXIV, s. 281 (k-l-t-f, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 503.

²⁴⁹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 501.

²⁵⁰ Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 258; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 496-497.

²⁵¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396.

²⁵² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 308-311; Bu hakeme nisbet edilen ve pek çoğunu bir değer olarak İslâm'ın da kabul ettiği bu meseller konusunda bkz. Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 14-24; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz, **Kitâbu'l-Buhelâ**, Dâru'l-Kütübi'l-Hadyûbe ve'l-Âsâri'l-Arabiyye, Kâhire 1323, s. 123, 175; Câhîz, **Resâil**, c. I, s. 66; Câhîz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, c. III, s. 255; İbn Saîd, **Neşvetu't-Tarab**, c. I, s. 424-426.

²⁵³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396.

²⁵⁴ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 22-24; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 498.

²⁵⁵ Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 64; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 316.

²⁵⁶ İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 134; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 499.

darbı meseller nispet edilmiştir.²⁵⁷

Cahiliye döneminde bu Arap hakemlerin verdiği hükümlere İslam muvafakat etmiş ve cahiliye Arapların ortaya koydukları çeşitli teamülleri Allah İslam'da da sünnet haline getirmiştir.²⁵⁸ Kays oğulları hakemlerinden Amr b. ed-Darb'a da pek çok hüküm ve darbı mesel nispet edilmiş ve asanın ilk vurulduğu,²⁵⁹ Arapların feraiz ilmini bilen şahıs olarak kendisinden bahsedilmiş,²⁶⁰ “kavrayış ve verdiği hükümde şaşmayan Arap filozoflarından” olduğu söylenmiştir.²⁶¹ Bu hakemin kendisine getirilen hüsnanın durumu ve mirası konusunda vermiş olduğu hüküm, daha sonra İslam tarafından da kabul edilmiştir.²⁶² Süveyd b. Mesud b. Cafer b. Abdillâh b. Tarif b. Yahya da cahiliye döneminde şöhret olmuş hakemlerdendi. Diğer hakemler gibi bu şahsın da vermiş olduğu hükümlere sünnet muvafakat etmiştir.²⁶³

Tarihçiler, cahiliye döneminde hakemlik konusunda asanın kendisi için vurulan ilk kişinin kim olduğu hususunda farklı beyanlarda bulunmuşlardır. Kimileri bu kişinin Sa'd b. Malik el-Kinani,²⁶⁴ Amr b. ed-Darb el-Advani, kimileri Kays b. Halit b. zi'l-Ceddeyn, bazıları da Amr b. Humeme ed- Devsi olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁶⁵ Amr b. Humeme ed-Devsi de cahiliyede şöhret bulmuş hakemlerdendi. Kendisinin oldukça uzun yaşadığı, kendisine “zü'l-hilm” dendiği, Arapların kendisiyle ilgili pek çok darbı mesel söyledikleri ve asanın, kendisi için vurulan kişi olduğu²⁶⁶ ifade edilir. Yine cahiliye döneminde şöhret bulan ve tanınan Esed b. Huzeyme oğullarından Rabia b. Hizar el-Esedi de “kâdu'l-arab” (Arapların kadısı) diye nitelenmiş,²⁶⁷ işlerinde ve istişarelerinde onların müracaat kaynağı olmuştur.²⁶⁸ Eyad kabilesinden Veki' b. Selma da Mekke'de insanlar arasında kadılık yapmakla şöhret bulmuş ve kendisine pek çok hikmetli ve vasiyet niteliği taşıyan sözler nispet edilmiştir.²⁶⁹

Cahiliye döneminde hakemlerin çeşitli meziyet ve özelliklere sahip oldukları görülür. Örneğin, Kinane kabilesi hakemlerinden Safvan b. Ümeyye b. Müherris el-Kinani kendilerini korumak ve kendilerine iyilik etmek için içkiyi yasaklamış ve bu konuda bir şiir irad

²⁵⁷ Câhız, **Resâil**, c. I, s. 344, 361; Kâfî, **el-Emâli**, c. I/I, s. 231-232; c. I/II, s. 20, 41, 167, 267; İbn Abdilber, **el-İstî'âb**, c. I, s. 145; İbn Hacer, **el-İsâbe**, c. I, s. 331-332, (no: 429); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 500.

²⁵⁸ İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 236.

²⁵⁹ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 58; İbn Düreyd, **el-İştikâk**, s. 268; Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 64; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 316-319; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 500.

²⁶⁰ Kurtubî, **el-Câmi**, c. XVI, s. 50.

²⁶¹ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396.

²⁶² İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 129; İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 236; Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 57; İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 553; Belâzurî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, c. XIII, s. 266; Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 63-64; İbnü'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. IV, s. 70; Süheyli, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 147; Zebîdî, **Tâcu'l-'Arûs**, c. XXI, s. 536 (k-r-a, mad); Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 501.

²⁶³ İbn Düreyd, **el-İştikâk**, s. 389.

²⁶⁴ İbn Abdirabbih, **el-'İkdu'l-Ferîd**, c. III, s. 94.

²⁶⁵ Sicistânî, **el-Mu'ammerûn**, s. 58, dipnot 1; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 500.

²⁶⁶ Merzubânî, **Mu'cemu's-Şu'arâ**, s. 209; Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 64; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 331-332; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 501-502.

²⁶⁷ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IV, s. 177 (h-z-r, mad).

²⁶⁸ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 329.

²⁶⁹ İbn Hâbib, **el-Muhabber**, s. 136; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 260; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 503.

etmiştir.²⁷⁰ Kinane hakemlerinden Ya'mer b. Avf eş-Şeddah el-Kinani'nin de ensab, ehsab ve ahbar ilmini bildiği ve Kureyş ile Huzaa kabilesi arasındaki savaşlarda, kısas ve diyet gibi davalar konusunda hükümler verdiği²⁷¹ ifade edilmektedir. Aynı şekilde Kinane hakemlerinden el-Kalemme/Kalemse el-Kinani'nin de cahiliye döneminde haram ayların öne ve sonraya alınmasıyla ilgili ahkâma (nesî) baktığı²⁷² belirtilir. İbn Habîb bunları, kendi dinleri konusunda Arapların fakihleri ve müftüleri olarak²⁷³ telakki etmiştir. Kureyş'in hakemlerinden Abdulmuttalib'in de çeşitli meziyetlerinden bahsedilir. Cömertliğinden dolayı kendisine “feyyâz” ve dağ başlarındaki kuşları ve vahşi hayvanları doyurduğundan dolayı, “müd'imü't- tayri's-semai” denilmiştir. Cahiliye döneminde şarabı kendisine haram kılmış, kavmini zulüm ve azgınlığı terke, güzel ahlaka davet etmiş ve adi davranışlardan alıkoymaya çalışmıştır. Öyle ki adaklara (nezr) vefa gösterme, evlenilmesi yasak olanlarla nikâh yapmanın haramlığı, hırsızın elini kesme, kız çocuklarını öldürme, şarap ve zina yasağı ve Kâbe'yi çıplak tavaf etmeme gibi Kur'an ve sünnettin getirmiş olduğu pek çok kanun ve ahkâmın, Abdulmuttalib'den, yani Kureyş geleneğinden kaldığı²⁷⁴ nakledilmiştir. Cahiliye döneminde Arap hakemlerin vermiş olduğu bazı hükümler, o günkü insanlar tarafından bir sünnet haline getirildiği görülür. Mesela, daha önce de temas ettiğimiz gibi, hırsızın elini kesme hükmünü ilk uygulayanın Velid b. Muğire yahut Abdulmuttalib olmuştur. Kureyş'te bu uygulama bir gelenek halini almış ve Hz. Peygamber de İslam'da hırsızın elini kesmiştir.²⁷⁵ Yine kasame hükmü de ilk defa Velid b. Muğire tarafından verilmiş ve bu hüküm cahiliye döneminde sünnet haline getirilmiştir.²⁷⁶ Velid b. Muğire cahiliye döneminde kavmi arasında isabetli hüküm vermekle şöhret bulmuş ve adaletiyle tanınmıştır. Katilin şüpheli olduğu durumda Kâbe'nin yanında kabileden elli kişinin yemin etmesi hükmünü de onun koyduğu ifade edilmiştir.²⁷⁷ Hatta Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu toplumun kada

²⁷⁰ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 133, 237; Kâlî, **el-Emâlî**, c. I/I, s. 204; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 296; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 504.

²⁷¹ İbn Hişâm, **es-Sîre**, c. I, s. 130-131; İbn Sa'd, **et-Tabakât**, c. I, s. 69; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 133, 134; Ya'kûbî, **Târîh**, c. I, s. 238; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 147-148; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 330 ve dipnot 3; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 504.

²⁷² İbn Habîb, **el-Munemmak**, s. 228; Taberî, **Târîh**, c. II, s. 199; Merzubânî, **Mu'cemu's-Su'arâ**, s. 250; Abû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî, **Cemheretu Ensâbi'l-Arab**, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 5. Bsk., Kâhire t.y., s. 494; Süheylî, **er-Ravdu'l-Unuf**, c. I, s. 63; İbn Kesîr, **Tefsîr**, c. I, s. 881-882; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 335.

²⁷³ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 156-157.

²⁷⁴ Halebî, **İnsânu'l-Uyûn**, c. I, s. 7; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 323-324; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 504-505; Cahiliyede Hil ehlinin Kâbeyi çıplak tavaf ve Ahmesilerin çeşitli ihram ilkelerine, yasaklarına ve ayinlerine ilişkin kuralları hakkında ayrıca bkz. Ezrâkî, **Ahbâru Mekke**, c. I, s. 181-182; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 180-181; Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. III, s. 41, 44; İbnu'l-'Arabî, **Ahkâmu'l-Kur'an**, c. II, s. 220-221; Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, c. V, s. 228; Makrîzî, **İmtâ'u'l-Esmâ**, c. VIII, s. 141-142; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. II, s. 290-291; Efgânî, **Esvâku'l-Arab**, s. 76-77; Berrû, **a.g.e.**, s. 300-301.

²⁷⁵ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 552; El kesme sünnetinin Abdulmuttalib'den kaldığı konusunda bkz. İbn Rüsteh, **el-A'lâku'n-Nefise**, s. 191; Halebî, **İnsânu'l-Uyûn**, c. I, s. 7.

²⁷⁶ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 551; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 505.

²⁷⁷ Zübeyrî, **Nesebu Kureyş**, s. 424-425; İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 337; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 505.

kültürü olarak devam ettirdiği bu kasame hükmü, kaynaklarda daha eskilere Hz. Musa'ya, İsrailoğullarına irca edilmiştir.²⁷⁸ Şarabın haramlığına ilişkin hükmün de ilk defa cahiliye dönemindeki hakemler tarafından verildiği, bu hakemlerin de Velid b. Muğire²⁷⁹ veya Abdulmuttalib olduğu²⁸⁰ zikredilir. Cahiliye döneminde kız çocuğuna mirastan bir, erkek çocuğuna iki pay veren ilk kişinin de Zü'l-Mecâsid el-Yeşkürî olduğu,²⁸¹ bir başka rivayete göre Kahtan oğullarından Âmir b. Cüşem el-Cühmi olduğu²⁸² tarihi rivayetler arasında yer alır.

Kaynaklarda cahiliye dönemi hakem ve fakihleri olarak isimleri zikredilen bu şahısların, İslam'a bitişik fetret döneminde yaşadıkları, nesep ve hesap ilimlerini bildikleri, fesahat, belağat ve beyan bilgisine sahip oldukları görülür. Çünkü davalarda isabetli kararlar vermeleri, dinleyicilerin nefislerine etki edebilmeleri için bu hakemler, insanların hallerini bilmek, fasih ve belîğ olmak zorundaydılar. Bunlar Kureyş ve Mekke ehlinin, yani şehirlilerin hakemleriydiler. Bunların verdiği hükümler, adalet ve hak mantığından alınmış kanuni hükümler ve modern milletlerin medeni kanunlarıyla insicam gösteren medeni yasalardı. Bu hakemler ise hazariydiler. Yerleşik hayat yaşayan bir toplumun içinde bulunurlardı. Diğer milletlerin hallerine vakıf, kitapların, bazı yabancı dil, din ve görüşlerin bilgilerine de sahiptiler. Dolayısıyla bu hakemler, vakıf oldukları bu kültürlerden de etkilenmişlerdir.²⁸³ Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, cahiliye döneminde bu hakemlerin vermiş olduğu ahkâm, bütün Araplar arasında cari olan umumi hükümler değildi. Bu yüzden bazı gruplar, bu hükümlere uyar ve bazıları da muhalif olurlardı. Bu ahkâm daha çok, hakemin içinde yaşadığı bölgesel uygulanan re'y ve içtihatlardan, bölgenin akli yapısından ve hayatın özünden çıkan örflerden ibaret idi.²⁸⁴

Netice olarak, hakemlikle ilgili cahiliye dönemine dair verilen bütün bu bilgiler, Kur'an'daki sorunların ve bunlara ilişkin getirilen çözüm hükümlerinin, Arap toplumunun 7. asırdaki sosyo-kültürel ve sosyo-politik durumuna yönelik çözüm şekilleri olduğunu, teşride o günkü toplumunu işleyiş yapısının etkin olduğunu, o toplumun katkı ve ihtiyaçlarının göz önüne alındığını ortaya koyar. Hatta yukarıda belirtildiği gibi, Kur'an'da pek çok alana dair ahkâmın, cahiliyede şöhret bulmuş, içinde yaşadığı toplumun örfüne hakim, akıllı, zeki, adalet ve zabt ehli hakemler tarafından verilen hükümler olduğu görülür. Cahiliyede hakemlerin

²⁷⁸ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 552.

²⁷⁹ İbn Kuteybe, **el-Me'ârif**, s. 552; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 504-505.

²⁸⁰ İbn Rüsteh, **el-A'lâku'n-Nefise**, s. 191; Halebi, **İnsânu'l-Uyûn**, c. I, s. 7; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 323 vd.; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 504.

²⁸¹ İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 326; İbn Hazm, **Cemheretu Ensâbi'l-'Arab**, s. 308; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 507.

²⁸² Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 179.

²⁸³ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 506.

²⁸⁴ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 507.

vermiş oldukları pek çok hükmün, fetvanın ve kadai içtihatların, Kur'an tarafından da sürdürüldüğü, Kur'an'ın, onların yasamanın ana kaynağı kabul ettikleri örfü, şerî kaynak kabul ettiği, kendi zamanı ve yaşadığı ortam ile ilişkisinden dolayı zamana ve mekâna bağımlı olduğu, yani tarihsel öğeler ihtiva ettiği, bundan dolayı, onu kendi tarihinin ve doğduğu ortamın dışında “trans-historical” tarihi aşan/tarih üstü bir metin olarak algılama imkânının olmadığı anlaşılır. Dolayısıyla Kur'an ifadelerinin o günkü vakıya mutabık (mutâbakatun lil-vâki') olması, Ebu Zeyd'in ifade ettiği gibi, nassın, özünde kültürel bir ürün olduğu, onun metafizik aşkın ilahi bir kaynağa dayanmasının muhtevasının olgusallığını ve beşeriliğini değiştirmeyeceği²⁸⁵ gerçeğini gözler önüne sermektedir.

c.Mahkemeler

Mahkeme, fıkıh terimi olarak kadıların içinde davalara baktıkları daire ve makamı ifade eder. Kur'an'da hüküm kelimesi ve türevleri çok sayıda geçmekle birlikte, mahkeme kelimesi yer almamakta, yargılama/muhakeme hukuku ile ilgili olarak daha ziyade kadai tasarruflarda bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir.²⁸⁶

İslam öncesi Araplar, hukuki davaları genellikle hakem usulüyle çözmeye çalışırlardı. Tahkim sistemindeki muhakeme usulü de oldukça basit ve şifahi idi.²⁸⁷ Çöldeki kabilelerin hayatlarının basit oluşuyla²⁸⁸ paralellik arz ediyordu. Muhakeme için muayyen bir salon da yoktu. Genellikle evler ve toplantı salonları (darü'n-nedve ve ukaz panayırı), muhakeme yerleri olarak kullanılırdı.²⁸⁹ Bu yerlerden biri Mekke'nin denetiminde olan Ukaz panayırıydı. Bu panayırda cahiliye döneminde önemli meselelerin çözüme kavuşturulması, hukuki kararların verilmesi, bu panayırın pazar ve bayram olması nedeniyle insanlar buralara toplanır, şiir irad ederlerdi. Alışveriş, ticaret malları, münâferet, hasım ve çekişme davaları konusunda hakemler panayırlara gelip, davalara bakar ve mazlumlar, haklarını aramak için davalarını burada hakemlere arz ederlerdi.²⁹⁰ Bu panayırlara “ticari ihtilaflar” ve “isti'naf makamı” olarak müracaat yapılırdı. Zül'-a'vâd (kütüklü) lakabıyla bilinen Rabia b. Mehaşin

²⁸⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 25.

²⁸⁶ Fahrettin Atar, “Mahkeme”, *DİA*, Ankara 2003, c. XXVII, s. 338.

²⁸⁷ Bakkal, *a.g.e.*, s. 285.

²⁸⁸ Şevkî Dayf, *a.g.e.*, s. 77.

²⁸⁹ Zenâfî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 223; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 29.

²⁹⁰ Cevâd 'Alî, *a.g.e.*, c. V, s. 507-509; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 277-280: Cahiliyede kurulan, panayırlar ve bu panayırların hangi aylarda ve mevsimlerde, nerelerde kurulduğu, mahallî mi umumi mi oldukları, buralarda ne tür malların alınıp satıldığı, hitabet ve şiir yarışmaları, dini davetler, fert ve kabileler arası anlaşmazlıkları çözme, borç, diyet ödeme ve ahde vefayı yerine getirmek suretiyle anlaşmazlıkları çözüme kavuşturma gibi çeşitli sosyal işlevleri konusunda bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 263-267; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-'Erab*, s. 427; Alûsî, *Bulûğu'l-'Erab*, c. I, s. 264-270; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 277-357; Berrû, *a.g.e.*, s. 245-247; Takkûş, *a.g.e.*, s. 95 vd. 101.

ve Amr b. ed-Darb'ın, bu panayırda efsanevi şahsiyetler oldukları²⁹¹ ifade edilir. İbn Habîb'in de Ukaz ve diğer panayırlarda kadılık yapan Arapların ileri gelenlerinin isimlerini tafsilatlı bir şekilde verdiğini²⁹² görüyoruz.

Cahiliye döneminde “kendi evinde hüküm verir” darbı meselinde de²⁹³ olduğu gibi, hakimın evi onun mahkemesiydi.²⁹⁴ Bazen kabile reislerinin kendi evleri, kimi zaman da kabile, taşra ve şehir kulüpleri, davalara bakma yeri ve mahkeme olarak kullanılırdı. Hasımlar gelip bu mahkemelere durumlarını arzederlerdi. Bu hakemler, bazen de tayin etmiş oldukları kubbelerde, kendi özel işlerini yürüttükleri meclislerde davalara bakarlardı.²⁹⁵ Ayrıca o dönemde din adamları ve kâhinlerin davalara bakmada önemli rolleri olduğu gibi, mabetlerin de mahkeme görevini ifada önemli rolleri vardı. Tarihçiler, mabet bekçilerinin ve kâhinlerin, hırsızlık, öldürme ve cinayetler konusunda davalıların meseleleri hakkında putlara iltica edip bir yorum çıkardıklarını nakletmeleri, o dönemde mabetlerin de diğer mahkemeler gibi mahkeme görevini icra ettiklerini²⁹⁶ ortaya koymaktadır.

Kısaca cahiliye döneminde davalara bakmak için hakemlerin oturduğu sabit mahkemeler söz konusu değildi. Kur'an'daki anlaşmazlıklarda hakemin tayini ve onun hüküm vereceği yerin, bugünkü anlamda asla bir yargılama, mahkeme usulünü ifade etmediği, aksine göçebe kabilevi toplumum sade ve basit yapılarıyla mütenasip seyyar, bedevi hakemlikten ibaret olduğu anlaşılır.

d.Tenfizu'l-Ahkâm

Cahiliye döneminde hakemin vermiş olduğu hüküm bağlayıcı bir özelliğe sahip değildi. Hakemin yürütme, zalim ve haksızlardan hakkı alma gücü de yoktu. O dönemde yegâne yürütme gücü, her iki davalının ne olursa olsun çıkan karara uyacaklarına dair onlardan alınan ahit, misak, teminat ve garantiden ibaretti. Davaya bakma işi de ancak her iki davalının hakem ve şahitlerin huzurunda verilecek hükmü, ne olursa olsun kabul edip, tatbik edecekleri konusunda ittifak sağlandıktan sonra gerçekleşirdi.²⁹⁷ Hakemlerin kararlarını tenfiz yetkileri olmadığından, çıkan kararlar insanların rızasına terkedilmekteydi.²⁹⁸ Verilen hükümler de yarı icrai nitelikte daha çok, istişari hükümler kabilindendi.²⁹⁹

Cahiliye döneminde hasımlar çıkan karara boyun eğmek istemediklerinde, hakemlerin,

²⁹¹ Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, c. II, s. 915; Bakkal, **a.g.e.**, s. 286.

²⁹² İbn Habîb, **el-Muhabber**, s. 181-183.

²⁹³ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. XII, s. 142 (h-k-m, mad).

²⁹⁴ Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 93.

²⁹⁵ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 396-397.

²⁹⁶ Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 398.

²⁹⁷ Bağdâdî, **Hizânetu'l-Edeb**, c. VIII, s. 259; Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 288; Cevâd 'Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 397; Zenâtî, **Nuzumu'l-'Arab**, s. 232-234; Zenâtî, **en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye**, s. 94.

²⁹⁸ Ahmed 'Alî, **a.g.e.**, s. 155.

²⁹⁹ Aksu, **a.g.e.**, s. 80.

davalıların bu karara itaatlerini sağlayacak mücbir bir güç ve yetkileri yoktu. Hakemler, bugünkü manada kadı da değillerdi.³⁰⁰ Verdikleri hükmü yürütme işi, sadece manevi bir kuvvetten ibaretti.³⁰¹ O bakımdan çeşitli teamüllerde Kur'an'ın ısrarla ahit ve misakların yerine getirilmesine dair talepleri,³⁰² evrensel mesajlarla yüklü olmakla birlikte, aslında o dönemde sistemli bir devlet düzeninden ve bu devletin yasaları yürütme erkinden, alınan kararlar uygulanmadığında caydırıcı yaptırımlardan ve halkın kendisine itaat edeceği otoriteden yoksun olan bir toplum yapısıyla da ilişkilidir. Aynı şekilde şahitler ve hakemler huzurunda manevi bir tenfiz gücüyle, yani ahitler yerine getirilmediğinde kısa sürede Tanrılar tarafından cezaya çarptırılacağına, yerine getirildiğinde de insanlar nazarında övgüye layık olunacağına dair inançsal temelleri olan ahit ve misaklarla da bağlantısı söz konusudur.

Hakemlerin çıkardıkları hükümleri tenfiz gücünden yoksunluk, cahiliye döneminde bütün Arap yarımadası için söz konusu olmadığı, bunun Hicaz bölgesine özgü olduğu müşahede edilir. Örneğin, Güney Arabistanda hükümet, kanun, yasalar ve yasama meclisi olduğundan dolayı, mahkemelerde çıkarılan hükümler devlet ve kanun gücüyle yürürlüğe sokulmaktaydı.³⁰³ Öyle ki, kitabelerde Mainlilerde “ma’ze” yahut “ma’zern” adında, taşra ve şehirde davalara bakan meclislerin yer aldığı, bu mahkemelerden çıkan kararların Tanrılar adına insanlara ilan edildiği³⁰⁴ ifade edilmiştir.

Cahiliye döneminde merkezi bir otorite ve yürütme erki olmadığından, hakemlerin aldığı kararları yürütme işinin manevi bir kuvvetten ibaret olması durumu, genel olarak ahit ve misaklara bağlılık şeklinde Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Kur'an'da da Hz. Peygamber'in hakemliğine ve verdiği hükme boyun eğmenin manevi bir tenfizden ibaret olduğuna işaret edilmiştir. Medine'de Hz. Peygamber'in, cinayet, hırsızlık, zina ve anlaşmazlık gibi meselelerde aralarında verdiği kararlardan Ehli Kitap yüz çevirmiş, müminler ise bu kararları işitip gereğini yerine getirmişlerdir.³⁰⁵ Bu da o dönemde kararların tenfizini sağlayacak idari bir gücün olmamasından ve bu kararlara aykırı hareket edildiğinde bunları cezalandıracak merkezi otoritenin bulunmamasından kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle hakemlerin verdiği hükümleri yürütme gücünden yoksun bir toplum yapısında, alınan kararlara bağlanmamanın Tanrıların cezalarına çarptırılacağına olan manevi kuvvetten ibaret olan tenfiz anlayışı, Kur'an'da, verilen ahitlere ve Hz. Peygamber'in, hakemlikte aralarında vermiş olduğu hükümlere bağlanması gerektiğine dair ayetlerle teşekkül etmiştir.

³⁰⁰ Ahmed ‘Alî, **a.g.e.**, s. 199.

³⁰¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 397.

³⁰² Mâide, 5/1; Nahl, 16/91; İsrâ, 17/34.

³⁰³ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 397.

³⁰⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 397-398.

³⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/65; Nûr, 24/48, 51.

Netice olarak bütün bu hususlar, Kur'an'ın literal hitabının o günkü Arap toplumu içtimai yapısının işleyiş tarzlarıyla ilintili olup onlarla paralellik arzettiğini göstermektedir. Kaffal eş-Şaşı, Şatibi, İbn Haldun ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevi gibi klasik âlimler ve çağımızda pek çok Müslüman düşünür tarafından şeriatın, Arabi bir karakter taşıdığının, ümmi bir vasıfta olduğunun belirtilmiş olması da Kur'an ahkâmının bu vb. pek çok alanda onların bilişsel, duyuşsal ve içtimai örf, adet yapıları çerçevesinde tecessüm ettiğinin bir ifadesidir.

e.Muhakeme Usulü ve Davalara Bakma Keyfiyeti

Cahiliye döneminde günümüzde olduğu gibi davalara bakma nizamı mevcut değildi. Davaları çözüme kavuşturma öncelikli olarak şahıslara özgü bir meseleydi. Davaya bakmayı üstlenen kişiler umumi yetkileri olmayan hakem yahut hakim diye adlandırılan sıradan şahıslardan oluşmaktaydı.³⁰⁶

Cahiliyede yargılama şekli de hayatın sadeliği ile mütenasib basit bir yargılamaydı. Davalılardan her iki taraf da rıza gösterecekleri hakemleri seçerlerdi. Hakemler, her iki tarafın rızasıyla seçildikten sonra çıkan karara itiraz etmeyeceklerine, kararı dinleyip ona itaat edeceklerine dair davalılardan bir ahit alırlardı. Davalılar ahitlerine muvafakat edeceklerine dair söz verirlerse hakemler, her iki tarafın delil ve şahitlerini dinlemek için muhakeme zamanı tayin ederlerdi. Bu muhakeme süreci de uzun zaman alırdı. Davalıların delillerini sunma işi tamamlanınca, hakemler yerine getirilmesi zorunlu olan hükümlerini ve görüşlerini ortaya koyarlardı. Ancak bu kararların yerine getirilmesi, kanuni bir kuvvete değil, davalıların çıkan karara itaat edeceklerine dair vermiş oldukları ahde, misaka ve edebi sorumluluk gücüne dayanmaktaydı.³⁰⁷

Cahiliye döneminde muhakeme usulünde, bugün meri olan önemli kaide ve uygulamalar da yer almaktaydı. Öyle ki, “el-beyyinetu ‘alâ men ide‘a ve’l-yemînu ‘alâ men enkere” kaidesi, o dönem hakimleri tarafından bilinmekteydi. Bu, Roma ve Yunan kanunlarında “el-beyyinetu ‘alâ men ide‘a lâ ‘alâ men enkere”³⁰⁸ şeklinde var olan kaideyle de örtüşmektedir.³⁰⁹ Tarihçiler, bu kaideyi vaz’ eden kişinin, cahiliyede bilinen ve şöhret bulmuş hakem ve hatiplerden Kus b. Saide el-İyadi olduğunu ifade ederler.³¹⁰ İslam’ın

³⁰⁶ Zenâtî, **en-Nuzûmu’l-İctimâ’iyye**, s. 87.

³⁰⁷ Cahiliyede tahkimin, hasımların rızasına bağlı ve ihtiyari olduğu, çıkan kararın kanuni, bağlayıcı olmadığı ve kararın tenfizinin edebi sultaya bağlı olduğu, bundan dolayı hakemlerin hasımlardan verecekleri hükmü kabul edeceklerini teyit etmek için ahit ve misaklar aldıkları ve tahkim usulünün fitri, basit olduğu hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 33-34.

³⁰⁸ Justinien, **Müdevvene**, s. 367.

³⁰⁹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 397-398.

³¹⁰ Meydânî, **el-Emsâl**, c. I, s. 195; Mahmasânî, **el-Evdâu’t-Teşrî’iyye**, s. 34; Bunun İslam öncesi Araplar arasında usulü muhakeme ile ilgili önemli bir kaide olduğu hususunda ayrıca bkz. Aksu, **a.g.e.**, s. 78.

başlangıcında da insanlar arasında hüküm vermenin keyfiyeti konusunda Hz. Peygamber'in Sahabeye vasiyetleri mevcuttur.³¹¹ Bunların içinde cahiliye döneminde uygulanan muhakeme usulleri yer almış, davalara bakma ve hüküm vermede insan tabiatına ve mantığına uygun usuller olmaları nedeniyle İslam bu muhakeme usullerini kabul etmiştir.³¹² O bakımdan İslam'da da lian³¹³ ve kasame gibi davalarda davalı olanlar kendi iddialarını ve suçsuzluklarını ispattan yoksun olmaları halinde, cahiliyedeki bu kaide gereği yemin etmeleri öngörülmüştür.

Cahiliye döneminde kabile reisleri, krallar ve hakemler hakemliğe, reisliğe, hükme ve tedibe delalet eden asa taşırıldılar. Hakemler insanlar arasında hüküm verdikleri zaman kendileri yahut yardımcıları hakemin otoritesine işareten asa taşırıldılar. Tıpkı günümüzde her hakimin yargı kürsüsüne hazirunun dikkatlerini önemli bir duruma çekmek yahut sürekli konuşanları ve mahkemenin düzeni ile alay edenleri susturmak için vurduğu gibi, o dönemde de hakem hükmünü vermek istediği anda, huzurunda söze kalkışanları yahut gürültü ve patırtı ile konuşanları susturmak için, asasını yere veya başka bir şeye vurur yahut emrindeki birine asasını vurmaya emrederdi.³¹⁴ Tarihçiler, Amr b. ed-Darb el-Advani ve Amr b. Hamemti'd-Decsiyye hakkında, “evvelü men kuri‘at lehu’l-‘asa” şeklinde kar‘u’l-‘asayla ilgili Arapların darbı mesel irad ettiklerini naklederler.³¹⁵

Kısaca cahiliye kültürüyle diyalektik bir ilişki içinde olan Kur'an, o dönemin muhakeme usulünü kabul etmiştir. Bu muhakeme usulüyle ilgili hem cahiliye toplumunda hem de daha önceki toplumlarda şahıslar arasındaki sorunların hakem usulüyle çözüldüğüne dair tarihten bazı olaylara da atıfta bulunmuştur. Kur'an'da, Hz. Dâvûd ile Süleyman'ın halkın koyunlarının girdiği bir ekin tarlası³¹⁶ ve yine Hz. Davud'un, koyun ortaklığında birinin diğerine haksızlığı nedeniyle, kendisine gelen davalı iki kardeşin problemi hakkında, tahkim usulüyle bir sorunu çözmeye çalıştıklarına işaret edilmiştir.³¹⁷ Cahiliyede “el-beyyinetu ‘alâ men idde‘a...” kaidesi gereği muhakeme usulünün bir parçası olan yeminleşme ve yalan yere yapılan yeminlerde Tanrıların lanetine kısa sürede maruz kalınacağına dair tasavvur ve teamüller de lian gibi davalarda Kur'an tarafından sürdürülmüştür. Dolayısıyla Kur'an, cahiliye döneminde adli ve idari sorunların çözümünde, nazil olduğu toplumun içtimai ve idari yapılarıyla paralellik arzeden tahkim teamüllerini, etki/vakıa tepki/nass ilişkisinin sonucu olarak bir yandan sürdürmüş, diğer yandan da bu tarihsel usule evrensel

³¹¹ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 399.

³¹² Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 399; Zeydân, **el-Medhâl**, s. 37.

³¹³ Nûr, 24/6-9.

³¹⁴ Cevâd ‘Alî, **a.g.e.**, c. V, s. 391.

³¹⁵ Alûsî, **Bulûğu'l-Erab**, c. I, s. 317.

³¹⁶ Enbiyâ, 21/78.

³¹⁷ Sâd, 38/21-24.

değerler olan “hakkaniyet”, “adalet” ve “suçun ispatı” “beraati zimmet” ilkelerini giydirmekle bilişsel bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

SONUÇ

Çağımızda Kur'an'ın anlaşılmasına mani en temel sorunlardan biri, Kur'an'ın literal ifadelerinin mahiyeti ve neliği sorununun henüz çözülememiş olmasıdır. Geleneksel yaklaşımda olanlar, 7. yüzyılın belli zaman aralığı içinde tarihte bir defaya mahsus belli muhataplara yönelik gerçekleşmiş bu ilahi konuşmanın, gelecekte henüz mümkünat aleminde ortaya çıkmamış müstakbel muhataplara da hitap ettiği varsayımına sahip olmuşlardır. Bu sebeble onlar, Kur'an'ın lahuti, aşkın ve ezeli vafından hareketle onun her harf ve ifadesinin gelecekteki bütün zaman ve mekânlarda her toplum için genel-geçer, değişmez, evrensel ilkeler olarak vaz' edildiğini kabul etmişlerdir.

Ne var ki teoride bu yaklaşımı esas almış olsalar da pratikte durum böyle olmamıştır. Onu 7. yüzyılda nazil olduğu mekânın (Mekkî-Medenî), tarihi ve toplumsal olay ve hadiselerin, Arap kültür olgularının (esbab-ı nüzûl) bir parçası, değişen şartlarda toplumun beklenti ve ihtiyaçlarına bir cevap (nâsih-mensûh) olarak ele almışlardır. Aslında geleneksel İslam âlimleri, Kur'an'ı içinde nazil olduğu cahiliye çağı ve kültüründen, vakıadan bağımsız, tarih üstü bir metin olarak görseler de, kısmen de olsa tefsir usulü alanında onu vakıa ile diyalektik ilişki içinde ele almadan da geri durmamışlardır. Ancak bunun bir usul ilkesi olarak kaldığı, Kur'an tefsirinde metin/nass ile o günkü kültür/vakıa arasındaki ilişkinin yeteri kadar ele alınmadığı görülür. Öyle ki bu tefsir hareketi sürecinde Kur'an metni, 7. yüzyılda semadan bütün tarih ve toplumlara doğrudan hitap eden, nazil olduğu çağdan ve içinde teşekkül ettiği toplum kültüründen bağımsız, tarih üstü bir metin haline getirilmiştir.

Fakat Kur'an'ı bu şekilde algılamanın o kadar da uzun sürmediği, klasik modernizm diye niteleyebileceğimiz dönemde Taberî, Kaffal Şaşı, Kurtubi, Şatibi ve Dihlevi gibi âlimler, Kur'an'ın, indiği cahiliye çağı Arap toplumunun kültüründen ve uygulamalarından bağımsız olmadığını, Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve adetler kabilinden hükümler ihtiva ettiğini yer yer ifade etmişlerdir. Kur'an'ın ilahi ve vakıi karakterine ilişkin bu argümanlar, uzun bir süre askıda kalmış olsa da 20. yüzyılda İslam modernistleri diye nitelenen Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Fazlur Rahman, Muhammed Abid Cabiri, R. Garaudy ve Ömer Özsoy, İlhami Güler, İshak Özgel vb. kişiler tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Bunlar, Kur'an'ın antropolojik öğeler içerdiğini, nazil olduğu vakıadan bağımsız olmadığını, kültürel bir ürün ve tarihsel olduğunu, 7. yüzyıl Arap toplumuna bir cevap teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Benzeri söylemler, tezde kendilerine atıf yaptığımız müsteşrikler tarafından da yer yer dile getirilmiştir.

Neyazık ki içi tam olarak doldurulmamış bu varsayımlar, Kur'an ahkâmının nazil olduğu cahiliye çağı örf ve adetleriyle paralel hükümler olup olmadığına dair bizim yaptığımız gibi bir çalışmaya müstenit değildir. Bu hipotezler, daha çok, sanayileşmenin neticesinde modern hayat tarzlarıyla, Kur'an'da verili ahkâmın birbirinin çağdaşı olmadığı argümanına dayanır. O bakımdan bu çağdaş düşünürler, Kur'an'da kendi dönemine ilişkin yerel ahkâmın literal anlam ve ifadeleriyle gelecekteki bütün toplumlara taşınamayacağı ve bu yerel öğeler içerisinde ilahi kelamın evrensel mesajının ayıklanıp alınması gerektiği tezini savunmuşlardır.

Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş selefler ise, Kur'an'ın her harf ve ifadesinin bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezeli, aşkın, evrensel ilkeler olduğunu ve Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmenin, onu tarihin çöplüğüne atmak, tarihe mahkum etmek, kutsiyetini gölgelemek anlamına geleceğini, onun ezeli, ilahi kelam oluşuyla tarihsel öğeler içermesinin birbirleriyle çelişeceğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Kur'an üzerine kafa yoran her kesimde, onun ifadelerinin tabiatına ilişkin bu yaklaşımların çözüm bekleyen ciddi bir sorun teşkil ettiğini gördük. Bu nedenle Kur'an ahkâmının, Arapların ve Ehli Kitabın bildikleri ve uygulayageldikleri adetler türünden hükümler bina ettiğine dair gerek klasik İslam âlimlerinin gerekse modernist İslam bilginlerinin iddia ettikleri bu teorilerin doğru olup olmadığını test etmek ve gerekse de Kur'an'ın ezeli olduğunu, indiği toplum kültüründen ve vakiadan tamamen bağımsız hükümler vaz' ettiğini ileri süren sünni paradigmaları tayin ve tahkik etmek için Kur'an'ı, nazil olduğu cahiliye çağı Arap toplumunun müdevven örf, adet ve ahkâm havzasında, kültür ikliminde, Ehli Kitap örf ve adetleri çerçevesinde okumayı zorunlu gördük ve bilimsel bir görev telakki ettik.

İşte biz bu çalışmamızı, Kur'an ahkâmının tabiatı ve neliği sorunu ve bu sorun etrafındaki çağdaş tartışmalar gölgesinde ele aldık. Bunun yanında Kur'an'ın bizzat kendisinin, “neliği sorunu”na ilişkin ileri sürdüğü Arabi bir Kur'an (Kur'ânen Arabiyyen), Arabi bir hüküm (Hukmen Arabiyyen), Arabi bir dil (Lisânen Arabiyyen) ve kendinden öncekileri tastik eden (Musaddikan limâ beyne yedeyh) şeklindeki vasıflayıcı ve aynı zamanda tanımlayıcı ilkeleri doğrultusunda Kur'an ahkâmını, cahiliye Arap ahkâm ve uygulamaları, Tevrat, İncil ahkâmı, Ehli Kitap örf, adet ve uygulamaları çerçevesinde işledik. Kur'an ahkâmı ile cahiliye Arap ahkâm ve adetin diyalektik ilişkisini ele alırken, cahiliyeye ait malumatın aktarılabildiği Miladi yaklaşık yüz elli-iki yüz yıllık süreci, Güney ve Kuzey Araplarla ilgili elde edilen malumatı esas aldık. İşte yukarıdaki hipotezler ve Kur'an ahkâmının neliği sorunu üzerindeki tartışma ve münakaşalar etrafında, yedi ana bölüm altında ele aldığımız tezimizde kısaca şu sonuç ve çözümler ortaya çıkmıştır.

Hiç şüphesiz, başta Kur'an olmak üzere, farklı zaman ve mekânlarda, farklı toplumlara indirilen her vahiy, öncelikli olarak indiği topluma ve bu toplumun içinde bulunduğu şartlara, sosyo-kültürel yapılarına bir hitap ve bir cevaptır. Bu yüzden Kur'an vahyi de 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arap toplumunun içinde bulunduğu sosyo-kültürel, sosyo-iktisadi yapı ve sorunlarını, zihinsel tasavvurlarını dikkate alarak hitapta bulunmuştur. Bugüne kadar, bu dikkate almanın sadece ahkâm alanında olduğu, inanç ve ibadetler alanında olmadığı bazı tarihselciler tarafından ileri sürülse de, aslında tezimizin birinci bölümünde de ele aldığımız gibi inanç, ibadet, muamelat, cennet zevkleri, cehennem cezaları, evren tasavvurları, kıssalar, nazım ve muhtevanın biçimlenmesi vb. bütün unsurlarda Kur'an ifadelerinin bu alanlara ilişkin o günkü toplumların uygulamalarının, adet ve tasavvurlarının izlerini taşıdığı görülmüştür. Kur'an'ın bu yapısı vahyin vakıya, indiği tarihe mahkum olduğunu, nassın kutsiyetini heder edeceğini hissettirse de ya da bu tür iddialar çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiş olsa da durum asla böyle değildir. Tam aksine bir Müslüman onun bu özgün karakterini keşfettiği oranda ona yaklaşıp, onu anlayacak ve kendi çağında onun ebedi değerlerini yaşayacaktır. Çünkü bir yandan içinde nazil olduğu topluma ait teamül ve tasavvurlar Kur'an nazmında teşekkül ederken, diğer yandan Kur'an, vakıyı ve cahiliye olgularını dönüştürmüş, pek çok adeti ya iptal ya tebdil ya da tashih etmiştir. O bakımdan Kur'an ahkâmı, düalist bir yapıya sahiptir. Bir yönüyle içinde nazil olduğu cahiliye çağı Arap adet ve uygulamalarından müteşekkil doğası, diğer yönüyle Kur'an nazmında teşekkül etmiş bu adet ve uygulamaların içinde mündemiç bulunan bütün çağ ve toplumlarda geçerli olabilecek ilahi evrensel mesajlarla dolu tabiatıdır. Dolayısıyla tezimizde ortaya çıkan Kur'an'ın bu ikinci yapısı, onun her harf ve ifadesinin literal anlamlarıyla bütün zaman ve mekânlarda ve bütün toplumlarda geçerli, ezeli, aşkın, evrensel ilkeler olduğu varsayımlarını da gölgede bırakmış durumdadır. Aynı şekilde Kur'an'ın bu düalist yapısını kabul etmenin, onu tarihe mahkum etmek anlamına gelmeyeceği, onun ilahi kelam oluşuyla, tarihsel öğeler içermesinin birbirleriyle çelişmeyeceği sonucunu da ortaya koymuştur.

Tezimizin ikinci bölümünde Kur'an'da aile ve miras konusunda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında ele aldığımız, kadın, nikâh ve evlilik, talak, mehir, iddet, miras, velayet, hayız ve cima' gibi aile evlilik ahkâmında, cahiliye Arap ahkâm ve tasavvurların, Ehli Kitaba ait bazı adet ve uygulamaların, vahyin vakıya ile olan ilişkisinin bir neticesi olarak Kur'an'da teşekkül etmiş olduğunu gördük. Dolayısıyla Kur'an, bu yönüyle bir yandan içinde nazil olduğu zaman ve mekânın, Sami, Arap kültürünün belirlenimi altında/objesi olduğu imajını verirken, diğer yandan bu tikel adet ve uygulamalara, bazı tümel evrensel ahlaki ilkeler giydirmekle ve bazı adet ve uygulamaları iptal, ilga, tebdil ve tashih etmek suretiyle

vakıayı dönüştürmüş ve vakıanın süjesi olarak konumlanmıştır.

Üçüncü bölümde, Kur'an'da ticari konularda İslam öncesi kültürün izleri ana başlığıyla incelediğimiz, ticaret ve alışverişler, riba, rehin, yeminler, şahitlik, kefalet, vekâlet ve şirket gibi ticari ahkâm ve muamelelerde de Kur'an, onların bildikleri ve uygulayageldikleri adetler türünden hükümler bina etmiştir. Ancak alışverişlerde, ticari ortaklıklarda, rehinlerde ve şahitlikte Kur'an nazmında mücessem hale gelen bu adetlere ilişik verilen zulüm ve haksızlık etmeme, adil olma gibi evrensel mesajları da Kur'an ihsas etmiştir. Riba gibi, o dönemde görülen bazı zulüm ve haksızlıkları da iptal etmiştir. Yemin etmede, yemin üsluplarında, yemin yapılan objelerde tamamen cahiliye Arap yemin adet ve uygulamalarının, üslup ve ifadelerinin esas alındığı sonucuna varılmıştır. Bununla beraber, diğer yandan ticaret, rehin, vekâlet, kefalet, şahit gibi onların bildikleri ticari kavram ve teamüller, dini ve ahlaki içerikli mesajlarla doldurulmak ve yeni anlam ağılarıyla örülmek suretiyle, Kur'an vakıaya şekil vermiştir.

Dördüncü bölümde, Kur'an'da hadler konusunda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında ele aldığımız, kısas, diyetler, zina, hırsızlık, irtidat, hirabe (yol kesicilik) gibi suç telakkileri ve bunlara verilen ceza biçimlerin de de cahiliye Arap toplumunun ve Ehli Kitabın bildikleri ve uygulayageldikleri türden Kur'an'ın, hükümler vaz' ettiği ve bu ceza biçimlerinin icat ve ibtidaen vaz' türünden olmadıkları gözlemlenmiştir. Ancak Kur'an'da yer alan o toplumlara özgü yerel tarihi ahkâm içerisinde, haksız yere bir cana kıymanın bütün canlara kıymakla ve bir canı hayata kavuşturanın bütün canları hayata kavuşturmakla eş değer olduğu, öldürmelerde hakkaniyet ve adalet ölçülerinin esas alınması, aşırıya gitmeme, hırsızlığın, zinanın, toplumda bozgunculuğa neden olmanın ve kamu düzenini bozmanın ilahi cezayı gerektiren çirkin bir fiil olduğu şeklinde bütün zaman ve mekânlarda ve bütün toplumlar için genel geçer ahlaki ilkelerin ihsas ettirildiği de tespit olunmuştur.

Beşinci bölümde, Kur'an'da yiyecek ve içecekler konusunda İslam öncesi kültürün izleri ana başlığı altında araştırdığımız, helal ve haram olan yiyecek içecekler konusunda da o dönemde cahiliye Arapların, Tevrat ve İncil ehlinin helal ve haram, temiz ve murdar telakkileri doğrultusunda Kur'an'ın hükümler ortaya koyduğu, onların haram ve helal yiyecek ve içecek telakki ve adetlerini esas aldığı görülür. O bakımdan Kur'an'ın, Allah'tan başkası adına kesilen hayvan, meyte, leş, kan, domuz eti, ihramlı iken kara avı ve etinin haramlığı, deniz avının kesilmeden yenilmesi konusundaki ahkâmının ibda ve icat türünden silbaştan hükümler olmadığı tezimizde saptanan hususlar arasındadır. Ayrıca meyte, leş, kan ve domuz etinin haramlığı sağlık gerekçelerine dayanabileceği gibi, özellikle de kan ve domuz etinin o günkü cahiliye Arapların ve Ehli Kitabın bunlara ilişkin birtakım itikatlarıyla ve mitolojik

tasavvurlarıyla yahut Kur'an'ın politik amacıyla da (haram li-ğayrihi) bağlantılı olabileceği araştırmamızda vardığımız sonuçlar arasında yer alır.

Altıncı bölümde, Kur'an'da savaş ve diğer bazı konularda İslam öncesi kültürün izleri genel başlığı altında ele aldığımız, savaş, ganimet, köle ve hürlere ilişkin teamüllerde de Kur'an'ın aynı şekilde cahiliye Arapların içtimai yapılarını, kültürlerini ve şartlarını esas alarak, onların adet ve gelenekleri türünden hükümler bina ettiğine şahit olduk. Kur'an'da bir hayli yekûn tutan kital ayetleri ve ahkâmının, hayat şartlarının zor olduğu uçsuz bucaksız çölde, savaş ve baskınları geçim vasıtası kabul eden Arap aklı, antropolojisi ve tabiatı üzerine vaz' edilen hükümler türünden olduğu tespit edildimiştir. Aynı şekilde Kur'an'ın, ganimetlerin savaşa katılanlar arasında belli oranlarda (humus) taksimini öngören hükümlerin de cahiliye Arapların beklenti ve ihtiyaçları doğrultusunda teşri kılındığı, onların savaş ahkâm ve uygulamaları arasında yer aldığı ortaya çıkmıştır. O bakımdan Hz. Ömer, bunun o günkü toplum yapısıyla bağlantılı olduğunu düşünerek, ganimetlerin muharipler arasında taksimini kaldırarak, ganimetleri beytülmale devretmiştir. Yine Kur'an'ın, hür, köle ve cariyelerle ilgili evlilik hukukunun, mahremiyet ve örtünme ilkelerinin, hür ve kölelerin işlediği suçlara öngörülen ceza ayrımlarının da cahiliye Arap toplumundaki adet ve uygulamaların bir devamı niteliğinde olduğu, onların içtimai yapıları dikkate alınarak teşri kılındığı anlaşılmıştır. Ancak Kur'an, onlara insani muamele yapılmasına ve özgürlüklerine kavuşturulmasına taraf olmakla, köle azadını keffaretlerle teşvik etmekle ve gerek kadın gerek erkeğin her hal ve şartta iffetlerini korumaları gerektiği mesajını, mahremiyet ve örtünme adetlerine giydirmekle, bu yapıya müdahalede bulunduğunu ve bir dönüşüm gerçekleştirdiğini de müşahade ettik.

Yedinci bölümde ise Kur'an'da muhakeme usulünde İslam öncesi kültürün izleri ana başlığıyla irdelediğimiz, idare, adalet, şûra, tahkim gibi muhakeme ahkâmında da Kur'an'ın, kabile toplum yapısında yürürlükte olan uygulama ve esaslar çerçevesinde taleplerde bulunduğu tanık olduk. Kur'an'ın emrettiği şûra ve meşveret sisteminin, cahiliyede kabilevi Arap toplumunda işlerin yürütülmesi ve çeşitli kararların alınmasında önemli bir müessese olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak bunun, bugün çağdaş devletlerde olduğu gibi doğrudan yahut yarı doğrudan bir demokratik sistemi ifade etmediği, meşveretin sistemli devlet düzeninden yoksun, yarı göçebe kabilevi Arap toplumunun yapılarıyla paralellik arzeden bir idare sistemi olduğu görülür. O bakımdan Kur'an, içtimai, iktisadi ve idari bütün alanlarda kendi çağının karakter ve yapısına bürünmüştür. Kur'an ifade ve ibarelerinin kendi çağından, indiği toplumun yapısından, adet ve uygulamalarından kopuk ve bağımsız her okuma ameliyesinin, çağın verili demokratik sistemlerini Kur'an'a söyletme çabalarının isabetli olmadığı malum

olmuştur. Aynı şekilde Kur'an'da kadai ve adli suçların, ailevi ve toplumsal sorun ve anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasında önerilen hakemlik müessesesinin de cahiliye Arap toplumunda yaygın bir adet olduğu gözlenmiştir. Bu nedenle, Kur'an'ın sorunların çözümünde önerdiği hakemlik sisteminin, bugün modern devletlerdeki sistemli yargı düzenini ifade etmediği, aksine henüz sistemli devlet düzeni olmayan, yarı göçebe kabilevi Arap toplumlarının sade, basit yapılarıyla paralellik arzeden bir yapı olduğunu tespit ettik. Ancak her ne kadar Kur'an'ın mantuk ve melfuzunda yer alan bu tür ahkâm, içinde nazil olduğu tarihin ve toplum yapısının izlerini taşısa da idare ve tahkime dair, adalet, eşitlik, tarafsızlık ve haktan sapmama gibi bütün çağ ve toplumlarda geçerli tümel evrensel ahlaki ilkelerin de bu “tahkim” ahkâmi içinde örüntülü bir şekilde verilmiş olduğunu ortaya koyduk.

Özetle bu çalışmamız, çağımızda tartışılan Kur'an yorumunda yöntem arayışına da ışık tutmuştur. Öncelikli olarak Kur'an yorumunda, 7. yüzyılda sema-yer, vahiy-vakıa, metin-tarih ve hitapla-muhatap arasındaki diyalektik ilişkinin mahiyetinin çözümlenmesi gerektiği, Kur'an'ın, nazil olduğu tarih ve toplumun kültür ve muhayyilesi içinde “Diyalektik Metot”la okunmasının zorunluluğu da vuzuha kavuşmuştur. Bu diyalektik ilişki içinde çözümleyici okuma neticesinde, Kur'an'ın indiği toplum yapısına ve karakterine özgü ahkâm ve tasavvurlarının, bu ahkâmın içinde verili bulunan bütün çağlara taşınabilecek evrensel ilkelerden ayıklanması ve çağımıza o şekilde taşınmasına dair bir yöntemi de bu çalışmamız ilzam etmiş bulunmaktadır.

Ayrıca çalışmamızın kapsamı cahiliyedeki tasavvurların, örf, adet ve geleneklerin Kur'an'daki izdüşümleriyle sınırlı olduğundan, tezimizde baştan sona Kur'an'ın indiği döneme özgü “tarihsel tabiatına” ve o günkü kültür harcıyla boyandığına vurgu yapıldı. Aynı şekilde Kur'an'ın bu karakteriyle tamamen o tarihe ve o kültüre mahkum olmadığı, metne yansıyan Arap kültür kalıplarına bütün çağlara ve toplumlara seslenen ilahi evrensel mesajların mündemiç olduğuna ilişkin “evrensel tabiatı” da yer yer irdelendi. Ancak tezimizin kapsam alanını ve hacmini zorlayacağı endişesiyle, Kur'an nazmında yer alan Arap kültür kalıplarına yüklenmiş evrensel değerleri teferruatlı olarak değerlendirmedik. Bu nedenle bu çalışmanın, tarihsellik-evrensellik karşıtlığıyla değil de tarihsellik-tarih üstülük bağlamında yeni akademik çalışmalarda Kur'an'ın lahuti/semavi doğasının araştırılması ihtiyacını hasıl ettiğini belirtmekte fayda görüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

- Abay, Muhammet: “Tebliğ Müzakeresi” (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 79-90.
- Abdulgâfî,
- Muhammed Fuâd: **el-Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kurân**, Çağrı Yay., İstanbul 1990.
- Abdulhamîd, Sa’d Zağlûl: **fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, Beyrut 1976.
- Abdurrâzık, Mustafâ: **Temhîd li-Târîhi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye**, Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kâhire 1363/1944.
- Acar, H. İbrahim: “İddet”, **DİA**, c. XXI, s. 466-471.
- Ahmed b. Hanbel: **Müsned**, (Haz. Ali Hasan et-Tavîl-Semîr Hüseyin Ğavî), el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut 1413/1993.
- Ahmed, Kaderuddin: “Kur’an’ın Muhafazakâr ve Liberal Anlaşılması”, **Kur’ân’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 39-59.
- Ahmed,
- Mustafa Ebû Dayf: **Dırâsât fî Târîhi’l-‘Arab münzû mâ Kable’l-İslâm ilâ Zuhûri’l-Emeviyyîn**, Müessesetu Şebâbi’l-Câmi’a, İskenderiye 1982.
- Akalın, Şükrü Halûk v.d., Türkçe Sözlük, “Kültür” mad., **TDK**, 11. Bsk., Ankara 2011.
- Akdemir, Salih: “Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerimde Kadın”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 249-258.
- Akgündüz, Ahmet: “Hakem”, **DİA**, İstanbul 1997, c. XV, s. 171-173.

- Akoğlu, Muharrem: “Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi”, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri 1995.
- Aksu, Zâhid: **İslâm’ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İctihâdî Kaynaklar**, İlâhiyât, Ankara 2005.
- Aktan, Hamza: “Akile”, **DİA**, İstanbul 1989, c. II, s. 248-249.
- Aktaş, Cihan: **Bacı’dan Bayan’a; İslâmcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi**, Kapı Yay., 3. Bsk., İstanbul 2005.
- Albayrak, Halis: “Allah’ın Nüzul Dönemindeki Farklı Davranış Tarzının Mü’minin Kur’an Anlayışına Katacağı Boyut Üzerine”, **II. Kuran Haftası Sempozyumu**, 02-04 Şubat 1996, Ankara 1996, s. 36-49.
- el-Alî, Sâlih Ahmed: **Târîhu’l-‘Arabi’l-Kadîm ve’l-Bi’setu’n-Nebeviyye**, Şirketu’l-Matbû’âtî li’t-Tevzî’ ve’n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003.
- Alî, Cevâd: **el-Mufasssal fî Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, Mektebetu Cerîr, y.y. 1427/2006.
- Altuntaş, Halil, Muzaffer Şahin: **Kur’an’ı Kerim Meâli**, , DİB. Yay., 17. Bsk., Ankara 2009.
- el-Alûsî, es-Seyyid
- Mahmûd Şükrî el-Bağdâdî: **Bulûğu’l-Erab fî Ma’rifeti Ahvâli’l-‘Arab**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut t.y.
- el-Alûsî, Ebu’l-Fadl
- Şihâbuddîn es-Seyyid
- Mahmûd el-Bağdâdî: **Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Sibâ’i’l-Mesânî**, (İkinci Neşre İzin: es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut t.y.
- Anonim: “Hayız”, **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 396-396.

- Ansary, Sabri Şakir: **Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku**, AÜİF. Yay., 3. Bsk., Ankara 1958.
- Antere, İbn Şeddâd b.
- Muâviye b. Kırâd el-Absî: **Kitâbu Dîvânî Antere**, (Neşr. Selîm İbrâhîm Sâdır), Matba‘atu’l-Umûmiyye, Beyrut 1893.
- Şerhu Dîvânî Antere**, (Tas. Emîn Sa‘îd), el-Matba‘atu’l-‘Arabiyye, Mısır t.y.
- Apaydın, H. Yunus: “Humus”, **DİA**, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 365-369.
- Arkoun, Muhammed: **el-Fikru’l-İslâmî, Nakd ve İctihâd**, (Trc. ve Ta’l. Hâşim Sâlih), Dâru’s-Sâkî, 3. Bsk., Beyrut 1998.
- Kur’ân Okumaları**, (Çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Min Faysali’t-Tefrika ilâ Fasli’l-Makâl, Eyne Hüve’l-Fikru’l-İslâmî’l-Mu‘âsır?**, (Trc. ve Ta’l. Hâşim Sâlih), Dâru’s-Sâkî, 2. Bsk., Beyrut 1995.
- Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar**, (Çev. Yasin Aktay-Cemaleddin Erdemci), Vadi Yay., Ankara 2000.
- Târîhiyyetu’l-Fikri’l-‘Arabî’l-İslâmî**, (Trc. Hâşim Sâlih), Merkezu’l-İnmâi’l-Kavmî, el-Merkezu’s-Sekâfî’l-‘Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1996.
- Arsal, Sadri Maksudi: **Umumî Hukuk Tarihi**, İstanbul Matbaacılık, 3. Bsk., İstanbul 1948.
- el-Asmaî’, Ebû Saîd
- Abdumelik b. Kureyb b.
- Abdumelik: **el-Asma‘iyyât İhtiyâru’l-Asmaî**, (Tah. ve Şerh. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru’l-

Me‘ârif, Mısır t.y.

el-Aşmâvî,

Muhammed Sa‘îd:

Usûlu’ş-Şerî‘a, Mektebetu es-Sekâfiyye Sînâ Li’n-Neşr, es-Sağîr, Beyrut Kâhire 1412/1992.

Atalar, M. Kürşat,

Ahmet Rânâ, Celâl

Sancar:

“Ömer Özsoy ile “Tarihsellik” Üzerine”, **İktibas**, Yıl: 15, Sayı: 225, Ankara Eylül 1997, s. 24-33.

Atar, Fahreddin:

İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi, DİB. Yay., Ankara 1979.

“Mahkeme”, **DİA**, Ankara 2003, c. XXVII, s. 338-341.

Ataseven, Asaf,

Mehmet Şener:

“Domuz”, **DİA**, İstanbul 1994, c. IX, s. 507-509.

Atay, Hüseyin:

“İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı”, **AÜİFD**, Cilt: IV, Ankara 1957, s. 80-89.

Kur’an’ın Reddettiği Dinler, Atay ve Atay, Ankara 1999.

Atay, Hüseyin v.d.:

Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler, (Çev. Zeynep Akbay v.d.), Gelişim Yay., İstanbul t.y.

Ateş, Ali Osman:

Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm**, (Ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yay., İstanbul 1994.

İslam’a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri, Beyan Yay., İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman:

“Kur’ân Öncesi Arap Toplumunda Dinî Düşünce ve İbadet”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi

- Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 19-27.
- Ay, Eyüp: “İlahi Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri”, **İslamî Araştırmalar**, Cilt: IX, Sayı: 1-4 Ankara 1996, s. 184-196.
- Aydar, Hidayet: “Kur’an’da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfuz”, **İÜİFD**, Yıl: 2000, Sayı: 2, İstanbul 2000, s. 63-141.
“Kur’an’daki Teşbihlerden “Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır...”, **Kur’an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı: 3, Ocak 1998, s. 52-58.
- Aydın, M. Akif : “Evlât edinme”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XI, s. 527-529.
“Mehir”, **DİA**, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 389-391.
- Aydın, Mehmet Akif,
Muhammed Hamidullah: “Köle”, **DİA**, Ankara 2002, c. XXVI, s. 237-246.
- Aydın, Mustafa: **İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı**, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- el-Aynî, Bedrüddîn Ebû
Muhammed Mahmûd
- b. Ahmed: ‘**Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî**, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, y.y. 1392/1972.
- el-Bağdâdî,
- Abdu’l-Kâdir b. Ömer: **Hizânetu’l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni’l-Arab**, (Tah. ve Şerh. Abdusselâm Muhammed Hârûn), el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmme, 2. Bsk., Kâhire 1979. (Faydalandığımız diğer baskı, cilt ve tarih bilgileri; c. II, t.y., ve c. III, t.y.; c. IV, VIII ve IX, 1401,1402/198’de Mektebetu’l-Hâneci, c. VII, 1399/1979, c. V, 1976, c. VI, 1397/1977’de el-Hey’etu’l-Mısriyye tarafından basılmıştır.

- Bakkal, Ali: “İslam Öncesi Cahiliyye Çağı Hukuku”, y.y., t.y., (Yayınlanmamış Fotokopi Nüshadır İsam Kütüphanesi).
- Bakkaloğlu,
- M. K. Abdüssamet: “Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku”, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul 1995.
- Baktır, Mustafa: “İhdâd”, **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 530-532.
- Baljon, J.M. S.: **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, (Çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara 1994.
- “ŞahVeliyyullah Dihlevînin Şeriat Anlayışı”, (Çev. Abdullah Kahraman-İsmail Çalışkan), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ekim-Aralık 1998, s. 147-160.
- Bammat, Haydar: **İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri**, (Çev. Bahadır Dülger), Resimli Posta Mat., Ankara 1963.
- Bardakoğlu, Ali: “Diyet”, **DİA**, İstanbul 1994, c. IX, s. 473-479.
- “Hırsızlık”, **DİA**, İstanbul 1998, c. XVII, s. 384-396.
- “Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği”, **Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma Problemleri Sempozyumu**, Ensar Vakfı Yay., Bursa, 16-17 Haziran 1990, s. 232.
- Barnabas: **The Gosbel of Barnabas**, Fazlee Sons, 3. Bsk., Karachi 1974.
- Barton, George A.: “Marriage (Semitic)”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, s. 467-471.
- Becker, C. H.: “Cizye”, **İA**, MEB, İstanbul 1997, c. III, s. 199-201.
- Bedâyene,
- Muhammed Dayfullah: **el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fî Sadri'l-İslâm**, Dâru'l-Kindî, Ürdün 1997.

el-Belâzurî, Ahmet b.

Yahyâ b. Câbir b. Dâvud: **Futûhu'l-Büldân**, (Tah. Abdullah Enîs et-Tıba'), Müessesetu'l-Me'ârif, Beyrut 1407/1987.

Cümelu min Ensâbi'l-Eşrâf, (Tah. Süheyl Zekâr-Riyâd Ziriklî), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996.

Ensâbu'l-Eşrâf, (Tah. Muhammed Bâkır el-Mahmudî), Müessesetu'l-A'lâ, Beyrut 1394/1974.

Berki, Ali Himmet,

Osman Keskioğlu: **Hâtemü'l-Enbiyâ, Hz. Muhammed ve Hayatı**, DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 1960.

el-Berkûkî, Adurrahman: **Şerhu Dîvân-i Hassân b. Sâbit el-Ensârî**, Dâru'l-Endelüs, 3. Bsk., Beyrut 1983.

Berrû, Tevfîk: **Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm**, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dimeşk-Suriye 1996.

el-Beydâvî, el-Kâdî

Nâsiruddîn Ebî Saîd

Abdullah b. Ömer

Muhammed eş-Şirâzî: **Tefsîru'l-Beydâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl**, Derseâde, t.y.

el-Beyhâkî, Ebû Bekr

Ahmed b. el-Hüseyn

b. 'Alî: **es-Sünenu'l-Kübrâ**, Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1353.

Bıykoğlu, Yakup: "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", **DEÜİFD**, Sayı: 36, 2012/2, s. 233-247.

Bilmen, Ömer Nasuhi: **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu**, Bilmen

- Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985.
- Bohoner, Cevad: **İslam Öncesi Cahiliyye ve Dinimizde Din Gerçeği**, (Trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım), İhtar Yay., Erzurum t.y.
- Bozkurt, Nebi: “Fuhuş”, **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 211-214.
- “İçki”, **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 455-456.
- Brockelmann, Carl: **Târîhu’s-Şu’ûbi’l-İslâmiyye**, (Trc. Münir Ba’lebekkî-Nebih Emîn Fâris), Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 11. Bsk., Beyrut 1988.
- İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi**, (Çev. Neşet Çağatay), TTK. Basımevi, Ankara 1992.
- Brown, David A.: **-A Guide to Religions**, TEF Study Guide 12, London SPCK 1975.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh
- Muhammed b. İsmâîl: **Sahîhu’l-Buhârî**, (Tah. Mustafâ Deyb Elbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 5. Bsk., Beyrut 1414/1993.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid: **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, (Çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi Yay., 3. Bsk., İstanbul 2001.
- Arap-İslâm Siyasal Aklı**, (Çev. Vecdi Akyüz), Kitabevi Yay., 2. Bsk., İstanbul 2001.
- Vichetu Nazar nahve İ‘âdeti Binâi Kadaye’l-Fikri’l-‘Arabiyyi’l-Muâsır**, el-Merkezu’s-Sekâfiyyi’l-‘Arabî, Beyrut 1992.
- Caetani, Leona: **İslâm Târîhi**, (Trc. Hüseyin Cahit), Vatan Mat., İstanbul 1925.
- Cahen, Claude: **Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet**, (Çev. Esat Mermi Erendor), Bilgi Yay., Ankara 1990.
- el-Câhız,
- Ebû Osmân Amr b. Bahr: **el-Hayavân**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru

İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1388/1969.

el-Beyân ve't-Tebyîn, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn),
Lecnetu't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr, Kâhire 1367/1948.

Resâilu'l-Câhız, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn),
Mektebetu'l-Hâneci, Kâhire 1384/1964.

Kitâbu'l-Buhelâ, Dâru'l-Kütübi'l-Hadyûbe ve'l-Âsâri'l-
'Arabiyye, Kâhire 1323.

Canan, İbrahim: **Namus Fitnesi Mut'a Nikâhı**, Işık Yay., İstanbul 2011.

el-Carcâvî, 'Alî Ahmed: **Hikmetu't-Teşrî' ve Felsefetuhu**, Matba'atu Şeriketu er-
Reğâib, Mısır 1330.

Caskel, Werner: **-Lihyan und Lihyanisch**, Arbeitsgemeinschaft für Forschung
des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1954.

el-Cassâs, Ebû Bekr

Ahmed b. 'Alî er-Râzî: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Tahr. Abdüsselâm Muhammed 'Alî
Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1428/2007.

Cemel, Ebû Dâvud,

Süleymân b. Ömer

el-Uceylî eş-Şehîr bi'l-: **el-Futûhâtu'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn, li'd-
Dekâiki'l-Hafiyye**, Dâru Kahramân, İstanbul t.y.

el-Cemîlî, Hıdır Abbas: **Kabîletu Kureys ve Eseruhâ fi'l-Hayati'l-'Arabiyyeti
Kable'l-İslâm**, Menşûrâtu'l-Mecmâ'u'l-'İlmî, Bağdâd
1422/2002.

Cerrahoğlu, İsmail: "Kur'an'ı Kerim ve Hanîfler", **AÜİFD**, Ankara Üniv. Basımevi,
1963, s. 81-92.

Tefsir Usûlü, TDV. Yay., 5. Bsk., Ankara 1985.

Cevherî, Tantâvî: **el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Fikr, y.y., t.y.

- Christensen, Arthur: **Îrân fî Ahdi's-Sâsâniyyîn**, (Trc. Yahya el-Haşâb), Dâru Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y.
- Cuma',
- Muhammed Mahmûd: **en-Nuzumu'l-İctimâ'îyye ve's-Siyâsiyye 'İnde Kudemâi's-Sâmiyyîn**, y.y., Kâhire 1949.
- el-Cumahî,
- Muhammed b. Sellâm: **Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ**, (Tah. Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Müdünî, Kâhire t.y.
- Çağatay, Neşet: **Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar İslâm Tarihi**, TTK., Ankara 1993.
- İslam Dönemine Dek Arap Tarihi**, TTK. Basımevi, Ankara 1989.
- İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, AÜİF. Yay., 4. Bsk., Ankara 1982.
- Çağıl, Necdet: "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 199-223.
- Çaviş, Abdilaziz: **Anglikan Kilisesine Cevap**, (Trc. Mehmet Akif), DİB. Yay., Ankara 1987.
- Çelik, Hüseyin: "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı", (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 315-332.

- Çığ, Muazzez İlmiye: **Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni**, Kaynak Yay., 31. Bsk., İstanbul 2012.
- Çolak, Ali: **Kur'an ve Hadislere Göre Melek Kavramı**, İlâhiyat Araştırma Yay., Ankara 2000.
- ed-Dabbî, Ebu'l-Abbâs
- el-Mufaddal b. Muhammed: **Dîvânu'l-Mufaddaliyyât**, (Şerh. Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî; Ed. Charles James Lyall-M.A), The Clarendon Press, Oxford 1921.
- Dağ, Şamil: "Kısas", **DİA**, İstanbul, Ankara 2002, c. XXV, s. 488-495.
- Danışman, Zuhuri: **Büyük İslâm Tarihi**, Bahar Mat., İstanbul 1967.
- ed-Dârimî,
- Abdullah b. Abdirrahman: **Sünenü'd-Dârimî**, (Tah. Fevvâz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Sebi'l-Alemî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1407/1987.
- Davenport, John: **Hız. Muhammed ve Kur'an'ı Kerîm**, (Trc. Ömer Rıza Doğrul), İlhami-Fevzi Mat., İstanbul 1345/1926.
- Davudoğlu, Ahmed: **Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm İbn Hacer el-'Askalânî Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları**, Sönmez Neş., İstanbul t.y.
- Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, Sönmez Neş., İstanbul 1980.
- Dayf, Şevkî: **Târîhu'l-Edebiyyi'l-'Arabiyyi el-'Asru'l-Câhiliyye**, Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kâhire t.y.
- Demirci, Kürşat: "Hayvan", **DİA**, İstanbul 1998, c. XVII, s. 81-85.
- "İçki", **DİA**, İstanbul 2000, c. XXI, s. 456-458.
- ed-Demîrî, Kemâlüddîn
- Muhammed b. Mûsâ: **Hayâtu'l-Hayavânu'l-Kübrâ**, Mektebetu Mustafâ el-Bâbî el-

Halebî, 3. Bsk., Kâhire 1376/1956.

Demombynes,

Maurice Gaudefroy: **Les Institutions Musulmanes**, Troisieme edition, Flammarion, Paris 1946.

Dermenghem, Emile: **Muhammed ve Hayatı**, (Trc. Reşat Nuri), Devlet Mat., İstanbul 1930.

ed-Dihlevî,

Şah Veliyyullah: **Hüccetullâhi'l-Bâliğâ**, (Çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994.

et-Tefhîmâtü'l-Îlâhiyye, (Tas. Gulâm Mustafâ el-Kâsımî), Akademiyyetu'ş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1387/1967.

Dindi, Emrah: “Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler”, **Yürüyüş**, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar Konya 2000.

ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe

Ahmed b. Dâvûd: **el-Ahbâru't-Tivâl**, (Tah. Abdulmun'im 'Âmir), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd t.y.

ed-Dîneverî, Ebû

Muhammed Abdullah

b. Müslim b. Kuteybe: **'Uyûnu'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyyi, Beyrut t.y.

el-Me'ârif, (Tah. Servet 'Ukkâşe), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Kâhire 1992.

Kitâbu'l-Eşribe, (Tah. Yâsîn Muhammed Essevâs), Dâru'l-Fikr, Beyrut 1460/1999.

Kitâbu'l-Me'âni'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî, Dâiretu'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949.

ed-Diyârbekrî, Hüseyin b.

Muhammed b. el-Hasan: **Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfûsi'n-Nefîs**, Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y.

Draz, Abdullah: **Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru**, (Trc. Salih Akdemir), Mim Yay., Ankara 1983.

Duman, Fatih: "İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri", (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Sütçü İmam Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kahramanmaraş 2006.

ed-Dûrî, Kahtan

Abdurrahman: **Akdu't-Tahkîm fî'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kânûni'l-Vaz'î**, Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Dîniyye İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Bağdâd 1405/1985.

Düzenli, Yaşar: "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", **İÜİFD**, Sayı: 22, 2010, s. 125-154.

Ebî Hayyân, Muhammed

b. Yûsuf eş-Şehîr bi-: **Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd**, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1403/1983.

Ebû Dâvud, Süleymân b.

Eş'as es-Sicistânî: **Sünen-i Ebî Dâvud**, (Dirâse; Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Cinân, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988.

Ebû's-Su'ûd, Muhammed

b. Muhammed el-İmâdî: **Tefsîru Ebi's-Su'ûd, İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 4. Bsk., Beyrut 1414/1994.

Ebû Yûsuf,

Yakûb b. İbrâhîm: **Kitâbu'l-Harâc**, (Neşr. Kusay Muhibbudîn el Hatîb) el-Matba'atu's-Selefiyye, 5. Bsk., Kâhire 1396.

- Ebu Zehre, Muhammed: **Hristiyanlık Üzerine Konferanslar**, (Trc. Akif Nuri), Fikir Yay., İstanbul 1978.
- Usûlu'l-Fıkh**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1377/1958.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid: **el-Hitâb ed-Dînî Ru'ye Nakdiyye**, Dâru'l-Muntehab el-'Arabî, Beyrut 1412/1992.
- et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Didde'l-Cehli ve'z-Zeyfî ve'l-Hurâfe**, Seynâ li'n-Neşr, Kâhire 1995.
- İlahi Hitabın Tabiatı**, (Çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001.
- Mefhûmu'n-Nass, Dırâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, Kâhire 1990.
- “Soruşturma”, (Çev. Ömer Özsoy), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 269-282.
- Epstein, Rabbî Dr I.: **The Babylonian Talmud**, The Soncino Press, London 1935, (Yaralanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: Sanhedrin, 1935, Kethuboth, 1936, Erubin, 1938).
- Ecer, A. Vehbi: **İslâm Tarihi Dersleri, (Metod-Kaynak-İlk Devir)**, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991.
- el-Efgânî, Saîd b.
- Muhammed b. Ahmed: **el-İslâm ve'l-Mer'e**, Matba'atu't-Terakkî, Dîmeşk, 1364/1945.
- Esvâku'l-'Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm**, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Dîmeşk 1379/1960.
- Emin, Ahmed: **Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)**, (Trc. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- Yevmü'l-İslâm**, Müessesetu'l-Hâncî, Kâhire 1952.
- Erdoğan, Mehmet: **İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi**, İFAV. Yay., İstanbul 1990.

- Erkal, Mehmet: “Cizye”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 42-45.
- “Ganîmet”, **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 351-354.
- İslam’ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları**, İsam Yay., İstanbul 2009.
- Erten, Mevlüt: **Kur’an ve Yorum**, GÜİFD, Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 4, Ocak 2013, s. 1-22.
- Esed, Muhammed: **Kur’ân Mesajı (Meal Tefsir)**, (Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., 3. Bsk., İstanbul 1997.
- Evkuran, Mehmet: “Kur’an-Kültür İlişkisine Zihin Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım”, I. Kur’an Sempozyumu, **İslâmî İlimler Dergisi**, 14-15 Ekim 2006, s. 27-35.
- Evs b. Hacer: **Dîvânu Evs b. Hacer**, (Tah. Muhammed Yûsuf Necm), Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.
- el-Ezrâkî, Ebu’l-Velid
- Muhammed b. Abdillâh
- b. Ahmed: **Ahbâru Mekke ve mâ Cae fihâ mine’l-Âsâr**, (Tah. Rüşdî es-Sâlih Melhese), Dâru’s-Sekâfe, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.
- Falaturi, Abdoljavâd v.d.: **İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar**, (Trc. Halit Ünal) Usûl Yay., Kayseri 1994.
- Fares, Bicher: “İrz”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 679-681.
- el-Fâsî, Ebû’t-Tayyib
- Takiyyüddîn Muhammed
- b. Ahmed b. ‘Alî: **Şifâu’l-Ğerâm bi-Ahbârî’l-Beledi’l-Haram**, (Tah. Lecnetu min Kibârî’l-‘Ulemâ ve’l-Üdebâ), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut t.y.
- Fayda, Mustafa: “Cahiliyye”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VII, s. 17-19.

- “Fey”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 511-513.
- Fehd, Tevfik: “Meysir”, **DİA**, Ankara 2004, c. XXIX, s. 509-510.
- Ferezdak, Ebû Firâs
- Ferezdak Hammam
- b. Galib b. Şa’saa: **Nekâizu Cerîr ve’l-Ferezdak**, (Ed. Anthony Ashley Bevan-M.A.), Late E. J. Brill, Leiden 1908-1909.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ
- Yahyâ b. Ziyâd: **el-Müzekker ve’l-Müennes**, (Tah. Ramadân Abdüttevâb), Mektebetu Dâri’t-Türâs, Kâhire 1975.
- Ferruh, Ömer: **el-Üsretu fi’s-Şer‘i’l-İslâmi ma’a Lemhetin min Târîhi’t-Teşri’ ilâ Zuhûri’l-İslâm**, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut 1408/1988.
- İslâm Aile Hukûku**, (Trc. Yusuf Ziyâ Kavakçı), Sebil Yay., İstanbul t.y.
- Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî**, Daru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1385/1965.
- Târîhu’l-Fikri’l-‘Arabiyyi ilâ Eyyâmi İbn Haldûn**, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1983.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: “Dârunnedve”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 555-556.
- Garaudy, Roger: “Şeriat Nedir”, (Çev. Salih Akdemir), **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 15-24.
- İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, (Çev. Cemal Aydın), Pınar Yay., 3. Bsk., İstanbul 1995.
- Gibb, Hamilton. A. R.: **Modern Trends In Islam**, The University of Chicago Press, Chicago, Illinois U.S.A. 1947.
- Goitein, S. D.: “İslâm Hukûkunun Doğum Anı”, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü**

Dergisi, (Çev. Bülend Davran), İÜEF. Yay., Cilt: I, Sayı: 1-4, İstanbul 1953, s. 57-62.

Goldziher, Ignaz: **Muslim Studies (Muhammedanische Studien)**, (Çev. ve Ed. Samuel Miklos Stern-C. R Barber), State University of New York Press Albany, 2. Bsk., New York 1977.

Gökkır, Necmettin: “Mekke Toplumunun Sosyo-Kültürel Yapısını Kur’an Lafızlarında Okuma veya Lafızları Anlamada Sosyo-Kültürel Bağlam”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 385-408.

Güler, İlhami: “Kur’an’da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 296-303.

“Müzakerelere Cevaplar”, **III. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, 13-19 Ocak 1997, Ankara 1998, s. 259-262.

Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

Günaltay, M. Şemseddin: “Kable’l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri”, **DFİFM**, Yıl: 1, Sayı: 20, Ağustos, 1926, s. 112-176.

“Kable’l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile”, **DFİFM**, Yıl: 1, Sayı: IV, Ağustos, 1926, s. 74-104.

İslam Öncesi Arap Tarihi, (Sad. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

“İslâmdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Âile ve Türlü Nikâh Şekilleri”, **Belleten**, TTK. Basımevi, Cilt: XV, Sayı: 60, Ekim, Ankara 1951, s. 691-707.

İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara Okulu Yay., (Sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997.

- Gündüz, Şinasi: **Son Gnostikler Sabîler İnanç Esasları ve İbadetleri**, Vadi Yay., Ankara 1995.
- Gündüzöz, Soner: “Kur’ân’da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme”, **EKEV Akademi Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 16, 2003, s. 71-84.
- el-Ğandûr, Ahmed: **et-Talâk fi’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye ve’l-Kânûn**, Dâru’l-Me’ârif, Mısır 1387/1967.
- Habbû, Ahmed Erham: **Târîhu’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, Müdîriyyetu’l-Kütübi ve’l-Matbû’âtu’l-Câmi’iyye, y.y., 1416/1996.
- el-Halebî, ‘Alî b.
- Burhaneddîn: **es-Sîretu’l-Halebiyye fî Sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn İnsânu’l-‘Uyûn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut t.y.
- Halefullah, Muhammed
- Ahmed: **Kur’an’da Anlatım Sanatı el-Fennu’l-Kasasî**, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebî
- Abdillâh Yâkût b. Abdillâh: **Mucemu’l-Büldân**, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabiyyi, Beyrut t.y.
- Hamidullah, Muhammed: **İslâm Peygamberi, (Hayatı ve Faliyeti)**, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., 4. Bsk., İstanbul 1400/1980.
- İslâma Giriş**, (Çev. Kemâl Kuşçu), Ahmet Said Mat., 2. Bsk., İstanbul 1965.
- Makaleler**, (Trc. İhsan Süreyya Sırma), Zafer Mat., İstanbul 1986.
- Hanefî, Hasan: “Geleneği Yenilemek Zorundayız”, (Röportaj: Yusuf Kaplan), **Umran Dergisi**, İstanbul Mart 2002, s. 23-45.
- “Soruşturma”, **İslâmiyât**, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 283-290.

Hansâ, Ümmü ‘Amr

Tümadır bint ‘Amr b.

Hâris b. Şerid: **Dîvânu’l-Hansâ**, (Tah. İbrâhim Avazeyn), Matba‘atu’s-Seâde, y.y. 1405/1985.

Harb, Alî: **Nakdu’n-Nass**, el-Merkezu’s-Sakafî el-‘Arabî, 3. Bsk., Beyrut 2000.

Nakdu’l-Hakîka, el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-‘Arabî, 3. Bsk., Beyrut 2000.

el-Harbutlî, Ali Hasenî: **Târîhu’l-Ka’be**, Dâru’l-Ceyl, 3. Bsk., Beyrut 1411/1991.

Hasan, Hüseyin el-Hâc: **Hazâratu’l-‘Arab fî ‘Asri’l-Câhiliyye**, el-Müessesetu’l-Câmi‘atu, 3. Bsk., Beyrut 1417/1997.

Hatipoğlu, Haydar: **Sünen-i İbn Mâce Tercemesi ve Şerhi**, Kahraman Yay., İstanbul 1983.

Hattab, Emîn Mahmûd: **Fethu’l-Meliki’l-Ma’bûd Tekmiletu’l-Menheli’l-‘Azbi’l-Mevrûd**, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Riyad 1394/1974.

el-Hâzin, ‘Alauddin ‘Alî b.

Muhammed b. İbrahim: **Lübâbu’t-Te’vîl fî Me‘âni’t-Tenzîl**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Heffening, W.: “Düğün”, **İA**, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 261-273.

“Mut’a”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 848-852.

“Mürted”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 812-814.

el-Herevî, Ebû Ubeyd

el-Kâsım b. Sellam: **Kitâbu’l-Emvâl**, (Tah. Muhammed İmâre), Dâru’ş-Şurûk, Beyrut 1409/1989.

el-Heysemî, Nureddin

- ‘Alî b. Ebî Bekr: **Mecme‘u’z-Zevâid ve Menba‘u’l-Fevâid**, Dâru’l-Kitâb, 2. Bsk., Beyrut 1967.
- Hitti, Philip K.: **Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi**, (Çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul 1989.
- Hudârî Bek: **Târîhu’l-Ümemi’l-İslâmiyye ed-Devletu’l-Umeviyye**, el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kübrâ, Mısır 1969.
- el-Hûfî, Ahmed
- Muhammed: **el-Hayâtu’l-‘Arabiyye mine’s-Şi’ri’l-Câhiliyyi**, Mektebetu Nahda, 4. Bsk., Mısır 1382/1962.
- el-Mer’etu fi’s-Şi’ri’l-Câhiliyyi**, Dâru Nahdati Masr, 3. Bsk., Kâhire 1400/1980.
- Hüseyin, Tâhâ: **Cahiliyye Şiiri Üzerine**, (Çev. Şaban Karataş), Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- Izıtsu, Toshihiko: **Kur’an’da Allah ve İnsan**, (Çev. Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar, İstanbul t.y.
- İbn Abdirabbih,
- Ebû Ömer Ahmed b.
- Muhammed el-Endülüsî: **Kitâbu’l-‘İkdi’l-Ferîd**, (Şerh. Ahmed Emîn-Ahmed Ezzeyn-İbrâhîm Elebyârî), Lecnetu’t-Telîf ve’t-Terceme, 3. Bsk., Kâhire 1389/1969, (Yararlanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: c. III, 1391/1971; c. V, t.y.; c. VI, 1388/1968).
- İbn ‘Âşûr,
- Muhammed et-Tâhir: **Tefsîru et-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Dirâsetu’t-Tûnisiyye, Tunus 1984.
- İbn ‘Atiyye, Ebû
- Muhammed Abdulhak

b. Ğâlib el-Endelüsî: **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer

Yûsuf b. Abdillâh

b. Muhammed: **el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, (Tah. 'Alî Muhammed el-Becâvî), Dâru Nahdati Mısır, Kâhire t.y.

İbn Düreyd, Ebû Bekr

Muhammed b. el-Hasen: **el-İştikâk**, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hâne'î, Kâhire 1378/1958.

İbn Fâris,

Ebû'l-Huseyin Ahmed: **es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luġati ve Süneni'l-'Arabi fî Kelâmi'hâ**, (Tah. Mustafâ eş-Şüveymî), el-Mektebetu'l-Luġaviyyetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1382/1963.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer

Muhammed el-Baġdâdî: **Esmâu'l-Muġtâlîn mine'l-Eşrâfî fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm**, (Tah. Seyyid Kesrevî Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422/200.

Kitâbu'l-Muhabber, Dâiretu'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942.

Kitâbu'l-Munemmak fî Ahbâri Kureys, (Tah. Hurşid Ahmed Faruk) 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

İbn Hacer, Ebû'l- Fadl

Ahmed b. 'Alî b. Muhammed

b. Ahmed el-'Askalânî: **Bülûġu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm**, (Ta'l. Safiyyurrahman Mubârekfûrî), Dâru's-Selâm, Riyâd, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 1413/1992.

el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe, (Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, (Thr. ve Tas. Muhibbuddîn el-Hatîb) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs

Şemsüddîn Ahmed b.

Muhammed b. Ebî Bekr: **Vefâyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân**, (Tah. İhsân Abbâs), Dâru Sâdr, Beyrut t.y.

İbn Hazm, Ebû Muhammed

‘Alî b. Ahmed b.

Saîd el-Endülüsî: **Cemheretu Ensâbi'l-‘Arab**, (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me‘ârif, 5. Bsk., Kâhire t.y.

el-Muhallâ, (Tah. Muhammed Münîr ed-Dîmeşkî), İdaretu't-Tıba‘ati'l-Münîre, Mısır 1352.

İbn Hişâm: **es-Sîretu'n-Nebeviyye**, (Tah. Mustafâ es-Sakâ-İbrâhîm el-Ebyârî-Abdulhafîz eş-Şiblî), Matba‘atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1355/1936.

İbn İshâk,

Muhammed b. Yesâr: **Sîretu İbn İshâk**, (Tah. Muhammed Hamidullah), el-Vakfu li'l-Hidmati'l-Hayriyye, Konya 1401/1981.

İbn Kayyim el-Cevziyye,

Ebû Abdillâh Muhammed

b. Ebî Bekr ed-Dîmeşkî: **Miftâhu Dâri's-Se‘âde ve Menşûri Velâyeti'l-‘İlm ve'l-İrâde**, Dâru'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, Beyrut t.y.

Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd, (Tah. Şuayb el-Arnâvût-Abdulkadir el-Arnâvût), Müessesetu'r-Risâle, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981.

et-Turuku'l-Hükmiyye fî's-Siyâseti's-Şer'îyye, (Tah. Muhammed Hâmid el-Fakî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba'atu es-Seâde, Mısır 1374/1955.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ

İsmâil b. Ömer el-Kureşî: **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, y.y., 1417/1997.

Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed

Muvaffakuddîn Abdullah b.

Ahmed b. Muhammed: **el-Muğnî**, (Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Hicr, 2. Bsk., Kâhire 1413/1992.

İbn Kuteybe: **Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs**, (Tas. Muhammed Zührî el-Buhârî), Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire 1966.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh

Muhammed b. Yezîd

el-Kazvinî: **Sünen**, (Tah. M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y., 1372-1373/1952-1953.

İbn Manzûr, Muhammed b.

Mükrîm b. 'Alî

Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn: **Lisânu'l-'Arab**, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, (el-

Mektebetu's-Şâmile, 3. 36).

İbn Rüsteh,

Ebû Alî Ahmed b. Ömer: **Kitâbu el-A'lâku'n-Nefise**, (Haz. Martin Theodor Houtsma), Matbaa Brill, Leiden 1967.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd

Muhammed b. Ahmed

el-Kurtubî el-Endelüsî: **Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid**, (Tah. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut 1971.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Mu-

hammed Münî' el-Hâşimî: **et-Tabakâtu'l-Kübrâ**, Dâru Sâdr, Beyrut t.y.

İbn Saîd, el-Endülüsî: **Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab**, (Tah. Nusret Abdurrahman) Mektebetu'l-Aksâ, Amman-el-Ürdün 1982.

İbn Seyyidinnâs,

li-İbn Abdilhâdî: **'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâil ve's-Siyer**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen

'Alî b. İsmâîl: **el-Muhassas**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398/1978.

İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr

Muhammed b. Abdillâh: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, (Tah. Ahdurrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1425/2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec

Cemâlüddîn Abdurrahmân

b. 'Alî b. Muhammed: **Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1384/1964.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen 'Alî

b. Ebî'l-Kerem Muhammed

b. Muhammed b. Abdil-kerîm

b. Abdilvâhîd eş-Şeybânî: **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dâru Sâdr, Beyrut 1399/1979.

Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe, (Tah. M. İbrâhîm el-Bennâ-M. Ahmed Âşûr), Dâru's-Şa'b, y.y., t.y.

İbnü'l-Esîr, Mecduddîn

Ebû's-Seâdât el-Mubârek

Muhammed el-Cezerî: **en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser**, (Tah. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y. 1383/1963.

İmriü'l-Kays: **Yedi Askı, el-Muallakâtu Seb'a**, (Çev. Şerefeddin Yaltakaya), Maarif Mat., İstanbul 1943.

İnce, İrfan: "Ridde", **DİA**, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 88-91.

el-İsbahânî, Ebu'l-Ferec

'Alî b. el-Huseyin: **Kitâbu'l-Eğânî**, (Farklı ciltleri Tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-'Uzbâvî, v.d.) Müessesetu Cemmâl, Beyrut t.y.

el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım

el-Hüseyin b. Muhammed

er-Râğıb: **Muhâdarâtü'l-Üdebâ ve Muhâverâtü's-Şu'arâ ve'l-Buleğâ**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an, (Haz. Muhammed Ahmed Halefullah), Mektebetü'l-Enclo el-Misriyye, y.y. 1970.

Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî, el-Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtihâ ve'l-Bakara, (Tah. Muhammed Abdülazîz Besyûnî), Külliyyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, y.y. 1420/1999.

- İsmâil el-Ensârî,
- Abdulhamîd: “Ehlü’l-Hal ve’l-Akd”, **DİA**, İstanbul 1994, c. X, s. 539-541.
- Jolly, J.: “Purification (Hindu)”, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, (Ed. James Hastings v.d.), Charles Scribner’s Sons, New York 1908, c. X, s. 490-491.
- Juynboll, Th. W.: “Fey”, **İA**, MEB, İstanbul 1988, c. IV, s. 584-585.
- “Ganimet”, **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. IV, s. 716-716.
- “İddet”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 932-932.
- Jüstinien: **Müdevvenetu Jüstinien fi’l-Fıkhi’r-Românî**, (Çev. Abdulazîz Fehmî), ‘Âlemu’l-Kütüb, Beyrut t.y.
- Kadduri, Macid,
- Herbert J. Liebesny: **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, The Middle East Institute, Washington 1955.
- el-Kaffâl, Ebûbekr
- Muhammed b. ‘Alî
- b. İsmâîl b. eş-Şâşî: **Mehâsinu’s-Şerî’a fî Furû’i’s-Şâfi’yye**, (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2007.
- el-Kâlî, Ebû ‘Alî İsmâîl b.
- el-Kâsım el-Bağdâdî: **Kitâbu’l-Emâlî**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut t.y.
- el-Kalkaşendî,
- Ahmed b. ‘Alî: **Subhu’l-A’sâ fî Sınâ’ati’l-İnşâ**, (Şerh. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- Nihâyetu’l-Erab fî Ma’rifeti Ensâbi’l-‘Arab**, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1405/1984.
- Kallek, Cengiz: “Harac”, **DİA**, İstanbul 1997, c. XVI, s. 71-88.

- Kaplan, Mehmet: **Kültür ve Dil**, Dergâh Yay., İstanbul 1982.
- Karaman, Hayreddin: **İslâm Hukuk Tarihi**, İrfan Yay., İstanbul t.y.
- Mukayeseli İslâm Hukuku**, İz Yay., İstanbul 2001.
- Karaman, Hayreddin, v.d.: **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir**, DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 2006.
- el-Kardavi, Yusûf: **İslâm'da Helâl ve Haram**, (Trc. Mustafa Varlı), Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul 1990.
- el-Kastallânî, Ebu'l-Abbâs
- Şihâbuddîn Ahmed b.
- Muhammed: **İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y.
- Katar, H. Mehmet: "Kefâret", **DİA**, İstanbul 2002, c. XXV, s. 177-179.
- Kazıcı, Ziya: **Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hristiyanlık**, Bahar Yay., İstanbul 1971.
- Kehhâle, Ömer Rızâ: **Mebâhis İctimâ'yye fî 'Âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm**, Matba'atu'l-Hicâz, Dimeşk 1394/1974.
- el-Kelbî,
- Hişâm b. Muhammed: **el-Asnâm**, (Tah. Ahmed Muhammed Abîd), el-Mecmau's-Sakâfî, y.y. 1424/2003.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri: "Kadın Konusunda Kur'an'a Yönelik Başlıca Eleştiriler", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 259-270.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh
- Şemseddin Muhammed
- b.Yûsuf b. 'Alî: **Sahîhu Ebî Abdillâh el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî**, Dâru

- İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981.
- Kotan, Şevket: **Kur'an ve Tarihseleilik**, Beyân Yay., 2. Bsk., İstanbul 2011.
- Köksal, M. Asım: **İslâm Tarihi, Hz. Muhammed (as) ve İslâmiyet** (Mekke Devri), Şamil Yay., İstanbul 1981.
- Kramer, S. N.: **Tarih Sümer'de Başlar**, (Çev. Muazzez İlmiye Çığ), TTK. Basımevi, Ankara 1990.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh
Muhammed b. Ahmed
- el-Ensârî: **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kurân**, (Ta'l ve Tahr. Muhammed İbrâhîm el-Hefnâvî-Mahmûd Hâmid el-Osmân), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1414/1994.
- Kutsal Kitap: **Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., Republic of Korea Kasım 2011.
- Küyel, Mübehat: "İleri Dil ve Dil Transferi Üzerine Ön Düşünceler", Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe, **TTK. Yay.**, Ankara 1978, s. 97-180.
- Lammens, H.: "Mekke", **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 630-636.
- Ma'rûf, Nâcî: **Asâletu'l-Hadâratî'l-'Arabiyye**, Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969.
- el-Ma'arri, Ebu'l-'Alâ
Ahmed b. Abdillâh b.
- Süleyman Ebu'l-'Alâ: **Şerhu Dîvân-i Hamâseti Ebî Temmâm**, (Tah. Hüseyin Muhammed Nakşe), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1411/1991.
- Mahfûz, Cemâl: **Fennu'l-Harb 'inde'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm** "Matbûu Zimni Mevsû'ati Hadarati'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti", el-Müessesetu'l-'Arabiyye, y.y. 1987.

Mahmasânî, Subhî: **el-Evdâu't-Teşrî'yye fî'd-Düveli'l-'Arabiyye, Mâdhâ ve Hâdıruhâ**, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1981.

“Hükümlerin Değişmesi İlkesi”, **Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur) Fecr Yay., Ankara 1997, s. 105-124.

el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî b.

Abdilkâdir Ebû'l-Abbâs el-

Hüseynî el-'Abîdî

Takyuddîn: **İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'**, (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Nemîsî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1420/1999.

Mâlik b. Enes: **el-Muvatta'** (Tas. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.

Mardin, Ebû'l-'Ûlâ: “Harâc”, **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 222-225.

Masse, Henri: **el-İslâm**, (Çev. Behîc Şabân), Menşûrâtu A'veydât, 3. Bsk., Beyrut Paris 1988.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr

Muhammed b. Muhammed: **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, (Tah. Muhammed Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasen 'Alî

b. Muhammed b. Habîb: **el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyetu'd-Dîniyye**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Mehrân,

Muhammed Beyyûmî: **Dırâsât fî Târîhi'l-'Arabi'l-Kadîm**, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Bsk., Riyad 1400/1980.

el-Merzubânî, Ebû Ubeydil-

- lah Muhammed b. Umrân: **Mu'cemu's-Şu'arâ**, (Tas. F. Krenkow), Mektebetu'l-Kudsî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1402/1982.
- el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen
- 'Alî b. el-Huseyin b. 'Alî: **Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher**, (Tah. M. Muhyiddîn Abdulhamîd), es-Seâde, 4. Bsk., Mısır 1384/1964.
- Mevdûdî, Ebu'l- Â'lâ: **Sünnet'in Anayasal Konumu**, (Çev. Durmuş Bulgur-Halid Zaferullah Dâudî), Dizgi Ofset, Konya 1997.
- Tefhimu'l-Kur'an**, (Trc. Muhammed Han Kayanî v.d.), İnsan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1996.
- el-Meydânî, Ebû'l-Fadl
- Ahmed b. Muhammed b.
- Ahmed b. İbrâhîm: **Mecme'u'l-Emsâl**, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Îsâ el-Bâbî-el-Halebî ve Şerikâhu, y.y., t.y.
- Muhsin, Amine Vedûd-: **Kur'an ve Kadın**, (Çev. Nazife Şişman), İz Yay., İstanbul 1997.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin b.
- Haccâc el-Kuşeyrî
- en-Nîsâbü'rî: **Sahîhu Müslim**, (Tah. M. Fuâd Abdulbâkî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y.
- Nafî, Muhammed Mebrûk: **'Asr ma Kable'l-İslâm**, 2. Bsk., Mısır 1952.
- Nicholson, Reynold A.: **A Literary History of The Arabs**, The Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Necîramî, Ebû İshâk
- İbrâhim b. Abdillâh: **Eymânu'l-'Arab**, (Tah. Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matba'atu's-Selefiyye, 2. Bsk., Kâhire 1382.
- Nesâî: **Sünen'i-Nesâî bi Şerhi el-Hâfız Celâluddîn es-Suyûtî ve**

Hâşiyetu el-İmâm es-Sindî, (Tah. Mektebu Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî), Dâru'l-Ma'rife, 3. Bsk., Beyrut 1414/1994.

en-Nesefî, Ebu'l-Berekât

Abdullah b. Ahmed

b. Mahmûd: **Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl**, (Tah. Yûsuf 'Alî Bedyû), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1426/2005.

Nevevî, Muhyiddîn-i: **Riyazu's-Sâlihîn ve Tercemesi**, (Çev. Kıvamüddin Burslan-H. Hüsnü Erdem), DİB. Yay., 9. Bsk., Ankara t.y.

en-Nüveyrî, Şehabeddin

Ahmed b. Abdülvehhab

b. Muhammed: **Nihâyetu'l-Erab fî Funûni'l-Edeb**, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kâhire 1342/1924, (Yararlanılan diğer ciltlerin farklı baskı tarihleri: c. IV, 1935; c. VI, 1345/1926; c. IX, 1351/1933; c. XV, 1369/1949).

Ortakaya, Mehmet: "İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları", (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1995.

Öğüt, Salim: "Cimâ", **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 2-3.

Öksüz, Adil: **Ceza Hükümleri Açısından Tevrat ve Kur'ân**, Akademi Yay., İzmir 2006.

Örs, Hayrullah: **Musa ve Yahudilik**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

Öz, Mustafa: "Ezlâm", **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 67-67.

Özel, Ahmet: "Esir", **DİA**, İstanbul 1995, c. XI, s. 382-389.

Özgel, İshak: "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), **SDÜ., Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İsparta 2002.

- Özsoy, İsmail: “Faiz”, **DİA**, İstanbul 1995, c. XII, s. 110-126.
- Özsoy, Ömer: “Kur’an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu”, **İslamî Araştırmalar**, Cilt: IX, Sayı: 1-4, Ankara 1996, s. 135-143.
- “Müslümanların ‘Yenilenme’ Sorunları ve Kur’an”, **Değişim Sürecinde İslam** (Kutlu Doğum Haftası, 1996), TDV. Yay., Ankara 1997, s. 7-14.
- “Kur’an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar”, **Tezkire**, 11-12, Aralık 1997, s. 69-85.
- “Çağdaş Bir Sorun Olarak ‘Kur’an’ın Anlaşılması” Sorunu”, **Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı**, (Ankara 02-06 Ekim 2002), DİB. Yay., Ankara 2004, s. 41-48.
- “Dinsel Bir Metin Olarak Kur’an’ın Bazı İfade Özellikleri”, **I. Kur’an Sempozyumu** (1-3 Nisan 1994) (Haz. Mehmet Akir Ersin, v.d.) Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 181-187.
- Kur’an ve Tarihsellik Yazıları**, Kitâbiyât, Ankara 2004.
- Özsoy, Ömer, İlhami Güler: **Konularına Göre Kur’an**, Fecr Yay., 3. Bsk., Ankara 1998.
- Öztürk, Mustafa: “İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 229-273.
- Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Kur’ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri**, Düşün Yay., İstanbul 2011.

- Öztürk, Osman: **Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle**, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1973.
- Paçacı, Mehmet: **Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?**, Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 2002.
- Palabıyık, M. Hanefi: "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", **AÜİFD**, Sayı: 27, Erzurum 2007, s. 31-68.
- Pedersen, Johs: "Kasem", **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. VI, s. 374-378.
- Polat, Fethi Ahmet: **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar**, İz Yay., 3. Bsk., İstanbul 2011.
- Politzer, Georges: **Felsefenin Temel İlkeleri**, (Çev. Enver Aytekin), Sosyal Yay., 6. Bsk., İstanbul 1993, s. 43.
- Rahman, Fazlur: "Eyup Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", **Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 61-88.
- "İslâmî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri", (Çev. Bekir Demirkol), **İslâmî Araştırmalar**, (Fazlur Rahman Özel Sayısı), Cilt: IV, Sayı: 4, Ekim 1990, s. 227-231.
- "Kur'an'ı Yorumlama", (Çev. Osman Taştan), **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: V, Sayı: 5, Ekim 1987, s. 101-105.
- "Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", **Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu**, (Telif ve Terc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 15-38.
- Ana Konularıyla Kur'an**, Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1998.
- İslâm ve Çağdaşlık**, (Çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşaoğlu), Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1999.
- İslâm**, (Çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ), Selçuk Yay., İstanbul 1981.

İslâmî Yenilenme Makaleler I, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000.

İslâmî Yenilenme Makaleler II, Ankara Okulu Yay., (Der ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000.

Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 1997.

er-Râzî, el-Fahr: **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut 1417/1997.

Reşîd Rızâ, Muhammed: **Tefsîru'l-Kur'ân'i-l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr**, Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut 1393/1973.

Robinson, David: **Concordance to the Good News Bible**, The Bible Society, Westlea 1983.

Rodinson, Maxsime: **Hazreti Muhammed**, (Trc. Attilâ Tokatlı), Sosyal Yay., İstanbul 1994.

Rubruk, Wilhelm Von: **Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255**, (Trc. Ergin Ayan), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.

Sabri, Eyup: **Mirât-ı Medîne**, Bahriye Mat., İstanbul 1304.

Sa'leb, Ebu'l-Abbâs

Ahmed b. Yahyâ: **Mecaâlisu Sa'leb**, (Şerh ve Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Mısır 1950.

Sâlim, es-Seyyid Abdulazîz: **Târîhu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye**, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y.

es-San'ânî, Muhammed b.

İsmâîl b. el-Emîr el-Yemenî: **Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm**, (Tas. Fuad Ahmed Zemerlî-İbrâhîm Muhammed el-Cemel), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 6. Bsk., Beyrut 1412/1991.

Sarıcık, Murat: "Cahiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikâhları",

SDÜİFD, Sayı: 3, İsparta 1996, s. 41-73.

Batılı Kölelik Anlayışı Karşısında Osmanlı'da, Kölelik, Cariyelik ve Harem, Tuğra Mat., İsparta 1999.

İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye, Nesil Yay., İstanbul 2004.

İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü, Fakülte Kitabevi, İsparta 2002.

Schacht, J.:

“Nikâh”, **İA**, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 257-261.

“Kısâs”, **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. VI, s. 768-770.

“Liân”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 56-58.

“Meyte”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 193-195.

“Miras”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 350-359.

“Ribâ”, **İA**, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 730-734.

“Taklîd”, **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, s. 681-682.

“Talâk”, **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, s. 683-691.

“Zinâ”, **İA**, MEB, İstanbul 1986, c. XIII, s. 571-572.

İslâm Hukukuna Giriş, (Trc. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener), AÜİF. Yay., Ankara 1997.

Scognamillo, Giovanni,

Arif Arslan:

Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler, Karizma Yay., İstanbul 1999.

es-Se‘âlebî, Ebû Mansûr

Abdulmelik b.

Muhammed b. İsmâîl:

Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb, (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Me‘ârif, Kâhire t.y.

- Sekâl, Dîzîre: **el-‘Arabu fî'l-‘Asri'l-Câhilî**, Dâru's-Sadâkati'l-‘Arabiyye, Beyrut 1995.
- Selâme, Avâtîf Edîb: **Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî**, Dâru'l-Mürîh, er-Riyâd 1414/1994.
- es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme
- Ebû Sehl Ebû Bekr
- Muhammed b. Ahmed: **Kitâbu'l-Mebsût**, 2. Bsk., Beyrut t.y.
- Seydîşehrî, Mahmud
- Es'ad b. Emîn: **Hukuk Tarihi Tarih-i İlm-i Hukuk**, (Çev. Hasan Özket v.d.), Medhal İlmi Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012.
- Târîh-u İslâm**, Derseâde, İstanbul 1327-1330.
- Sırma, İhsan Süreyya: **İslamiyet ve Hristiyanlık**, Beyan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1984.
- Sibâî, Mustafa: **İslâm'a ve Garblılara Göre Kadın**, (Trc. İhsan Toksarı), Nidâ Yay., İstanbul 1969.
- Kadının Yeri**, (Trc. Abdullah Yalçın-Mehmet Yolcu) Akabe Yay., İstanbul 1988.
- es-Sicistânî, Ebû Hâtîm: **el-Mu‘ammerûn ve'l-Vesâyâ**, (Tah. Abdulmun‘im ‘Âmir), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-‘Arabiyye, y.y. 1961.
- Smith, W. Robertson: **Kinship and Marriage in Early Arabia**, Adam and Charles Black, London 1907.
- Soysaldı, Mehmet: “İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekât, Oruç ve Hac Uygulamaları”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur’ân’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 147-170.
- Söylemez, M. Mahfuz: “Erken Dönem İslam Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı”,

Uluslararası Kurban Sempozyumu, 8-9 Aralık İstanbul 2007, s. 81-90.

“Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, **İslami İlimler Dergisi**, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, s. 115-130.

Spies, O.: “Mehir”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 494-496.

Strabo: **The Geography of Strabo**, (Çev. Horace Leonard Jones-PH. D.-LL. D), Cambridge, Massachusetts Harvard University Press, 3. Bsk., London 1961.

es-Suyûtî, Abdurrahman

b. Ebî Bekr Celâlüddîn: **Lübâbu’n-Nukûl fî Esbâbi’n-Nuzûl**, (Tas. Ahmed Abdüşşâfi), Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut t.y.

el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğati ve Envâ’ihâ, (Tas. Muhammed Ahmed Cadelmevlâ Bek-Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 2. Bsk., Kâhire t.y.

Târîhu’l-Hulefâ, (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba‘atu’s-Seâde, Mısır 1371/1952.

el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân, (Tah. Mustafâ Dîbulbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 3. Bsk., Dımeşk 1416/1996.

es-Süheylî, Ebu’l-Kâsım

Abdurrahman b. Abdillâh

b. Ahmed b. Ebi’l-Hasen

el-Has‘ami: **er-Ravdu’l-Unuf fî Tefsîri’s-Sîreti’n-Nebeviyyeti li’bni Hişâm ve me‘ahu es-Sîretu’n-Nebeviyye**, (Tah. ve Ta’l. Taha Abdurraûf Sa’d), Şirketu’t-Tıbbâ‘ati’l-Fenniyyeti’l-Muttehîde, y.y., t.y.

- Süreyya, Şahin M.: “Cin”, **DİA**, İstanbul 1993, c. VIII, s. 5-8.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn: **el-Ahkâmu's-Şer'iyye li-Ahvâli's-Şahsiyye**, Menşûrâtü Câmi'ati Kâryûnus, 5. Bsk., Bingazi 1409/1989.
- eş-Şâfîî, Ebû Abdillâh
- Muhammed b. İdrîs: **el-Ümm**, Dâru's-Şa'b, y.y., 1388/1968.
- eş-Şâtibî, Ebu İshak: **el-Muvâfakât**, (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth
- Muhammed 'Abdülkerîm
- b. Ebî Bekr Ahmed: **el-Milel ve'n-Nihâl**, (Tah. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetu'l-Halebî, Kâhire 1388/1968.
- Şelebî,
- Muhammed Mustafâ: **Ahkâmu'l-Usre fi'l-İslâm, Dirâse Mukârene beyne Fıkhi'l-Mezâhibi's-Sünniyye ve'l-Mezhebi'l-Ca'ferî ve'l-Kânûn**, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 3. Bsk., Beyrut 1397/1977.
- Şener, Mehmet: “Hayvan”, **DİA**, İstanbul 1998, c. XVII, s. 92-98.
- eş-Şerîf, Ahmed İbrâhîm: **Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve 'Adî'r-Rasûl Salle'llâhu 'aleyhi ve Sellem**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyyi, Kâhire 1985.
- eş-Şevkânî, Muhammed b.
- 'Alî b. Muahammed: **Fethu'l-Kadîr**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983.
- Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr**, Mektebetu Mustafâ el-Babî el-Halebî, Mısır t.y.
- eş-Şeybânî, Ebu Abdillâh
- Muhammed b. el-Hasen: **el-Câmiu's-Sağîr maa Şerhihi en-Nâfi' el-Kebîr**, (Şerh. Ebu'l-Hasenât Abdulhay el-Leknevî), 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1406/1986.

et-Taberî, Ebû Ca'fer

Muhammed b. Cerîr: **Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Bsk., Beyrut 2009.

Târîhu'l-Ümem ve'l-Mulûk, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, Beyrut t.y.

Takkûş,

Muhammed Süheyl: **Târîhu'l-'Arab Kable'l-İslâm**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1430/2009.

Tan, Zeki: “Kur'ân Öncesi Arap Toplumunun Örf ve Adetlerini Bilmenin Kur'ân'ı Anlamadaki Rolü; Kurban Örneği”, (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) **İBB. Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü**, İstanbul 2011, s. 27-77.

Tantâvî,

Muhammed Seyyid: **Benû İsrâîl fi'l-Kur'ân ve's-Sünne**, ez-Zehrâ li'l-İ'lâmi'l-'Arabiyyi, Kâhire 1407/1987.

et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ

Yahyâ b. 'Alî: **Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar**, (Tas. Abdüsselâm el-Hûfî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1407/1987.

et-Tebrîzî, el-Hatîb: **Şerhu Dîvânu Antere**, (Tah. Mecîd Tarad), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1992.

Tirmizî, Ebu İsa

Muhammed b. İsa b. Sevre: **el-Câmi'u's-Sahîh, Sünenu't-Tirmizî**, (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru'l-Hadîs, Kâhire t.y.

Tisdall, W. St. Clair,

- M.A. D.D.: **The Original Sources of The Qur'an**, Society for Promoting Christian Knowledge, London/New York 1905.
- Tosun, Mebrure,
- Kadriye Yalvaç: **Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduga Fermanı**, TTK. Basımevi, Ankara 1975.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli: **Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât, Ankara 2000.
- Tümer, Günay: “Fuhuş”, **DİA**, İstanbul 1996, c. XIII, s. 209-211.
- Türcan, Talip: “Şûrâ”, **DİA**, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 230-235.
- Uğur, Müçteba: **Hicrî I. Asırda İslâm Toplumu**, Çağrı Yay., İstanbul 1400/1980.
- Ulaş, Semra: “İslam’da Çok Kadınla Evlilik”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: VI, Sayı: 1, 1992, s. 52-63.
- Uslu, Recep: “Hums”, **DİA**, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 364-365.
- Üneys, İbrahim,
- Abdulhalîm Muntasır: **el-Mu’cemu’l-Vasît**, Mektebetu’l-İslâmiyye, İstanbul t.y.
- Ünsal, Ahmet: “Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukukundaki İzleri”, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), **Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara 1996.
- Vâfî, ‘Alî ‘Abdulvâhid: **Fıkhu’l-Luğa**, Lecnetu Beyâni’l-‘Arabî, 5. Bsk., Kâhire 1381/1962.
- el-Vahidî, Ebu’l-Hasen
- Ali b. Ahmed: **Esbab-ı Nüzûl**, (Trc. Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994.
- el-Vâkidî,
- Muhammed b. Ömer: **el-Meğâzî**, (Tah. Marsden Jones), ‘Âlemu’l-Kütüb, 3. Bsk.,

- Beyrut 1404/1984.
- Vaux, B. Carra de: “Meysir”, **İA**, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 192-192.
- Wansbrough, John: **Quranic Studies Sources and Methods of Scriptural Interpretation**, Oxford University Press, Britain 1977.
- Watt, W. Montgomery: **Hız. Muhammed**, (Çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 1963.
- İslam Nedir**, (Trc. Elif Rıza), Birleşik Yay., 2. Bsk., İstanbul 1993.
- Modern Dünyada İslam Vahyi**, (Çev. M. Said Aydın), Ankara 1982.
- Muhammed At Medina**, Oxford University Press, Karachi 1981.
- Mohammad's Mecca: history in the Qur'an**, Edinburgh University, Edinburgh 1988.
- Weir, T.H.: “Cahiliyye”, **İA**, MEB, İstanbul 1972, c. III, s. 11-13.
- “Diyet”, **İA**, MEB, İstanbul 1977, c. III, s. 626-627.
- Wensinck, A. J.: “Hamr”, **İA**, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, s. 195-199.
- “İhram”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 942-944.
- “Salât”, **İA**, MEB, İstanbul t.y., c. X, s. 111-123.
- “Teyemmüm”, **İA**, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XII/I, s. 223-224.
- el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî
- Ca'fer b. Vehb b. Vâzih: **Târîhu'l-Ya'kûbî**, Dâru Sâdr, Beyrut t.y.
- Yahyâ, Lütfî Abdulvahhâb: **el-'Arabu fi'l-'Usûri'l-Kadîm Medhal Hazârâ fi Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm**, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1978.

- Yalar, Mehmet: “Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi”, **UÜİFD**, Cilt: XVII, Sayı: 2, 2008, s. 95-120.
- Yaman, Ahmet: “Savaş”, **DİA**, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 189-194.
- Yaşar, Hüseyin: **Avrupa ve Kur'an**, Tibyan, İzmir 2002.
- Yavuz, Yunus Vehbi: “Hayız”, **DİA**, İstanbul 1993, c. XVII, s. 51-53.
- el-Yâzicî, Kemâl: **Me‘âlimu’l-Fikri’l-‘Arabiyyi fi’l-‘Asri’l-Vasît**, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2. Bsk., Beyrut 1958.
- Yazır, Elmalı’lı M. Hamdi: **Hak Dîni Kur’ân Dili**, Türkçe Tefsîr, Eser Neş., İstanbul 1979.
- el-Yesûî, Luvis Şeyho: **en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne ‘Arabi’l-Câhiliyye**, Dâru’l-Meşrik, 2. Bsk., Beyrut 1986.
- el-Yezîdî, Ebû Abdillâh
- Muhammed b. el-Mubârek: **el-Emâlî**, ‘Âlemu’l-Kütüb, 2. Bsk., Beyrut 1404/1984.
- Yıldırım, Mustafa: “Tahkîm”, **DİA**, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 411-413.
- Yılmaz, Ömer: “Kur’ân Nassının Doğası; Kaffal Şâşi’nin Konuya Yaklaşımının Tahlîlî Bir Tasviri”, **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 17, 2011, s. 51-74.
- Yüksel, Musa Şamil: “Türk Kültüründe “Levirat” ve Timurlularda Uygulanışı”, **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Cilt: V, Sayı: 3, Summer 2010, s. 2027-2058.
- Zbinden, Ernst: **İslamda ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları**, (Trc. Ekrem Sarıkçıoğlu), Yeni Ufuklar Neş., Samsun 1994.
- ez-Zebîdî, Muhammed b.
- Muhammed b. Abdurrezzâk
- el-Hüseynî, Ebû’l-Feyz
- el-Mülekkab bi Mürtezâ: **Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, (Tah. Mecnûa mine’l-

Muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, y.y., t.y., (el-Mektebetu's-Şâmîle, 3. 36).

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım

Abdurrahman b. İshâk: **Mecâlisu'l-'Ulemâ**, (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, 2. Bsk., Kahire 1403/1983.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım

Cârullah Mâhmûd b. Ömer

b. Muhammed: **Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vechi't-Te'vîl**, (Tas. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Zenâtî, Mahmûd Selâm: **el-İslâm ve't-Tekâlfidu'l-Kabiliyyetu fî İfrikiyye**, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1969.

en-Nuzûmu'l-İctimâ'îyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve 'İnde'l-'Arab Kable'l-İslâm, y.y. 1986.

Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm, y.y., Kâhire 1992.

Zeydân, Abdulkerîm: **el-Medhâl li-Dirâseti's-Şer'ati'l-İslâmiyye**, Müessesetu'r-Risâle-Mektebetu'l-Kuds, 9. Bsk., Beyrut 1407/1986.

Zeydân, Corcî: **el-'Arabu Kable'l-İslâm**, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî, (Trc. Zekî Meğâmiz), Derseâde 1328.

ez-Zeylâî, Cemâlüddîn

EbûMuhammed Abdullah

b. Yûsuf el-Hanefî: **Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye**, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2. Bsk., y.y. 1393/1973.

ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh

el-Musab b. Abdillâh

- b. el-Musab: **Nesebu Kureyş**, (Tah. İ. Lîfî Brufinsâl), Dâru'l-Me'ârif, 3. Bsk., Kâhire 1982.
- ez-Zühaylî, Vehbe: **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu**, Dâru'l-Fıkr, 4. Bsk., 1418/1997.
- et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şerî'a ve'l-Menhec**, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1411/1991.

ÖZGEÇMİŞ

Erzurum'un Aşkale İlçesinin Koşapınar Köyünde 1975'te dünyaya geldi. İlkokulu köyünde bitirdikten sonra 1988-89 yıllarında Bayburt Everek Köyü Kur'an Kursunda hafızlığını tamamladı. Daha sonra 1996 yılında Erzurum İmam Hatipten, 2001 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden ve Fakülteye bağlı ve burslu bir eğitim merkezi olan BİLKAM'dan (Bilim Kuram Araştırma Merkezinden) mezun oldu. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 2002-2003 yılları arasında imam hatip olarak çalıştı. 2004 yılında İzmir İl Müftülüğüne Vaiz olarak atandı. Aynı yıl Dokuz Eylül Üniversitesinde Yabancı Diller Bölümünde Master hazırlık için bir yıl İngilizce eğitim aldı. 2006 yılında aynı üniversitede "Hacı Bektaş Veli'nin Kur'an Anlayışı" adlı tezi ile yüksek lisansını bitirdi. DİB. Pendik Haseki Yüksek İhtisas Eğitim Merkezinden 2008 de mezun oldu. Ayrıca Denizli'nin Çivril, Tekirdağ'ın Hayrabolu, Kırklareli'nin Babaeski İlçelerinde Vaiz olarak görev yaptı. Kısa süreliğine Almanya ve Kosova'da görevlerde bulundu. Hali hazırda İstanbul Pendik Müftülüğünde Uzm. Vaiz olarak görev yapmaktadır. Arapça ve İngilizce bilmekte olup evli ve iki çocuk babasıdır.

Yayınlanmış ve Yayına Hazır Eser ve Makaleleri:

-Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'ân Anlayışı, İz Yayıncılık, İstanbul 2010
(Yayınlanmış)

-Buyruklarda Alevî-Bektaşî İslam Yorumu (Yayına Hazır)

-“Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler”, **Yürüyüş**, Dönemlik Fakülte Dergisi, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar, Konya 2000.

-“Hadisi Anlamanın Anlamı”, **Yürüyüş**, Dönemlik Fakülte Dergisi, Yıl: 4, Sayı: 8, Güz, Konya 1998.