Emrah DİNDİ

Kur'an'da İslam Öncesi Kültür

Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi

ANKARA OKULU

Emrah DİNDİ

Erzurum'un Aşkale İlçesinin Koşapınar Köyü'nde 1975'te dünyaya geldi. İlkokulu köyünde bitirdikten sonra 1988-89 yıllarında Bayburt Everek (Örence) Köyü Kur'an Kursunda hafızlığını tamamladı. 1995'te Erzurum İHL'den, 2001'de Selçuk Ünv. İlahiyat Fakültesinden ve fakülteye bağlı, burslu bir eğitim merkezi olan BİLKAM'dan (Bilim Kuram Araştırma Merkezinden) mezun oldu. DİB. bünyesinde 2002-2003 yılları arasında imam hatip, 2004-2015 yılları arasında ise vaiz olarak görev yaptı. 2004'te 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. Bu kurumun çatısı altında Almanya, Kosova ve Suudi Arabistan'da kısa süreliğine din görevlisi olarak çalıştı. İstanbul Üniversitesinde *Kur'an'da İslam Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)* adlı teziyle 2014 yılında doktorasını tamamladı. 2016 yılında Sinop Ünv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. Hali hazırda aynı üniversitede öğretim üyeliğine devam eden ve akademik çalışmalarını daha çok Kur'an'ın cahiliye Arap kültürüyle diyalektik ilişkisine ve Alevî-Bektaşî Kur'an yorumuna yoğunlaştıran yazar, Arapça ve İngilizce bilmekte olup, evli ve iki çocuk babasıdır.

Ankara Okulu Yayınları: 252

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: TDV Yayın Matbaacılık Ticaret İşletmesi
Birinci basım: Aralık 2017 2017

ISBN 978-605-9281-62-1

Ankara Okulu Yayınları
Şehit Mehmet Baydar Sokak No: 2/A Maltepe/ANKARA
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Kur'an'da İslam Öncesi Kültür

(Nassın Olguyla Diyalektik İlişkisi)

Emrah DİNDİ

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2017

Bu çalışmayı anne ve babama,
desteklerini esirgemeyen
eşim ve çocuklarıma ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 9

GİRİŞ 11

BİRİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ VE
KUR'AN-OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ 23
I. KUR'AN'IN OLGUSALLIĞI/ARABİLİĞİ 23
A. Lafzen Olgusallığı/Arabiliği 23
B. Muhtevası Yönüyle Olgusallığı/Arabiliği 36
II. KUR'AN OLGU ARASINDAKİ İLİŞKİ 86
A. Kur'an'ın Olguları Dönüştürmesi 86
B. Olguların Kur'an'a Dönüşmesi 88
III. KUR'AN'IN MUAMELAT İLKELERİ VE
CAHİLİYE DÖNEMİ AHKÂMI 96
A. Muamelat Kavramı 96
B. Cahiliye Dönemi Ahkâmı ve Kavramları 100
C. Cahiliye Dönemi Ahkâmının Kaynağı 104

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'DA KADIN VE AİLE KONUSUNDA
İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR 119
I. KADIN 119
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Kadının Konumu 119
B. Kadının Örtüsü 135
II. NİKÂH VE EVLİLİK 140
A. Nikâh 140
III. TALAK 235
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Talak 235
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Talak 239
IV. İDDET 276
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da İddet 276
B. Cahiliyede ve Kur'an'da İddet 276
V. MİRAS 287
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Miras 287
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Miras 291
VI. VELAYET 317
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Velayet 317

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUR'AN'DA TİCARİ KONULARDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR... 325
I. TİCARET VE ALIŞVERİŞ 325
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Ticaret ve Alışveriş..... 325
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Haram Ay ve Harem Bölge..... 331
II. TİCARİ MUAMELELER 340
A. Riba 340
B. Rehin 350
C. Yeminler 354
D. Şahitlik..... 370
E. Kefalet 379
F. Vekâlet..... 381
G. Şirket 382

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
KUR'AN'DA HADLER (CEZALAR) KONUSUNDA
İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR 387
I. KISAS..... 387
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Kısas..... 387
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Kısas..... 392
II. DİYETLER 409
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Diyet..... 409
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Diyet 411
III. İFFET VE ZİNA 423
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası 423
B. Cahiliyede ve Kur'an'da İffet, Zina ve Cezası 429
IV. HIRSIZLIK..... 451
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hırsızlık 451
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Hırsızlık 454
V. İRTİDAT 466
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da İrtidat 466
VI. HİRABE (YOL KESME)..... 469
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Hirabe..... 469

BEŞİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'DA YİYECEK VE İÇECEK KONULARINDA
İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR 479
I. TEVRAT, İNCİL VE KUR'AN'DA YASAK VE
MÜBAH OLANLAR..... 479
A. Kan..... 479
B. Leş ve Vahşi Hayvanın Parçaladıkları 480
C. İç Yağı..... 481
D. Domuz Eti 483

E. Diğer Bazı Kara ve Deniz Hayvanları 486
F. İçki 491
II. CAHİLİYEDE VE KUR'AN'DA YASAK VE MÜBAH OLANLAR 497
A. Kan 497
B. Meyte, Domuz ve Diğer Bazı Yiyecekler 499
C. Allah'tan Başkası İçin Kesilenler 508
D. İçki 510
E. Meysir (Kumar) ve Fal Okları 521

ALTINCI BÖLÜM
KUR'AN'DA HARP AHKÂMI KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR 529
I. SAVAŞLAR 529
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Savaş Teamülü 529
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Savaş Teamülü 533
II. GANİMETLER 552
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Ganimetler 552
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Ganimetler 554
III. CİZYE VE HARAÇ 568
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Cizye ve Haraç 568
IV. KÖLELER VE HÜRLER 571
A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Köleler ve Hürler 571
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Köleler ve Hürler 574

YEDİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'DA MUHAKEME USULÜNDE İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR 593
I. İDARE, ADALET VE ŞÛRA 593
A. Cahiliyede ve Kur'an'da İdare ve Adalet 593
B. Cahiliyede ve Kur'an'da Şûra 604
II. KADÂ VE TAHKİM 618
A. Cahiliyede ve Kur'an'da Kadâ veTahkim 618

SONUÇ 645

BİBLİYOGRAFYA 653

DİZİN 677

ÖNSÖZ

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

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 yapısıyla 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 âdetleriyle, diğer bir deyişle vahyin vakıayla ilişkisinin olup olmadığına dair bu çalışmamızı bilimsel bir ihtiyaç haline getirmiştir. Ayrıca pek çok ayette Kur'an'ın kendini "Arabi bir Kur'an", "Arabi bir hüküm" olarak tanımlaması, klasik ve çağdaş birçok İslam âliminin Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve âdetlerden müteşekkil olduğunu, içinde bulunduğu topluma ait kültürel ögeler içerdiğini dillendirmiş olmaları, bu çalışmayı neden tercih ettiğimizi ve bunun ne derece önemli olduğunu da temellendiriyor olsa gerektir.

Dolayısıyla çalışmamızda, tarihsellik tartışmalarında Kur'an'ın cahiliye ve kendi çağına ilişkin kültürel unsurlar içerdiği şeklinde henüz içi doldurulamamış hipotezlerin va-

kıaya muvafık 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 düşümle 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 çalışmayı teklif eden ve muhtevasının şekillenmesinde emeği geçen tez danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Yaşar Düzenli'ye; araştırmanın gözden geçirilmesi ve olgunlaşmasında katkıları bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Necmettin Gökkır'a, Prof. Dr. M. Mahfuz Söylemez'e, Prof. Dr. Hüseyin Yaşar'a ve Yrd. Doç Dr. Şevket Kotan'a; aynı şekilde münazaralarımızda analitik düşünce sisteminden çokça faydalandığım değerli hocam Prof. Dr. M. Hanefî Palabıyık'a; araştırmanın okunması ve teknik destek sağlanmasında emeği geçen Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıkoğlu'na ve Arş. Gör. Korkut Dindi'ye teşekkür ediyorum.

Emrah DİNDİ
İstanbul Kasım 2014

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN PROBLEMATİĞİ VE AMACI

Bu araştırmayı neden tercih ettiğimiz hususunda okuyucunun merakını uyandıran pek çok sebep ve sorun söz konusudur. Öncelikli sorun şudur: Her ilahî metin, indirildiği zaman diliminde, belli coğrafî 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? ilahî vahiy, içinde teşekkül ettiği zaman ve mekân koşullarından, insani kültür ve eylemlerden gerçekten bağımsız mıdır değil midir?

Dolayısıyla Kur'an da bu olgusallıktan bağımsız mıdır? belli zaman ve mekân şartlarıyla, kendi döneminin örf, âdet 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, tarihî ve kültürel şartlarının bir parçası mıdır? inanç, ibadet ve muamelat gibi bütün alanlarında, ihbari ve inşai ifadelerinde içinde teşekkül ettiği cahiliye çağına ait tasavvur ve teamüllerden, âdât ve tekâlitten gerçekten bağımsız mıdır? pek çok ayette Kur'an'ın tabiatına ilişkin "*Kur'anen Arabiyyen*", "*lisânen Arabiyyen*" "*musaddikan limâ beyne yedeyh*" ifadeleri neyi ihsas ediyor? geleneğimizde Taberî, Kaffal eş-Şaşi, Kurtubî, Şâtibî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi klasik İslam âlimlerinin ve Mutezile'nin Kur'an idelerinin ve ahkâmının, vakıayla ve o günkü Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri âdetlerle 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 vakîî midir, gerçekten nitelikli bir şekilde temellendirilmiş midir, yoksa içi boş hipotezler olarak mı kalmıştır? Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş selefîlerin ileri sürdüğü gibi Kur'an'ın her harf ve ifadesi bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezelî, aşkın, evrensel ilkeler midir, değilse Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmek, onu tarihin çöplüğüne atmak ve tarihe mahkum etmek anlamına mı gelmekte, onun ezelî ilahî kelam oluşuyla tarihsel ögeler içermesi birbiriyle çelişmekte midir, gerçekten geleneğimizde tasavvur edildiği gibi Kur'an müdahale ettiği tarih ve kültürden bağımsız, ezelde tasarlanmış ve semada "beytü'l-izze" de durup daha sonra peyderpey indirilen bir kitap mı, yoksa tarihin muayyen bir döneminde Allah'ın Arap toplumuyla ve Ehli Kitap'la girdiği canlı sıcak ilişkinin bir kaydı ve bir hitap 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 Kitap'ın bildikleri ve uygulayageldikleri âdetler türünden hükümler bina edip etmediğine dair gerek klasik İslam âlimlerinin, gerekse çağdaş İslam bilginlerinin ileri sürdükleri bu teorilerin, doğru olup olmadığını test etmek için, gerekse de Kur'an'ın, ezelî 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, âdet ve ahkâm havzasında, Ehli Kitap örf ve âdetleri 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, coğrafî 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 coğrafî 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 âdetlerini 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 ögeler içermiş olmasının, bir başka ifadeyle onun tarihselliğini kabulün, evrenselliğiyle, ezelî kelam oluşuyla çelişir olup olmadığı da gün yüzüne çıkacaktır. Ayrıca bu çalışmamız, Kur'an'da cahiliye ve Ehli Kitap örf ve âdetlerine paralel vazedilmiş 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 âdetlerine dayandığına dair müsteşriklerin Kur'an orijini konusunda ileri sürdükleri iddiaların da vakıaya muvafık olup olmadıkları test edilmiş olacak.

Ne var ki İslam literatüründe cahiliyeye nispet edilen şiirlerin ve bunlarda geçen tasavvur ve âdetlerin gerçekte cahiliye dönemine ait olup olmadığı konusunda şüpheler ve bu şiirlerin sonradan ihdas edildiğini ileri süren bazı çağdaş araştırmacı-

ların iddiaları[1] 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 çalışmamızın hipoteziyle ilgili bu faraziyeleri ilk etapta teslim etmemek elde değildir. Ancak cahiliye tasavvur ve âdetlerine 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 âdetlerin 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,

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 Uber 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 Illistrated 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'ş-Şi'ru'l-Câhilî beyne'ş-Şekki ve't-Tevsîk*, 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-Şi'râbu'r-Râsid*, Kâhire 1926; Muhammed el-Hıdr Huseyn, *Nakd Kitâb fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, y.y. 1397/1977; Muhammed el-Hıdrî, *Muhâdarât fî Beyâni'l-Ahtâi'l-'İlmiyye et-Târîhiyye el-letî İştemele 'aleyhâ Kitâbu fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Kâhire 1927; Muhammed Ahmed el-Ğamrâvî, *en-Nakdu't-Tahlilî li-Kitâb fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Kâhire 1348/1929; Muhammed 'Alî Ebû Hamde, *fi'l-'Ubûri'l-Hadârî li-Kitâbi fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî*, Dâru Ammân, Amman 1423/2003; Mustafâ Sâdık er-Râfiî, *Tahte Râyeti'l-Kur'ân*, Beyrut 1394/1974; İbrâhîm 'Avaz, *Ma'reketu'ş-Şi'ri'l-Câhilî beyne'r-Râfiî ve Tâhâ Hüseyin*, y.y., y.y. 1987; 'Afîf, 'Abdurrahmân, *eş-Şi'ru'l-Câhilî Hasâdu Karn*, Dâru Cerîr, Amman 1428/2006.

cahiliye şair ve şiirlerinin, İslam literatüründe o döneme nispet edilen düşünce ve geleneklerin vakiiliğini, tarihsel gerçekliğini büyük oranda kabul eden İslam geleneğindeki hakim yaklaşımları esas alarak araştırmamızın hipotezini işleyip geliştirmeye çalıştık.

II. KAPSAMI

Çalışmamızın kapsam alanı ile ilgili bilgi verecek olursak konumuz, itikat, ibadet alanı 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 Hıristiyanların ahkâmına atıfları da bizim Kur'an ahkâmını bu iki baskın kültür havzasında değerlendirmemizi ve bu sınırda kalmamızı sağlamıştır. Kur'an, dinî grup olarak Yahudi ve Hıristiyanların yanı sıra Sabiilere ve Haniflere de atıfta bulunmuştur. Ancak bunların ahkâmları, teamülleri Kur'an'la olan ilişkisi bakımından ayrı başlıklar altında ele alacak düzeyde olmadığından, Kur'an ahkâmını onların uygulamalarıyla ilişkilendiren ve uygulamalarına atıf yapan rivayetlerin azlığından dolayı, biz onlara nispet edilen tasavvur ve teamülleri araştırmamızın "Cahiliyede..." diye devam eden alt başlıklarında yer yer ele aldık.

Kur'an ahkâmını içinde bulunduğu kültür içinde ele alan çalışmamızda 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 âdetleriyle kayıtlıdır. Bu nedenle bizim yapacağımız muamelat araştırması, Arap Yarımadası'nın 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 Araplarının teamüllerine de çalışmamızda 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 yüz yıllık bir tarihi kapsadığının ve cahiliyeye ait malumatın bilinen tarihinin de bu olduğunun ifade edilmesi de bizim ahkâma ilişkin çalışma alanımızın sınırını belirlemektedir.

Araştırmanın kapsam alanı dışında olduğundan dolayı Kur'an'ın ilahî evrensel boyutunu, 7. yüzyıla müdahalesini, gerçekleştirdiği evrensel ahlaki reformunu ve bunu nasıl gerçekleştirdiğini yer yer vurgulasak da yeteri kadar ele alamadık. Bu çalışmanın bir uzantısı olarak yeni akademik tetkiklerde, evrensel ahlaki ilkelerin o günkü teamüllere nasıl giydirildiğini, bunun Kur'an nazmına nasıl yansıdığını ve Kur'an'ın nasıl bir üslupla dönüşüm gerçekleştirdiğini araştırmanın, elzem bir ihtiyaç olduğunu da şimdiden ifade etmekte fayda görüyoruz.

III. YÖNTEMİ

Araştırmada izlemiş olduğumuz metottan bahsedecek olursak, *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 tarihî 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 çalışmamızın 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 âdetler 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. Çalışmanın 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 spesifik 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.

İkinci bölümde, Kur'an'da aile ve miras konusunda İslam öncesi kültür ana başlığı altında, kadın, nikâh ve evlilik, talak, mehir, iddet, miras, velayet, hayız ve cima' gibi aile ve evlilik ahkâmını ele aldık.

Üçüncü bölümde, Kur'an'da ticari konularda İslam öncesi kültür 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 kültür ana 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 kültür genel başlığı altında, cahiliye Arap ve Ehli Kitap'ın helal ve haram yiyecek içecek telakkilerini işledik.

Altıncı bölümde, Kur'an'da harp ahkâmında İslam öncesi kültür ana başlığı altında, savaş, ganimet, köle ve hürlere ilişkin teamülleri irdeledik.

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

IV. KAYNAKLARI

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, âdet, ahkâm ve tekalidine, 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 araştırmamızda kullandığımız bütün bu telifat arasından erişim kolaylığı sağlamasından dolayı, *Lisânu'l Arab*, *Tâcu'l-Arûs* sözlüklerinden ve Cemâl Mahfûz'un, kütüphanelerimizde erişemediğimiz *Fennu'l-Harb 'ınde'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* adlı eserinden kullandığımız dipnotları, el-Mektebetü'ş-Şamile 3.36 sürümünü esas alarak verdik.

II. Çağdaş Kaynaklar:

Bu kaynaklar da cahiliye dönemi Arap hayatını, dinî, itikadi, ahlaki, içtimai, iktisadi, idari, ailevi yönden tafsilatlı ele alan çalışmalardır. Bu çalışmaların çoğu, Arap dünyası tarafından yapılan ilmî 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 Cevâd Ali'nin *el-Mufassal fi Tarîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*'ı araştırmamızda 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 Âdetleri* önemli bir yer işgal eder. Ancak bu eser, daha çok hadislerde yer alan İslam ahkâm ve âdetleriyle, cahiliye ve Ehli Kitap örf ve âdetlerinin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyması yönüyle bizim çalışmamızdan 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 arz eder. Bunların dışında Zahid Aksu'nun, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Ali Bakkal'ın, *İslam Öncesi Cahiliye Çağı Hukuku* ve Murat Sarıcık'ın, *İslam Öncesi Dönem Cahiliye Kültürü, İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye* adlı eserleri 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 Folkloru-nun Kur'an'daki Yeri* adlı çalışmasında ele aldığı konu önemli olmakla ve çalışmamızla benzerlik arz etmekle birlikte, araş-

tırmacının önsözünde de ifade ettiği gibi, teknik, kuram, bilgi ve kaynak bakımından yetersiz bir çalışmadır. Sosyal, hukuki ve dinî 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. Çalışmamızın ikinci bölümüyle ilişkili olan M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu'nun *Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku* adlı çalışmasında cahiliye Araplarının evlenme, boşanma ve iddet teamülleri resmedilmiş ancak bu uygulamaların ipka, ıslah ve ilga cihetiyle Kur'an ahkâmıyla olan ilişkisine çalışmanın 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 araştırmamızla bağlantılı olmakla birlikte, Kur'an'ın hem lahuti/müteâl, aşkın ve hem de beşeri, olgusal/vakiî yapısını ortaya koymaya yönelik bütün muamelatı kuşatan kayda değer çalışmalar olduklarını söylemek oldukça güçtür.

Bunların dışında araştırmamızla 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 Sıdıka 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 ilahî 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 kısmî versiyonunu teşkil etmektedir.

Çalışmamızda, konu başlıklarımızla ilgili Milli Eğitim ve Diyanet Vakfı Ansiklopedisi maddelerinden de istifade ettik.

Yine araştırmamızın konusu, Kur'an ahkâmının ilahî/evrensel ve beşerî/yerel tabiatıyla ilişkili olduğundan tarihsel yaklaşımı benimseyen çağdaş İslam düşünürlerinin çalışmalarını da çalışmamızda göz önünde bulundurduk.

Dolayısıyla cahiliye çağı Araplarının din ve tanrı anlayışları, Kur'an'daki ibadetlerin İslam öncesi temelleri çalışılmış olmasına rağmen, Kur'an muamelatının cahiliye ve Ehli Kitap ahkâm ve âdetleriyle diyalektik ilişkisine dair henüz kapsamlı bir çalışma yapılmamıştır. O bakımdan bizim bu çalışmamız, İslam dünyasında bu alandaki boşluğu doldurmakla birlikte, daha sonra bu alanda 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, hazarî ve bedevilerin dilini ifade etmekle birlikte,[1] aynı şekilde dili Arap, kendisi Arap evladı olan ve Kızıldeniz'den Basra Körfezi'ne Yemen'den Şam'a kadar Arap Yarımadası'nda 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 Arabilik vasfının[4] yalnızca Kur'an'ın kullandığı dili ve bu dilin de kendisine ait olduğu kültürel hinterlantı değil, aynı zamanda o dönemin insanıyla canlı ve karşılıklı bir ilişkiyi ve kullandığı dil vasıtasıyla içine girdiği zihniyet dünyasını ve kültür evresini nitelediğini de[5] göstermektedir. Arap kelimesinin, tarihte ilk defa Babillilerin Amurru (Fırat Nehri'nin

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

2 es-Seyyid Mahmûd Şükrî 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 Tevfîk Berrû, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dımeşk-Suriye 1996, s. 50-51; *Encyclopedia Biblica*, by cheyne, vol., 1, p. 273'ten naklen Cevâd 'Alî, *age.*, c. 1, s. 13-16; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dırâsât fî Târîhi'l-'Arabi'l-Kadîm*, Câmi'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; Zûmer, 39/28; Şûrâ, 42/7; Ahkâf, 46/12; Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'an'ı Kerim Meâli*, 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.

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 dedikleri[6] rivayet edilir. İbranilerde de "bâdiye" kelimesinin karşılığı Arap dilinde "el-Arâbe" ile ifade edilmiştir.[7] Aslında "Arab" kelimesi en eski tarihî 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) kastedilmiştir.[10] Kur'an'da medenî sûrelerde on yerde "e'râb" sigasıyla geçen kelimenin de bedeviliği ve bedevileri ifade ettiği,[11] on bir yerde geçen "Arabi" sözcüğünün ise on yerde Kur'an'ın indiği dili[12] 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 "Arabi" kelimesinin de bunu ortaya koyduğunu[14] ileri sürer.

6 Muhammed Mebrûk Nafî, *'Asr ma Kable'l-İslâm*, 2. Bsk., Mısır 1952, s. 15 vd.; Corci 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, *age.*, c. I, s. 20-21.

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

10 Yeşaya, 13/20; Cevâd 'Ali, *age.*, c. I, s. 15; Beyyûmî, *age.*, s. 145.

11 Beyyûmî, *age.*, 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; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

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

14 Bkz. Cevâd 'Alî, *age.*, c. I, s. 19-20; Berrû, *age.*, s. 50; Beyyûmî, *age.*, s. 150-151.

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, ilahî rehberlik beşeri, mahalli bir dille kalıba girmiştir. Pek tabii olarak kalıbına girdiği toplumun dilinin oluşmasını sağlayan yöresel inanç, âdet, gelenek, folklor ve kültürel kodları da Kur'an bağrında taşımıştır.[16] Dolayısıyla Kur'an, mana ve hükümler yönünden tarihî 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 lügatine girişinde bu beldelerden Mekke'ye gelen Rum, Fars, Habeş, Yahudi ve Hıristiyan tüccarların,[20] Mekke'de çalışan Fârisî, Afrika ve Habeş

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 Haseni el-Harbutli, *Târihu'l-Ka'be*, Dâru'l-Ceyl, 3. Bsk., Beyrut 1411/1991, s. 52.

18 Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve 'Adi'r-Rasûl Salle'llâhu 'aleyhi ve Sellem*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyyi, Kâhire 1985, s. 251.

19 Said el-Eflğânî, *Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Dımeşk 1379/1960, s. 37-39.

20 Bkz. Berrû, *age.*, s. 244.

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'ın, Mekke, ticari bir merkez olması nedeniyle Kur'an'ın farklı kültürlerden kelimeler barındırdığını, bundan dolayı İslam'ın kozmopolit bir karakter arz ettiğini 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 Hint[27] ve Kur'an'da cennette müminlerin giysisi olarak müjdelenen "sündüs" kavramının ise Fars kökenli olduğu[28] 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) tarafın-

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

22 Said Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 153.

23 Ahmed Emin, *Fecrü'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, *Hadâratu'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, İbrani, Yahudi, Süryani, Rum, Yunan, Hint, Türk, Acem, Mağrib, Berberi, Kıbtî, Nebatî ve Zenci kökenli yaklaşık 116 kelimeyi vermiştir. bkz. Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Tah. Mustafâ Dîbulbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 3. Bsk., Dımeşk 1416/1996, c. 1, s. 430-443.

dan Hıristiyanlıktan alınarak Arap diline yerleştirilmiştir.[30] Kureyş tarafından cahiliye döneminde kitabet üsluplarında kullanılan bu ifade, daha sonra "Bismillahirrahmanirrahim" şeklinde Hüd ve Neml sürelerinde 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-İyadi'nin (ö. 600), şiirlerinde geçen "Kellâ bel hüvellâhu ilâhun vâhid... leyse bi-mevlüdin velâ vâlid"[33] cümlecikleri, İhlâs süresinde 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 rabbinâ" formunda cahiliye şairleri Ümeyye b. Ebi's-Salt[35] 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-'ızâme'l-beyze ve hiye ramîm" biçiminde cahiliye şairlerinin şiirlerinde yer almıştır.[36] Hatta Kur'an'da pek çok ayette geçen "lâ ilâhe illallâh"[37] sözünün,

30 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 60; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 149.

31 Hûd, 11/41; Neml, 27/30-31; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 375; 'Ali b. Burhaneddîn el-Halebî, *es-Sîretu'l-Halebiyye fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn İnsânu'l-'Uyûn*, Dârı'l-Ma'rife, Beyrut t.y., c. II, s. 706-707; Kemâlüddîn 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 'Âşûr, *Tefsîru et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dirâsetu't-Tûnisiyye, Tunus 1984, c. I, s. 158.

33 Ebu'l-Feth Muhammed 'Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (Tah. Abdulazîz Muhammed el-Vekîl), Müessesetu'l-Halebî, Kâhire 1388/1968, c. III, s. 86; Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-Vesâyâ* (Tah. Abdulmun'ım 'Âmir), Dârı İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y. 1961, s. 89.

34 Kasas, 28/88.

35 Abdu'l-Kâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb ve Lübbu Lübâbi Lisâni'l-Arab* (Tah. ve Şerh. Abdusselâm Muhammed Hârûn), el-Hey'etu'l-Mısrîyyetu'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-Hâncî basmıştır, c. VII, 1399/1979, c. V, 1976, c. VI, 1397/1977'de el-Hey'etu'l-Mısrîyye basmıştır); Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 406, 414-415.

36 Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 406, 414-415.

37 Muhammed, 47/19.

cahiliyede Zeyd b. Amr, Ebu Zer ve Selman-ı Farisî 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 olması[39] 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 Araplarının 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 çok kavramın Kur'an'ın gramatik yapısına ve değer

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 deyimin, Yeni Ahid'de "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin 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, *age.*, s. 203; Berrû, *age.*, s. 242; Sâlih Ahmed el-'Alî, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye*, Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003, s. 132.

42 Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 242-243; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebiyyi'l-'Arabiyyi, el-'Asru'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Me'ârif, 10. Bsk., Kâhire t.y., s. 51; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 481, 483.

44 Berrû, *age.*, 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, *Bulûğu'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, *age.*, s. 236-237, 241.

örgüsüne yansıdığı hatta pek çok ayetin Kureyş'in anladığı ticari dil ile hitap ettiği,[46] ilahî mesajı aktarırken onların dil, mantık örgülerini ve ticari teamüllerini kullandığı tespit edilir. Mekkelilerin, cahiliyede ticari muamelelerinde Roma, Yunan ve Fars gibi acemlerin dinar (altın) ve dirhem (gümüş) para birimlerini kullanmaları,[47] altın ve gümüş işlerinin 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 kanatir ve mesakil gibi vezni ölçülerle ifade edilmiş[48] 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 ölçü aletleriyle paralellik arz ettiğini,[50] hatta cahiliye Araplarının ticari muamelelerinin tedavül aracı olan altın ve gümüşün müminlere müjdelenen cennet tasvirlerine dahi yansıdığını[51] müşahede etmekteyiz.

Kur'an'da afaki delillerin kullanımında ilk muhatapları çevreleyen coğrafî ortam gözetilmiştir. Onların bildikleri sebze, meyve ve hayvan isimleri kullanılmış,[52] meseller köle efendi,

46 Saff, 61/10-11; Bakara, 2/16, 86; Berrû, *age.*, s. 242.

47 Ahmet b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *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, Mâdihâ ve Hâdıruhâ*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Bsk., Beyrut 1981, s. 83; Avâtıf 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, *age.*, s. 235; Zâhid Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihâdî Kaynaklar*, İlâhiyât, Ankara 2005, s. 75; H. Lammens, "Mekke", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 633.

48 Hâc Hasan, *age.*, s. 204; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 137.

49 Belâzurî, *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; Zuhruf, 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, Tîmâ) ve Yemen bölgesi ürünleri olduğu, Kur'an'ın bunlara atıflar yaptığı, hatta hurma ağacının Arap Yarımadası'nda ağaçların kralı, bir servet ve ana gelir kaynağı, devenin Araplarda yegâne mal, ana geçim kaynağı ve aralarında teamülün esası olduğu konusunda (bkz. Ahmed Erham Habbû, *Târihu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Müdîriyyetu'l-Kütübi ve'l-Matbû'âtu'l-Câmi'iy-

bahçe, ticaret, karanlık ve çöl gibi unsurlarla yapılmıştır.[53] Kur'an'da zikredilen zeytin, hububat, pirinç, içki vb. pek çok yiyecek türünün de[54] Arapların o gün ticari hayatlarında, alışverişlerinde mevcut gıdalar olduğu saptanmaktadır. Aynı şekilde Kur'an'da adı geçen hayvanların da kabile Arap toplumu için çöl yaşamında oldukça önem arz eden hayvanlar olduğu, onların sosyal hayatlarında ve his dünyalarında önemli olmaları nedeniyle bu hayvanlara atıfta bulunulduğu gözden ırak değildir. Arap Yarımadası'nda 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 vefa gibi işleri yapan köpekler gelmekteydi.[55] Hatta cahiliye döneminde avlanmak için köpekleri eğitmek[56] ve eğitilmiş köpek vb. hayvanların yakaladıklarından yemek de mamul âdetlerdendi.[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 Araplarının his dünyalarında ve günlük yaşamlarında

ye, y.y., 1416/1996, s. 225-226, 228; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 54; Lûtfî Abdulvahhâb Yahyâ, *el-'Arabu fi'l-'Usûri'l-Kadîm Medhal Hadârâ fi Târîhi'l-'Arabi Kable'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1978, s. 300) Bundan dolayı Kur'an, deveye, hurmaya, mevcut hububatlara, cahiliye Arapları nezdinde ve onların içtimai ve iktisadi hayatlarında önem arzeden hayvanlara özel atıflar yapmıştır.

53 Özgel, *age.*, s. 249.
54 Hâc Hasan, *age.*, s. 25.
55 Hâc Hasan, *age.*, s. 32 vd. 37.
56 Şevki Dayf, *age.*, s. 80.
57 Ebûbekr Muhammed b. 'Alî b. İsmâil b. eş-Şâşî el-Kaffâl, *Mehâsinu'ş-Şerî'a fî Furû'i'ş-Şâfi'yye* (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007, s. 223.
58 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 504.
59 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 380-381.
60 İbrâhim eş-Şerîf, *age.*, s. 239.
61 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 504.

önem arz eden hayvanlara atıfta bulunduğunun 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 buyüt, ğuref, hucurât, ebvâb, sukûf, kavâid, meâric,[62] hiyâm, sûf, evbâr ve eş'âr[63] üserre, erâik, nemârik, zerâbiyyü, fürûş ve bedâin gibi[64] onların barınaklarına, barınaklarının malzemelerini ifade eden araçlara; kudûr, cifân, sahâf, ekvâb, ebârîk ve keûs gibi[65]çeşitli içecek ve yiyecek kaplarına; mesâbîh, meşâk ve züccâc gibi[66] aydınlatma araçlarına; harîr,[67] celâbîb, humur, serâbibîl, kumsân ve niâl gibi[68] giyeceklerine; rimâh, sekâkîn ve durû' gibi[69] silahlarına; selâsil ve eğlâl gibi[70] ceza usullerine; kitâb, kırtâs, kalem, midâd ve rukük gibi[71] yazım araçlarına; hadîd, nuhâs, fizza ve zeheb, salsâl ve fahhâr gibi[72] maden türlerine; eş-şarâb gibi hurma ve üzümden yapılan içeceklerine[73] atıfta bulunmaktadır.[74]

M. Kamil Hüseyin'in de Kur'an'ın ifade tasvirlerinde işlenen hususi çöl atmosferinin etkisine dikkat çekmesi[75] ve çağdaş İslam bilginlerinin de Kur'an ifadelerinin 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

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; Zuhruf, 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, *age*., s. 240-241.
75 J.M. S. Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler* (çev. Şaban Ali Düzgün), Fecr Yay., Ankara 1994, s. 64.
76 Baljon, *age*., s. 64.

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 ettiğine[78] ilişkin ifade ve düşüncelerin de bu gerçeği, yani Kur'an olgusu ile tarihî 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 yapılamayacağının[81] dillendirilmesi de vahiyle dilin ve bu dilin içinde barındırdığı kültürle olan diyalektik ilişkisini ortaya koyar. O bakımdan çalışmalarını vahiyle vakıa (nas-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

77 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 158-159; Nâci Ma'rûf, *Asâletu'l-Hadâratî'l-'Arabiyye*, Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969, s. 46.

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

79 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 38.

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

81 Takkûş, *age.*, s. 108.

belirtir.[82] Yine Allah'ın, ilahî 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 aldığı[83] teslim edilir. Hatta Alûsî (ö. 1342/1924), Kur'an'ın, üslup ve ifadelerinde mu'ciz bir kelam 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 olgusallığını ve 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

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'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) İBB., İstanbul 2011, s. 408.

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

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

86 Özgel, *age.*, s. 245-246.

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 toplumunun[88] dil yapısının, Kur'an üslubuyla olan ilişkisini açıklar niteliktedir. Kur'an'ın Mekki ve Medeni ayetlerinin konuları, üslup ve ifade tarzları, vezin ve kafiye ölçüleri de cahiliye Araplarının 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 hitabelerde nesri kullanmaları çok nadirdi.[92] Bu nedenle Kur'an'da da galibiyetle vasiyet kabilinden pasajların, emsallerin, tarihî kıssaların ve ahkâmın nesirle ifade edildiği tespit olunur. Kur'an'ın üslup özelliklerinin de cahiliye Araplarının edebiyat dilleriyle paralellik arz ettiği, hatta onların nazarında en güzel kelamın maksadı veciz lafız ve muhtasar ifadelerle dile getirmek[93] olduğundan, Kur'an'ın da meramını Tevrat ve İncil'e nazaran muhtasar, veciz nazım ölçüleriyle dile getirdiği görülür. Berrû'nun ifadesiyle şiir,

87 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *el-Müzekker ve'l-Müennes* (Tah. Ramadân Abdüttevvâb), Mektebetu Dâri't-Türâs, Kâhire 1975, s. 72.
88 Muhammed Mahmûd Cuma', *en-Nuzumu'l-İctimâ'iyye ve's-Siyâsiyye 'inde Kudemâi's-Sâmiyyîn*, y.y., Kâhire 1949, s. 12; Ahmed 'Ali, *age.*, s. 171.
89 Takkûş, *age.*, s. 128.
90 Takkûş, *age.*, s. 141.
91 Kemâl el-Yâzıcı, *Me'âlimu'l-Fikri'l-'Arabiyyi fi'l-'Asri'l-Vasît*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2. Bsk., Beyrut 1958, s. 17-18.
92 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 376.
93 Sıcistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 21; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 372.

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 aklı ve fikriyatının bir sonucu olarak cahiliye Arap edebiyatının, gerek nazım gerekse de nesrinde mantık zaafı, fikirlerin birbirleriyle bağlantılı olmaması, bağlantıların muhkem olmaması gibi özelliklerin[95] Kur'an nazmında da mücessem hale geldiği, Kur'an pasajlarında da konu ve fikirlerin mantıksal bütünlüğünün olmadığı gözlenmektedir. Ancak bu durum, Kur'an'ın ilahî karakteriyle ve farklı zamanlarda ve farklı olgular üzerine indirilmiş olmasıyla izah edilmiştir.

Cahiliye şiiri, Arap akıl ve fikriyatını, ahlak ve âdetlerini, 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 yansıtması, sosyal hayat ve coğrafî özellikleri hakkında bilgiler ihtiva etmesi,[99] dil ile kültür arasındaki ilişkinin akan suyun aktığı yerde var olan pek çok

94 Berrû, *age.*, 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 Özgel, *age.*, s. 325.
99 Özgel, *age.*, s. 325.

şeyi beraberinde taşıyarak getirmesine benzetilmesi[100] de bu gerçeği ortaya koymaktadır. O bakımdan klasik geleneğimizde İslam 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 ilahî 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 âdetlerini bilmenin en önemli ve en güvenilir kaynağının Kur'an olduğunu, Kur'an'ın o günkü âdet ve geleneklere ipka/ıslah/ilga etme bakımından işaret ettiğini[101] 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 âdet ve uygulamalardan müteşekkil olduğunu aynı zamanda göstermektedir. Ancak bu onun evrensel değerlerine engel değildir. Kur'an'da evrensel değerlerle yerel unsurlar iç içe girmiştir.

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

101 Mahmûd Selâm Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye ve'l-Kânûniyye fî Bilâdi'n-Nehreyn ve 'inde'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 "'inde'l-'Arab Kable'l-İslâm" bölümünden atılmıştır.)

102 Nâcî Ma'rûf, *age*., 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; Zuhruf, 43/3, 44; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Ahkâf, 46/12; Enbiyâ, 21/10; *ae*., s. 9, 25-26.

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 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 Şâtibî (ö. 790/1388) ve Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi âlimler, Kur'an'ın tarihsel ve yerel hitaplar içerdiğinin farkına varıp bunu dillendirmiş olsalar da hâkim 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 bulunduğuna, bu şiire müracaat edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.[107] Yine Taberî (ö.

103 Baljon, *age*., s. 113.
104 Tâhâ Hüseyin, *age*., s. 38.
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* (Tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-'Uzbâvî. vd.) 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, *age*., s. 8.

310/922) ve daha sonraları Kurtubî (ö. 671/1273) de Allah'ın Arapların kendi dillerinde (kültürlerinde) bildikleri şeylerle onlara hitap ettiğini[108] belirtmişlerdir. Şâtibî 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 âdetlere tabi olmanın zorunluluğunu ifade etmiştir.[111] Edebi tefsirin öncüsü Emin el-Hülî (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 ilahî mesaja ulaşmak ve bu mesajı günümüze uyarlamak için ikili hermeneutik yöntemi önermiştir.[115] Müfessir Tantavî (ö. 1862/1940) ise diğer kadim millet-lerde 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

108 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55.
109 Ebu İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Trc. Mehmed Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1990, c. II, s. 65, 67.
110 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 76.
111 Şâtıbî, *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, *age.*, s. 158-159.
114 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık* (çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşaoğlu), Ankara Okulu Yay., 4. Bsk., Ankara 1999, s. 73, 95-96.
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.

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 (sa.) kapsamlı bir hukuk sistemi ortaya koymak yerine Arapların, Yahudi ve Hıristiyanların mevcut geleneklerinde ufak tefek değişiklikler yapmakla yetindiğini[117] belirtmeleri de aslında inanç ve muamelat gibi bütün bu konularda Kur'an'ın kendi tarihiyle olan karşılıklı diyalektik ilişkisinin varlığını,[118] ahkâmının tarihî ve yerel figürler, İslam öncesi tahayyül ve teamüller içerdiğini teyit etmektedir.

Zaten bugün İslam hukukçuları tarafından da İslam'ın her şeyi kökten kaldırıp sonra bu boşlukları dolduran inkılapçı bir sistem olmadığının,[119] hiçbir zaman da kökten değişimin peşinde olmadığının 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 yasamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen) 13-Rad (37) dür."[120]

116 Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî 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 Davran), 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, vd., *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 Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 171.

Kur'an, sadece muamelat formlarında değil, inanç, ibadet, tarihî 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, Hıristiyanlık, Sabiilik ve Mecusilik gibi bildikleri dinlerden bahsettiği[122]müşahede edilir.

Gerçi Kur'an'ın sadece muamelat konularında tarihî ve yerel kültürün izlerini taşıdığı, 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 şcklinde 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",

121 Özgel, *age.*, s. 248.
122 Hüseyin Atay, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Atay ve Atay, Ankara 1999, s. 69-121.
123 Nûr, 24/35.
124 Tantâvî, *el-Cevâhir*, c. IV, s. 60.

"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] Dolayısıyla vahiy, 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 getirdiği[130] görülür.

Arapların Tanrı'nın gökle olan ilişkisine dair tasavvurları da Kur'an'a intikal etmiştir. Cahiliye şairlerinin şiirlerinde Tanrı'nın arşından bahsedilmiştir.[131] En yüce Tanrıyı gökte tasvir etmişler, hatta "arş" denen yerde ona ait bir mekânın varlığına inanmışlardır. O'nun 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 Arap-

125 Cevâd 'Alî, *age*., 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-Bâliğâ* (çev. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 462; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 404; ayrıca Arapların arş ve kürsü varlığına inanıp onları teyit ettikleri konusunda bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 224.
131 İbn Hişâm, *es-Siretu'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 Said el-Endülûsî, *Neşvetu't-Tarab fî Târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab* (Tah. Nusret Abdurrahmân), Mektebetu'l-Aksâ, Amman-el-Ürdün 1982, c. II, s. 513; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. I, s. 254.
132 Cevâd 'Alî, *age*., c. VI, s. 95.
133 Nahl, 16/50; Mülk, 67/16.
134 Nahl, 16/50.

ların Allah telakkileri doğrultusunda inmiştir.[135] Bu Tanrı tasavvurlarının aynı şekilde Sümerlerdeki tanrıların, gökte "duku" adında bir yerde toplandıklarına dair var olan inaçlarla da bir ilişkisi söz konusudur.[136] Şöyle ki Kur'an'da Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşına/kürsüsüne istiva ettiğine dair ihbari ifadeler, Sümerlerde Tanrı'nın yerleri ve göğü bütün varlığı yarattıktan sonra dinlenmek için tahtına kurulduğu[137] tasavvurlarıyla benzerlik arz eder. Kur'an'da semânın, meleklerin toplanma yeri, ilahî emir ve hükümlerin gerçekleştiği, işlerin sevk ve idare edildiği yer, ilahî 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 bulunduğu[138] 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. Sabilerde de yedi kat göğü ve yedi yıldızı, ulvi ve sûfli alemi 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 tevarüs ettiğinin ve cahiliye Arap toplumunun Ehli

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

136 Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*, Kaynak Yay., 31. Bsk., İstanbul 2012, s. 30.

137 Eyüp Ay, "İlahi Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri", *İslami 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.

Kitap'tan bazı şeyler öğrendiklerinin[141] bir 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 aklıyla bağlantısı söz konusudur. Hasan Basri'nin ifade ettiği gibi, kader konusunda da şeriatın, cahiliye devri Araplarının hitabe ve şiirlerindeki kader ve ilahî taktir inançlarını kabul ettiği, onların ötesinde yeni bir şey söylemediği[142] anlaşılmaktadır. O bakımdan cahiliye Araplarının 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

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

142 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 461; cahiliye Arap hakem ve kadılarından olan Amr b. ed-Darb el-Advanî'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). Benzer şekilde insanın iradesinin olmadığı, fiillerinin yaratılmış olduğu şeklinde cebri itikatların cahiliye Arapları arasında yaygın olduğu, bu itikatların Züheyr b. Ebî Selmâ, Amr b. Külsûm, Lebîd, Ubeyd b. el-Abras, Adî b. Zeyd vb. cahiliyede maruf şairlerin şiirlerinde yer aldığı görülür. Erham Habbû, *age*., s. 300.

143 Cevâd 'Alî, *age*., c. VI, s. 96.

144 Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'ami es-Sûheylî. *er-Ravdu'l-Unuf fî Tefsiri's-Sireti'n-Nebeviyyeti li'bni Hişâm ve me'ahu es-Siretu'n-Nebeviyye* (Tah. ve Ta'l. Taha Abdurraûf Sa'd), Şirketu't-Tıbâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, y.y., t.y., c. III, s. 216; Erham Habbû, *age*., s. 301.

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 nesnelleşen[147] Kur'an ayetlerinde de cahiliye Araplarının bu türden kader anlayışları yer almaktadır. Örneğin, her şeyin kader ile yaratıldığı, dünyada olan 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 ifadeler[149] 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 üst üste yığanın, yağmuru yağdıranın, onu dilediği yere isabet ettirenin ve doluyu indirenin,[153]

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

146 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 413; Kur'an'da Kur'an'ın ve diğer ilahî 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, *age.*, s. 27). Muhtemelen Allah, cahiliye Araplarının "levh-i mahfuz"la ilgili bu mitolojik tasavvurlarını kullanarak onlar üzerinden Kur'an'ın kaynağının ilahî, Allah kelamı, muhkem ve değiştirilemez olduğu evrensel mesajını vermeye çalışmıştır.

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

148 En'âm, 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'âm, 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'âm, 6/39.

153 Nûr, 24/43.

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 olduğuna[155] dair itikatlar da cahiliye Arap akıl yapısıyla bağlantılıdır.

Dolayısıyla Kur'an'da yer alan bu tür itikatlar, Cevâd Alî'nin (ö. 1987) de kaydettiği gibi, aslında o dönemde askerî, içtimaî, 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 ilahî 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 canlarının çektiği kuş eti ziyafeti yapılacağından bahsedilir.[161] O bakımdan cennet tasvirlerinde yeşil mekânlar, köşkler, iç-

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, ilahî ilim, kelam, kader ve amel defteriyle 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'âm, 6/59, 38; Yûnus, 10/61; Hûd, 11/6; Sebe', 34/3; Ra'd, 13/39; Zuhruf, 43/4; Tâhâ, 20/49-52; Hac, 22/70; Fâtır, 35/11; Hadid, 57/22; Neb', 78/29; Bürûc, 85/21-22; Tûr, 52/1-4; Mü'minûn, 23/62; Câsiye, 45/29; Mutaffifîn, 83/18-21; Hidayet Aydar, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfuz", *İÜİFD*, Yıl: 2000, Sayı: 2, İstanbul 2000, s. 102-137.

156 Cevâd 'Alî, *age*., c. VI, s. 96.

157 Emrah Dindi, "Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler", *Yûrûyûş*, 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 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 76.

160 Kalîâl, *Mehâsin*, s. 216.

161 Vâkı'a, 56/21.

lerinden 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 oynadığı[162] ve Kurtubî'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 tiplemelerine uygun bir biçimde betimlenmiştir.[165] Bu yüzden cennette müminlere müjdelenen tomurcuk, geniş ve iri göğüslü kadınların Arapların kadında arzu ettiği hilkat özelliklerinden olduğu[166] ifade edilmiştir. Cahiliye şairi Antere'nin (ö. 614), beyaz tenli, tomurcuk göğüslü ve el değmemiş göğüslü kadınlardan bahsetmesi,[167] bu düşünceyi 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 dönemdeki Arapların arzu ve hayallerinin ürünü olduğunu[169] 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 Araplarının zevkini okşayan ağaçlar olduğu[170] tespit edilir. Benzer şekilde cennette vaat edilen nehir ve içeceklerin de büyük ölçüde nüzul ortamındaki iklim ve coğrafî şartlarla ilgili, esas itibariyle tarihsel ve yerel karakterli oldu-

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 Ulusları*, 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 İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, *el-Muallakâtu Seb'a* (çev. Şerefeddin Yaltakaya). Maarif Mat., İstanbul 1943, Antere, *Muallakât*, s. 87, 39. (Bu eser, dipnotlarda Muallakât ismiyle verilecektir. Başta yer alan rakamlar Türkçe, sondakiler de Arapça metnin sayfa numaralarını göstermektedir).

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

169 Amine Vedûd, *age.*, s. 102.

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

gu[171] anlaşılır. Aynı şekilde cennetteki eğlence ortamına ilişkin tasvirlerde[172] ortaya çıkan kompozisyonlar da Arapların öteden beri aşina 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 değerleri temsil ettiğini[174] 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 giymeleri[177] bu düşüncemizi 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 etmeleri[178] ve aynı şekilde Kur'an'ın, cennetliklerin tezyinatı olarak ifade ettiği "esâvir" ve "el-lü'lüü"nün, cahiliye döneminde zengin kadınların kullandığı zinet eşyası olduğunun kaydedilmesi de[179] bu fikrimizi destekler. Bütün bunlar, cennette yiyecek ve içecek sunum ve araçlarında ve müminlerin giyeceği elbiselerin ipek ve atlas elbiselerle tasvirinde o

171 Dindi, "agm.", s. 21; Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 222.
172 Vakı'a, 56/17-23.
173 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 226.
174 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 227.
175 Cevâd 'Alî, *age.*, c. II, s. 13.
176 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 63; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 39; Mustafa Ebû Dayf Ahmed, *Dirâsât fi Târihi'l-'Arab münzû mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, Müessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiye 1982, s. 70; Hâc Hasan, *age.*, s. 150.
177 Takkûş, *age.*, s. 170; ayrıca bkz. Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 38.
178 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 50.
179 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 465.

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 coğrafî 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 tarihî izleri görmek mümkündür. Cehennem tasvirleri de doğrudan doğruya nas-olgu diyalektiği içinde şekillenmiştir.[180] Vahiy ilk muhatapların evren tasavvurlarını, nüzul dönemi Araplarının dünya görüşlerini yansıtmış[181] ve bu tasvirlerde kullanılan bazı motifler vahyin nazil olduğu coğrafyanın nesneler dünyasından ve kültürel sermayesinden seçilmiştir. Ayetlerde yer alan "zakkum"[182] "darî"[183] "gislîn"[184] "semûm"[185] ve "harûr" gibi cehennem azap motiflerinin bu türden olduğu[186] anlaşılmaktadır. Yine cahiliyede köleleştirilenlerin boyunlarına tıpkı hayvan gibi ip, tasma takılması,[187] ayaklarına zincir vurulması halleri, Kur'an'da cehennemliklerin ceza tablolarında resmedilmiştir.[188] Kur'an'da zakkum tomurcuğunun şeytanın başına benzetilmesi[189] 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 koymak-

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 Ğâşiye, 88/6.
184 Hâkka, 69/36.
185 Vâkıa, 56/42.
186 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 244-246.
187 Hâc Hasan, *age.*, s. 122.
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-Câhız, *el-Hayavân* (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 3. Bsk., Beyrut 1388/1969, c. IV, s. 39.

tadır.[191] Hatta Kur'an'da ahirette mücrimlerin mutsuzluğundan, müminlerin de mutluluğundan kinaye olarak kullanılan siyah, beyaz ve mavi renkler de[192] cahiliye Arap kültürünün renklere biçtikleri olumlu ve olumsuz anlamların bir devamı niteliğindedir. Çünkü, İbranilerde olduğu gibi[193] 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 halin[195] 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 tasvrinde, cahiliye Araplarının zül telakki ettikleri yerel unsurların etkin olduğu görülür. Bütün bunlar, ister inanç isterse muamelat konularında olsun, bir biçimde yerel ve tarihî 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) varlı-

191 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 574-575.
192 Âl-i İmrân, 3/106-107; Tâhâ, 20/102.
193 Siyah renk İbranilerde de hoşlanılmayan renklerdendir. Bkz. Rabbı 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, *age.*, 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'ân'da Renklerin Büyülü Gücü-Semiotik Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, Cilt: VII, Sayı: 16, 2003, s. 79-83.
197 Sa'd Zağlûl Abdulhamid, *fi Târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1976, s. 326.

ğıyla ilgili inançların, cahiliye Araplarının din ve itikatlarının büyük bölümünü oluşturduğu[198] bilinmektedir. Dolayısıyla şeytan ve cinlerin gökyüzünden mele-i a'lâdan bilgi hırsızlığı yapmaya çalıştıklarını, yıldız ve ateş korlarının onları semadan kovduğunu ihbari bir dille anlatan Kur'an ayetlerindeki bu tasavvurlar,[199] cahiliye dönemi Araplarının telakkilerini yansıtmaktadır.[200] Çünkü bu telakkilerin cahiliye Araplarında mevcut inançlardan olduğu,[201] hissedilen âlemin ötesinde cinler, şeytanlar, çöl yaratığı, ifritler, nefs ve ruh gibi birtakım halk tasavvur ve itikatlarının mevcut olduğu[202] tespit edilir. Hatta onların insanlarla beraber oturan cine, "âmir"; çocuklara zarar verenlere "ervâh"; kendisinden kötülük meydana gelenlere "şeytân"; kötülüğü ileri boyuta götürenlere "mârid"; çok daha ileri seviyeye çıkaranlara "ifrît" ve temiz olup bütün kötülüklerden arınmış olanlara ise "melek" dedikleri ifade edilir.[203] Kur'an'da da cin, şeytan, mârid, ifrît gibi onların tasavvurlarının kavramsal yansımaları olan var-

198 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 553.

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-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 167; Şevkî Dayf, *age.*, s. 94; Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîretu İbn İshâk* (Tah. Muhammed Hamidullah), el-Vakfu li'l-Hidmati'l-Hayriyye, Konya 1401/1981, s. 90-91; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 239-240; Şehabeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab fî Fünûni'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. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, y.y., 1417/1997, c. III, s. 499-501; Ahmed b. 'Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ* (Şerh. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1407/1987, c. I, s. 454; Ahmed b. 'Alî b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Hüseynî el-'Abîdî Takyuddîn el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'* (Tah. Muhammed Abdulhamîd en-Nemisî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1420/1999, c. V, s. 10-16; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 335-337; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 594.

202 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 322.

203 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 351; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 556; Hüseyin Çelik, "İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), İBB., İstanbul 2011, s. 320-321.

lıkların 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 sahib ifrît gibi cin ve ruhların varlığına dair inançların yer aldığı,[207] onların cin, ifrit ve şeytanla ilgili ve bunların dilediği şekle girip dolaştıklarına dair pek çok kıssa anlattıkları[208] görülür. Örneğin, yolcu haberleriyle ilgili olarak yolcuların, cin, seâlî (su'elâ, si'lât) ve ğîlân gibi varlıkların saldırılarına maruz kaldıklarına dair kıssalar anlattıklarından bahsedilir.[209] Cahiliyede cinleri Ğılân ve seâlî gibi sınıflara ayırmışlardır. Bu cinlerin çeşitli şekillerde göründüğüne 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 bulaştırdıklarına[210] dair itikatlar da yer almaktaydı. Hatta tâun hastalığının cin ve şeytanın mızrak dürtüsünden

204 Bkz. En'âm, 6/112; Neml, 27/39; Sâffât, 37/7.
205 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 38-39.
206 Nâci Ma'rûf, *age.*, s. 57.
207 Brockelman, *Târîhu'ş-Şu'ûbi'l-İslâmiyye*, s . 24-25.
208 Takkûş, *age.*, s. 142.
209 Ebu'l-Hasen 'Ali b. el-Huseyin b. 'Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdînu'l-Cevher* (Tah. M. Muhyiddîn Abdulhamîd), es-Seâde, 4. Bsk.. Mısır 1384/1964, c. II, s. 155-157; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 462; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 165; Takkûş, *age.*, s. 153.
210 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 359-360; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 58-59.

kaynaklandığına inanmaktaydılar.[211] O bakımdan bir ev satın aldıklarında yahut inşa ettiklerinde veya bir su 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 kaçırmasından, çölde insanları öldürmesinden ve çeşitli hastalıklar bulaştırmasından emin olma gibi cahiliyede var olan usturî itikatlarla bağlantılı olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Cahiliyede, Arapların cinlerle yardımlaştıklarına, 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 geldiğine,[216] şeytanların insanlara çeşitli hastalıklar

211 Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 351; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu'ş-Şu'arâ ve'l-Buleğâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y., c. II, s. 629.

212 Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavân*, c. I, s. 270; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 58-59; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 564; Takkûş, *age.*, s. 227; Ernst Zbinden, *İslamda ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları* (Trc. Ekrem Sarıkçıoğlu). Yeni Uluslar 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'iyye*, s. 58-59; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 165; Zbinden, *age.*, s. 97; ayrıca cahiliyede cinlerin hayvanlara da 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; Şevki Dayf, *age.*, s. 95.

214 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 553; Şevki Dayf, *age.*, s. 94.

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

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

bulaştırdıklarına ve onu görenlerin kalplerine korku saldığından bayılttığına,[217] cinlerin pek çok Mekkeliyi öldürdüğüne dair anlatı ve itikatları da söz konusudur.[218] Aslında cahiliye Araplarının 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 hiç şüphesiz korkutucu çölün büyük etkisi vardır.[221] Bütün bunlarla birlikte, Araplar nazarında mevcut cin tasavvurlarının ervâhiyye (animizm) ve totemiyye inançlarının gelişiminin bir sonucu olduğu da[222] 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 Sehmoğullarından pek çok kişiyi öldürmelerinden dolayı onların da intikam için dağ ve vadilere çıkıp yılan, akrep vb. çeşitli sürüngenleri öldürdüklerine dair rivayetler,[224] tabiatta ve canlılarda içkin olan ervahiyye itikatlarının varlığını doğrulamaktadır.

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

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

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

220 Şevki Dayf, *age.*, s. 78.

221 Takkûş, *age.*, s. 226; cahiliye Arapların ğavl, ğilân ve se'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, *age.*, 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, *age.*, c. VI, s. 555-556; Takkûş, *age.*, s. 226; kabile isimlerinde hayvan isimlerinin çokluğundan dolayı, İngiliz müsteşrik Smith, cahiliye Araplarının totem inancına sahip olduklarını ileri sürmüştür. bkz. Smith, *age.*, s. 220-251; Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 165.

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

224 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 558; Zbinden, *age.*, s. 95.

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 Araplarının zihinlerindeki tabloları tasvir etmiş,[228] onların tasavvurlarını ele alıp, örf ve âdetlerine yer vermiştir.[229] O bakımdan Düzenli'nin de haklı olarak ifade ettiği gibi, Kur'an'ın cin meselesini ele alış biçimi, 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] Kureyş'te kökleşmiş inançlardandı. Ancak Kur'an'ın, cin tasavvurlarının kazanı olan Mekke'de cahiliye toplumunun Hz. Peygamber'e güven

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

226 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 238-239; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. XI, s. 585; Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamis fî Ahvâli Enfüsi'n-Nefis*, Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y., c. I, s. 285; Takkûş, *age.*, 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 Tâlib'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" ifâdeleri 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, *age.*, s. 66-67, 89, 91.

229 Halefullah, *age.*, s. 93.

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-Tefsiru'l-Kebir*, c. X, s. 669; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XIX, s. 15.

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 Mekke[233] itikatlarının Kur'an'da da yer aldığı görülür. Kur'an'ın, cinlerin çarpma, bayıltma, öldürme, hastalık bulaştırma ve çocuk kaçırma[234] gibi çeşitli zararlarına yönelik cahiliye Araplarının 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

232 Ahkâf, 46/29-30; Cin, 72/1-13.

233 Zbinden, *age.*, s. 61.

234 Hire meliki Cezîme'nin kız kardeşi Rekkâş'ın doğurduğu çocuğu (Amr b. Adiy) cinlerin kapıp kaçırdığına dair Arap itikatları ile ilgili rivayetler hususunda bkz. Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneveri, *el-Ahbâru't-Tıvâl* (Tah. Abdulmun'im 'Âmir), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd t.y., s. 54; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru Sâdr, Beyrut 1399/1979, c. I, s. 344; Cevâd 'Alî, *age.*, 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; Muhammed b. Mükrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, c. IV, s. 291 (d-m-r, mad.), (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36); Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 165; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 555; c. III, s. 62.

pasajlarıyla paralellik arz etmektedir. Hatta İfrît'in, Belkıs'ın tahtını Hz. Süleyman'a oturup kalkmadan getireceğine dair Kur'an ifadelerinin, cahiliye Araplarının cinlere atfettikleri olağanüstü eylem kabiliyetine sahip olma tasavvurlarıyla ilişkili olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı şekilde 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, her ne kadar cahiliye Araplarının cin ve şeytanlarla ilgili bazı tasavvurlarını tasviri kalıplarla olumlasa da cinlerin Allah'a ortak koşulması kabullerini, kendisinin en temel doktrini olan tevhide aykırılıktan nefyetmiştir.[239]

Cahiliye Araplarının meleklere 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 meleklerin[241] ve yine kişinin sağında ve solunda bulunduğuna inanılan yazıcı meleklerin varlığına dair inançların da cahiliye döneminde var olduğuna[242] tanık oluyoruz.

Kısaca, Arkoun'un (ö. 2010), Kur'an'da hem gerçek kıssaların hem de ihbari olay anlatımlarında "mythologic" unsur-

238 Zbinden, *age.*, 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 kılıcının ucunda ölüm meleğinin daima hazır olup, hiç kaybolmadığını söyleyecektir." bkz. Antere b. Şeddâd b. Muâviye b. Kırâd el-Absi, *Kitâbu Dîvâni Antere* (Neşr. Selim İbrâhim Sâdır), Matba'atu'l-Umûmiyye, Beyrut 1893, s. 10; Toshihiko Izıtsu, *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*, İlâhiyat Araştırma Yay., Ankara 2000, s. 24; Fatih Duman, "İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Sütçü İmam Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş 2006, s. 84.

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

242 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs* (Tas. Muhammed Zühri el-Buhârî), Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1966, s. 112; Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 463; ayet için bkz. İnfitâr, 82/11; cahiliye şairi Züheyr'in, iyiliklerin ve kötülüklerin bir kitapta yazılıp korunduğu ve bu dünyada yahut hesap günü karşılıklarının verileceğinden bahsettiği konusunda bkz. Züheyr, *Muallakât*, s. 58, 24.

ların yer aldığını[243] ifade etmesi, yine Garaudy'nin (ö. 2012), Kur'an'ın Hz. Meryem'i teslisin üçüncü unsuru olarak göstermesinin Hıristiyanların inanışlarını değil, o günkü Müslümanların Hıristiyanlar hakkındaki tasavvurlarını yansıttığını, onların diliyle ifadesini bulduğunu, bunun ise Kur'an'ın belli bir tarihe son derece yerleştiğinin bir ifadesi olduğunu[244] dile getirmesi, vahyin cahiliye tasavvurlarıyla diyalektik ilişkisini ortaya koymaktadır. Ancak genelde ilahî vahiyler ve özelde Kur'an, içinde bulunduğu toplumun görüş, düşünüş, anlayış ve hayal gücüne göre şekillenmişse de[245] nas, vakıanın kendisi olsa da[246] ve her ne kadar Arap mitolojisini malzeme olarak kullansa da onlardan bütün çağlara seslenen ilahî mesajı da içinde barındırdığını ve dönüştürücü rolünü teslim etmek gerekir.

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, zekât, sıla-i rahim, güzel ameller ve yüce ahlaki değerleri ifa ettiklerini, bozulmanın daha sonra ortaya çıktığını[247] 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 gü-

243 Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'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 İlmiye Çığ, *age.*, s. 85.

246 Hasan Hanefî, "Kadâya't-Tûrâs ve't-Tecdid ve İşkâliyyetu'n-Nakli ve'l-İbdâ", el-Muntalak, Beyrut 1996, s. 48'den naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 46.

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'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), İBB., İstanbul 2011, s. 149; İbrâhim eş-Şerîf, *age.*, s. 187.

neşin önünde oturmak suretiyle duha namazı kıldığı[249] 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 okuduğu[251] ve ilk defa "'Arûbe" ismi yerine "yevmü'l-cum'a" ismini koyduğu[252] rivayet edilir. Yine Ensâr'ın da Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önce, Yahudi ve Hıristiyanların 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 Kureyş'in Pazartesi, Perşembe ve Cuma günü Kâbe'yi açtıklarına dair haberler,[255] Kureyş'in İslam'dan önce salât adında bir ibadetlerinin bulunduğunu ve bu ibadetlerinde Kâbe'ye doğru yöneldiklerini,[256] Arapların Cuma gününün kutsiyeti, cuma namazı ve hutbesi hakkında bilgi sahibi olduklarını belgeler

249 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 45; Edîb Selâme, *age.*, 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'şâ*, 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'şâ*, c. II, s. 389; Abdurrahmân Celâlüddîn es-Suyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğati ve Envâ'ihâ* (Tas. Muhammed Ahmed Cadelmevlâ Bek-Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm), Dâru İhyâi'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'şâ*, c. II, 389; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 168-169; Muhammed Sa'îd el-'Aşmâvî, *Usûlu'ş-Şerî'a*, Mektebetu es-Sekâfîyye 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-Ğerâm*, 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 ayetinde[258] 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.

Dihlevî, Cumartesinin Yahudilere, Cuma günün de Müslümanlara ibadet günü olarak belirlenmesini, şeriatların, 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. Dihlevî'nin, Yahudilerin, Cumartesi günü Allah'ın, kainatı yaratma işini bitirdiğine ve istirahata çekildiğine, dolayısıyla o günde ibadet etmenin en güzel şey olacağına dair inanç ve kanaatleri doğrultusunda Cumartesinin özel ibadet günü olduğunu ifade etmesi,[261] şeriatların içinde bulundukları vakıa ve olguların, toplumun ihtiyaç ve beklentilerinin bir yansıması olduğunun açık bir ifadesidir. Dihlevî, Cuma gününün Muhammed ümmetine ibadet günü kılınmasına temas etse de o günkü cahiliye Arap toplumunun inanç ve âdetlerinin etkisinden doğrudan bahsetmemiştir. Ancak mütercimin, Dihlevî'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.

257 Cahiliye Araplarının "Arûbe" dedikleri Cuma gününde toplandıkları için "Cum'a" 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.

Yine Kur'an'da ölülerin gömülmesine ve kabirlere defnine dair atıfların, münafıkların cenaze namazlarının kılınıp-kılınmamasına dair ayetlerin mevcudiyeti de[263] cahiliye Araplarında cenaze namazının ve ölüleri defin işleminin mevcut olduğunu belgeler. Cahiliye Araplarının ve Kureyş'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 ona dua ettikleri ve bunun bir çeşit cenaze namazı sayıldığı daha sonra da ölünün defnedildiği ifade edilir.[265] Hatta cahiliyede cenaze ve namaz için çarşılarda nidada bulunma (na'y) âdetlerinden de bahsedilir.[266] Cahiliye döneminde ölüye ilk namaz kılan kişinin de Kahtanoğullarından 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. Âdem'i yıkamaları, kefenlemeleri, namazını kılmaları ve defnetmeleri uygula-

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

264 Şair İmrıu'l-Kays'ın (ö. 545), Münzir b. Numan tarafından Kindeli Amr b. Haceroğullarından öldürülen kişilerin, kan ile bulanmış olmaları nedeniyle gusletürilmediğinden bahsetmesi de cahiliyede ölülerin yıkandığına bir işarettir. Bkz. İsbahânî, *el-Eğânî*, c. IX, s. 80; Cevâd 'Ali, *age.*, c. III, s. 177.

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-Haşimî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Muhabber*, Dâiretu'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942, s. 319-320; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 93-94; İbn Said, *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, *age.*, c. V, s. 123-126; Edîb Selâme, *age.*, 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, 280-281, 283, 288, 290; Aksu, *age.*, 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 Abdulhay el-Leknevî), 'Âlemü'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.

malarına 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 âdetlerin 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 âdetlerden olduğunu ancak namaz abdestinin bilinmediğini ifade etseler de[271] 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 yıkanmanın Arap âdetlerinden olduğu, Mekke'de İslam öncesi var olduğu[274] tespit edilebilir. Ebu Kubeys Dağı'nda 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 taşa dokundukları, bundan dolayı ışık veren taşın siyah olduğu ve daha sonra Kureyş'in bu taşı Ebu

269 Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Haz. Ali Hasan et-Tavîl-Semîr Hüseyin Ğavi), el-Mektebu'l-İslâmi, 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; Halebi, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 479.

272 Çıkış, 30/17-20-21.

273 Levililer,15/16-18, 4-7.

274 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 319; İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 111; Süleyman Ateş, "Kur'ân Öncesi Arap Toplumunda Dini 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., İstanbul 2011, s. 24.

Kubeys Dağı'ndan indirip Kâbe'ye yerleştirdiği rivayetleri de[275] 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] cünüplükten dolayı gusül abdesti almanın cahiliye döneminde bilinen ve uygulanagelen âdetlerden olduğundan[279] bahsedilir. Hatta Ebu Sufyan'ın Bedir savaşında ordusunun hezimete uğramasından dolayı, ikinci bir savaş oluncaya kadar cünüplükten dolayı başına su değdirmeyeceğine,[280] aynı şekilde İmriü'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 de[282] gusül mefhumunun yer

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 Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vechi't-Te'vîl* (Tas. Muhammed Abdûsselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 186; Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavân*, c. I, s. 551; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 256; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 239.

276 Ümmü 'Amr Tümadır bint 'Amr b. Hâris b. Şerîd Hansa, *Dîvânu'l-Hansâ* (Tah. İbrâhim Avazeyn), Matba'atu's-Seâde, y.y. 1405/1985, s. 223.

277 Aksu, *age.*, s. 79.

278 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 319-329; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 94; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. 'Alî b. Ahmed b. Abdillâh el-Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab fî Ma'rifeti Ensâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1984, s. 400; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 425; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 41; Müçteba Uğur, *Hicrî I. 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-Sîretu'n-Nebeviyyetu li'bni Hişâm* (Tah. Mustafa es-Sakâ-İbrâhim 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; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 273.

281 İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 248; Hâc Hasan, *age.*, s. 97.

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

aldığı görülür. Yine Sabii oldukları ileri sürülen Tay, Lahm, Meysem, Kays ve Esed gibi bazı Arap kabilelerin[283] boy abdesti almaya özen gösterdiklerine,[284] gusül ve abdest alarak putları tavaf, istilam ve telbiye ayinleri yaptıklarına,[285] Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın, eşi Amine ile ilişkisinden sonra normal abdest ve gusül abdesti aldığına,[286] cahiliye döneminde Hıristiyanlığa girmiş olup daha sonra Hıristiyanlıktan da çıkıp kendisinin Hz. İbrahim dininden olduğunu ileri süren Ebû Kays'ın, cünüplükten dolayı guslettiğine, hayızlı kadından uzak durduğuna, kendisine ait girmiş olduğu mescide hayızlı ve cünüp kimsenin girmediğine dair rivayetler de[287] 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 etkilenerek su ile istinca yaptıkları[288] 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 de[290] İbra-

283 M. Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", *DFİFM*, Yıl: 1, Sayı: 20, Ağustos, 1926, s. 166.

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

285 Luvis Şeyho el-Yesûî, *en-Nasrâniyyetu ve Âdâbuha beyne 'Arabi'l-Câhiliyye*, Dâru'l-Meşrık, 2. Bsk., Beyrut 1986, s. 15.

286 Taberî, *Târîh*, c. II, s. 175.

287 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 156; Ebû Muhammed Abdullâh 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'rifeti'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, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 172.

288 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 476-478; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 238-239; cahiliye Arapların istinca yaptıklarına ve İslam şeriatının bunu kabul ettiğine dair ayrıca bkz. Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400; Uğur, *age.*, 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.

nilerde benzer bir uygulaması mevcuttur. Talmud'da ibadet etmek için su bulunmadığı hallerde toprak, çakıl ve talaşın kullanılmasına dair benzer bir cevaz söz konusudur.[291] Aynı şekilde Cedrenus, bir defa çölde kumla vaftiz yapıldığından söz etmiştir.[292]

Dolayısıyla Kureyş'in, cünüplükten dolayı guslettiklerine, İslam'ın, cahiliye döneminde onların, cenabetten temizlenme gibi güzel âdetlerini 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 olduğunu[294] ispatlamaktadır. Kur'an'ın gusül ve ibadet gibi konularda çağdaş yaklaşımların da bu ögelerin kendi tarihî, dinî ve kültürel özellikleriyle iç içe olduğunu, Kur'an'ın ibadet ahkâmının da o günkü toplumun coğrafî ve tarihî olguları dikkate alarak vazedildiğini gösterir. Mesela, Garaudy'nin, "*Su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin.*"[295] ayetinin Eskimolara değil, çöl sakinlerine seslendiği şeklindeki yaklaşımı nas-vakıa, vahiy-coğrafya ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Cahiliye döneminde mevcut olan cenabetten yıkanmanın öteden beri ileri sürüldüğü gibi Hz. İbrahim ve Haniflik dininden, önceki peygamberlerden tevarüs eden bir uygulama olabileceği[296] gibi, bunun Kur'an'a intikal eden antropolojik temelli kadîm İbranilerin yahut Mekke ve Medine Araplarının usturî inançlarıyla, abdest ve guslün kişiyi günah kir-

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, "Teyemmûm", *İA*, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XII/I, s. 223.

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

293 Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400; Edîb Selâme, *age.*, s. 50, 136.

294 Ömer Yılmaz, "Kur'ân Nassının Doğası; Kalîl'al Şâşî'nin Konuya Yaklaşımının Tahlilî Bir Tasviri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, 2011, s. 58.

295 Mâide, 5/6.

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

lerinden 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] Dolayısıyla bedeni, ruhun libası kabul eden kadîm İbrani ve Araplarda abdest, gusül ve teyemmüm gibi dış temizlik ritüelleri, muhtemelen onların zihinlerindeki ruhi arınmalarla bağlantılı ve ruhsal arınmayı sembolize etmektedir.

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 Mağarası'nda 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 Mağarası'nda 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 Mağarası'nda züht âdetini 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 girildiği[301] ve Hz. Ömer'in cahiliyede Mes-

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 İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009, c. I, s. 248.

cidi Haramda bir gece itikafa girme nezrinde bulunduğu[302] 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.

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 kelam etmekten uzak durmak suretiyle oruç tuttukları,[303] Cerir b. Abdillah el-Becelî'nin Halit b. Erta el-Kelbî ile münâferetinde kendilerinin bir ay oruç tutmuş olmalarıyla övündükleri,[304] Nabiğa el-Ca'di'nin[305] ve aynı şekilde Hz. Peygamber ve cahiliye Araplarının/Kureyş'in Aşure günü oruç tuttukları[306] ifade edilir. Yine Kureyş'in kefaret olması ve kıtlık tehlikesine karşı şükür amaçlı Recep ayında oruç tuttukları rivayetleri,[307] zaten Kur'an'ın da bu ibadetin geçmiş toplumlarda var olduğunu söylemesi,[308] kanaatimizce Kur'an verilerinin, kendi çağıyla ve İslam öncesi inanç, ibadet ve kültürle ilişkisinin

302 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Tah. Mustafâ Deyb Elbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 5. Bsk., Beyrut 1414/1993, Eymân ve Nûzûr, 28; Ebû Dâvud Sûleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud* (Dirâse; Kemâl Yûsuf el-Hût), Dâru'l-Cinân, Mûessesetu'l-Kûtûbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1409/1988, Eymân ve Nûzûr, 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.

303 Buhârî, Savm, 1; Ebu'l-Huseyin Mûslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim* (Tah. M. Fuâd Abdulbâkî), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul t.y., Siyâm, 19/1125-1132; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 288; Cevâd 'Ali, *age.*, c. VI, s. 266-269; Edib Selâme, *age.*, s. 299-300; Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 465; Aksu, *age.*, s. 78.

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

305 Bağdâdî, *Hizânetu'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; Bedrüddin 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, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 359; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 155; Cevâd 'Ali, *age.*, c. VI, s. 266-268; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 187.

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

308 Bakara, 2/183.

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 itibariyle son derece güçlü ve katı olduğundan dolayı, onların bu hallerinin gereği olarak kendileri devamlı oruç tutmakla yükümlü kılınmış, bu ümmet ise mizaç itibariyle 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 vazedilmiştir. Mesela, Garaudy'nin, "*Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarıncaya) kadar yiyin, için. Sonra da akşama kadar orucu tam tutun.*"[310] ayetini uygulamanın, Eskimolar için ölüm anlamına geleceği[311] şeklindeki yaklaşımı, nas-vakıa, vahiy-coğrafya ilişkisini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. O bakımdan Ömer Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi, "Kur'an'daki Arabi unsurların nüzul 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 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 değerde 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]

309 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 333.
310 Bakara, 2/187.
311 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 89.
312 Yılmaz, "Kur'ân Nassının Doğası", s. 52.

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 tavafın yapılması kuralını da Kureyşliler (Ahmesiler) ortaya koymuşlardır.[317] Hatta müsteşrikler, dinî merasimlerde bu tür bir elbise giymenin çok eski kültürlere dayandığını,[318] menşeini 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

313 Cahiliye Araplarının, etrafında haccedip kurban kesip ve tıraş oldukları, o dönemde pek çok put evi ve kâbenin varlığından söz edilir. "Kâbetü Zi'l-halas", "Kâbetü'l-Yemâniyye" ve "Kâbetü'-Tâif" bunlar arasında yer alır. Bu kâbelerin en meşhurunun da cahiliyede putperestliğin bekçisi olan "Kâbetü Mekke" dir. (bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1781; Şevki Dayf, *age.*, s. 92); ayrıca "Zü'l-Kâbe", "Kâbetü Necrân", "Kâbetü'l-Yemâniyye" ve bunların en meşhurunun "el-Kâbetü'l-Hicâziyye" olduğu konusunda bkz. Yesûî, *age.*, s. 14; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 183-184.

314 Ahmed 'Alî, *age.*, 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, *age.*, c. III, s. 120.) Bu gün Kâbe'de yer alan Hacer-i Esved'in Müslümanlar tarafından kutsanması, İslam öncesi cahiliye Araplarının dağlara ve kayalara yönelik Animist ve Fetişist inanç kalıntılarının İslamla devam ettirildiği imajına neden olmaktadır.

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, *age.*, s. 170-171; Şevki Dayf, *age.*, s. 92-93.

316 Özgel, *age.*, s. 296.

317 İbrâhîm Şerîf, *age.*, 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'râf, 7/31; Ahmesilerin hac menasikini îfâ 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

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 Araplarının benimsemiş oldukları bir ahkâmın mevcut olduğu, İslam şeriatının bu ahkâmın bir kısmını ipka, diğer bir kısmını da iptal ettiği,[322] başka bir değişle Kur'an'da bir yandan o günkü dinî ritüeller mücessem hale gelirken, diğer yandan bazı uygulamaların da tebdil edildiği müşahede 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 ayıklayarak ipka etmiştir.[324] Cahiliye Arapları, Kur'an'ın "haccı ekber" olarak nitelediği haccı, umreden tefrik etmek için umreyi "haccı asğar" olarak isimlendirmişlerdir.[325] Abdullah b. Şeddad, İbn Abbas, İbn Mesud'dan naklonulan bir rivayette Hz. Peygamber de umreyi "haccı asğar" olarak nitelemiştir.[326] Kâbe ziyaretini hac ve umre ayini şeklinde tefrik etmenin Kureyş'in sünnetlerinden olduğu, muhtemelen farklı mevsimlerde ticari kazanç sağlama amacına yönelik yaptırımlardan kaynaklanmış olabileceği[327] 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

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.

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

323 Buhârî, Fezâil, 56; Berrû, *age.*, 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 İbrâhim Şerîf, *age.*, s. 195; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 176.

umre yapmaya ruhsat vermek suretiyle hac ayında umre yapmayı mahzurlu gören cahiliye Arap itikatlarında bir dönüşüm gerçekleştirdiği görülür.[328]

Aslında haccın (ilah evlerini ziyaret), cahiliye döneminde ilahların belli mekânlarda sürekli yahut muvakkat istikrar kıldıklarına, dolayısıyla kulların bu evleri ziyaret etmeleri gerektiğine[329] 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 Dağı'nın 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 pınarları özellikle siyah ve beyaz taşları, ağaçlardan da hurma ağacını kutsamaktaydılar.[331] Cahiliye Araplarının bazı ağaçları kutsamaları, her sene ziyaret edip kurbanlar ve hediyeler sunmalarının da[332] ilahların verimli mekânlar ve pınarların yanı başında 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 olabileceği[334] gibi, kuyulardaki mukaddes ruhi güçlerle de bağlantılı olabilir. Bu nedenle cahiliyede zemzem kuyusunun takdis ve tazim edilmesinin çölde nadir bulunan suyun kıymetiyle ilintili

328 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 343, 363; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 226-227.
329 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 243.
330 Hâc Hasan, *age.*, s. 168.
331 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 379.
332 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 34; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr* (Tah. Rüşdî 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, *age.*, s. 232.
333 Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 232.
334 Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 234.

olabileceği gibi cahiliyedeki animizm (ervâhiyye) itikatlarıyla bağlantısının olduğu da 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 Dağı'nın, 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] pınarlara, İsrailoğullarının on iki 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 güçle-

335 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 460.

336 İbrâhim Şerif, *age.*, s. 196; Berrû, *age.*, s. 299.

337 Kur'an Arafat ve Müzdelife (Meş'ari'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 Mağarası'nda inzivaya çekilen kişiler ve inzivaya çekilmenin Kureyş'in geleneği olduğu, Hz. Peygaber'in de cahiliyede senede bir ay mağaraya çekildiği hakkında bkz. İbn Habib, *el-Munemmak*, s. 422; Taberi, *Târih*, c. II, s. 206; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. IV, s. 12, 29.

339 Bakara, 2/60; A'râf, 7/160.

340 Fetih, 48/18; Kasas, 28/30.

ri içinde barındırdıklarına,[341] eşyaya nüfuz eden ruhi güçlerin, ilahların ve bu ilahların ruhlarının meskeni olduğuna[342] dair Arap itikatlarından kaynaklanmaktadır. Nitekim cahiliye Araplarının başlangıçta maddeye ve tabiat kuvvetlerine taptıkları, gizli ve kötü ruhların varlığına inandıkları[343] yani "animizm" aşamasında oldukları, daha sonra bunun görüntüsü ve şekli güzel olan kayalara (taşa) tapmaya, "fetişizme" dönüştüğü[344] 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 da[345] cahiliye toplumunda müesseseleşmiş dinî 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 ettiğini[346] görmekteyiz. Onlar, ilahlara şükür için kesmiş oldukları kur-

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

342 Ahmed 'Alî, *age*., s. 227.

343 Harbutlî, *age*., s. 39-40.

344 Abdulmuîd Hân, *age*., s. 98; Abdulazîz Sâlim, *age*., s. 460.

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

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

banı, "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 kalma[349] cahiliye Arap âdetlerindendi.[350] İslam'ın hac için kabul ettiği gerdanlıkların ister cahiliyeye Hz. İbrahim'den tevarüs eden bir sünnet olsun[351] isterse Kureyş'e özgü olsun her halukârda Kur'an, cahiliye Arap ayin ve âdetlerini, haram ayı, hedyi ve gerdanlıkları çiğnenmemesi gereken Allah'ın sembollerinden kabul etmiş,[352] gerdanlıklı yahut işaretlenmiş hedy kurbanlıklarına hürmet için atıfta bulunmuş,[353] kurbanlık alameti olarak kurbanların boynuna takmış oldukları gerdanlıklara itiraz etmeyip bu âdet 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 itibariyle zaman ve mekânı aşan bir yapıya sahip olduğu[355] da inkâr edilemez.

347 Berrü, *age.*, s. 301.

348 Harbutlî, *age.*, s. 118-119.

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

350 Berrü, *age.*, s. 301; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 174; cahiliye Arapları haremden çıktıklarında gittikleri yerlerde güvende olmak için harem ağaçlarının dallarından develerinin boyunlarına bağlarlardı. (bkz. Ebü't-Tayyib Takiyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm bi-Ahbâri'l-Beledi'l-Haram* (Tah. Lecnetu min Kibâri'l-'Ulemâ ve'l-Üdebâ), Dârü'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.

353 Bakara, 2/196.

354 Zeki Tan, "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., İstanbul 2011, s. 64.

355 Muhammet Abay, "Tebliğ Müzakeresi" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) *İBB.*, İstanbul 2011, s. 83.

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 saçı kısaltmak dinî 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

356 Berrû, *age.*, s. 301.

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

358 Hâc Hasan, *age.*, s. 146.

359 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 268.

360 Kelbî, *el-Asnâm*, s. 40; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, 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, *age.*, c. IV, s. 463; Takkûş, *age.*, s. 132; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Mer'etu fi'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi*, Dâru Nahdati Masr, 3. Bsk., Kâhire 1400/1980, s. 225-226), yeni doğan çocuğun yedinci günü "akika" denen saçını traş edip kurban kestikleri (bkz. Kaffâl, *Mehâsin*, s. 241; Cevâd 'Alî, *age.*, 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. Cahş seriyyesi, Kureyş kervanına emniyet telkin etmek için Ukkaşe'nin başını tıraş etmiştir. (bkz. Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 71-72; İbn Seyyidinnâs li-İbn Abdilhâdî, *'Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzî ve'ş-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.

yas ayininde de saçın tamamını yahut bir kısmını kestikleri ve bu saçı, ölen kişinin kabrinin üzerine attıkları, bunun da kadim geleneklerden biri olduğu[361] kaydedilir. Kureyş ve diğer 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 sundukları[363] 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 yaklaşmamak gibi hususlar, Kureyş ve yandaşı bazı kabilelerin (Ahmesilerin) dinî geleneklerindendi.[364] Bunların pek çoğu hadisler ve Kur'an aracılığıyla İslam'da da yer almıştır. Kur'an'da Müslümanlar tarafından yapılması gereken dinî 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 teamüller[365] ve burada bu tür fiilleri büyük suç saymaları Mekke'nin ticari güvenliğini sağlamaya yönelik Ku-

361 Cevâd 'Alî, *age.*, 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; Harbutlî, *age.*, s. 111; Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 51; Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 247; İbn Habîb ve cahiliye tarihi araştırmacıları, ihramlı iken avlanma yasağının cahiliyede hülle ehlinin âdetlerinden olduğunu ifade ederler. bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 180; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 128; Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 51; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 248.
365 Bkz. Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 138-140; Cassâs, *Ahkâmu'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, *age.*, s. 78.

reyş'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 Araplarının 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 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, geri kalan Sami halkların dinlerinin ise şemsî olduğu"[371] ifade edilir. Elbetteki bunda coğrafî etkenlerin ve iklim şartlarının büyük etkisi vardır. Çünkü ay, yumuşak bir rüzgârın estiği geceye eşlik emekte, yolunu kaybetmiş bir kimseye ve kafileye 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 gündü-

366 Berrû, *age*., 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, *age*., s. 249.
369 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 672-675; J. M. S Baljon, "ŞahVeliyyullah 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, *age*., s. 97.
372 Berrû, *age*., s. 97.

ze takdim etmiştir.[373] O bakımdan ay takviminin cahiliye toplumu için oldukça önem arz ettiği, Arapların hesaplarını kameri aylara göre yaptıkları[374] 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 coğrafî 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 kültünün önemli bir yerinin olması,[376] Kur'an ahkâmının öteden beri var olan uygulamalarla ilişkisinin açık bir göstergesidir. Öyle ki Kurtubî'nin, Tevbe 9/36. ayetinin ibadetler ve onların haricinde olan ahkâmın, Acem, Rûm ve Kıbtilerin itibar ettikleri aylara göre değil de Arapların bildikleri aylara bağlı olmasının gerekliliğine delalet ettiğini[377] belirtmesi de bu gerçeği ortaya koymaktadır. Ne yazık ki Kur'an'da ibadetlerin ay takvimine göre vazının o toplumun hesap ve takvim sistemlerinden bağımsız yeni bir teşriymiş gibi, Kur'an'ı teosentrik okuma yönteminin bir sonucu olarak, çağdaş İslam bilginleri, ibadetlerin ay takvimine göre teşriinin çeşitli hikmetlerini saymaya çalışmışlardır.[378]

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, *age.*, 12, 21.

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

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

c. Tarihî Olay, Kıssa ve Diğer Bazı Konular

1. Kıssalar

Kur'an'daki tarihî kıssaların da cahiliye Arapları için önem arz eden kıssalar olması açısından Kur'an'ın vakîliği/tarihselliği söz konusudur. Kur'an'ın, çeşitli tarihî olaylara ve kıssalara atfının ve bu kıssalarda yer alan esrarengiz motiflerin tarihsel ve yerel karakterde olduğunu, kıssaların cahiliye Araplarının 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 ilahî 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 ögeler üzerine inşa etmiş, Arap coğrafyasından veya Arap mantalitesinden aldığı unsurlar üzerine bina etmiştir.[380] Kur'an'da işlenen tarihî 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) yaparlar, 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 kıssa-

379 M. Kürşat Atalar, Ahmet Râhâ, Celâl Sancar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", *İktibas*, Yıl: 15, Sayı: 225, Ankara Eylül 1997, s. 31.
380 Halefullah, *age.*, s. 267.
381 Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yay., 3. Bsk., Ankara 1998, s. 725.
382 Halefullah, *age.*, s. 54, 71-72.
383 Takkûş, *age.*, s. 141; cahiliyede Kâbe'nin etrafında gece sohbetleri yaptıkları, Kur'an'ın da buna atıfta bulunduğu hususunda bkz. Mü'minûn, 23/67; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 332.

lar,[384] karga, kurbağa, hüdhüd ve güvercin gibi hayvanların dillerinden rivayet edilen ve bunların dışında ruhlarına tesir eden kıssalar da mevcut idi.[385] Özellikle de 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 tahayyülatıyla diyalektik bir ilişkisinin olduğu, onların hafızalarına ayna tuttuğu göz ardı edilmemelidir.[387]

Mesela, Ezrakî, Fîl vakasının Araplar için son derece önemli olduğunu, şöhretinin yaygın olduğunu, Arapların bu olayı tarih başlangıcı yaptıklarını, şiirlerinde bu olayı terennüm ettiklerini[388] 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 âdetleriyle ilişkisi söz konusudur. Çünkü cahiliye Arapları gelen misafire deve vb. hayvanlar kesip servis ederlerdi. Bu ziyafet (elkirâ) Arapların meşhur velimeleri arasında yer alırdı.[391] Hatta Kur'an'ı Kerim, çölde gelen gideni ağırlamak, açların karnıla-

384 Takkûş, *age.*, s. 152.

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

386 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 166.

387 Hz. Musa'nın kıssasında geçen değneğin büyük bir yılana dönüşmesi (Tâhâ, 20/20, 65-69; Şu'arâ, 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), İsrailoğulları kıssasında sığır hikâyesi, onların maymuna mesh edilmeleri (Bakara, 65-72), Hz. Salih'in deve hikâyesi (Hud, 11/64; İsrâ, 59; A'raf, 17/77, 73; Kamer, 54/27-29), Hz. İbrahim'in kuşları parçalayıp diriltme kıssası bu türdendir. (Bakara, 2/260)

388 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 154-155; fîl hadisesinin cahiliye Arapları nezdindeki önemi ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Fîl 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.

rını doyurmak ve onlara yol göstermek maksadıyla yaktıkları ziyafet ateşine (narü'l-kirâ/narü'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 da[393] cahiliyede Abdulmuttalib'in oğul istemesi, rüyada oğlu Abdullah'ı kurban adağının hatırlatılması ve bu adak yerine yüz devenin fidye olarak verilmesi teamülleriyle paralellik arz eder. Aynı şekilde, Hz. Musa'nın mukaddes vadide 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 âdetleri[395] arasında dolaylı bir ilişkinin söz konusu olduğu ve bu geleneğin bir devamı olarak İslam'da da insanların mabetlere girişte ayakkabılarını çıkardıkları[396] görülür. Ayinlerde mukaddes mekânlarda ayakkabıyı çıkar-

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 yorumculardandı. (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 Tübba'ın Kâbe'nin örtüsünü giydirmesi gerektiğinin kendisine rüyada gösterildiğine, Abdulmuttalib'in zemzem 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.

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-Nefise* (Haz. Martin Theodor Houtsma), Matbaa Brill, Leiden 1967, c. VII, s. 191, dipnot; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 488; Cevâd 'Alî, *age*., c. IV, s. 500.

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

mak da aslında eski Samilerin bir âdeti idi.[397] Bu da Kaffal'ın da ifade ettiği gibi, İslam'da mescitlere girişte ayakkabıların çıkarılmasıyla ilgili ahkâmın ve hatta taharet ahkâmının Arap âdetlerine dayandığını,[398] şerî ahkâmın pek çoğunun Hz. Peygamber'in gönderilmesi amaçlanan Araplarda mevcut âdetlere göre şekillendiğini[399] gösterir. Yine tarihî kıssalarda inanmayanlara yönelik ilahî azabın geceleyin yahut sabaha doğru geldiğine dair ayetlerde ifade edilen olguların da cahiliye döneminde kabileye isabet eden felaket tasavvurlarıyla bağlantısı söz konusudur. 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 telakki ve temülleriyle Allah'ın, onların bu telakkileri doğrultusunda geçmiş toplumları genellikle gece gafletteyken cezalandırdığına dair kıssalarda yer alan felaket anlatıları arasında diyalektik bir ilişki mevzu bahistir.

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. Hüdhüd kuşunun[401] ise Hz. Süleyman'ı yerin derinliklerindeki su mevkilerine götürdüğü için son derece

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

398 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 48-49.

399 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 38.

400 Bkz. Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 240-242; Hâc Hasan, *age*., 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, Sûnenu't-Tirmizî* (Tah. Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdulbâki), Dâru'l-Hadis, Kâhire t.y., Siyer, 48.

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

uğurlu olduğuna inanmışlardır.[402] O nedenle Kur'an'da karga ve Hüdhüd kuşu ile ilgili kıssaların da[403] 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 varlığı[404] esas alınırsa, 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 meseller in 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, tarihî 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 arz eden hadiseler ol-

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

403 Mâide, 5/31; Neml, 27/20-27.

404 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. X, s. 295; Cevâd 'Alî, *age*., 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 Unıversıty 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.

duğu, Kur'an'ın tarihî hadiselere atıflarının da 7. yüzyıl Arap toplumunun bilinç haritasına bağlı bir tarihsellikle malul olduğu görülür. Ne var ki bütün bu kıssalar bir yandan bu olgusallıklarıyla 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 ebedî 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 tahayyülleriyle örtüşmektedir. Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinde semanın yedi kat olduğundan bahsedilmiş[409] ve semanın yedi tabaka olarak yaratıldığı fikri ihbari ifadelerle Kur'an'da da yer almıştır.[410] Aynı şekilde cahiliye Araplarının 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 âdeta çadırın

408 Baljon, *age.*, s. 113.
409 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 404.
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, *Târih*, c. I, s. 236; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 333; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 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. Ebu'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.

tavanı gibi algıladıklarından,[415] Kur'an'da da Allah, yeryüzüne düşmesin diye semayı tuttuğundan bahseder.[416] Aynı şekilde Mekkeliler gök görlediğinde 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 O'nu 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 Araplarının 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 Hıristiyan olmadığına, Hanif olduğuna dair ifade ve tasavvurların da cahiliye döneminde mevcut olduğu tespit edilir.[421] Dolayısıyla Kur'an'ın pek çok ifade özelliğinde, evrensel mesajlar mündemiç olmakla birlikte, aynı zamanda doğrudan onların bilişsel, duyuşsal ve kültürel yapılarına müncer bir hitap olma özelliği de görülmektedir. 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 olması[422] ve bedevile-

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 Ebi Abdillâh el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî*, Dârı İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981, c. XV, s. 62.
421 Âl-i İmrân, 3/67; el-Kirmânî, *age.*, c. XV, s. 63.
422 Dîzîre Sekâl, *el-'Arabu fi'l-'Asri'l-Câhilî*, Dâru's-Sadâkati'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, küllî olgu, soyut olaylar ve psikolojik olgularla ilgili pek çok Sami kelimenin, duyularla algılanan maddi işlere dayandığı hususunda bkz. 'Alî 'Abdulvâhid Vâfî, *Fıkhu'l-Luğa*, Lecnetu Beyâni'l-'Arabî, 5. Bsk., Kâhire 1381/1962, s. 9-10.

rin tabiatın ötesine, derin felsefi düşüncelere oldukça az özen göstermeleri, bedeviyi eşyanın görülen niteliklerine ve maddi görüntüsüne meylettirmiştir.[423] Bu nedenle, Kur'an'ın pek çok pasajında mükerreren geçen "düşünmüyor musunuz", "akletmiyor musunuz"[424] şeklindeki ayetlerin tecessümünde Arap tabiatı ve aklının etkin bir konuma sahip olmasının uzak bir ihtimal olmadığını ifade etmek gerekir.

Bu bakımdan Kur'an metni ile cahiliye Araplarının telakkileri arasındaki ilişkiyi Amine Vedûd şöyle ifade etmiştir:

> Vahyin indirildiği zaman ve mekân ile vahiyde yer alan belirli tasvirler arasında apaçık bir bağlantı kuruyorum. Fakat Kur'an'ı sadece o zaman ve mekâna hasretmek kesinlikle doğru değildir. Zira 'Kur'an 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'an'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 tarihî unsurlardan ayırmanın gerekliliği izahtan varestedir.

Ne var ki Müslümanların zihinlerindeki Kur'an mantukunda yer alan her hüküm ve ifadenin, her çağa hitap ettiği şek-

423 Ahmed 'Alî, *age*., s. 160.
424 En'âm, 6/50; Mü'minûn, 23/80; Sâffât, 37/138, vb.
425 Amine Vedûd, *age*., s. 98.

lindeki 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 aşikârdır. 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 ölçekli normlar olduğunu kabul eden geleneksel telakkilerin, Kur'an'ın yerel ve tarihsel hukuki ilkeler içerdiği iddiaları 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 geleneğin olduğu bir coğrafyada doğmuş ve bu gelenek içinde muhataplarına konuşmuştur. Cahiliye dönemi âdetleri bir yandan Kur'an'a intikal etmiş, diğer yandan Kur'an bu geleneksel kalıplar içinde toplumsal dönüşümü sağlayacak evrensel ilkeler vazetmiştir. Yani "Vahiy...Arap toplumunun düşünsel, toplumsal, kültürel, örfî unsurlarından izler taşımakla beraber, bu kültürel örfî hususlara bir üst evrensel ahlaki ilkeler de kazandırmış",[427] insan kelamını, Arap kültürünü, insan aklını kullanarak insanlığa yol göstermiş, gökten indiği kadar yerden de bitmiş, vakıayı yönlendirdiği kadar onu dikkate almıştır. Garaudy'nin ifadesiyle vahiy, o günkü toplum ve tarihin sorunlarına getirmiş olduğu özel cevaplarla bir yandan tarihî karaktere bürünmüş, diğer yandan bu karakterlerde örülü olan ebedî 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 Arapla-

426 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 230.
427 Dindi, "agm.", s. 19.
428 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 88-89.

rında 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 Kayyım (ö. 751/1350) ifade etse de[431] muhtemelen başka nedenlerle beraber, bu değerlerle de bağlantılı olabileceği, ancak Kur'an'ın, bu inancı iman eden ve etmeyen, ahirette kurtuluşa yahut kayba uğrayacak sınıflar için kullanmak 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

429 Bkz. Câhız, *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 el-Ebyârî), Lecnetu't-Telîf ve't-Terceme, 3. Bsk., Kâhire 1389/1969, c. II, s. 303 (Yararlanılan diğer cildlerin farklı baskı tarihleri: c. III, 1391/1971; c. V, t.y.; c. VI, 1388/1968); Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 253; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VII, s. 254; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımeşkî, İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri's-Se'âde ve Menşûri Velâyeti'l-'İlm ve'l-İrâde*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y., c. II, s. 229; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 455-456; Halebî, *İnsânu'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, *age.*, s. 85; Berrû, *age.*, s. 286; Yesûî, *age.*, 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 Abdurrahmân 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 Kayyım, *Miftâhu Dâri's-Se'âde*, c. II, s. 252-253.

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 yetinmemiş,[433] indiği toplumun şartlarını gözetmekle beraber, aynı zamanda bunları dönüştürmüş ve toplumsal bir değişim gerçekleştirmiştir. İslam, bedevilerin itikat ve sosyal nizamlarının, ahlaki numunelerinin pek çoğuna savaş açmakla birlikte, aynı zamanda onların bazı âdetlerini basit değişiklerle harfiyen kabul edip, itiraf etmiştir. Dolayısıyla bedevi nizamların pek çoğu İslam'ın bir parçası haline gelmiş,[434] çölde ve şehirde bütün Arap Yarımadası'nda 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 kuşkuya 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'an'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, âdet, tasavvur ve dü-

432 Güler, *age.*, s. 73.
433 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 96.
434 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 157.
435 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 157.
436 Özgel, *age.*, s. 255.

şünce yapılarını büyük oranda dikkate aldığını ifade etmişlerdir. Bütün ilahî dinlerin ve bu bağlamda Kur'an şeriatının, nazil oldukları toplumların istek ve beklentileriyle, asırlardan beri atalarından tevarüs eden örf ve âdetleriyle doğrudan bağlantılı olduğu, yani o günkü dinî 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, çalışmamıza 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 (sa.), 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 getiremezdiniz. 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,

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.

Peygamber alıkoymasa sahabe teravihe devam etse idi bu teveccühten dolayı teravihin farz kılınacağı, toplumdan gelen taleplerin (soruların) yani vakıânın 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 âdetleri dikkate alınmıştır."[442] demektedir. Aynı şekilde Fazlur Rahman'ın vahyin, toplumsal etos ile ilahî alan arasında doğduğuna dair aşağıdaki ifadeleri de bunu teyit eder niteliktedir.

> İslam'ın 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, âdet ve gelenekler tarafından oynanmıştır.[443]

O bakımdan, bu yaklaşımlar, başta Kur'an olmak üzere tarihte teşekkül eden bütün vahiylerin, tarihî zaman ve mekândan ve burada fert ve toplum ilişkilerinde olup biten yerel hadiselerden, bu toplumların tarihin derinliklerinden gelen örf, âdet ve ananelerinden bağımsız olmadığının, 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

441 Mâide, 5/101.
442 Dihlevî, *Ḥüccetullâh*, c. I, s. 333.
443 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, Ankara Okulu Yay. (Der ve çev. Adil Çiftçi), Ankara 2000, s. 126.

kalıpların dışında olmadığını, bunun da ilahî hikmetin bir gereği olduğunu, toplumun maslahatlarını karşılayacak yollar, zamana, mekâna ve âdetlere 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. Kaldı ki maslahatları karşılayacak yollar, zaman (mekân) ve âdetlere 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 (şeriatlar) farklı olduğunu belirterek şöyle demektedir: "Bunun içindir ki (din Allah'a nispet edilirken), şeriatlar 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, şeriatların hususi (tarihî yerel kalıplar) üzerine inmesinin sebepleri üzerinde durarak, ahkâmın vazedilişinde o günkü toplumların içinde bulundukları "o hükümlerle yükümlü kılınmalarını gerektiren tabii durum"[446]un, muhayyilelerinin, kabile âdetlerinin ve bölge şartlarının etkin olduğunu ifade eder.[447] Dihlevî ahkâmın, o günkü toplumların kendi tarihî yerel inanç ve kültür kalıplarında tecessüm ettiğine dair oldukça ilginç örnekler de verir. Mesela, "Anadan doğma kör

444 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 333.
445 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 333.
446 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 335.
447 Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, *et-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye* (Tas. Gulâm Mustafâ el-Kâsımî), Akademiyyetu'ş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1387/1967, c. II, s. 20.

olan bir insanın hayal âleminde renkler ve süretler bulunmaz; onun dünyasında sadece lafızlar ve dokunma duyusuyla algılanabilen şeyler vb. vardır. Şimdi böyle birinin gayb âleminden 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". Dolayısıyla "şeriatlarda da aynı şekilde gönderilen kavimde yer etmiş bulunan telakkîler, onlarda gizli bulunan inançlar ve içlerine iyice işlemiş bulunan âdetler dikkate alınır."[448] Aynı şekilde Dihlevî, şeriatın (vahyin) kabile âdetlerine, 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 değildir. Bilakis onların içerisinde en fazla dikkate alınanı ve öncelikli olanı, insanların üzerinde yaşayageldikleri, bilerek bilmeyerek akıllarının hüsnü kabulle karşıladığı şeylerdir."[450]

Dihlevî, ahkâmın indiği topluma özgü örf ve âdetler kabilinden yerellik arz ettiğini ifade etmenin yanında, Arap ve Acem bütün insanların müttefik oldukları içtimaî yaşam kodlarıyla da tecessüm ettiğini şu ifadelerle dile getirmiştir:

448 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 335.
449 Dihlevî, *et-Tefhîmât*, c. II, s. 20.
450 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 336.

> Bu âdet ve telakkiler 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 için belli bir yer ayırmıştır.[451]

Dihlevî, şeriatların arizi ve geçici sebepler üzerine vazedilişi konusunu beyan bağlamında, "Allah Teâlâ'nın her ne kadar zamandan münezzeh 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 (sa.) 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 Divlevi'nin, ifk ve zıhar hükümlerinin Peygamber ve o günkü toplumun istek ve beklentileri doğrultusunda indirildiğini ifade etmesi, öte yandan "İnsanların 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 bulunulan toplumların ihtiyaç, istek ve beklentileriyle, örf, âdet 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 ba-*

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; Zuhruf, 42/3; Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 449, 538, 617.
454 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 339.

ğışlamıştır.",[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 etmiştir.[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, Taberî, Kaffal eş-Şaşi, Kurtubî, Şâtibî ve mezhep olarak ise Mutezile dile getirmiştir. Çağımızda ise yurt dışında Müslüman düşünürlerden Fazlur Rahman, Taha Hüseyin, Arkoun, Ebu Zeyd, Garaudy, Hasan Hanefî, 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. Çalışmamızın ilgili bölümlerinde bunların düşünce ve ifadelerine zaman zaman atıflar yaptık. Örneğin, Cabiri, "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 ayet-

455 Mâide, 5/101.
456 Bakara, 2/66-71.
457 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 340.
458 Kur'an'ın inanç, ibadet, ahlak ve hukukunun, indiği dönemde Arap coğrafyasındaki Yahudi, Hıristiyan, Arap ve İran kültürüyle ilişkili olduğunu ileri süren diğer oryantalistler, çalışmaları ve iddiaları konusunda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, Tibyan, İzmir 2002, s. 72-86.

ler 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 dinî diyalektiğin Kur'an'a yansıdığını ifade etmesi de[460] Kur'an'ın nazım, üslup ve muhtevasının teşekkülünde cahiliye Araplarının kültürel altyapılarının etkili olduğunu teyit eder niteliktedir. Kur'an'ın karakterini ifade eden "Arabi" kavramı, Sami dillerde çöl anlamında kullanıldığı, Arapçada da bedevi anlamına geldiği[461] ifade edilir. Dolayısıyla bu kavram, Kur'an'ın, içinde bulunduğu coğrafî 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 olan[464] bütün bu hususların, Kur'an'a da intikal ettiği ve bir değer olarak Kur'an tarafından bunlardan övünçle bahsedildiği görülür. Bıcher Fares de İslamiyetin Araplarda vecibeler şeklinde yerleşmiş birçok unsuru muhafaza ettiğini belirtir.[465] Ancak şunu da ifade edelim ki ahlaki vasıfların, ca-

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

460 Mustafâ Abdurrâzık, *Temhîd li-Târihi'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 Şevki Dayf, *age.*, 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, *age.*, s. 93-95; Berrû, *age.*, s. 262-263; Dizire Sekâl, *age.*, s. 87; Şevki Dayf, *age.*, s. 67-68; Takkûş, *age.*, s. 191-194.

465 Bıcher Fares, "Irz", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 680.

hiliye Araplarının içinde bulundukları kıt ve fakir hayat şartlarının üretmiş olduğunu[466] kabul etmekle birlikte, bunun tek bir nedenle izah edilemeyeceği, çevre şartlarının etkisi yanında, cahiliye dönemi Arap aklı ve önceki dinlerin öğretilerinin de neticesi olabileceği[467] gözden ırak tutulmamalıdır.

Kısaca bütün ilahî vahiyler, içinde nazil oldukları toplumların ihtiyaç, beklenti, örf ve âdetlerini dikkate almışlardır. O bakımdan, çölde ve şehirde bütün Arap Yarımadası'nda 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 âdetlerini basit değişiklerle, 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 dinî örf ve âdetlerinin, özellikle de Kureyş ve onun din ve geleneklerini ifade eden Ahmesiliğin[470] azımsanmayacak oranda etkisi söz konusu olmuştur.

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

A. Muamelat Kavramı

Muamelat kavramı, İslam fıkhında itikat, ibadet ve ahlak tasnifinin dışında kalan evlenme, boşanma, nafaka, velâyet,

466 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 84; Muhammed Dayfullah Bedâyene, *el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fi Sadri'l-İslâm*, Dâru'l-Kindi, Ürdün 1997, s. 204-205.
467 Bedâyene, *age*., s. 205-206.
468 Ahmed 'Ali, *age*., s. 157.
469 Ahmed 'Ali, *age*., s. 157.
470 Ahmesi olan Kureyş'in ve hill ehlinin, ihramlıyken hacca ilişkin din ve gelenekleri konusunda bkz. İbn İshâk, es-Sire, s. 75-82; İbn Hişâm, *es-Sire*, c. I, s. 211-216; Ezrâki, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 180-181; İbn Habib, *el-Munemmak*, s. 128; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 57-58.

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 malı ilişkileri "medeni ahkâmı"; hırsızlık, yol kesme, içki ve zina suçlarına verilen "ceza ahkâmını"; adâlet, şûra, maslahat, yardımlaşma ve hüküm verme gibi idare edenlerle idare edilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen "kada ahkâmını" ve Müslümanların zımmi, müste'men ve harbi gibi gayri 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, duyuş, 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.

Çalışmamızın 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 âdetlerini dikkate aldığını, onlardan etkilendiğini ifade eder nitelikte kullanılmıştır. Özellikle de vahyin diyalojik tabiatını ve şekillenişini izahta kullandığımız diyalektik kavramı, Marksist felsefede "her şeyin zaman ve mekân şartlarına bağlı"[473] olduğu,

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

472 Bkz. Şükrü Halûk Akalın vd., Türkçe Sözlük, "Kültür" mad., *TDK*. 11. Bsk., Ankara 2011, s. 1558.

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

şeylerin birbirinden bağımsız olmadığı, karşılıklı bağıntı ve aksiyon içinde birbirlerini etkileyerek gelişip değiştikleri şeklindeki "diyalektik metot"u çağrıştırsa da[474] biz, bu kavramı Dihlevî'nin vahyin şerî 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 çalışmamızda 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 devrini[476] veya sefihlik, gazap, azgınlık dönemini ifade etse de[477] ve bu dönem insanına "cahiliye Arabı" dense[478] de bu coğrafya, gerek inanç ve ibadetler gerekse de sosyo-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 olması[480] 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 haramlarla ilgili bazı cahiliye ahkâmını kabul etmiştir. Tefsir, hadis

474 Polıtzer, *age*., 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 Pihilip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (çev. Salih Tuğ), Boğaziçi Yay., İstanbul 1989, c. I, 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 Bıyıkoğlu, "Kur'ân'da Câhiliye Kavramı", *DEÜİFD*, Sayı: 36, 2012/2, s. 233-247.

477 Şevki Dayf, *age*., s. 39.

478 Hüseyin Atay, "İslamdan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı", *AÜİFD*, Cilt: IV, Ankara 1957, s. 80.

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

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

ve tarih kitapları, İslam'ın gelişine yakın ve İslam'la muasır olan cahiliye ehlinin, özellikle de Mekke, Yesrib ve bunların civarında oturan kent ve çöl ehlinin ahkâmını cemetmiştir. Ancak bu alanın bakir bir alan, kalburdan geçmeye, tenkide ve bu bilgilerin planlanmasına oldukça çok ihtiyacın olduğunu da[481] 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 olduğu[482] unutulmamalıdır. Bu nedenle bizim yapacağımız muamelat araştırmasının, Arap Yarımadası'nın 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 elli yıllık yahut en fazla iki yüz yıllık bir tarihi kapsadığını ve cahiliye şiirinin bilinen tarihinin de bu olduğunu[483] 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 devreyi[485] veya Hicaz bölgesinin İslam'dan önceki yaklaşık iki yüz yıllık kültürünü[486] kapsadığı ifade edilmektedir. Arap coğrafyasında ve bu coğrafyayı çevreleyen kültür atmosferi içerisinde inen, muhataplarının o döneme özgü prob-

481 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 412.
482 Takkûş, *age.*, s. 174.
483 Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 74; Şevki Dayf, *age.*, s. 38-39; Dîzire Sekâl, *age.*, s. 70; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 55.
484 Mustafa Aydın, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 54.
485 Weir, "Cahiliyye", c. II, s. 11.
486 Mustafa Aydın, *age.*, s. 54.

lemlerinden, duygu ve düşüncelerinden bahseden 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 olduğu[487] göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde İslam'ın zuhur edeceği zamanın arefesindeki Arap muhitini, dinî durumlarını, sosyal kurumlarını, ekonomik hayatlarını, politik ilişkilerini, Kureyş'in dinî ve ekonomik rolünü mümkün mertebe anlamak gerekir.[488]

Dolayısıyla cahiliye döneminin belli zaman aralığını ve mekânını kapsayan bu çalışmamızda nikâh, evlilik, talak, iddet, miras, mehir, velayet, hayız ve cima' gibi aile ve 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 mübah 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 âdet ve tahayyüllerin 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, âdet 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]

487 Claude Cahen, *Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslamiyet* (çev. Esat Mermi Erendor). Bilgi Yay., Ankara 1990, s. 13.
488 Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", s. 101.
489 Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 42.

âdet ve muamelat türünden Kur'an'da yer alan fıkhi ahkâmın çoğunun cahiliye döneminde yaygın olduğunu[490] 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 ilmi[491] şeklinde bu manada bir cahiliye fıkhı ile karşılaşmak mümkün değildir. Ancak fıkıh kelimesi, "ilim ve bir şeyde derinleşme ve o şeyin künhüne vakıf olma" anlamında cahiliyede kullanıldığı ve bu kelimenin bu manada Kur'an'da da[492] yer aldığı görülür. Cahiliyede insani ilişkileri düzenleyen, kendi örflerine göre helali/mübah 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 arz eder. Mesela, Yemenlilerin teşri usullerinin Mekke ve Medine'den farklılık arz ettiği, 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 olduğu[494] dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu nedenle Mekke ve Yesrib'e, onlara komşu olan bedevi ve hazarilere, Hicaz bölgesi sakinlerine özgü olan cahiliye ahkâmının, bütün Arap Yarımadası'na 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 olamayacağını[496] ayrıca belirtmek gerekir.

490 Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 50.
491 el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahâni, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân* (Haz. Muhammed Ahmed Halefullah), Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, y.y. 1970, s. 577 (f-k-h, mad).
492 Tevbe, 9/122.
493 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 368.
494 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 369.
495 Takkûş, *age.*, s. 174.
496 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 374.

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 almış[497] 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, mübah ve mahzur kavramları mevcut idi. Helal ile kendi alışkanlıklarıyla çatışmayan örfün mübah 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 Arap-larında İslam öncesi dinî muhtevalı kitabelerde geçmektedir.[501] Hıristiyanlarda şeriatı çiğneme ve onunla amel etmeme anlamında ve Gatafanlılara ait kralın çıkarmış olduğu bir emir metninde "hadîe", "hadiet" gibi 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. Günümüzde ammenin ve şahsın hakları, suçlar ve muasır milletlerde ve onlardan önce yaşa-

497 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 370-371.
498 Cassâs, *Ahkâmu'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, *age.*, c. V, s. 372.
501 Bkz. Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 372.
502 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 370-371.
503 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 371.

yan kabilelerde gördüğümüz gibi, davalaşma 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.[504]

Bütün bunlar, cahiliye Araplarının ahkâm, idrak ve anlayışlarının olduğunu, iktisadi, idari, sosyal ve dinî işlerde atalarından tevarüs eden köklü teamüllere sahip olduklarını gösterir. Her ne kadar Arap Yarımadası'nın 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 de 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 âdetlerden 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 âdetlere göre sorunları çözüme kavuşturdukları kentsel hükümetlerden müteşekkildi.[505] Cahiliyede aralarında ortaya çıkan problemleri ve davaları görüşmek üzere daru'n-nedvede[506] 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 başvururlardı.[507] Bütün bunlar cahiliyede kendilerine özgü dava ahkâmının da mevcut olduğunu gösterir.

504 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 372-373.
505 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 369.
506 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 271; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 369.
507 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 369.

Kısaca, cahiliyede dinî, idari, iktisadi ve sosyal alanlarda atalarından tevârüs eden ahkâm ve hukuki ıstılahların yer aldığı, bu konjonktürde 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 Araplarının fıkıh ve ahkâmı, kaynak olarak örfe, dine ve ulu'l-emrin emirlerine ve ehl-i re'yin ahkâmına dayanmaktadır.[508] Örf ve âdetler, 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.[509] Hatta cahiliye dönemindeki anlam ve hedefleriyle cahiliye örfüne ait bazı ıstılahlar, Kur'an ve hadisler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır. O bakımdan Kur'an nasları ister "en-nassu'l-mübtenâ ale'l-örf" (örfün işleyişini kabul edip onun üzerine bina edilen nas) türünden isterse bunun tam aksi olan "en-nassu'l-mübtenâ alâ hilâfi'l-örf" (örfe rağmen yerleştirilen nas) 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 bir şekilde) bahsin kendi mecrasından dışarı kaymasına müsaade etmemiştir.[510]

Kur'an'da kelime olarak "tarz, metot, yol ve tavır" manalarına gelen ve toplulukların devam edegelen davranışla-

508 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 375.
509 A'râf, 7/199; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 375.
510 M. K. Abdüssamet Bakkaloğlu, "Cahiliyye Dönemi Âile Hukuku" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1995, s. 35.

ri anlamında da kullanılan "sünnetu'l-evvelin"[511] ifadesinde "sünnet" kavramı, cahiliye Araplarının fıkhında önemli role ve cahiliye ehli nazarında büyük bir değere sahiptir.[512] Hatta bu "sünnet" kavramının, onların nazarında fıkhi ıstılahlardan bir ıstılah olma ihtimali de söz konusudur.[513] Aynı şekilde Kur'an'da "*İnsanlara hidayet geldikten sonra onların inanmalarına ve Rab'lerinden mağfiret dilemelerine, ancak, öncekilerin başına gelenlerin kendi başlarına da gelmesi...*"[514] şeklinde yer alan ayet, cahiliye Araplarının 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 almış olduğu kararlardan ibaretti.[515] Onların sünnetlerinde var olan bu şeyler, kendisiyle amel ettikleri kanun hükmündeydi.

Bunlara ilaveten putperestliğin dinî kanunlarının da cahiliye fıkhının kaynakları arasında yer aldığı, cahiliye halkının hayatlarında ve toplumun kanunlarında bu dinlerin müdahil olduğu görülür.

Cahiliye fıkhının 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.[516] 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.[517]

511 Enfâl, 8/38; Hicr, 15/12; Kehf, 18/55; İsrâ, 17/77; Fâtır, 35/43.
512 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, *age.*, c. V, s. 375-376.
513 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 376.
514 Kehf, 18/55.
515 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 376.
516 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 375-376.
517 Yûnus, 10/35; Sâffât, 37/154; Kalem, 68/36; Mâide, 5/50.

Cahiliye fıkhının kaynaklarından biri de re'y sahiplerinin, yani anlaşmazlık ve davaların çözümünde, re'yinde asaletle ve hüküm istinbatında taktir edilen 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.[518] İbn Habib (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.[519]

Cahiliye fıkhında 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 fıkhi ilkelere yer yer atıflar yapmışlardır. Mesela, Amr b. ed-Darb el-Advani ve Zerb b. Hûd b. Abdillah 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 payı oranında mirastan pay almasıyla ilgili vermiş olduğu hükümleri İslam kabul etmiştir.[520]

Cahiliye fıkhı tedvin edilmediğinden ve tedvin edilmiş bir şey bize ulaşmadığından bunun, onların fıkhının 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 kafilelerin hukukuna, ithal ve ihraç mallarına ve cezalar konusunda hayatlarının pek çok alanına ilişkin "teamül" ve "örften" ibaret olan hukukları mevcuttu.[521] Örneğin, Mek-

518 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 376.
519 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 475.
520 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 377; el-Hûfî, *el Mer'e*, s. 335.
521 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 377.

keliler, ticarette doğuda ve batıda Sasani, Bizans ve Yemen'le teamül hukuklarıyla, akitler yapmakla, aralarında kâtiplerin varlığıyla, yanlarında mürekkep bulundurmalarıyla, okuyup yazmak ve evvelkilerin kitaplarına vakıf olmakla şöhret bulmuşlardır. Dolayısıyla Mekke'nin kendisiyle hüküm verdikleri fıkıh, kanun ve mahkemesiz olmaları mümkün değildir. Böyle olsaydı içinde fetva almayı arzulayan bu tür pek çok ayetle[522] Allah'ın hitap etmesinin mümkün olamayacağını, bu bakımdan onlarda fıkıh ve kanun olmadığının akledilemeyeceğini[523] vurgulamak gerekir. Yine Kur'an'da pek çok ayet,[524] 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 olamayacağını[525] da teslim etmek gerekir. Örf ve âdetlerden ibaret olan kanunlar sadece Mekke'de değil, Medine'de de mevcuttu. Yesriblilerin 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 Arap 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 hükûmetin varlığını, bu hükûmete 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.[526]

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

522 Nisâ, 4/127, 176; Kehf, 18/22.
523 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 378.
524 Zümer, 39/69; Tâhâ, 20/72; Şûrâ, 42/21; Yûnus, 10/47.
525 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 378.
526 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 379.

idi. Problemler onların hayatlarıyla, genellikle Arap Yarımadası'nın, o dönemin ürünü ve o zamanla sınırlı, kanunlar ise o zamanın şartlarından doğan kanunlar, o şartlara yönelik çözümlerdi. Bu ahkâm ve kanunlar onların dinî, içtimaî, iktisadi, zirai yaşam ve şartlarıyla uygunluk arz etmekteydi.[527] 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 muhitinin önemli tesirinin olduğu[528] inkâr edilemez. O bakımdan Kur'an'ın bu yapısını anlamada müsteşrikler de geri kalmamışlardır. Fransız müsteşrik Claude Cahen de "Mukaddes İslami nasları 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"[529] ifadelerinde bu gerçeği teyit etmiş, İslami nasları 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 fıkhının, İslam fıkhı diye bilinen kaynakların cümlesinden olduğunu[530] 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."[531]

527 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 379.
528 Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", s. 233.
529 Claude Cahen, *L' Islam des Origines au debut de l'Empire*, Ohoman Paris 1970, p. 9'dan naklen Berrû, *age.*, s. 275.
530 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 379.
531 Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. XVIII-XIX.

Ancak bu tür bir gerçekliği teslim etmenin, Kur'an'ın şerî formlarında evrensel ilkelerin olmadığı, onun tarihe gömülmesi anlamına gelmeyeceğini daha önce ifade etmiştik. Her ne kadar ayetler o güne özgü bazı ahkâmla 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 yansıtsa da bunların, farklı zaman ve mekânlardaki toplumsal problemler için çözümler çıkartılabilecek genel birtakım ilkeleri ihtiva ettiğini de[532] unutmamak gerekir.

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 aldığı[533] 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 ileri sürdükleri, putlara tapmaktan başka yollar aradıkları ifade olunur. Bunlardan Zeyd b. Amr'ın İslam'ı seçtiği, diğerlerinin ise Şam'da, Bizans'ta ve Habeşistan'da Hıristiyan oldukları rivayet edilir.[534]

Bunların dışında bu hareketin içinde Kus b. Saide de önemli bir yer işgal etmektedir. Ukaz panayırında ölüm, diriliş

532 Amine Vedûd, *age.*, s. 150; Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", 232-233.

533 Hâc Hasan, *age.*, s. 185-186.

534 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, *age.*, s. 185-186.

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."[535] ifadelerinin tevhid düşüncesinin varlığını ortaya koyduğu ve bu tür kalıpların Kur'an'ın çeşitli pasajlarında yer aldığı da görülür.[536] Cahiliye döneminde ibadetle şöhret bulan, zinayı haram bilen, puta tapıcılığı reddeden ve bir ilahîsinde Hanîflik 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.[537] Kur'an'da kıyamet günü hakkında kullanılan "yevmü't-teğâbun"[538] terkibi, ilk kez İslam öncesi onun şiirlerinde yer alır.[539]

Bütün bu Hanîflerin 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 Keldaniceden Arapçaya çevirdiği şeklinde söylentilerin varlığı da[540] 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 Araplarında filizlenmeye başlamış olduğunu[541] 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.[542] Göklerin ve yerin mülkünün sahibi, tabiat kuvvetlerini boyun eğdiren, insanların sığınağı ve hayrın kaynağı olan en yüce

535 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 165-166.
536 Rahmân, 55/27; Kasas, 28/88; İhlâs, 112/3-4.
537 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. I, s. 251-252; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 167-169.
538 Teğâbun, 64/9.
539 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 167-169.
540 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 158.
541 Bkz. Berrû, *age.*, s. 312-313; Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 385-388; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 486-487.
542 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 377-380.

ilahın varlığına teslim olmuşlar[543] "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.[544] Hatta bunların tevhide dair sözlerinde yer alan pek çok ifade ve terkibin Kur'an tarafından da kullanıldığı, bu nedenle Kur'an'ın tevhide dair düşünce ve ifade kalıpları da onların tevhid anlayış ve sözleriyle paralellik arz eder. 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 (esnâm, evsân, ensâb) adına kesilenleri yemekten kaçındıklarını,[545] kanın yenilmesi ve içilmesini hoş karşılamadıklarını,[546] leşleri yemekten uzak durup insanları onlardan sakındırdıklarını,[547] içkiyi, sarhoşluğu ve fal oklarını kendilerine haram kıldıklarını[548] ve cenabetten uzak durduklarını müşahede etmekteyiz.

Ancak şunu da belirtelim ki bazı araştırmalarda İslam öncesi gerek Mekke'de gerekse de Arap Yarımadası'nda Hanif dini varlığı düşüncesinin efsaneden ibaret olduğu, İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişam'ın (ö. 218/833), dört Hanif rivayet-

543 Harbutlî, *age.*, s. 39-40; İslam'ın gelişine doğru Arap putperestliğinin kaybolduğu, putperestliğin cevherinin değiştiği (*ae.*, 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 Haniflер denen (Nabîğa 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, *age.*, s. 124-125.

544 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.

545 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 96-99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 239; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *el-İştikâk* (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'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; Kırmânî, *age.*, c. XV, s. 62; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 254-255; Aksu, *age.*, s. 126.

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

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

548 Şevki Dayf, *age.*, s. 97.

lerinin,[549] 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.[550] 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 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.[551] Aynı şekilde Ehli Kitap'ın Hz. Peygamber'i Yahudilik ve Hıristiyanlığa daveti karşısında Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim'in Hanif dini üzere olduğunu ve Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan olmadığını, Müslüman bir Hanif olduğunu ifade eder nitelikteki ayetleri de[552] 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 Hıristiyan Kültürü

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

Hiç şüphesiz cahiliye fıkhının kaynaklarından biri de Yahudi ve Hıristiyanların tatbikatları, Tevrat ve İncil menşeli teamüllerdir. Cahiliye halkının hayatlarında ve toplumun kanunlarında bu dinlerin ve özellikle de bu iki dinde kabul

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

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

551 Hıdır Abbas el-Cemîlî, *Kabîletu Kureyş ve Eseruhâ fi'l-Hayati'l-'Arabiyyeti Kable'l-İslâm*, Menşûrâtu'l-Mecmâ'i'l-'İlmî, Bağdâd 1422/2002, s. 171-172.

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

edilen ahval-ı şahsiye kanunlarının müdahil olduğu[553] görülür. Kur'an'ın indiği dönemde özellikle de ahkâmla ilgili ayetler Medine döneminde nazil olduğundan burada inen ayetlerin tarihsel arka planında Yahudi-Hıristiyan 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 Hıristiyanlara ve onların çeşitli ahkâmına atıfta bulunması bunu teyit eder niteliktedir.

Kur'an'ın formel ahkâmı, Yahudi, Hıristiyan 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 dinî düşünce ve inanışları yabancı medeniyet tesirlerinden kopuk olmamıştır.[554] Mekke'ye gelen yabancı tüccarlar beraberlerinde itikatlarını, geleneklerini ve örflerini getirmişler,[555] 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.[556] Aynı şekilde Rum, Fars ve Habeşlilerle olan ticari ilişkileri Arapların bu halkların geleneklerinden pek çok şey almalarına ve onlardan etkilenmelerine,[557] onların kültürel kalkınmalarına, malumatlarının artmasına ve fikirlerinin yücelmesine neden olmuştur.[558]

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 Hıristiyan ve İran tesirlerinin etkisinde kalmıştır.[559] Ancak Hıristiyanla-

553 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 375-376.
554 Şevkî Dayf, *age.*, s. 82; Bohoner, *İslam Öncesi Cahiliyye ve Dinimizde Din Gerçeği* (Trc. Hasan Çiftçi-Nimet Yıldırım), İhtar Yay., Erzurum t.y. s. 21.
555 Edib Selâme, *age.*, s. 76.
556 Harbutlî, *age.*, s. 13.
557 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 438.
558 Harbutlî, *age.*, s. 52.
559 W. Montgomery Watt, *İslam Nedir* (Trc. Elif Rıza), Birleşik Yay., 2. Bsk., İstanbul 1993, s. 14.

rın Mekkelilere tesirleri Yahudilere nispetle daha fazla olmuştur.[560] Yahudiler, Arap Yarımadası'na bir rivayete göre MÖ. Babil Kralı Buhtunnasr zamanında meydana gelen sürgün hadisesinde,[561] 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.[562] Bu olaylar neticesinde Arabistan Yarımadası'nın kuzeyinden güneyine bütün bölgelere dağılmışlardır. Özellikle de Yesrib, Hayber, Teyma, Vadi'l-Kura, Fedek[563] Taif, Eyle ve Makna gibi şehirler yanında güneyde Yemen ve Umman'a yerleşmişlerdir.[564] Yahudiler Araplarla karışık yaşayarak, ticaret, sanat, ziraat, kuyumculuk, demircilik, silah vb. çeşitli mesleklerle uğraşmışlar, bazı sanat ve meslekleri tasallutlarına almışlardır.[565] Yesrib'de ticaret, kuyumculuk, deri işletmeciliği ve tarımda[566] 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 Arabistan'dan Medine'ye gelen Evs ve Hazreç kabilelerini tahakküm altına almışlardır.[567]

560 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 254.

561 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.

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

563 Belâzurî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 25, 33; Muhammed Seyyid Tantâvi, *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, *age.*, s. 485; Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 359-365.

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

565 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 365; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 485.

566 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faliyeti)*, (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., 4. Bsk., İstanbul 1400/1980, c. I, s. 200; ayrıca Hicaz Yahudilerinin uğraştıkları sanatlar için bkz. Hâc Hasan, *age.*, s. 179-180; Tantâvi, *Benû İsrâîl*, s. 60.

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

Araplar, çeşitli ziraat, ticaret ve sanat alanlarında tevhid ve ahiret inançlarıyla ilgili dini fikirlerin yayılmasında Yahdilerin tesiri altında kalmışlardır.[568] Cahiliye Araplarının tevhid dinini ve İslam'ı kabullerinde Yahudi ve Hıristiyanların önemli etkileri olmuş,[569] Yahudilerin Hicaz'a gelişiyle birlikte bir grup Arap, onların dinlerinin tesirinde kalarak dinlerine girmiş, özellikle de Evs ve Hazreç onların tesirinde kalmışlardır.[570] Yahudiler, Medine'de Evs ve Hazreç kabilelerine dinlerini yaymışlardır. Zaten Arabistan Yahudilerinin çoğu Aramilerden ve Yahudiliği kabul etmiş Araplardan oluşmaktaydı.[571] Ancak Yahudilerin cahiliye Arapları üzerindeki tesirleri onlarla iletişim kuran Araplarla ve onların kültürlü insanlarıyla sınırlıydı.[572] Sahradaki bedevilerin hayat tarzlarına ve âdetlerine diğer milletler tesir etmemiştir. Yabancı tesirler daha çok yarımadanın uç bölgeleri ve sakinleri hazari olan ziraat bölgelerine özgü idi. Bu etkinin de sınırlı ve yüzeysel olduğu, derinlere nüfuz etmediği[573] ve abartılmaması gerektiği belirtilir.[574] Çünkü Yahudilerin, Allah'ın seçilmiş halkı olduklarına dair inançlarının ve dinlerini yaymaya özen göstermemelerinin, Araplar arasında dinlerini yaymada başarılı olmalarına engel olduğu da ifade edilir.[575]

Bununla beraber Yahudilik, Arap Yarımadası'na 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 geleneğin, Tevrat'a dayanan pek çok rivayet ve hurafenin Araplar arasında yayılması kaçınılmaz bir hal almıştır.[576] Hem doğrusu Yahudiler de

568 Berrû, *age.*, s. 307.
569 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 359; Arap Yarımadasının ve Arapların Hıristiyanlık, Yahudilik ve Farisi gibi çeşitli harici dinlerin etkisi altında kaldıkları (bkz. Ahmed 'Ali, *age.*, s. 205-206), Mekke'de Yahudi ve Hıristiyan varlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Edib Selâme. *age.*, s. 76-78.
570 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 361.
571 Bohoner, *age.*, s. 21.
572 Hâc Hasan, *age.*, s. 177-178.
573 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 159.
574 Şevki Dayf, *age.*, s. 82.
575 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 485.
576 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 86, 89; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplar ve Tedeyyünleri", s. 169-170.

Tevrat'ın bazı öğretilerini ve Tevrat'la bağlantılı ustüreleri Arap Yarımadası'nda yaymaktan geri durmamışlardır.[577] Mağlup galibi taklit eder kaidesi gereği cahiliye devrinde Evs ve Hazreç kabileleri ilim, kültür ve medeniyette Yahudileri kendilerinden üstün saymalarından dolayı, işlerinin pek çoğunda onlara uymuşlardır.[578] Öyle ki Medine'de Araplar, okuma yazma öğrenmeleri ve kültürel yönden gelişmeleri için çocuklarını Yahudilerin eğitim öğretim kurumu olan "beytu'l-midras"'a yani Yahudi ailelerin yanına vermekteydiler.[579] Bu da eğitim öğretim ve çeşitli alan ve âdetlerde 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.

Sadece Yahudi tesirleri değil, Hıristiyanlığın da Arap Yarımadası'nda, Hicaz bölgesinde ve Mekke'de yaygın olduğu, bazı Araplar arasında ruhbanlığın yayıldığı,[580] Hıristiyan müjdecilerin ve ruhbanların panayırları gezerek Hıristiyanlığı yaymaya çalıştıkları,[581] hatta Mekke'de bazı Kureyşlilerin Hıristiyan olduğu[582] ifade edilir. Hz. Peygamber'in, Mekke'de Tevrat ve İncil'i okuyan ve onlarla amel eden Yesar ve Cebr adında bazı Yahudi ve Hıristiyan kölelerin yanına gidip, durup onların kıraatini dinlediğine dair rivayetler de[583] Ehli Ki-

577 Hüfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 137.

578 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 95; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 278; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 111; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 298.

579 Medine'de Yahudilerin dinlerinin öğretildiği ve dünyevî 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; Beytü'l-midras ile ilgi ayrıca bkz. Bkz. Buhârî, Cizye, 6; İkrah, 2; İ'tisam, 18.

580 Berrû, *age.*, s. 308; İslam öncesi Hicaz bölgesinde (Yesrib, Mekke, Taif). Arap Yarımadasında Hıristiyanların ve Hıristiyanlığın varlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s.368-372; Yesûî, *age.*, s. 19 vd. 124.

581 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 370.

582 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 369.

583 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 Abdulhamid, *age.*, s. 371; Kur'an'da geçen şu ayetler (Furkân, 25/4-6; Nahl, 16/103), Mekke'de Yahudi ve Hıristiyanların varlığına işaret etse de ve Mekke müşrikleri Hz. Muhammed'in Kur'an'ı bu şahıslardan aşırdığını

tap öğreti ve teamüllerinin şöhretini ortaya koyar. İslam'ın gelişine doğru Hıristiyanlık pek çok Arap kabilesi arasında yayılmış ve Arap Yarımadası'na komşu Suriye, Irak, Habeş ve güneyde Yemen bölgesine tesir etmişti.[584] Öyle ki cahiliye Araplarından bazıları Hıristiyanlık ve Yahudiliği kabul etmişlerdi.[585] Bu nedenle cahiliye ve İslam'ın başlangıcında Arap Yarımadası'nda Hıristiyan âdetleri yaygın idi. Bu âdetlerin ise kimi dinî, kimi şerî, kimi de medeni ve içtimai idi.[586]

Kur'an'ın kıssîs ve ruhbanlara atıfta bulunması,[587] Araplar tarafından onların ve âdetlerinin bilindiğini belgeler niteliktedir. Vakıayla diyalektik ilişki içinde olan Kur'an'ın, Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik tutumu bile cahiliye Araplarının onlara karşı tavırlarıyla doğru orantılıdır. Fazlur Rahman'ın ifadesiyle Kur'an'ın ilahiyat, ahlak, hukuk alanındaki doktrinleri siyaset arenasında gelişmiş, bu doktrinler Mekkelilerle olan münakaşalar, Medinedeki Yahudi ve Hıristiyanlarla olan mücadele ve çekişmeler zinciri içerisinde teşekkül etmiştir.[588] O bakımdan Kur'an'ın ahkâmının teşekkülünde konjonktürel tepkiler etken olduğu kadar, diğer yandan cahiliye Araplarının 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 Hıristiyanların 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 Hıristiyanlığı benimsemişler, Roma İmparatoru Kostantin, Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlığı tanıtmak, yaymak ve genişletmek için çok çaba sarf etmiş, hatta

iddia etseler de Kur'an, onların bu iddialarını yalanlamakta ve kaynağının ilahi olduğunu ispat etmektedir.

584 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 481-482.

585 Seydişehri, *Târîh-u İslâm*, s. 59.

586 Yesûi, *age.*, s. 392.

587 Mâide, 5/82; Hadid, 57/27.

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

Necran'a papazlar gönderip orada bir manastır inşa ettirmiştir. Necran Kâbe'si olarak bilinen bu ziyaretgâhta papazlar ve din adamları ikamet etmişlerdir.[589] Güney Arapları sadece Hıristiyanlaştırma değil, Yahudileşme politikalarına da yabancı değillerdi. M. 523 yılında Yahudilikte son derece ileri gitmiş olan Zu Nüvas, Hıristiyan olan Necran'ı Yahudileştirmek için üzerine yürümüş ve yaklaşık 20 bin Hıristiyanı yakmıştır. Buna karşılık Bizans Kayseri, Habeş hükümdarı Necaşi'ye bir mektup yazıp Necran'a yardım edip öcünü alması için ondan talepte bulunmuştur.[590]

Kısaca Kuzey ve Güney Arabistan'da Hıristiyanlığın yayılmış olması, orta Arabistan'ın, özellikle de Hicaz bölgesinin Kuzey Araplarla ilişkileri, Hıristiyan öğreti ve geleneklerinden habersiz olunmadığını gösterir. Aynı şekilde Arapların Hıristiyanlığı tanımada sahranın kalbi olan Sina Yarımadası'nın da büyük etkisi söz konusudur.[591] Gassan Arapları arasında 5. yüzyıldan itibaren Bizans egemenliğinin neticesinde Hıristiyanlığın yaygınlaşması[592] ve 6. yüzyıldan itibaren Hireliler (Lahmiler) arasında bu dinin yayılması[593] Güney ve Kuzey Araplarının da Arap kültürünün Hıristiyan geleneğine yabancı olmadığını göstermektedir.

589 Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 128; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 19-20.
590 İbn Hişâm, *es-Sire*, c. I, s. 37-39; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 20.
591 Hâc Hasan, *age.*, s. 182.
592 Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, c. I, s. 119-120; cahiliye döneminde Hıristiyanlığın yaygın olduğu hususunda, Hıristiyan Arap devletleri ve Arap kabile ve şahısları hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 213, 217; Hâc Hasan, *age.*, s. 183.
593 Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF. Yay., 4. Bsk., Ankara 1982, s. 74.

İKİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'DA KADIN VE AİLE KONUSUNDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR

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 gösterdikleri[3] 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] Cahiliyede 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

1 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 308.
2 Dizire Sekâl, *age.*, s. 92; Şevki Dayf, *age.*, s. 75.
3 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 53.
4 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 63.
5 Hâc Hasan, *age.*, s. 132-134; Said el-Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, Matba'atu't-Terakki, Dımeşk, 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, *age.*, s. 177.
6 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 460-461.
7 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 172.
8 Takkûş, *age.*, s. 187.
9 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 172.

olan sevgileri umumiyetle kız çocuklarına buğzetmelerini ve kadınları hakir görmelerini beraberinde getirmiştir.[10] 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 ebter[12] ifadesiyle ayıplamışlardır.[13]

Cahiliye Araplarının bazı durumlarda kadına değer verdikleri ve bazı hususlarda da kadını hiçe saydıkları ifade olunsa da[14] 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 sözlerde[18]

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, *age.*, s. 145.
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 Mecduddîn 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

bile kadının/kızın aşağılanan bir varlık olduğu anlaşılır. Öyle ki onların erkekleri kendilerine, kızları Allah'a nispet etmeleri de[19] 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 da[21] ilişkisi söz konusudur. Bütün bunlar, cahiliyede asabiye, nesep, av, gazve, harplere ve ataerkil nizama dayanan kabilevi toplumda erkek çocukların kız çocuklarına tercih edilmesinin tabii bir durum olduğunu[22] 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 büluğa 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 iaşe ve terbiyesinden tabii sorumlu erkek idi. Kadına gelince, onun eve ait ve kocaya tabi olduğu, kocasının emirlerine itaatinin zorunlu, evinin evlilik evi olduğu ve erkeğin kendi evi ve karısına efendilik/terbiye etme hakkının olduğu[25] görülür. Aynı şekilde kadının doğurduğu çocuk da kocaya ait, onun velayetinde, onun gözetimi ve terbiyesindeydi.[26]

tebrik etmek şeklinde "terfiye" duasının yaygın olduğunu görüyoruz. Emîn Mahmûd Hattab, *Fethu'l-Melîki'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, *age.*, s. 34.

21 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 53.

22 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 447; Takkûş, *age.*, s. 187.

23 Mahmûd Cuma', *age.*, s. 12; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171.

24 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171-172.

25 Takkûş, *age.*, s. 175.

26 Takkûş, *age.*, s. 175; cahiliyede kadının, çocuklarının velayetinden mahrum olduğu, kocanın, kadının hem kendisini hem de malını kapsayan bir

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 âdet 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 vazetmiş ve evlatları yetiştirme ve bakımını babaların, yani en yakın erkek akrabaların velayetine bırakmıştır.

Cahiliye döneminde kadını evlendirme, boşama, mehrini tayin etme hatta onu nikâhlama ve ona evlilik teklifinde bulunmada[28] özelde birincil doğrudan muhataplar olan 7. yüzyıl Arap toplumuna hitap eden Kur'an'da, baba hakimiyetinin olduğu erkek egemen ataerkil aile yapısının[29] izlerine rastlamamak mümkün değildir. Çünkü genellikle Arap Yarımadası'nın güneyinde yer alan kabilelerin anaerkil, kuzeyindekilerin (Hicaz bölgesi de dahil) ataerkil olduklarını[30] 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 almış[32] ve bedevi Arap toplu-

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. Mahmasâni, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 63.

27 Zenâti, *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 Keskioğlu, *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, *age.*, s. 38.

30 Mahmûd Selâm Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm*, y.y., Kâhire 1992, s. 284.

31 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 88.

32 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 343; her ne kadar cahiliyede bazı şair ve kabileler annelerine nisbet edilse de (bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 217;

mu bu sisteme tabi olmuştur.[33] Her ne kadar totem inancının olduğu devrede cahiliye Araplarında anaerkil nizamın varlığından bahsedilse de İslam'ın gelişine 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 desteklediğini[35] görüyoruz.

Mesela, evlenme talebinin (hıtbe) erkek tarafından yapılması,[36] nikâh bağını 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 faydalanacağının ifade edilmesi,[40] çocuk ve kadınların geçiminin erkeğe ait olması[41] vb. bütün bu ah-

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 (taaddûd-i ezvâc) babası meçhul olan çocuğun annelere nispetiyle ortaya çıktığını (bkz. G. A. Wilken, *el-Umûme 'inde'l-'Arab* (Trc. Bendlî 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 karinelerden hareketle eski Arap toplumunun anaerkil olduğunu ileri sürseler de aslında Sami halkların, tarihi asırlardan beri ataerkil olduğu görülür. bkz. Ahmed 'Alî, *age.*, s. 176; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 100.

33 Mahmûd Cuma', *age.*, s. 12; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171.
34 Takkûş, *age.*, 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.

kâmın 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 (kavvamlık) hakkının olduğuna,[43] iki kadının şahitliğinin tek erkeğin şahitliğine denk tutulmasına,[44] erkek çocuğa kız çocuğunun iki katı kadar mirastan pay verilmesine[45] dair 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 dinî 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, sex object) olarak sunulmasının,[48] bio psişik olarak kadının bedeninin cinsel açıdan erkeğe nispetle daha cazip (çekici) olduğuna[49] dayandığı ileri sürülse de aslında bunun geleneksel Arap toplumundaki kadın tasavvuruyla, kadının erkeğin nazarındaki konumuyla ilgili 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

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.
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, *age.*, s. 149.
50 Amine Vedûd, *age.*, s. 101.

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 çıkartılabilecek birtakım genel ilkeleri de ihtiva etmektedir.[51]

b. Arzu Edilen Kadın Tipi

Cahiliyede kadının hayâlı, boynu eğik, gençlerden habersiz, çalımlı olmayan yürüyüşlü, şüphe ve kirlerden uzak, sessiz, sakin, erkek istediğinde şehvetine cevap veren, erkek terk ettiğinde nihayete erdiren, utancından alçak sesli konuşan, erkek kalktığında sıçrayıp kalkan, oturduğun 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 hayâ 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 göstermesi[55] 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 kuşanan, düşmana karşı saldırıp maişet sağlayan erkeğin, kadından üstün olduğuna, kadının vazifesinin ise erkeğinin namus ve ırzını korumak olduğuna dair cahiliye dönemi kabilevi Arap kadın telakkilerinin bir uzantısı durumundadır. Çünkü cahiliye döneminde erkeklerin aileye, aşirete kızdan daha faydalı olmaları, aile ve kabilenin devamını üstlenmeleri, savaşçıları olmaları, intikam almaları, gazvelere çıkmaları,

51 Amine Vedûd, *age*., s. 150.
52 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 14, 17.
53 Kasas, 28/23-25.
54 Bedâyene, *age*., s. 27; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 19.
55 Cevâd 'Ali, *age*., c. IV, s. 474.
56 Nisâ, 4/34.

malı ve canı müdafaa etmeleri gibi nedenlerle erkekleri kadından ayırt ettiklerine[57] 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 var olan telakkiler, cahiliye Arap kadın ve erkek tiplemelerini yansıtmaktadır. R. A. Nicholson'un naklettiği İslam öncesi ideal kadının Arap şiirlerindeki tasvirlerinde de bu düşünceler açıkça görülmektedir:

> Ümeyye'nin kocasını utandıracak hiçbir kötü huyu ve ayıbı yoktur. Kadınlardan bahsedildiğinde onun saflık ve güzelliğinden söz edilir. Kocası 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 Ümeyye olurdu.[59]

Kur'an'da da kadınların evden ayrılmamaları, çarşı ve pazarlarda saçılıp dolaşmamaları emredilmiş,[60] sadık kadınla-

57 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 170-171.

58 Bu telakkinin Sümerlerde de yer aldığı konusunda (bkz. İlmiye Çığ, *age.*, 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, bitişiğimizdeki 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 ekerse biz onu biçeriz." (bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *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-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 227; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 289; Hâc Hasan, *age.*, 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 İlmi 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. İbnu'l-'Arabî, *Ahkâ-*

nın kocalarına itaat eden kadınlar olmasından ve kocalarının yokluğunda namuslarını korumaları gerektiğinden bahsedilmiş[61] ve kadın, erkeği sükünet 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 emirlerine itaatinin 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 yüz yıllık İslam tarihinde kadının evinde oturmasının, Kur'an'ı tarihinden koparıp okumanın bir neticesi olarak dinî 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

mu'l-Kur'ân, 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, *age.*, s. 140.
64 Takkûş, *age.*, s. 175.
65 Ahzâb, 33/33.
66 Rahmân, 55/72.

halinde dinselleştirilerek evrenselleştirilmesi"[67]nden öte bir şey ifade etmediğini de vurgulamak gerekir.

Cahiliye döneminde kadının çeşitli mesleklerle uğraşma fırsatı erkeğe nispetle sınırlıydı. Kadının esas görevi ev işlerini yapmak[68] ve kocasının işleri için evde ikamet edip oturmaktı.[69] Kadının vazifesi, evde annelik ve çocuk terbiyesi addedildiğinden cahiliye Arapları kadını tazîz amacıyla ona "rabbetü'l-menzil" (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 Yarımadası'nda 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 mürebbisi, nesebinin sahibi olduğuna[74] dair kabullerin, çöl şartlarının üretim 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 çıkmaları

67 Güler, *age.*, s. 152.

68 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 79-80; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 45-46; Bedâyene, *age.*, s. 24; Edîb Selâme, *age.*, 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, *age.*, s. 176; Efgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 20; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 398-429; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 87.

69 Takkûş, *age.*, s. 175.

70 Berrû, *age.*, 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 Abdulhak b. Ğalib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Tah. Abdûsselâm Abdûşşâfî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. V, s. 235; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., 1403/1983, c. VIII, s. 199.

72 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171-172.

73 Güler, *age.*, s. 151.

74 Berrû, *age.*, s. 264.

nın 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 mesajın içkin olduğunu da belirtmemiz gerekir.

d. Kocanın Reisliği ve Kadını Tedip Yetkisi

Cahiliyede bedevi Arap toplumu patrimonyal sisteme (ataerkil) tabiydi.[76] Erkeğin aileyi yönettiği ataerkil bir yapı söz konusuydu.[77] Bu sebeple, erkek ev, kadın ve büluğa 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 toplumun tasavvurları, eğilimleri ve gelenekleri çerçevesinde forma bürünen Kur'an, onların algı biçimlerinden ve toplumsal pratiklerinden bağımsız değildir. Onların zihinsel kodları ve toplumsal âdetleri 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 kollayıcılarıdırlar. Çünkü Allah insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta) olurlar.*"[81] şeklinde Kur'an'da tecessüm etmiştir. Aynı şekilde, "*Onların (annelerin) yiyeceği, giyeceği, örfe uygun olarak babaya*

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', *age.*, s. 12; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171.
77 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 308.
78 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 171-172.
79 Bedâyene, *age.*, s. 49; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 176; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 44.
80 Erham Habbû, *age.*, s. 207.
81 Nisâ, 4/34.

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, kadının bakımından, geçiminin kocanın vazifelerinden olduğuna ve evlatların iaşe ve terbiyesinden tabii sorumlunun erkekler olduğuna dair cahiliye anlayış ve teamülleriyle paralellik arz eder. Kur'an'da erkeklerin, kadınları tedip, tedbir, muhafaza etmeleri, infak, akıl, rey açısından ve kadınların eşlerine itaat etmeleri bakımından kadınlara hakim ve onlardan bir derece daha üstün olduğunu,[84] çocuk ve kadınların nafaka sorumluluğunun erkeğe ait olduğunu ifade eden ihbari ifadelerin kökleri,[85] geleneksel ataerkil toplum yapısı sorumluluklarında, kadın ve erkeğin toplumsal rollerine ilişkin örf ve âdetlerde, 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 dövdüğü[89] bir vakıaydı. Hatta "darp" tıpkı tart,

82 Bakara, 2/233.
83 Talâk, 65/6.
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, *age.*, s. 23, 36.
87 Erham Habbû, *age.*, s. 206.
88 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 447; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 308; Edîb Sellâme, *age.*, s. 46.
89 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 161-162.

hul' ve nefy gibi cahiliyede verilen cezalar arasında yer almaktaydı. Bu nedenle sadece vahiy vakıayı 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 kollayıcılarıdırlar. 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) dövün. Eğer itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.*"[91] şeklindeki ayetlerde erkeğe verilmiştir. Müfessirler de yukarıdaki ayetlerden ve Hz. Eyyub'un karısını dövmek üzere yaptığı yeminini bozmamak için karısını dövmesinin telkin edildiği, "*Eline bir demet sap al ve onunla vur, yeminini bozma*" ayetinden hareketle, kadının tedip amaçlı kocası tarafından dövülebileceğini ileri sürmüşlerdir.[92] Dolayısıyla cahiliye hukuku erkeği yeri veli kabul ettiğinden dolayı, serkeşlik eden kadını dövme

(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; Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Tah. Fevvâz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Sebi'l-Alemî), Dârul-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1407/1987, c. II, s. 198; Muhyiddîn-i Nevevî, *Riyazu's-Sâlihîn ve Tercemesi* (çev. Kıvamüddin Burslan-H. Hüsnü Erdem), DİB. Yay., 9. Bsk., Ankara t.y., c. I, s. 321.

(91) Nisâ, 4/34.

(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 icra ettiği 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.

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 vazetmiştir.

Kur'an'da, aile reisinin erkek, erkeğin kadından üstün olduğunu ve kadının erkeğe itaat eden bir varlık olması gerektiğini vazeden 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 da[94] 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 reisliğini, kadına kavvam oluşunu ve kadının erkeğe itaat zorunluluğunu 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, şaşıran ve fitneye düşmesinden korkulan bir varlık olmadığını[97] ileri sürmekteler. Dolayısıyla Kur'an'ın literal ifadelerinde kadın ve erkeğin konum ve rollerine ilişkin yer alan bütün bu hususların, birer evrensel dinî 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

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, *age.*, s. 32.
96 Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 193.
97 Hâc Hasan, *age.*, s. 139.
98 Hâc Hasan, *age.*, s. 145; ayrıca bkz. Berrû, *age.*, s. 270.

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 horlanan[99] ve sosyo-ekonomik yönden kendinden bir alt konumda olan kadını nekre bir statüye layık görüyordu.

Dolayısıyla müfessirlerin, erkeğin kadına olan üstünlüğünü erkeğin evlilikte kadına harcadığı mehir ve nafaka illetine dayandırmış olmaları,[100] Kur'an'ın bu tür yargısal ifadelerinin indiği toplumunun 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 azalacağını[102] ifade etmesi de Kur'an'ın ahkâmın'ın 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

99 Hâc Hasan. *age*., s. 126; cahiliye döneminde kadının itilmişliği, dışlanmışlığı ve haklarından mahrum bırakılmışlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Necdet Çağıl, "İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'ân'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), İBB., İstanbul 2011, s. 200-220.

100 Zemahşerî, *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.

otantik bağlam içinde okumak gerekir.[103] Garaudy'nin ifadesiyle ilahî ve ebedî mesajın 7. yüzyılın Araplarına ilan edildiğini, "yani Orta Doğu'nun 'ataerkil' geleneğinden olan bir topluluğuna... Kadının esas itibariyle erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrani soyunun temsilcisi bir halka... Saint Paul'ün (Aziz Pavlus) aşırı derecede kadın düşmanı Hıristiyanlığının anlayışındaki bir kavme... kısacası erkeğin hakimiyetine bağlı kabile geleneği içinde hayatını sürdüren Arap Yarımadası'nın 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 okumadan[105] vazgeçmeleri gerekir."[106] "Ataerkil geleneklere yaslanan bir topluma hitap eden bir dilin retoriği ile ilişkili olan bir metin, öncelikle gözetmiş olduğu temel yönelimler ve ilkeler doğrultusunda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kutsal kitabımızın 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 görünümlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir."[107] Bu nedenle Kur'an'ın kadının durumuyla ilgili düzenlemelerini nihai limitler olarak ele almak yerine, Kur'an'ın kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde uygulamaya konan aşamalı bir ıslah projesi olarak yorumlamanın daha doğru olacağı[108] kanaatindeyiz.

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, *age.*, s. 152.

107 Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a; İslâmcı 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.

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 hayâ 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 âdeta iffet timsali idi.[109] Esmaî'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 örnekler olsa da[112] 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'şâ'nın (ö. 7/629), Bahile el-Münteşir b. Vehb'in kadının örtüsünü açmadığından övgüyle bahseden şiirleri,[116] hatta peçenin evli kadınların örttüğü eski bir Arap âdeti olduğu ifadeleri,[117] kadınların örtünme ve peçe takmalarının o dönemin bir teamülü

109 Şevkî Dayf, *age.*, 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-Mufaddaliyyât* (Şerh. Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî; Ed. Charles James Lyall-M.A), The Clarendon Press, Oxford 1921, c. I, s. 200; Şevkî Dayf, *age.*, 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.

olduğunu göstermektedir. Öyle ki büluğ çağına gelmiş kızları örtmek, onların dinî merasimlerindendi. Cahiliyede Mekke'de hayız görmeye başlayan kızların darı'n-nedvede yeleği kesilip tekrar yelek giydirilir, onları gözlerden uzak tutacak örtü örttürülürdü.[118] Dolayısıyla Kur'an'ın çağrıda bulunduğu hicap da cahiliyedekiyle benzerlik arz etmektedir.[119] Günümüzde özellikle de Arap dünyasında görmüş olduğumuz kadının evinde inzivaya çekilmesi, erkeklerle samimi arkadaşça ilişki kuramaması, sıkıca örtünmeleri vb. durumların cahiliye döneminde şehir sakinlerine özgü ve bu tür bir muhafazakârlığın köy ve şehir sakinlerince bilinir olduğunu[120] görüyoruz. Yine cahiliyede bedevi kadının örtünmediğine, peçe, örtü ve himarın 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 âdetleri kabilindendir. Her ne kadar cahiliyede çölde bedevi kadınların erkeklerle çalıştıkları, onlarla oturup konuştukları, erkek ve kız çocuklarının birlikte oynayıp birlikte büyüdükleri, kadını erkekten ayıran kayıt ve sınırlarının olmadığı[122] 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 kabilenin/ailenin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak

118 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*. c. I, s. 110; c. II, s. 253.
119 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 381.
120 Cevâd 'Alî, *age*., c. IV, s. 460.
121 Yesûî, *age*., s. 407.
122 Cevâd 'Alî, *age*., c. IV, s. 460.
123 Yâzıcı, *age*., s. 14.
124 Hâc Hasan, *age*., s. 127.

vazetmiştir.[125] Dolayısıyla Kur'an'ın kadınların zinetlerini teşhir etmelerinde sakınca görmediği mahrem sınıflara ilişkin[126] tasavvur ve teamüllerin de cahiliyede mevcut olduğu görülür. Mesela, Ferezdak'ın (ö. 114/732) ceddi 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 de[127] Kur'an'ın kadının kaçın(ma)ması gereken mahrem ve namahremlerle ilgili sınıflamalarının da o dönem Arap toplumunun telakkileri ve âdetleri kabilinden olduğunu belgelemektedir.

Aynı şekilde kadının sakınması ve örtünmesinde Kur'an'ın köle-hür ayrımı yapması ve iki sınıfa ayrı hükümler koyması da o toplumun yerleşik içtimai kabul ve âdetleri kabilindendir. Örneğin, her ne kadar köleler, hür erkeklerin 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'den gelen, erkek kölenin kadın efendisinin ve kadın efendisi dışında başka kadın efendilerin saçlarına da bakacağına hatta kendisi saçlarını tararken kölesinin ona baktığına dair rivayetler de[129] Kur'an'ın hür-köle mahremiyet telakkilerinin o günkü sosyal sınıflara göre şekillenmiş olduğunu yansıtmaktadır. Aynı şekilde, cariyelerin iffetli olmalarının ve erkeklerden sakınmala-

125 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 205-206.
126 Nûr, 24/31.
127 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. II, s. 196; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 375.
128 Nûr, 24/31; Ahzâb, 33/55.
129 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 410-411.

rının cahiliyede âdetten olmadığına,[130] esir düşen hür kadınlar, galip gelen düşman erkeklerin kendilerini cariye sansın, onlara yaklaşmasınlar diye peçe ve örtülerini açtıklarına dair nakiller de[131] 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 âdetleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Yine Kur'an'da meskun evlere girişte köle, hizmetçi, cariye ve baliğ olmayan çocukların sabah namazından önce, öğlen ve yatsı namazından sonra izin istemelerine yönelik hükümlerin de[133] 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 izin isteme hükmüyle amel eden kimseyi görmedim ifadeleri,[134] Kur'an'ın, mahrem ve namahremle ilgili örtünme ve mahrem yerlerini sakındırma ahkâmının, cahiliye toplumunun hür-köle içtimai yapılarıyla, sütresiz barınaklarıyla, onların yaygın âdet ve genel kabulleriyle paralellik arz ettiği, 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,

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.
134 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 426.

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, Hıristiyanlar[138] ve diğer toplumlarda da bunun yer aldığı[139] 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.

135 Mebrure Tosun, Kadriye Yalvaç, *Sümer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi Şaduga Fermanı*, TTK. Basımevi, Ankara 1975, s. 252-253.

136 Duman, *age.*, 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 Yesûi, *age.*, 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.

II. NİKÂH VE EVLİLİK

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 korunan[141] 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 ruhban-

140 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kâmusu*, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1985, c. II, s. 5.
141 Güler, *age.*, s. 170-171.
142 Nûr, 24/32.
143 Yaratılış, 1/28; Hüseyin Atay vd., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hıristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler* (çev. Zeynep Akbay vd.), Gelişim Yay., İstanbul t.y., c. II, s. 304, 460.

lık tesis edilmeye çalışılsa da[144] zinadan uzak durulması ve evliliğe hürmet edilmesi gerektiğinden[145] bahsedilmesi bunun bir değer olarak bütün ilahî dinlerde var olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'da önerilen nikâh usulü ve bugün Müslümanlar tarafından uygulanagelen nikâh, İslam öncesi cahiliye döneminde maruf ve mamul bir âdet idi. Nikâh merasimleri bugün belediye meclislerinde yapıldığı gibi o gün de Mekke'de daru'n-nedvede yapılırdı.[146] Akitsiz ve hıtbesiz iki cins arasında meydana gelen ilişkiler zina sayılır ve bu tür durumda olan kadına "zâniye", "bağî", "fâcire", "'âhire", "muâhire" ve "musâfeha" denilirdi.[147]

Cahiliye döneminde pederşahi bir evlilik usulü olduğundan bu gelenek erkeğe büyük 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] Âdet olarak kızla istişare edildiği, kızın istemediği biriyle evlendirilmesinin nadiren görüldüğü,[151] bazı kabilelerde evlilikte kızın reyine başvurma ve onun bu evliliği onaylaması âdetinin varlığı[152] 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

144 1. Korintliler, 7/1-8, 25-40.
145 İbraniler'e Mektup, 13/4.
146 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 120; Alak, 96/17; Hâc Hasan, *age.*, s. 191.
147 Berrû, *age.*, s. 265.
148 J. Schacht, "Nikâh", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, s. 258.
149 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 58.
150 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 413; Takkûş, *age.*, s. 178.
151 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 178.
152 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 59.
153 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 219.

başvurulmaz,[154] 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 başvururlardı.[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. Genelliklè saygın ailelerde ve bir veya iki kız çocuğundan başka kızı olmayanlarda görülürdü.[158]

2. Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâh Çeşitleri

a. Mut'a

Kur'an'ın indiği tarihî ortamda cahiliye toplumunda yapılan pek çok nikâh türü vardı. Bunlardan birisi de Mut'a nikâhı idi.[159] Bu nikâhın, Araplar arasında miladi dördüncü asırda mevcut olduğu ve eski Arap âdetlerinden biri olduğu ifade edilir.[160] Ammianus Marcellinus, cahiliyede 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 doğuşuna kadar muakkat nikâhın onlar arasında yaygın olduğunu[161] belirtir.

Bu nikâh, geçici bir evlenme idi. Önceden bir süre tayin edilir. Yuva kurmak ve çoluk çocuk sahibi olmak gibi bir gayesi de söz konusu değildi. Daha çok yabancı bir memlekette geçici bulunan erkekler tarafından yapılırdı.[162] Bu belirlenen

154 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 136; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; M. Şemseddin Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", *DFİFM*, Yıl: 1, Sayı: IV, Ağustos, 1926, s. 90.
155 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 61.
156 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 106.
157 Berrû, *age.*, s. 267; ayrıca bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 219.
158 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 413; Berrû, *age.*, s. 267; Takkûş, *age.*, s. 178.
159 Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 55.
160 W. Heffening, "Mut'a", *İA*, MEB. 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 848.
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.

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 çağrılırlardı.[165] Arap Yarımadası'nda Arapların, sürekli bir yerden diğer bir yere hareketi gerektiren hayata sahip olmaları[166] nedeniyle bu nikâhı, kendi kabileleri içinde değil, başka kabileler içinde bulundukları ve genellikle yolcu ve misafir oldukları zaman kıydıkları[167] ifade olunur. Dolayısıyla bu nikâhın sebeplerinden biri 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 de[173] 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 biti-

163 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 5; Erham Habbû, *age.*, s. 205; Bakkaloğlu, *age.*, s. 80.
164 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 420.
165 Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 92; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 137; Uğur, *age.*, s. 21; Berrû, *age.*, s. 264; Erham Habbû, *age.*, s. 205; Bakkaloğlu, *age.*, s. 79.
166 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 15-16.
167 Bakkal, *age.*, s. 49; Bakkaloğlu, *age.*, s. 80.
168 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 420.
169 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 106-107.
170 Mahmud Es'ad b. Emîn Seydîşehrî, *Hukuk Tarihi Tarih-i İlm-i Hukuk* (çev. Hasan Özket vd.), Medhal İlmi Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012, s. 194.
171 Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neş., İstanbul 1980, c. VII, s. 235; Bakkaloğlu, *age.*, s. 79.
172 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 64; Bakkaloğlu, *age.*, s. 79.
173 Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 91; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 124; Bakkaloğlu, *age.*, 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.

mine 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 Hıristiyanlıkta 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.

Kur'an'da mut'a var mıdır, yok mudur, caiz midir, değil midir, nesh mi olmuştur, 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 âdeti 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*

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, *age.*, c. V, s. 420; Takkûş, *age.*, 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.

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 sarih olmasa da bu ayetten mut'a anlaşılmıştır.[183]

Pek çok sahabi, Ehli Sünnet âlimi ve bazı müsteşrikler, bu ayetin, mut'aya hamlinin caiz olamayacağını veya delaletinin kati olmadığını,[184] belli bir süreyle kayıtlanmış nikâh akitlerinin batıl olduğunu[185] ifade etseler de Süddi, 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 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 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

182 Nisâ. 4/24.

183 Ahmed 'Alî, *age*., 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'âni'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., c. V, s. 5; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr*, Dâru'l-Ma'rife, 2. Bsk., Beyrut 1393/1973, c. V, s. 13-14.

187 Mâide, 5/87.

188 Müslim, Nikâh, 3/1404; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 190-191.

reddedilmesi hakkında nazil olduğu[189] ve Hz. Peygamber'den naklonunan nikâh, talak, iddet ve miras ayetleriyle mut'anın, neshedildiği[190] 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 haramlığına 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 yasakladığını[193] 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 yaptığı[194] 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. Ne var ki bunlar, mut'anın Hz. Peygamber zamanında kıyamete kadar yasaklandığına dair Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Selemü Sebre el-Cüheni ve Abdullah b. Zübeyr gibi İslam büyüklerinden gelen rivayetleri göz ardı etmişler ve üstelik İbn Abbas'ın mut'anın cevazına

189 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 9-12; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini 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. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahihi'l-İmâm Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmâil 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 Gaudefroy Demombynes, *Les Institutions Musulmanes*, Troisieme edition, 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 Târihi*, 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.

dair görüşünden vazgeçtiğini de dikkate almamışlardır.[197] Leona Caetani, E. Dermenghem ve Maxime Rodinson gibi diğer rivayetleri esas alan müsteşrikler 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 etmediklerine[199] 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 kendilerini recmedeceğine 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 uyardığı[201] ifade edilir. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'in hilafeti döneminde İbn Abbas'ın, mut'aya cevaz verirse kendisini recmedeceğine dair yemin ettiği,[202] İbn Abbas'ın,

197 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 337-338.

198 Caetani, *İslâm Târihi*, 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 Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 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 Celâluddin es-Suyûtî ve Hâşiyetu el-İmâm es-Sindî* (Tah. Mektebu Tahkiki't-Türâsi'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.

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 arz eder. İlk defa Hayber'de yasaklandığını ifade eden rivayetler olduğu gibi,[204] Mekke'nin fethinde,[205] Veda Haccı'nda[206] veya Huneyn yılında yasaklandığı da ifade olunur.[207] Ancak Süheyli'nin, siyer ve tarih âlimlerinin 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 kendisinin bir cariye ile bürdesi karşılığında mut'a nikâhı yapıp üç gün birlikte olduklarını belirtmesi,[209] Ebu Zerr'in ise mut'a nikâhı yapmanın sadece sahabeye caiz kılındığını, diğer insanlara helal olmadığını ifade etmesi[210] ve mut'anın, Hayber'de, Kada umresinde, Fetih ve Evtas yılında, Tebuk gazvesinde ve Veda Haccı'nda 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 mübah kılındığını, daha sonra Mekke

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. İsmâil 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-Kitâbi'l-'Arabî, 6. Bsk., Beyrut 1412/1991, c. III, s. 268.
209 Müslim, Nikâh, 3/1406; Nesâî, Nikâh, 71.
210 Müslim, Hac, 23/1224.
211 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'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.

fethinin ardından kıyamete kadar haram kılındığını ve Veda Haccı'yla 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 anlamını kaybetmesinden dolayı Hz. Peygamber tarafından yahut daha büyük olasılıkla Hz. Ömer tarafından ilga edilmiş[215] 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 âdet olarak poligami evlilik, nasıl ki Kur'an'da verili bir form haline geldi ise 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 bizimle arasındaki zamansal ve kültürel mesafenin farkında olmaktır.[217] İlhami Güler'in de temas etti-

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 Fitnesi Mut'a Nikâhı*, Işık Yay., İstanbul 2011, s. 41-50.

213 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 136.

214 Cassâs, *Ahkâmu'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, *age.*, s. 129.

216 Heffening, "Mut'a", c. VIII, s. 848.

217 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 11; Özsoy, "Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", s. 181-186.

ği gibi, vahiy toplumsal yönüyle oluştuğu tarihin fıkhını ihtiva ettiğinden yapmamız gereken şey, onu günümüz şartlarına taşımak değil, kendi davranışımızın fıkhını oluşturmaktır.[218] O bakımdan tarihin belli bir döneminde, belirli bir toplum ve zamana özgü sorun ve ihtiyaçlar üzerinden yapılmış ilahî konuşma ve bu konuşmalara yansıyan yerel kalıpları, bütün zaman ve mekânlara taşımanın imkânsızlığından Kur'an tarafından kabul edilmiş yerel âdet mut'ayı da günümüze aktarmanın doğru olamayacağı kanaatindeyiz.

b. Hıdn

Kavram olarak Kur'an'a geçen cahiliye dönemi nikâhlarından biri de hıdndır. 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 da bu tür bir ilişki yaşayan kadınlar, "müttehizatı ehdan" terkibi ile ifade edilmiştir.[221] Nikâh-ı hıdn ile ilgili Kur'an'da yer alan ayetlerden biri hür kadınlarla[222] 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 zâniye 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 ka-

218 Güler, *age.*, s. 141.
219 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; Uğur, *age.*, s. 20; Bakkaloğlu, *age.*, s. 48.
220 Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâi Âile", s. 90.
221 Uğur, *age.*, s. 20.
222 Mâide, 5/5.
223 Nisâ, 4/25; Bakkal, *age.*, s. 52; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 148.
224 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. IX, s. 184; Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 195; Berrû, *age.*, 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, *age.*, s. 49.

dınların 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 bulunduğuna şahit oluyoruz.[227] Bu nedenle kadınların erkekleri dost tutmasının (muhadene) cahiliye Araplarında bilindiği ve Kur'an'ın da buna atıfta bulunduğu[228] görülür.

Kur'an'da kendisine işaret edilen ve İslam tarafından yasaklanan bu ilişki türünün,[229] Cevâd Alî'nin ifadesiyle her ne kadar İslam bilginleri bunu cahiliyede var olan nikâh addetseler de 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 Arap 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 de[233] 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 iliş-

226 Yazır, *Hak Dini*, c. II, s. 1331.
227 Eyup Sabri, *Mirât-ı Medîne*, Bahriye Mat., İstanbul 1304, c. I, s. 332.
228 Nisâ, 4/25; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 183.
229 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 22.
230 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 427; Bakkaloğlu, *age.*, s. 49.
231 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 446.
232 Takkûş, *age.*, 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-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. I, s. 364; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. V, s. 10.

kilerin aslında zina kabul edildiğinin bir göstergesidir. 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 helaldir. 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 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

234 Mâide, 5/5.

235 Bkz. İbn Kesir, *Tefsir*, 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 Araplarda İçtimâi 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.

ilişkiyi de ayıp saymazlardı.[238] Bu nedenle o dönemde bir adamın başkasına ait cariye ile zina etmesi neticesinde meydana gelen çocuğun, 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 da[239] 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 Nûr, 24/33. ayetin nazil olduğu[241] rivayet edilir. Bütün bunlara ilaveten cariyelerle yapılan fuhşun, pek çok erkeğin bir kadınla ilişkisinin ciddi nesep dava ve düşmanlıkları doğurduğu,[242] hatta bu tür davalaşmaların Hz. Peygamber'e bile intikal ettiği[243] kaynaklarda yer almaktadır.

Kur'an kendi tarihine ilişkin problemlere yönelik ilahî 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 fikrî 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

238 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 33.
239 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 340; Bakkal, *age.*, s. 55.
240 Müslim, Tefsir, 3/3029; Ebû Dâvud, Talâk, 49; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 119-139; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 59; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 506.
241 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1333; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 438.
242 Cevâd 'Alî, *age.*, 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.

bir mülk olarak kabul edilirken, diğer yandan da sahipleri tarafından fuhşa zorlanmaları yasaklanmıştır. Dolayısıyla cariyelik, Kur'an'a yansıyan 7. yüzyıl olgusu olsa da Kur'an'ın, bu yerel figür üzerinden ister hür ister cariye hangi statüde olursa olsun herhangi bir kadının fuhşa zorlanmasının 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 almış[246] 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

245 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 108; Edîb Selâme, *age.*, 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, *age.*, c. IV, s. 406, 477, 478; Hâc Hasan, *age.*, s. 141; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 138; Hûlî, *el-Mer'e*, s. 167, 180; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 239; Bedâyene, *age.*, s. 21-22; Takkûş, *age.*, s. 184; Uğur, *age.*, s. 20.
249 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 112.

bekârlar bir tutulmazdı.[250] Cariyeler düşük statüde idiler.[251] Cariye ile evlenmek kişinin haklarından olsa da[252] 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 evlenmeyi zül/düşüklük addederlerdi. Babası Arap, anası cariyeden olma melez çocuğu hecîn/kırma sayarlardı.[257] Cariyeden olma çocukla övünmezler, cariye anneden doğma nedeniyle birbirlerini hicvederlerdi. Annelerinin cariye olmasından da uzak dururlardı.[258] Öyle ki hürriyeti olmayan esir ve cariye kadınlardan doğan çocuk, babanın sahiplenmesi hariç, babaya nispet edilmezdi.[259] Çocuğun annesinin cariye olmayıp hür olması ise Arap erkeğinin övünç unsurlarından[260] kabul edilirdi.

Araplarda efendiler, cariyeden doğan çocuklarını büyük bir iş/kahramanlık yapması hariç, kendilerine (neseplerine) nispet etmezlerdi.[261] Mesela, şair Antere, savaşta gösterdiği

250 Bedâyene, *age.*, s. 21-22.
251 Şevki Dayf, *age.*, s. 72.
252 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 446.
253 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 178.
254 Ebû Dayf Ahmed, *age.*, 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, *age.*, c. IV, s. 477.
257 Hâzın. *Lübâbu't-Te'vîl*, c. I, s. 364; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 10; Hâc Hasan, *age.*, s. 136; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 495; Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 304; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 158; Bakkal, *age.*, 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; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 95; Şevki Dayf, *age.*, s. 72; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 446; Takkûş, *age.*, s. 182.

kahramanlıktan dolayı ancak babası tarafından önce hürriyetine kavuşturulmuş daha sonra 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 cariye 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 cariye kadınlarla evlenmeye ilişkin yaklaşımı, "*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. 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 hu-

262 Antere, *Muallakât*, s. 99-100.
263 Takkûş, *age.*, s. 182; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 155.
264 Takkûş, *age.*, s. 186.
265 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 221.
266 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 180.
267 Hudârî Bek, *Târihu'l-Ümem, Târihu'l-Ümemi'l-İslâmiyye ed-Devletu'l-Umeviyye*, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır 1969, c. I, s. 20.
268 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 494-495.
269 Nisâ, 4/25.

kukunun oluştuğu görülür. Bu nedenle Kur'an, her ne kadar hürlerin cariyelerle evlenmesine izin verse de bu iznin, 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 olduğuna[271] 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 cariye ile evlenemeyeceklerine dair pek çok hüküm İslam hukukunda yer alınıştır.[272] Bu yüzden nikâhı altında hür mümin bir kadını bulunduran kişinin, cariye ile evlenemeyeceği, aksi taktirde hür kadının hukukunu çiğneyeceği ileri sürülmüş ve hür kadınla evlenebilecek erkeğin cariye ile evlenmesi, İmam Şafî tarafından haram ve Ebu Hanife tarafından da mekruh kabul edilmiştir.[273]

Kısaca cahiliyede esirlerin Arabın ticari malı görülmesinin[274] bir sonucu olarak her ne kadar esir kadınlarla evlilikler vaki olsa da[275] cariye ve esirlerin mevkilerinin hürlerin konumundan altta olduğu,[276] hakemlerin hitabelerinde iffetli ve eşraftan olan kadınlarla evlenmelerin telkin edildi-

270 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 213; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 141-143, 151; Ebu'l-Berekât Abdullâh 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 Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Mûsemmâ 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, *age.*, s. 180.

ği[277] görülür. Bu zaviyeden İslam'da da aslolan 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 fiilî yasamaların o asırda mevcut olan toplumu, başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kaldığının[278] 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 iddiası olmamış, aksine o günkü toplumun kültürel yapısında problem teşkil etmeyen uygulamaları ya ipka yahut da ıslah etmiştir, bunun ötesinde, o dönem insanının kısmi iradesine muvafakat ederek o gün için problem olan bazı hususları ilga ve iptal etmiştir. Bu anlamda, Kur'an'ın, İslam öncesi uygulamaları ihtiva etmesi nedeniyle özgünlüğü sorunu gündeme gelse de Özsoy'un deyimiyle, "İslam'ın özgünlüğünü Kur'an'a yansıyan İslam'ın -Kur'an'ın ifadesiyle- 'Arabiliği'ni gördüğümüz ölçüde mümkün olacaktır."[279]

d. Zevacu'r-Raht

Cahiliye döneminde evlilik ve talak hususunda cahiliye örfü tek yol üzere değildi. O dönemde "hıdn", "mut'a", "bedel", "şiğar" "ba'üle" "zevatu'r-rayat" vb. çeşitli evlilikler söz konusuydu. Aslında bu tür evlilikler, sadece Araplarda değil, diğer Sami toplumlarda 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.

277 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 112.

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, *age.*, c. IV, s. 469-470; cahiliyede bu evlilik türleri için ayrıca bkz. Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 194-195; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 63.

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 sevahibati'r-rayat"[283] denilirdi. Bunun anlaşılan manada nikâh olmadığı ve polyandry (taaddüd-i ezvâc) 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 Samilerde de yaygın olduğu, bunun, Farisilerin Yemen ve Hire'deki hakimiyetleri zamanında onlardan Araplara geçmiş olabileceği[285] 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 Arap 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 varlığın-

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, *age*., c. V, s. 422; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 191-192; Bakkal, *age*., s. 55.

282 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 249.

283 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 4-5; Cevâd 'Ali, *age*., 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.

285 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 249.

286 Mahmasânî, *el-Evdâu'l-Teşrî'iyye*, s. 64.

287 Abdulaziz Sâlim, *age*., s. 446; Bakkaloğlu, *age*., s. 81.

dan 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 doğurduklarında 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 olduğu[290] ifade edilir. Hatta bu ashabu'r-rayatın büyük çoğunluğu cariye veya kölelerden oluşurdu.[291] Çünkü Arap kültüründe cariyelerin iffetli olması, erkeklerden sakınması âdetten 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

288 Bkz. Buhârî, Nikâh, 37; Ebû Dâvud, Talâk, 33; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 340; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 4-5; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 422; Zenâti, *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, Âile 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, *age.*, c. V, s. 422-423.

290 W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed* (çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul 1963. s. 161.

291 Ahmed 'Alî, *age.*, 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 Araplarının hür kadınları zinaya zorlamaktan uzak olduklarını ortaya koyar. Bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 505-506.

292 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 367.

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 edilirdi.[293] Bu sebeple Sami kültürde dayı, çocuklara amcadan daha yakındır ve dayının 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 olduğunu[296] vurgulasalar da Cevâd Alî'nin de ifade ettiği gibi, şunu kabul etmek gerekir ki Kur'an tarafından da reddedilen her iki nikâh da ("zevacu'r-raht" ve "zevacu sevahibati'r-rayat/taaddüd-i ezvâc") gerçekte cahiliye ehlinin çoğunluğunun kabul ettiği yaygın örfe 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 âdetinde cari olan hıtbe ve mehir bu evlilikte söz konusu değildir. Zaten bu evliliği yapan kişiler de nikâh anlamında bir evliliği kastetmemişlerdir. Birinci derecede para karşılığında eğlenmek ve şehveti tatmin etmek olduğundan bu iki evlilik zina sayılmış[298] ve evlilik dışı gayri meşru bir ilişki kabul edilmiştir.[299] Bunun, Arap Yarımadası'nda nadir görülen bir evlilik türü olduğu, kız gömme âdetinin 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

293 George A. Barton, "Marriage (Semitic)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Ed. James Hastings vd.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 424.
294 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 424.
295 Uğur, *age.*, s. 19.
296 Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 424.
297 Takkûş, *age.*, s. 179; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 422.
298 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 422.
299 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 65.
300 Takkûş, *age.*, s. 179.

durum olduğu[301] anlaşılır. Bir başka ifadeyle de 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, hıtbesiz 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 hoşlanmadığı ve yaygın bir teamül olarak görülmeyen "zevacu'r-raht" ve "zevacu sevahibati'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 nikâhı" da[303] cahiliye Arapları tarafından

301 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 103.
302 Hâc Hasan, *age.*, s. 128; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 180.
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*.

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 âdetin 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 olabileceği[308] 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 bilinir olduğu ancak Arap toplumunun bu tür evlilikleri kabul etmediği,[312] ırza ve nesebe düşkün olmaları nedeniyle bu evlilik türünün nadir görüldüğü de[313] kaydedilir.

c. XVI, s. 314; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 4; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 70; Takkûş, *age.*, s. 179; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60; Bakkaloğlu, *age.*, s. 47-48.

304 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 310.

305 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 104; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 247.

306 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 104.

307 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 14 (b-z-a, mad); Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XX, s. 343 (b-z-a, mad); Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 421; Bakkaloğlu, *age.*, s. 48.

308 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 421-422; Bakkaloğlu, *age.*, s. 48.

309 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 23.

310 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 177.

311 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 166.

312 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 446.

313 Mahmasânî, *el-Evdâu'l-Teşrî'iyye*, s. 64; Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 48.

g. Zevacu'l-Bedel ve Zevacu'ş-Şiğar

Cahiliye döneminde bir adamın kendi kız kardeşini, başka birinin kız kardeşi karşılığında fazla mehir vermemek üzere[314] veya kendi nikâhlı karısını bir başka adamın nikâhı altında bulunan kadın karşılığında mehirsiz olarak değiş tokuş etmesini ifade eden "nikâhu'l-bedel"[315] âdeti de mevcut idi. Tefsirlerde Ahzâb, 33/52. ayetin farklı yorumlarla birlikte, İbn Zeyd'den bunun cahiliyedeki bedel nikâhı yasağına ilişkin nazil olduğuna dair rivayetler de[316] 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-bedelin cahiliye Araplarında "zevacu'l-mehr" den daha eski bir evlilik türü olduğu, sonraki dönemlerde zevacu'l-mehre göre fazla yaygın olmadığı[318] belirtilir. Cahiliye Araplarının bu tür evlilikleri bildikleri ancak bunun, onların kabul etmedikleri evliliklerden olduğu da[319] kaydedilmektedir.

Aynı şekilde Samilerde yaygın olan ve İslam gelinceye kadar Arapların da uyguladıkları[320] cahiliyede adamın, kendi kızını başkasının kızı karşılığında[321] yahut kız kardeşini, kızını

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 'Ali, *age.*, c. V, s. 420; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 45; Berrû, *age.*, s. 264; Takkûş, *age.*, s. 182; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; Bakkaloğlu, *age.*, 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 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 129.

318 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 45.

319 Erham Habbû, *age.*, s. 205; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 446.

320 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 192.

321 Ebû Dâvud, Nikâh, 15; Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahihi'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, *age.*, c. V, s. 421.

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 olduğunu[322] görüyoruz. O dönemde bir adam, fazla mehir vermemek için kız kardeşini diğer adamın kız kardeşi karşılığında evlendiriyordu. Ancak İslam, bu evliliği de 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 olduğu[324] ifade edilir. Kadim Sami toplumlarda bilinen bu evlilik türünün,[325] cahiliye Arapları tarafından da bilindiğini ancak bunun, onların kabul etmedikleri evlilik türlerinden olduğunu da[326] belirtmek gerekir.

Kur'an, İslam'a yakın dönemde ortadan kalkmaya yüz tutmuş ve artık Araplar tarafından da benimsenmeyen bedel ve şiğar evliliklerini reddetmiş ve o toplumda yaygınlaşmış ve benimsenmiş olan "zevacu'l-mehr"i ise 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

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; Abdulkerîm Zeydân, *el-Medhâl li-Dirâseti'ş-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetu'r-Risâle-Mektebetu'l-Kuds, 9. Bsk., Beyrut 1407/1986, s. 26; Hâc Hasan, *age.*, s. 128; Berrû, *age.*, s. 264; Takkûş, *age.*, s. 182; Bakkaloğlu, *age.*, s. 54-55, 59.

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, *age.*, c. V, s. 421; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 179.

324 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 421.

325 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 251.

326 Erham Habbû, *age.*, s. 205; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 446.

327 Bakara, 2/236-237; Nisâ, 4/4, 20, 24-25; Mâide, 5/5; Ahzâb, 33/50; Mümtehine, 60/10-11.

olduğu, kardeşlerden biri kadınla bir araya gelmek istediğinde diğerleri içeride birinin olduğunu bilsinler diye asasını 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 olduğu[328] 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'üle" (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 de[330] kastetmiş olması uzak bir ihtimal değildir.[331] Ancak aşiret fertlerinin erkeklerinin ortak olduğu "zevacu'l-müşareke" de diyebileceğimiz bu tür evlilikleri, Strabo Yemen bölgesi Araplarına nispet etse de[332] 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 âdetlerinden olduğu[334] yahut Arap olmayan kabilelere özgü olabileceği[335] 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,

328 Strabo, *Geography*, s. 365-367; Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 423; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 705; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 10-11.
329 Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467-468; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 423.
330 Barton, "Marriage", c. VIII, s. 467; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 423.
331 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 423.
332 Strabo, *Geography*, s. 365-367.
333 Mahmûd Cuma', *age.*, s. 19; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 310.
334 Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 705.
335 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 11.
336 Bakkal, *age.*, s. 54.

yok denecek kadar az görüldüğü çünkü ırza düşkünlük ve onu koruma hususundaki Arap geleneklerine uygun düşmediği de[337] ifade edilir.

1. Zevacu's-Seby

Cahiliye döneminde savaşlarda esir alınan kadın, dilerse esir sahibi tarafından mehirsiz ve hıtbesiz 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 muharip-lerin 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 savaşlarının 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 âdet ve cari olan bir örf idi.[343] Cahiliye Arapları diğer ganimetleri elde etmeye gösterdikleri gayretten daha çok, esir almaya ve sebye özen gösterirlerdi.[344] Zafer ifade ettiğinden seby ile iftihar eder 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]

337 Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 48.
338 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 427; Bakkal, *age.*, s. 54; Takkûş, *age.*, s. 182; ayrıca savaş ve baskınlarda kadınların sebyedilmesi konusunda bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 167.
339 Takkûş, *age.*, s. 182.
340 Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 205.
342 Takkûş, *age.*, s. 173.
343 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, 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, *age.*, s. 446; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 464.

Mehirsiz bir evlilik olmasından, necip, güçlü nesiller ortaya çıkaracağına olan inançlarından dolayı, cahiliye Arapları esir alınan kadınlarla evlenmeye istekli oldukları,[349] esir alınan kadınları eş ve cariye olarak kullandıkları[350] 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 ilahî 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-Cinsiyye

İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'nın güneyinde bazı kabilelerde, gelen misafirlere ve arkadaşlarına yiyecek ve içecek ikramı yanında, eşlerini de ziyafet çekme âdetlerinin varlığından[352] 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" âdetlerinin yer aldığı[353] görülür. İslam, cahiliye döneminde pek çok erkeğin bir kadınla evliliğini haram kılmak, "istibza' nikâhı", "cinsel ziyafet" ve "istihlafu'z-zevce" gibi evliliğe dair âdetleri mahzurlu görmek

349 Hâc Hasan, *age.*, s. 129; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 111.
350 Abdulaziz Sâlim, *age.*, 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 âdetlerin varlığı konusunda bkz. Mahmûd Selâm Zenâtî, *el-İslâm ve't-Tekâlîdu'l-Kabiliyyetu fî İfrikiyyê*, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1969, s. 72-74.
353 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 26-27.

ve yine bir kişinin kendi nikâhlı eşi 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 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]

Cahiliyede var olup da Kur'an'ın da kabul ettiği bu nikâhta evlilik teklifi âdet 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 hıtbede bulunurdu.[357] Durumu iyi olanın iyi olana hıtbede bulunduğu, hatta kişi hecin ise kendisi gibi hecin olan kişilere hıtbede bulunduğu, onunla evlendiği ve bu hıtbenin yerleşik bir usul içerisinde gerçekleştiği[358] 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 nikâh türüydü.[359] İslam'ın gelişine doğru Araplarda yaygın

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 Araplar ve Dinleri*, s. 122; Uğur, *age.*, s. 19-20; Ünsal, *age.*, s. 24; Bakkaloğlu, *age.*, s. 45.

356 Ahmed el-'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 11; Takkûş, *age.*, s. 184; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 89-90.

358 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 180; Bakkal, *age.*, s. 47.

bir nikâh olduğu,[360] cahiliyede Kureyş tarafından yapıldığı,[361] Kureyş ve pek çok Arap kabilesinin bu nikâh geleneği üzerinde olduğu[362] 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 âdetlerinden idi. Hatta nikâhı ilan sebeplerinin en güçlüsü ona şahit getirmekti.[364] O dönemde çoğunlukla bilinen, alışılagelen evlenme biçimi bugün insanların yapmış olduğu nikâh idi. Erkeğin, diğer aileye hıtbede 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" veya "zevacu'l-mehir" evliliklerine[367] 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. Zevcenin görevi ise kocasının şerefini korumak ve iffet vazifesiyle mukayyet olmaktı. 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 ev-

360 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 57.
361 Edîb Selâme, *age.*, s. 51.
362 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 3.
363 Ebû Dâvud, Talâk, 33; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 415; Hâc Hasan, *age.*, s. 128; Erham Habbû, *age.*, s. 205; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 446; Takkûş, *age.*, s. 184.
366 Takkûş, *age.*, s. 180.
367 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 45.
368 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 417; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60.
369 Takkûş, *age.*, 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).

lenme işi kocanın kadına olan isteğine bağlıydı. Kur'an tarafından kabul edilen bu nikâh, cahiliye döneminde bütün Arap Yarımadası'nda 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 olduğu[373] 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] hıtbenin, 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, hıtbe ve mehir İslam'da da devam etmiştir.[375]

İslam, cahiliye dönemi Arap hayatındaki bütün nikâh çeşitlerini yasaklamıştır. Ancak erkeğin, kadının ailesine hıtbe 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 İbrahimî din anlayışının kalın-

371 Bkz. Ebû Dâvud, Talâk, s. 33; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 3; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 417; Takkûş, *age.*, s. 180; Bakkal, *age.*, s. 41.
372 Bakara, 2/228; Nûr. 24/31.
373 Cevâd 'Alî, *age.*, 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; Bedâyene, *age.*, s. 10, 13; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 26.
377 İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 111; Bedâyene, *age.*, s. 9.

tıları 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 nikâhlaması şeklinde gerçekleşen nikâhın cahiliyede var olduğu ve o günkü Müslümanların da uyguladıkları bu nikâhın cahiliyedeki nikâhla aynı olduğu,[379] hıtbe ve mehirle tahakkuk eden bu tür nikâh çeşidinin İslam tarafından da kabul edildiği, bugün devam eden nikâhların da bu kural üzere olduğu[380] müşahede edilmiştir. Cahiliyede hıtbe, 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 kaldığı[381] şeklinde var olan ataerkil evlenme ve aile yapısına ilişik bütün bu unsurlar, cahiliye örf ve âdetleri 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.

378 Özgel, *age.*, s. 265.
379 Buhârî, Nikâh, 37.
380 Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 294.
381 Takkûş, *age.*, s. 180.
382 Bakara, 2/228, 233-237; Nisâ, 4/25, 34; Ahzâb, 33/5.

Tevrat, Amorî, Kenanlı, Hittî, Perizî, Hivî, Yevüsi ve Girgaşîler 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 uyarıldıkları[385] ve peygamber Ezra tarafından da Yahudilerin aldıkları yabancı karıları boşamalarının emredildiği[386] görülür. Bütün bu yasaklamaların Yahudi ırkının safiyetini korumak, karışıp erimesini önlemek amacıyla konulduğu ileri sürülse de[387] ve Hz. Yakup'un kızı Dina'nın, sünnetsiz ve İsrailoğullarından olmadığı için Hivîlerin reisi Hamor'un oğlu Şekem'le evlendirilmesine izin verilmemesi[388] bunu desteklese de yukarıdaki Tevrat pasajında da ifade edildiği gibi bu yasağın temeli karşı grupların Allah'a ortak koşan 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*

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.
389 Hivîlere ve Amorlulara kızların verilmemesinin gerekçesi onların putperest olmalarıdır. bkz. Çıkış, 34/10-37.

ortak koşan bir erkekten daha hayırlıdır..."[390] ayetiyle devam ettirmiş ve Mümtehine 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 daha ziyade 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 kadın, eski müşrik kocalarına geri iade edilmeyerek müşrik kocalarından ayrılıp Medine'de Müslüman erkeklerle evlendiklerine[392] dair rivayetler de bunu teyit eder niteliktedir.

Aynı şekilde Medine'de Yahudi ve Hıristiyanlarla 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 Kitap'ın yiyecek ve içeceklerinin, kız ve kadınlarıyla evlenmenin helal olduğunu, "*Bu gün size temiz ve hoş şeyler helal kılındı. Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helal, sizin yiyecekleriniz de onlara helaldir. 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 helaldir*"[393] şeklindeki ifadeleriyle

390 Bakara, 2/221; ayrıca bkz. Mümtehine, 60/10.

391 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'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-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe* (Tah. M. İbrâhîm el-Bennâ-M. Ahmed Âşûr), Dâru'ş-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.

beyan etmiştir. Aslında müsteşrikler tarafından Hz. Peygamber'in, Yahudileri kendi safına çekmek ve onları memnun etmek için yiyecek ve içeceklerinin yenilmesine ve kadınlarıyla evlenilmesine izin verdiğinin ileri sürülmesi de[394] vahyin hitap ettiği topluma literal ifadelerinde verdiği cevapların konjonktürel olduğunun dolaylı bir ifadesi olsa gerektir.

Kısaca evliliklerde dinsel kefaet, dinî asabiye/muhafazakârlığın sonucu olarak pek çok kadim toplumda görülen 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 "taaddüd-i zevcât" denir.[396] Kur'an'ın fikrî muhtevasına yansımış olan çok kadınla evlilik, İbrani, Arami ve Arap âdetleri arasında yer almaktaydı. İslam öncesi tarihte gerek İbrahimî gelenekte gerek Yahudi, Hıristiyan ve Arap geleneğinde çok kadınla evlenmenin yaygın bir kültür olduğunu, bunun sadece Arapların değil, diğer halkların ve Sami toplumların da âdeti olduğunu görürüz.[397] Kadim İbrani, Fars, Roma, Hıristiyan, Mısır, Hindu, Babil ve Asur toplumlarında da bu, yaygın bir âdettir.[398] Çok kadınla evlenmek Yahudilikte yaygın bir gelenektir.[399] Tevrat'ta

394 Watt, *Muhammed at Medina*, s. 199.
395 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 182.
396 Bilmen, *age.*, c. II, s. 10.
397 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 473.
398 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 236-238.
399 Bakkal, *age.*, s. 64.

Hz. İbrahim'in Sara, Hacer ve Ketura ile,[400] Hz. Yakup ve yine kardeşi Esav'ın çok kadınla,[401] Hz. Davud[402] 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. Talmud'un da "Bir adam hoşuna gittiği kadar kadınla evlenebilir" ifadeleri Yahudilikte çok evliliğe izin verildiğini tasvir etse de diğer yandan, "O artık dörtten fazlasına sahip olamaz" ifadeleri[405] ile ve yine ikinci eşin alınması durumunda ilk hanımın eş olma hakkının, nafaka ve giyiminin eksiltilmemesinin emredilmesi de[406] 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 aldığı[407] 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 de[408] 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

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. Tarihler, 11/18-21.
405 A. Cohen, *Le Talmud*, Paris 1950, s. 218-219; Rabbânilerin, Hz. Yakup'un dört kadınla evli olduğunu istidlal ederek taaddüd-i zevcâtı dört kadınla sınırladıkları konusunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 236.
406 Çıkış, 21/10.
407 Cohen, *age.*, s. 219.
408 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 219.

olabileceğini[409] söylemek de mümkündür. Fakat bütün bunları bir tarafa bırakacak olursak 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 etmemek elde değildir.

Hıristiyanlıkta da poligaminin yasak olduğuna dair herhangi bir ifade yer almaz. Her ne kadar Pavlus, Papazların sadece bir kadınla evli olmalarını emretse de[410] Matta İncil'inde bir adamla evlenmek isteyen on kızdan bahsedilmektedir.[411] Bu da İncil dönemi Hıristiyan toplumlarında bir erkeğin birden fazla kadınla evlenme geleneğinin var olduğunu ortaya koyar. Daha sonraları Batı'da pek çok Hıristiyan yazar ve din büyüğünün çok kadınla evliliği savunduklarını ve bunun caiz olduğunu ifade ettiklerini,[412] Hıristiyan Batı dünyasında pek çok kral, Kostantin ve İmparatorun da çok kadınla evli olduğunu aynı şekilde bunun Romalılarda da yaygın olduğunu[413] görürüz. Dolayısıyla da Ahd-i Atik'in, patriyarşları bir tek zevce ile evlenmeye mecbur etmediği, tek evliliğin Hıristiyanlıkta bir kaide haline gelmesinin nedeni, Hıristiyanlığın yayıldığı garp mühitinde tek evliliğin hüküm sürmesinden ileri geldiği kaydedilir.[414]

Kısaca Kur'an'ın, bir erkeğin aynı anda birden fazla kadınla evlenebileceğine dair literal ifadelerinin teşekkülünde cahi-

409 Mustafa Öztürk, "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., İstanbul 2011, s. 234.

410 Timeteos'a I. Mektup, 3/12.

411 Matta, 25/1-10.

412 Mustafa Sıbâî, *İslâm'a ve Garblılara Göre Kadın* (Trc. İhsan Toksarı), Nidâ Yay., İstanbul 1969, s. 47-52; John Davenport, *Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerîm* (Trc. Ömer Rıza Doğrul), İlhami-Fevzi Mat., İstanbul 1345/1926, s. 85.

413 Abdilaziz Çavış, *Anglikan Kilisesine Cevap* (Trc. Mehmet Akif), DİB. Yay., Ankara 1987, s. 165-166.

414 Emile Dermenghem, *Muhammed ve Hayatı* (Trc. Reşat Nuri), Devlet Mat., İstanbul 1930, s. 404-405.

liye 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 taaddüd-i zevcâtın (çok kadınla evliliğin) yaygın bir uygulama olduğunu[417] görürüz. Cahiliye ehli, bir adamın çok kadınla evliliğini, herhangi bir sınır olmadan dilediği sayıda evlilik yapmasını mübah 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 taaddüd-i zevcât mübah görülmüştür.[420] Bir erkeğin pek çok kadınla evlenmesi onun haklarından sayılmış, onların şeriatları erkeğin evleneceği kadın sayısına bir sınır koymamıştır.[421]

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 Akif Ersin, vd.) 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", *İslami Araştırmalar*, Cilt: IX, Sayı: 1-4, Ankara 1996, s. 143.

417 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 223.

418 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 428.

419 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 575.

420 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 61.

421 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 473; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 105, 190; Hâc Hasan, *age.*, s. 130, 139; Bertû, *age.*, s. 265-266; Erham Habbû, *age.*, s. 205; Bedâyene, *age.*, s. 40; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 88.

Hatta bir erkeğin dört yüz kadına sahip olduğu[422] ifade edilir. Bedevi toplumlarda bazen kadının, kocasının bir başka zevce almasını kabul ettiği hatta kocasını onu almaya teşvik ettiği de[423] vakiydi. Kureyş'ten dört, beş, altı ve on hanıma bundan daha fazlasına sahip olan şahısların bulunduğu,[424] bunlar Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in talebi üzerine diğerlerini boşayıp kadın sayısını dörde indirdikleri[425] tarihî 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 oldukları[427] 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 da[428] 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] Me-

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, 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 Bedâyene, *age.*, s. 47.

427 Bedâyene, *age.*, s. 42, 44.

428 Takkûş, *age.*, s. 180.

429 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 179; Teaddüdü'z-zevcâtın, 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.

sela, cahiliye dönemi hakemlerinden Gaylan b. Selma es-Sekafî'nin[431] ve yine Mesud b. Mu'teb, Mesud b. Amr b. Amir, Urve b. Mesud, Süfyan b. Abdillah 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 yetindikleri[432] ifade edilmektedir. Yine Haris b. Kays'ın, sekiz kadınla evli olduğu, Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in emriyle dördünü seçip diğerlerini boşadığı[433] 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 adetlerinden olan taaddüd-i zevcât ilkesini kabul edip ve dörtle sınırlamış,[435] bu sınırlamayı yapmak suretiyle de cahiliye uygulamasını değiştirmiştir.[436] O bakımdan, nazil olduğu çağın kültürü ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, bir yandan cahiliye dönemi çok evlilik kültürünü içtimai bir zorunluluk olarak kabul ederken, diğer yandan da taaddüd-i zevcâtı 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 nedenlerden[439] veya iklim şartlarından dolayı şehvete aşırı temayülün

431 Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 65; Muhammed b. 'Alî b. Muahmmed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Munteka'l-Ahbâr*, Mektebetu Mustafâ el-Babi el-Halebi, Mısır t.y., c. VI, s. 180; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 428; Efgâni, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 26; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 223; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 27; Uğur, *age.*, s. 21.

432 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 357.

433 İbn Mâce, Nikâh, 40; Uğur, *age.*, s. 21.

434 Nisâ, 4/3.

435 Nisâ, 4/3; Barton, "Marrlage", c. VIII, s. 470; Bedâyene, *age.*, s. 40; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 179; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 27.

436 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 428; Hâc Hasan, *age.*, s. 139.

437 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.

438 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.

439 Erham Habbû, *age.*, s. 205; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 446.

Arabın mizacından[440] 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] Bütün bunların yanında, Arapların evliliklerde sıhriyet yoluyla uzak ve düşman olanları celbedip onlarla dost olma maksatları da[442] 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' olduğu[443] teslim edilirse o günkü cahiliye Arap toplumunda, Yahudi ve Hıristiyan kültüründe tarihî 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 helal 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

440 Hâc Hasan, *age.*, s. 137; sıcak muhitin Arabın nefsini etkilediği ve onların meyillerini tetiklediği, bundan dolayı bazı cahiliye Araplarının kadının şehvetine sınır koymak için kadının sünnet olmasını emrettikleri hususunda bkz. Hâc Hasan, *age.*, s. 140.

441 Bazıları, cahiliyede bir erkeğin birden fazla kadınla evliliğini, sürekli devam eden savaşlar neticesinde erkek sayısının düşmesine, kadın oranlarının artmasına bağlamışlardır. (bkz. Dizire Sekâl, *age.*, s. 96; Mahmasânî, *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 zaruretlerden dolayı çok eşliliğe izin verildiği ifade edilmiştir. bkz. Sibâî, *İslâm'a ve Garblılara Göre Kadın*, s. 52-55; Mustafa Sıbaî, *Kadının Yeri* (Trc. Abdullah Yalçın-Mehmet Yolcu), Akabe Yay., İstanbul 1988, s. 110-115.

442 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 6; Cevâd 'Ali, *age.*, 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, *age.*, s. 130.

Mekke ve Medine'de çok kadınla evliliğin sanılandan az[446] 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 verildiği[448] şeklinde modern dönemde yaklaşımlar sergilense de M. Öztürk'ün de belirttiği gibi, bütün bunlar, 19. yüzyıldan sonra Batı karşısında edilgen bir konuma düşmenin travmatik tezahüründen, bahis konusu görüşlerin apolojik (savunmacı) olmasından[449] öte bir anlam ifade etmemektedir.

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 (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın...*"[451] ayetleriyle eşler arasında adalet ilkesi getirilerek toplumda evrensel değerler paralelinde olgular dönüştürülmeye çalışılmıştır. Fazlur Rahman, Kur'an'ın bir yandan tek eşliliği öncelemesini, diğer yandan da 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]

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'ân-ı Kerimde Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 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'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 28.

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 tarihî 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 cariye kadın telakki ve içtimai teamüllerinden bağımsız değildir. Çünkü cahiliye yasası, bir adamın dilediği oranda cariyeye sahibi olmasını mübah görürdü. Cariye, adamın mülkü sayılır, efendinin mülkiyeti altında devam ettiği müddetçe 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 olması[456] 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

453 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 574-576.
454 Nisâ, 4/2-3, 24; Mü'minûn, 23/6.
455 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 428.
456 Ahmed 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 131; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 180.

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 mübah görmesinin onların talepleriyle ve teamülleriyle mantıksal bir ilişkisi söz konusudur.

Kısaca, cahiliye döneminde taaddüd-i zevcât bedevi toplumlarda 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 ebedî 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 ebedî 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 formla-

458 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 104.
459 Ferruh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*, c. I, s. 60.
460 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 145.

rın ötesinde evrensel değer olarak adalet ilkesini tesis ettiği aşikârdır.

Özsoy'un, Kur'an'ın bütün muamelat formlarında yerel ve tarihî olanın üstünde yerel olanla evrensel olanın ayıklanması ve özgün, nesnel anlamlara ulaşabilmek için Kur'an'ın kendi tarihsel bağlamında okunması[461] yine Halide Edip Adıvar'ın, "Kur'an'ın bazı bölümlerinin on üç küsür 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 kimi çağdaş 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 olduğuna[464] dair bütün bu metahistorical metin okumalarının, aslında çağın gelişmelerini Kur'an'a söyletme çabalarının[465] bir ürünü olmaktan öte bir anlama gelmediğini ifade etmemiz gerekir. Baljon'un da dile getirdiği gibi bütün bu yaklaşımlar ya 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 çabaların[466] bir mahsulü yahut da Kur'an'ı kendi tarihiliğinden, nas-olgu diyalektiği sonuçlarından koparmanın,

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, *age*., s. 62.
463 Baljon, *age*., 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, *age*., s. 114.
466 Baljon, *age*., s. 116.

Müslümanların Kur'an'a tarihsel tenkitçi bir metotla[467] yaklaşamamalarının ve apolojist (savunmacı) bir tutum içerisinde olmalarının kaçınılmaz 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 âdetleri 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 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 halinde bir erkeğin velayeti altında bulunan kadınları yahut kadınların bizzat kendilerinin, o günkü krala/kabile reisine kendini bağışlama âdeti, Kur'an tarafından da "*Ayrıca, diğer mü'minlere değil de sana has ol-*

467 Kur'ân'ın mesajının anlaşılabilmesi için önerilen "tarihî metot" konusunda geniş bilgi için bkz. Fazlur Rahman, "İslami 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, *age.*, c. V, s. 166; kabile reisinin diğer kabilelerle sıhriyet bağı oluşturmak yahut nesli çoğaltmak için pek çok evlilik bağı kurduğu hususunda bkz. Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 446.

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 hıtbe aşamasında kalan, gerek kendisine hediye edilen, gerek savaş esiri, gerekse de doğrudan teklif edip evlendiği yaklaşık 25 kadının ismini verdiği, Kurtubî'nin duhul, akit, hıtbe ve esir statüsünde evlilikleriyle ilgili yaklaşık 31 ismi zikrettiği, Caetani'nin ise bu sayıyı 26 olarak verdiği görülür. bkz. İbn Sa'd, *el-Tabakât*, c. VIII, s. 219; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 77-98; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. XIV, s. 161-166; Leona Caetani, *İslâm Târihi* (Trc. Hüseyin Cahit), Vatan Mat., İstanbul 1925, c. VII, s. 386-394.

mak 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-Ezdiyc/ed-Devsiyye'nin bir rivayete göre de Havle binti Hekim'in, Meymune binti el-Haris'in ve Zeyneb binti Huzeyme'nin de kendilerini Peygambere hibe ettikleri[473] tarihî 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 olduğunda[474] 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 yerlerde[475] 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 tarihî yasadan uzak kalamayacağı aşikârdır. Dolayısıyla da cahiliyede var olan, aklıselimle, insan fıtratıyla çelişmeyen pek çok örf ve âdetin 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. çeşitli alanlardaki uygulamalarının cahiliye çağındaki âdetlere tekabül ettiğini, o dönem Arap uygulamaları-

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, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 480; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. XIV, s. 164, 202; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1510.
474 Takkûş, *age.*, s. 180.
475 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 473.

nın bir devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.[476] Ne yazık ki bizler, müsteşriklerin vakıayı tespit kabilinden olan bu düşüncelerine savunmacı bir ruhla, Hz. Peygamber'in cahiliye âdetlerine ilişkin uygulamalarının büyük olasılıkla ya Hz. İbrahim'den tevarüs ettiğini yahut da makul olduğu için tasvip edildiğini, çünkü İslam'a uymayan pek çok cahiliye âdetinin reddedilmiş olduğunu[477] 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, zahirî-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 Araplarının liderde bulunmasını arzu ettiği nitelikleri 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

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 Cahiliye Araplarının çeşitli hallerde işlerini idare eden reisleri konusunda geniş bilgi için bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 169-173.

479 Takkûş, *age.*, s. 160.

480 Berrû, *age.*, s. 195; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 75-76, 77-78; Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 359; Takkûş, *age.*, s. 160; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 191-192; aslında cömertlik, hilm, şecaat, vefa, izzeti nefs vb. yüce ahlakî değerlerin Arab mizacının diğer milletlere nazaran daha eğilimli daha yakın olduğu değerler olduğu konusunda bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 46.

ve gariplere açma, kabilesinin fakirlerinin diyetini ödeme, kıtlık ve felaket anlarında tebasına infak etme gibi[481] vasıflar, önemli ahlaki ilkelerdendi. O bakımdan İslam, bu gibi cahiliye faziletlerinin tamamını kabul etmiştir.[482] Katede'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, 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 yapısında arzu edilen reislik sıfatlarının en güzeline sahipti. Bu nedenle kısa sürede Arap Yarımadası'nı ele geçirmiştir. Onun 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 Hıristiyanlarda var olan evlenmeye dair birtakım ilkelere dokunmayıp onları devam ettirdiği gibi insanın doğasına, akla, mantığa ve selim fıtrata 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, teyzeleri-*

481 Erham Habbû, *age.*, 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; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 82-83; Şevki Dayf, *age.*, s. 59-60; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 415; Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 67; Takkûş, *age.*, s. 161; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 23.

482 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 428.

483 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 113; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1073.

484 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 188.

485 Kalem, 68/4.

niz, 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 evlenmenizde size bir günah yoktur- öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikâh altında) bir araya getirmeniz. 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 Hıristiyan 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 haramlılığına dair hükmü, Ehli Kitap'ta yer alan ahkâmın bir devamı iken, aynı zamanda bunlarla evliliği mübah gören Mecusi Araplara da[487] 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, 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 yasak[489] 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 âdetin Roma ve Süryaniler arasında da görüldüğü[491] ifade edilse de aslında Tevrat metinlerinde

486 Nisâ, 4/23.

487 Mecusi olanTemim kabilesinin ve kadim İran'ın anne ve kardeşlerle evliliği mübah 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.

489 Levililer, 18/7-18; Yasa'nın Tekrarı, 22/30, 27/20. 22-23.

490 Levililer, 20/10-21.

491 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 420.

annesiyle evlenmenin menedildiği ve daha sonra gelen büyük dinler tarafından da bu çirkin uygulamaların yasaklandığı görülür. O bakımdan İbrani ve Süryani kültürünün etkisinde cahiliye dönemindeki bazı Mecusi Araplarda bu âdetler görülse de Kur'an'ın bunları, ilga edip asılları üzere ipka ettiğini ifade etmeliyiz.

Yahudilikte iki kız kardeşi aynı anda nikâh altında tutma âdeti 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 tutmuş olsa da[492] ve bu uygulama 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 da[498] 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 yasakladıkla-

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, *age.*, c. V, s. 423.

495 Yaratılış, 38/8-9; Yasa'nın Tekranı, 25/5-10; Atay vd., *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.

rından bahsedilir.[499] İncillerde de vefat edip de çocuğu olmayan kardeşin, geride kalan karısının sıra ile yedi kardeş tarafından nikâhlandığının ifade edilmesi,[500] bunun o günkü Yahudi ve Hıristiyan 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 sözleri de yer alır.[502] Kur'an'da da üç talakla boşanan kadının eski kocasına dönmesinin zorlaştırıldığı, bir başka adamla evlenip zifaf 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]

Hıristiyanlıkta 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

499 Taberî, *Târîh*, c. II, s. 13.
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.

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 Hıristiyan toplumu tarafından tecrit edilmesi talep edilmiştir.[509]

b. Cahiliyede ve Kur'an'da Nikâhlanması Haram Olanlar

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 emekteydiler.[512]

507 Atay vd., *Dinler Tarihi Arısk*, c. II, s. 304; Bakkal, *age*., 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.
510 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 414; ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 130-131; Bakkaloğlu, *age*., 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; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 52; Hudârî Bek, *Târîhu'l-Ümem*, c. I, s. 21; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 251-252; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 60; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 27; Aksu, *age*., s. 70; Bakkal, *age*., s. 57; Bedâyene, *age*., s. 10; Uğur, *age*., s. 22.

Kur'an'ın evlenilmesini haram kıldığı pek çok şeyi cahiliye Arapları da haram kılmışlardır.[513] Zeydan'ın ifadesiyle İslam şeriatının kabul etmediği bütün fasid nikâh türleri (şiğar, 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 âdetlerini kabul etmiş,[515] 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] hatta mahremlerle evliliğin haram kılınması gibi Kur'an'ın getirdiği pek çok sünnet de Abdulmuttalib b. Haşim el-Kureşi'ye dayandırılmıştır.[518]

O dönemde her ne kadar aile içi evlenmenin (endogami) çocuğu zayıf ve cılız yapacağı düşüncesiyle, çocukların daha gürbüz olması ve sağlıklı nesiller elde etmek için, genellikle uzak olanlarla evliliği gözettiklerine dair cahiliye örfü mevcut olsa da,[519] uzak evliliklerin (egzogami) çocukları gürbüz yapacağına ilişkin inançlar yer alsa da aslında yakının uzak olan kişiden kıza daha layık olduğunu ifade eden "el-karîbu evlâ bi'l-binti min el-baîd" örfî kanunu da 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 olduğu[522] anlaşılmaktadır.

513 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 52; Nâcî Ma'rûf, *age.*, s. 49.
514 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 26-27.
515 Edîb Selâme, *age.*, 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. 1, s. 7; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 324.
519 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 9-10; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 476; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 221; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 160; Hâc Hasan, *age.*, s. 140.
520 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 476.
521 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 177.
522 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 178.

() bakımdan gerek erkek, gerek kız kardeş çocuklarının birbirleriyle evlenmeleri mübah görülmüş hatta kızlarının, amca oğullarına verilmesine ve uzak kişilere verildiğinde kendilerine denk kişilere verilmemiş olacağına dair cahiliye hatiplerinin 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 rızasıyla izin verilmiştir.[524] Bu nedenle bir kısım insanlar evliliklerde amca kızlarını tercih etmişlerdir.[525] Bütün bu rivayetler, kardeş çocuklarının evlenmelerine dair Kur'an'da yer alan mübahlığın da İslam öncesi cahiliye kültüründe mevcut olduğunu gösterir.[526] Dolayısıyla Kur'an'ın evlilikte muharremat dairesini dar tutmuş olması da muhtemelen o günkü kabile geleneklerini, kan bağına ve asabiyeye dayalı kapalı kabile toplum ilişkilerini dikkate aldığının bir sonucu 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 evlenmenizde size bir*

523 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 174.

524 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414-415; ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 132; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 58; Bakkaloğlu, *age.*, s. 37-38.

525 Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, s. 54; Cevâd 'Alî, *age.*, c. III, s. 142; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 161.

526 Bakkaloğlu, *age.*, s. 37.

527 Dihlevî, bizzat kendisinin ileri sürdüğü, şeriatların indiği toplumların telakkileri, inanç, örf ve âdetleri doğrultusunda nazil olduğu ilkesinden hareketle, kız kardeş kızlarının Yahudilere helal, İsmailoğullarına 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.

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 döneminde haram addedilen unsurları ipka etmiş,[530] akrabalık, sıhriyet ve nesep mahremleriyle evlenilmemesine dair bazı haramları teyit ve bazılarını da tashih etmiştir.

Cahiliye dönemi sorunlarına bir cevap olarak nazil olan Kur'an'ın, zikredilen kadınlarla evliliğin haramlığını belirtmesi, o dönemde bu kadınlarla evliliğin/cinsi ilişkinin varlığını çağrıştırsa da ve Alûsî (ö.1270/1854) gibi bazı müfessirler, bu pasajın amacının geçmişteki haramlıktan haber vermek değil, inşai olduğunu[531] 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 etmediğini[533] beyan etmişlerdir. Zaten nesep ve sıhriyet yakınlığı olanlarla evlenme yasağının cahiliye Arapları amelleri arasında yer aldığı[534] dikkate alınırsa bu ayetin, cahiliyedeki mahremlerle evlilikleri iptal yahut onları hikâye etmediği anlaşılmış olur. Ancak müfessirlerin, bu ayette haramlığı ifade edilenlerden bazılarıyla gerek cahiliye Araplarında gerekse diğer bazı din ve milletlerde evliliklerin yapıldığını ve günümüze kadar bazılarının hâlâ bilinir olduğunu ifade ettiklerini görürüz.[535]

528 Nisâ, 4/23.
529 Nisâ, 4/22.
530 Nisâ, 4/24; Bedâyene, *age*., 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, *age*., 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.

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, Borma, Seylan, Uganda ve diğer yerlerde varlığını sürdürdüğü[536] kaydedilir. Araştırmacılar, bu evliliğin beşer tarihinde yaygın olduğunu şu an alışılagelen evliliğin bir önceki merhalesini oluşturduğunu[537] 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 âdet olduğu,[538] Kureyş nazarında fevahiş fiillerden kabul edildiği,[539] Arapların bunu ayıpladıkları[540] kaydedilir. Ne var ki bunun cahiliyede bilinen bir evlilik olduğu ancak 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. Zürare'nin, kızı Dühtunus ile evlendiği ve iki beyit söylediği, bunu Mecusilik inancından dolayı yaptığı, ancak daha sonra pişman olduğu naklolunur.[541] Şöyle ki bazı tarihçiler, Dühtunus'un, Lakit b. Zürare et-Temimi'nin kızı olduğunu ve bu kızın Amr b. Ades'in himayesinde olduğunu ve Hacib b. Zürare'ye nispet edilen bu iki beytin aslında Hacib'e ait olmayıp Lakit b. Zürare'ye ait olduğunu[542] ileri sürerler. Daha da önemlisi bu kıssada Lakit'in, kızıyla evlendiğine herhangi bir işaretin olmadığı, aksine Amr b. Ades'in

536 Cevâd 'Alî, *age*., 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 mübah olduğu, erkek kardeşin kızıyla evliliğinin, İbranilerde görüldüğü, Yahudilerin çoğunluğunun erkek ve kız kardeşin ve babanın kızıyla evliliğini mübah saydıkları hususunda bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 252-253.

537 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 426.

538 Zağlûl Abdulhamid, *age*., s. 310.

539 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 236.

540 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 121.

541 İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 217; Kurtubi, *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.

onun kocası olduğu[543] Hacib'in kendi kızıyla evlendiğine dair kıssanın uydurma olduğu da ifade edilir.[544]

2. Sıhriyetten Haram Olanlar

Evlenme sonucu oluşan akrabalığa sıhriyet (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 mübah sayarlardı. Hatta oğlun boşadığı dul kadınla baba evlenebilirdi.[546] Kur'an'da öz oğulların karılarıyla ve bunların furu olan öz torunların karılarıyla nikâhlanmanın yasak olduğuna ilişkin hüküm,[547] Yahudilik ve Hıristiyanlıkta öz oğulların ve öz torunların karılarıyla evlenme yasağının[548] 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 gösterdiğine[549] 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 girmemişseniz onlarla evlenmenizde size bir günah yoktur...*"[551] ayetiyle reddederek, Yahudi ve Hıristiyan-

543 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 235-236, dipnot; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 426-427.
544 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 427.
545 Bilmen, *age.*, c. II, s. 92.
546 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 135-136.
547 Nisâ, 4/23.
548 Levililer, 18/15, 20/12.
549 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 136.
550 W. Montgomery Watt, *Muhammed at Medina*, Oxford Universty Press, Karachı 1981, s. 386.
551 Nisâ, 4/23.

lıkta da annesi ile üvey kızı aynı nikâh altında tutmanın haramlılığı[552] ilkesini kabul etmiştir.

Yine Hz. Yakup döneminde olduğu gibi,[553] cahiliye Araplarında da iki kız kardeşin cemedilmesinin mübah sayıldığını[554] ve kuma olarak aynı nikâh altında tutma geleneğinin olduğunu bildiren tarihî rivayetler yer almaktadır.[555] İslam döneminde Hz. Peygamber de bu uygulamaları müşahede 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 âdeti, önceki şeriatlarda mübah olduğu[559] 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 âdeti devam ettirmişlerdir.[561] Süheyli'nin, babanın karısıyla evlenmenin ve iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın önceki şeriatlardan kalma mübah bir davranış olduğunu, Hz.

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; Edib Selâme, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 423; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 136; Hûfî, el-Mer'e, s. 254; Bedâyene, *age.*, s. 11; Berrû, *age.* s. 265; Watt, *Muhammed at Medina*, s. 387; Aksu, *age.*, s. 70.
556 Ebû Dâvud, Talâk, 25; Tirmizî, Nikâh, 34; İbn Mâce, Nikâh, 39; Şemsüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zeri ed-Dımeşkî, İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-'İbâd* (Tah. Şuayb el-Arnavût-Abdulkadir el-Arnavût), Müessesetu'r-Risâle, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981, c. V, s. 115; İbn Kesîr, Tefsir, c. I, s. 460; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414.
557 Nisâ, 4/23.
558 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 137; Hâc Hasan, *age.*, 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.

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 mübah sayıldığına dair bir bulgu söz konusu değildir. Aksine iki kız kardeşi aynı nikâh altında cemetmenin cahiliye Arapları tarafından da en çirkin işlerden addedildiği,[564] onların bazılarının bu tür nikâhı iğrenç buldukları,[565] çoğunun iki kız kardeşi cemetmedikleri, çok azının bunu yaptığı[566] beyan edilir. Kur'an, iki kız kardeşi bir nikâh altında toplamayı haram kılmış[567] ve Hz. İbrahim'den tevarüs eden bu Arap âdetini reddederek Arap Yarımadası'nda özellikle de Medine'de Hz. Musa şeriatından kalma iki kız kardeşi aynı nikâh altında tutmanın yasaklılığına ilişkin Yahudi ve Hıristiyan uygulamasını tasvip etmiştir.[568] Dolayısıyla Kur'an diyalektik bir yapıya sahiptir. Bir yandan cahiliye Arapları tarafından her ne kadar çirkin işlerden sayılsa da bazı kişiler tarafından uygulanan bu âdeti 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 uygulamaları[569] devam ettirmiştir.

Cahiliye döneminde mevcut olan âdetlerden biri de vefat eden babaların karılarıyla (üvey anneyle) evlenmek (nikâhu/

562 Nisâ, 4/22.
563 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 254; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 65; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414.
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-Ərab*, c. II, s. 52; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414; Hûlî, *el-Mer'e*, s. 246; Bakkaloğlu, *age.*, s. 7.
565 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 254.
566 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 337.
567 Bedâyene, *age.*, s. 11; Nisâ, 4/23-24; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 179.
568 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 313.
569 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 136.

zevacu'l-makt) idi.[570] O dönemde bu âdeti 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 kişiye "dayzen"[576] ve bu nikâhtan meydana gelen çocuğa da "maktî" yahut "makît" denilirdi.[577] Kureyş'in de makt nikâhını yaptıklarından[578] bahsedilir. Hatta Kurtubî, Medine'de Ensar arasında ölenin karısına varis olmanın zorunlu, Kureyş'te ise

570 Ebû Abdillâh el-Musab b. Abdillâh b. el-Musab ez-Zûbeyrî, *Nesebu Kureyş* (Tah. İ. Lîlî Bruînsâl), 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, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 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, *age.*, c. V, s. 418-419; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 18-20, 97, 83, 100; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 27; Bedâyene, *age.*, s. 11; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 137; Uğur, *age.*, s. 21; Aksu, *age.*, s. 69; Bakkal, *age.*, s. 36, 55-56; Bakkaloğlu, *age.*, 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'iyye*, s. 197.

573 Takkûş, *age.*, s. 180.

574 Mahmûd Cuma', *age.*, s. 23-25; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, 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, *age.*, s. 178.

576 Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 90; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 110; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 418; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 253.

577 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 110-111; İbnu'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, *age.*, c. V, s. 418; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 137; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 123; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 91.

578 Edîb Selâme, *age.*, s. 51.

mübah olduğunu ifade eder.[579] Bu âdet, sadece Hicaz bölgesinde değil, Strabo'nun da kaydettiği gibi, Güney Araplarında da mevcut idi.[580] Bu âdeti 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 addettikleri[582] ve bu nikâhı kerih görüp yapanları ayıpladıkları da[583] bir vakıaydı. "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 yay-

579 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 109; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 101.

580 Strabo, *Geography*, s. 365.

581 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 326; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 188; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 660; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 155; Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 254; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. V, s. 109-110; Halebi, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 66; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. V, s. 373; Alûsi, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 53; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'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, *age.*, s. 68.

583 İbnu'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, Ebu'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'ş-Şâmile, 3. 36); Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 418; Bakkaloğlu, *age.*, s. 68, dipnot 119.

585 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 337.

586 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 62; Erham Habbû, *age.*, s. 205.

587 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414, 418, 424; Berrû, *age.*, s. 265; Nisâ, 4/19-22; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 97, 83.

588 Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 217.

589 Takkûş, *age.*, s. 181; Bakkaloğlu, *age.*, s. 37.

gın olmayan[590] özel bir gruba özgü evlilik türlerinden olduğu, muhtemelen Mecusilerden Araplara geçmiş olabileceği de[591] kaydedilir. Kur'an'ın yasakladığı evlat ve anneler arasındaki evlilik zaten beşer tarihinde oldukça az görülmüştür. Hiçbir din de bunu mübah görmemiştir. Ancak bu 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 yapılıp da ancak toplumun geneli tarafından iğrenç ve nefretle karşılanan bu uygulama,[594] "*Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu bir hayâsızlık, 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 bint 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 kılındığı[597] 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 da[598]

590 Takkûş, *age.*, s. 181.
591 Berrû, *age.*, s. 265.
592 Cevâd 'Alî. *age.*, c. V, s. 425.
593 Wilhelm Von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253-1255* (Trc. Ergin Ayan), Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 41.
594 Kalî'âl, *Mehâsin*, s. 286.
595 Nisâ 4/22; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 55; Bedâyene, *age.*, 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 Temyizi's-Sahâbe* (Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvez), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995, c. VII, s. 279-280 (no:10434); Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 419.
598 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 83, 109.

Kur'an, her halukârda bu tür evlilikleri yasaklamıştır. Nazil oluğu dönemin sosyo-kültürel meselelerine bir cevap olarak indirilen Kur'an, cahiliye döneminde toplumda problem olan üvey anneler ile evlenme âdetini Nisâ, 4/22. ayetiyle yasaklamakla,[599] o gün Arap Yarımadası'nda Yahudi ve Hıristiyanlar 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 âdet olduğunu görüyoruz.[601] Hatta ölen kardeşin karısını alma işlemine o dönemde Ahd-i Atik'te "levirat" denilmiş[602] 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 mirasçılarına intikal etme, mala varis oldukları gibi kadının nikâhına da varis olma[604] geleneği yatıyordu. Cahiliyede kadın, vefat eden kocanın mülkü yerini olduğundan dolayı, kocası öldüğünde terike muamelesi görür,

599 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 16.

600 Özsoy, "Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", s. 13.

601 Yaratılış, 38/8-9; Yasa'nın Tekrarı, 25/5-10; Matta, 22/23-30; Markos, 12/18-25; Luka, 20/27-33; Uğur, *age.*, s. 20.

602 O. Spies, "Mehir", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. VII, s. 495; İngilizce ve Almancada "levirate", Fransızcada "lévirat", İtalyanca ve İspanyolcada "levirato" gibi batı dillerinde Latince "levir" kökünden türetilmiş kelimelerin kullanıldığı bu evlilik türü için İbranicede "yibbum", Grekçede ise "daĐr" 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 Dini*, c. II, s. 1319.

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, cariye 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. Ne yazık ki bir dereceye kadar indiği toplum örf ve âdetlerine bürünen İslam'da, bu evlilik yine de mübah sayılmıştır. Ölen kardeşin ve kayın biraderinin bu konuda serbest olmaları, dilerse karşılıklı rıza ile evlenebileceklerine dair hüküm getirilmiş, fakat cahiliye Arapları ve Yahudilerde olduğu gibi bu zorunlu kılınmamıştır.[610]

605 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 418.
606 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 453-454.
607 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 257-258.
608 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 316.
609 Nisâ, 4/19.
610 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 316.

3. Sütten Haram Olanlar

Cahiliye dönemînde tıpkı nesep ve sıhriyetten akraba 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 haramlılığı[612] Yahudilikte, Hıristiyanlıkta 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 olduğu[614] söylense 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. Cahiliye dönemînde zenginlerin müracaat ettikleri çöl sakinlerinden birtakım kadınların mesleği olan süt annelik,[616] özellikle de soylu, burjuva sınıfı ailelerin süt anne tutma âdeti de Kur'an tarafından tasvirî ifadelerle sürdürülmüştür.[617] Bu nedenle Kur'an'ın sosyo-kültürel antropolojisinin farkında olan Kaffal, çocukların anneler tarafından tam iki yıl emzirilmesiyle ilgili Kur'an'daki tasvirî/ihbarî ifadelerin Kureyş'in âdât ve tekâlîdinden olduğu[618] gerçeğini ifade etmekten geri durmamıştır. Dolayısıyla o dönemde yaygın ola-

611 Bedâyene, *age.*, 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 vd., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 304.
614 Ahmet Ünsal, "Arap Geleneğindeki Boşanmanın İslam Hukukundaki İzleri" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 1996, s. 21.
615 Hâc Hasan, *age.*, s. 142; Cevâd 'Alî, *age.*, 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.

rak uygulanan süt annelik müessesesi, İslamiyetten sonra da aynı kurallar çerçevesinde devam etmiştir.[619] İslam'da da süt'ten meydana gelen haramlığın çocuğun tabiatına yönelik çeşitli teşri hikmetleri tadat edilmeye çalışılmıştır.[620]

Ansay, bu yasağın eski Arap toplumundaki âdetler, ananeler ve inançlardan, o günkü çevre ve toplumun hissi ve ruhi kıvgılarından kaynaklanan bir yasak olduğunu, İslam'ın, tedrisüsü sırasında yüksek ideallerine aykırı olmayan, kökleri derin olan âdetleri sarsmadığını, zaten sırf emzirmeden dolayı ırsi bir hastalığın meydana gelmesinin hekimler tarafından da reddedildiğini[621] ifade etmiştir.

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. Ne var ki 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 haramlılığı da Yahudilik ve Hıristiyanlıkta evli bir kadınla nikâh yapmanın zina olduğu yargısı[623] ile paralellik arz eder. Yine Kur'an'da savaş sonucu esir olarak elde edilen evli veya bekâr bayanların he-

619 Duman, *age.*, s. 53.
620 Bilmen, *age.*, c. II, s. 91-92.
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.

lal oluşuna dair Kur'an hükümleri de[624] İslam öncesi cahiliye teamüllerinden, Yahudi ve Hıristiyan 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' edilebiliyordu. 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 vermeyen uygulamayı kabul etmiştir.[626] İslam öncesi cahiliye kültürüne ait bu âdet, "*(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 ifade edilmiştir. 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, kabulleri, tahayyülat ve tasavvuratı üzerinden konuşan Kur'an, o âdetlerin bazılarını kaldırdığı gibi pek çoğunu da ıslah ederek ve kısmi değişikliklerle yahut aynıyla bünyesine alarak devam ettirmiştir.

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.
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.

5. Evlatlık Edinmekle Haram Olanlar

Nesebi başkasından sabit olan çocuğu evlat edinme işine "tebenni", evlat edinilen kişiye de "de'iy" veya "mütebennâ" denir.[629] Evlatlığın tarihi oldukça geçmişe gider. Evlatlık ve hukukunun Hamurabi döneminde Babillilerde de mevcut olduğu[630] görülür. Dolayısıyla 7. yüzyılda olup biten hadiselere bir cevap niteliği taşıyan Kur'an, o dönemde cahiliye Araplarında[631] Yahudilerde, Roma, Yunan ve Hintlilerde çok önemli olan evlat edinme ve evlatlıkların öz oğul statüsünde görülme âdeti 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 vakıa "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

629 Bilmen, *age.*, c. II, s. 395.
630 Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 65.
631 Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 196.
632 Takkûş, *age.*, s. 186.
633 Bkz. Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 213-217.
634 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 107; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimaî Âile", s. 77 ve dipnot 3; Corci Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi* (Trc. Zeki Meğâmiz), Derseâde 1328, c. IV, s. 28-31; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 130; Bakkal, *age.*, s. 38-39; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 217.
635 Takkûş, *age.*, s. 186.
636 M. Akif Aydın, "Evlât edinme", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, s. 527.

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 olarak[640] 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 âdet 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 gizli-*

637 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 49, 61; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 28; Aksu, *age.*, s. 70; Bakkal, *age.*, s. 57; Bakkaloğlu, *age.*, s. 37.
638 Bedâyene, *age.*, s. 11.
639 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 414.
640 Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 402; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XIV, s. 183; İbn Kesir, *Tefsir*, c. II, s. 1480, 1504; Bakkal, *age.*, s. 58.
641 Ahzâb, 33/5, 37-40.
642 Ahzâb, 33/5.
643 Ahzâb, 33/40.

ıyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmeme 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 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 söylense de "İslam hukukunda ve özellikle Türk hukuk tarihinde evlatlık kurumu zaman zaman koruyucu aile tarzında, bazen de hukukî sonuçlarından mahrum fiilî bir evlatlık 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, mâddûd-i ezvâcda (polyandry), efendinin cariyeden doğan çocuğunda, bağî 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, 'kâif'in belirlemesi neticesinde kendilerine nispet edilmesini ayıp saymazlar, bilakis özellikle de erkek olursa kendi neseplerine dahil edilmesini son derece

644 Ahzâb, 33/37.
645 Aydın, "Evlât Edinme", c. XI, s. 528.
646 Takkûş, *age.*, s. 186; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 104.
647 Bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 164-166.
648 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 97; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 164-166.

arzu ederlerdi.[649] O bakımdan Zenâtî, bu uygulamalardan hareketle 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 çağrısı,[651] 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]

Evlilik için mehir yahut kadına bir bedel verme âdetinin 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

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, *age.*, c. II, s. 10.
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.

Yakup Peygamber'in, hanımı Rahle ile evlenmek için kayınpederi ve dayısı olan Laban'a koyun gütmek üzere aralarında belirtilen süre karşılığında (yedi yıl) hizmet ettiği belirtilir.[657] Yahudilikte bu moharı ödemeye gücü yetmeyenlerin evleneceği kızın ailesine belli bir süre hizmet ederek bu yükümlülüğü yerine getirdiğinin[658] 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 âdet olduğunu 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 belirlendiğini[661] görüyoruz.

Babillilerde de kocanın kadına mal sunması, evliliğin şartlarından kabul edilir ve bu sunulan mala "mehir" yahut "hakku'l-arus" denilirdi.[662] Hıristiyanlıkta da evlenmelerde, Arap geleneğindeki mehirden ve Yahudilerdeki "khetouba"dan farklı olarak, kadın ve erkek karşılıklı olarak birbirlerine "drahoma" denilen hediyeler vermekteydiler.[663] Romalılar ve 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 mutat eşyaları ifade etmekte-

657 Yaratılış, 29/18-27; Taberî, *Tarih*, c. I, s. 165.
658 M. Akif Aydın, "Mehir", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, s. 389.
659 Kasas, 28/27.
660 Atay vd., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 392.
661 Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 154.
662 Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 63-64.
663 Atay vd., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 304.
664 Aydın, "Mehir", c. XXVIII, s. 389.
665 Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 155.

dir.[666] Dolayısıyla mehir sadece Araplarda değil, pek çok kadim medeniyette, Romalılarda, İran ve Hint hukukunda,[667] eski Türk hukukunda da[668] 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, mehirde hak sahibinin kim olduğu, onu geri alma halleri gibi çeşitli yönleriyle mehrin kaidelerinin olduğuna[669] 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 mehirsiz 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 şerî olduğuna delalet eden alametlerden biri olarak kabul edilirdi. Mehir olmadan evliliği ve evlilik akdinin şerî oluşunu kabul etmezlerdi. Mehir olmadığı zaman kurulan birliktelikler zevce ve kabile için ar kabul edilir,[673] bağy, sifah ve zina sayılır, mehir hür ve muhsan olan kadının haklarından addedilirdi.[674] Antar hikâyesinde mehirsiz evlenmeye zorlanan ve

666 Bilmen, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 415; Takkûş, *age.*, s. 184; Uğur, *age.*, s. 19; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", 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, *age.*, c. V, s. 415; Bakkal, *age.*, s. 67; Aydın, "Mehir", c. XXVIII, s. 389.
673 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 59.
674 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 415; Takkûş, *age.*, s. 184; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 240; Bakkaloğlu, *age.*, s. 38-39.

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 mehirle sadakın birleştiği, mehrin kısmen kadının kendisine verildiği[676] ifade edilir. Komşu medeniyetlerin şeriatlarında mehrin, kadının velisinin değil de bizzat zevcenin hakkı olduğu, bunun, bu kültürlerle sağlam ilişkileri olan 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 âdeti cari idi. Ancak bu uygulama, şehir sakinleri de dahil yaygın bir örf değildi, daha ziyade 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 dokunamadığı[679] 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 verilirdi.[680] Erkeğin, sadakı geri alma hakkının olmadığı,[681] bunun, kadının hakkı olduğu, kadına yahut velisine ödenmesini Arapların bildikleri[682] kaydedilir. Cahiliyede "es-sadaku" ve "es-sadakatu" kavramları kadının mehrini ifade ettiği[683] gibi, "hulvan" ve "nafice" kavramları da kadının mehriyle ilgiliydi. Bir adam kızını, kız kardeşini ve herhangi bir kadını evlendirirken zikredilen bir

675 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 115; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132; Hâc Hasan, *age*., s. 122.
676 Spies, "Mehir", c. VII, s. 494; Schacht, "Nikâh", c. IX, s. 258.
677 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 184.
678 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 120; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 54-56.
679 Hamidullah, *Makaleler*, s. 22-23.
680 Hâc Hasan, *age*., s. 128; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 53-54; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, 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. Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 117-119; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 190; Mahmûd Cuma', *age*., s. 44; Ahmed 'Alî, *age*., s. 178; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 28.
681 Ahmed el-'Alî, *age*., s. 178.
682 Edîb Selâme, *age*., s. 52.
683 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 417.

payın kendisine ayrılma işine "hulvan" da denilirdi. Kadının hulvanının onun mehri olduğu da zikredilir.[684] Genellikle cahiliye ehli, kadınların mehirlerinden kadınlara bir şey vermezdi. Erkek kızı evlendirdiğinde "el-hulvan" diye adlandırılan malı kendisine ayırırdı.[685] Erkeğin aldığı bu şeyi "nafice" diye isimlendirirler ve erkeği "Allah senin "nafîce"'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 nafîcen hayırlı olsun"[687] denilirdi. Cahiliye döneminde mehir, kadının hakkı olarak ödenirdi. Mehirde aslolan 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, İslam ve teşriinin bu uygulamayı yasakladığı, mehri kadının hakkı kıldığı[689] 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 ulaştığı[690] rivayet edilir. Yedinci yüzyıl Arap toplumunun kültürü içinde doğup

684 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 416.

685 Ebû 'Alî İsmâîl b. el-Kâsım el-Kâlî el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., c. I/II, s. 276; Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibi fî Fıkhi'l-Luğati ve Sûneni'l-'Arabi fî Kelâmihâ* (Tah. Mustafâ eş-Şüveymî), el-Mektebetu'l-Luğaviyyetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1382/1963. s. 91; Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 416; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. IV, s. 230; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 191; Bakkaloğlu, *age*., s. 41.

686 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. XI, s. 650 (n-h-l, mad); İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 92; Cevâd 'Ali, *age*., 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 'Ali, *age*., 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 'Ali, *age*., c. V, s. 416; Takkûş, *age*., s. 184; Takkûş, *age*., s. 181; Bakkaloğlu, *age*., s. 40.

689 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 121; Mahmasânî, *el-Evdâu'l-Teşrî'iyye*, s. 60.

690 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 416; verilen mehrin cinsi ve türleri konusunda ayrıca bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 192-195; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 112-113.

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 verdiği[693] nakledilir. Mehir miktarı bir kabileden diğer bir kabileye, farklı zaman ve mekanlardaki gruplara göre de değişiklik arz ederdi. 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 örfî 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 âdetleri kabilinden olduğunu, mehir vermeksizin onu aldığını, onunla evlenmesinin sebebinin Hayber'de onu esir almasının, mülkü yemini olmasının sonucu olduğunu[698] ileri sürmüşlerdir. Ancak

691 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, s. 293; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 193.
692 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 79; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, c. V, s. 56; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 193.
693 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 89.
694 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 48-49; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 114-115; Bakkaloğlu, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 415; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 111; Mahmasâni, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 61; Spies, "Mehir", c. VII, s. 494; Takkûş, *age.*, s. 181, 184; İbrâhim Şerif, *age.*, s. 250; Bakkaloğlu, *age.*, s. 39.
698 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 218-219; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 90.

hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in fidyesini mehir olarak verip bir eş olarak evlendiği, dolayısıyla Safiyye'nin bir cariye değil, bir eş olduğu rivayetleri de yer alır.[699] O dönemde cariyelere mehir verilme ihmal edildiğinden dolayı velilerinin izniyle mehirleri verilerek cariyelerle evlenilmesi gerektiğinin Kur'an'da[700] 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 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 olduğunun ancak her ne kadar cariyelere zorla fuhuş yaptırılsa 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 toplumlarda da kıza, babasının malını artıran kıymeti 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

699 Buhârî, Nikâh, 14, 68; Meğâzî, 36; Müslim, Nikâh, 14/1365; Nesâî, Nikâh, 64; İbn Mâce, Nikâh, 42.

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; Tevrat'ta da fuhuştan elde edilen kazancın mabede adanamayacağı ve iğrenç olduğu ifade edilir. Bkz. Yasa'nın Tekranı, 23/18.

702 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 190.

703 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 190.

704 Smith, *age.*, s. 111; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 59; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 124.

merasim mahiyeti kazandığı ifadeleri[705] de bu gerçeği dile getirir. Çünkü cahiliye döneminde mehir şeref ve itibar göstergesi sayılır[706] 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 olduğu[708]ve çoğunlukla bu tür durumlarda mali bir kıymet olarak ortaya çıktığı[709]anlaşılır. Bu uygulamanın özellikle de ilk şekillerinin, satım akdine benzer özellikler taşıdığını, çeşitli isimler adı altında yapılan ödemelerin de satış bedeli olarak kabul edildiğini 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 malî bir hakkı veya malının bir parçası olduğunu akla getirmektedir.[711] Bununla beraber bu mehrin, bedevi kabilevi toplumlarda kadının neslini, erkeğin cemaatine nakletmenin veya kadının çocuklarını erkeğin kendisine nispet etmenin bir bedeli olduğu da[712] söylenebilir.

2. Mehirde Hile ve Haksızlık

Cahiliye Araplarının, mehir konusunda da yolsuzluk yaptıkları, "şiğar", "makt", "bedel" ve "zaîne" nikâhlarında mehir hilelerine başvurdukları ve mehri ödemekten kaçma yolları aradıkları,[713] cahiliye tarihi olguları arasında yer alır. O dö-

705 Spies, "Mehir", c. VII, s. 494.
706 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 415; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 240.
707 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 310; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 415.
708 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 55-56.
709 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 116.
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, *age.*, s. 69.

nemde 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 hapsederdi. 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 âdetlerdendi.[714] Dolayısıyla vakıaya cevap teşkil eden Kur'an'da, "*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal 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 konjonktürel 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 edindiğini görüyoruz.

Cahiliye döneminde mehirlerin verilmesi konusunda haksızlığa uğrayan gruplardan 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]

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.
717 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 574, 576; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 22.

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 kılınan*[718] *(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 helal 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 bağışlarlarsa, onu da afiyetle yiyin.*"[721]

İslamiyetin, cahiliye döneminde bir teamül olan mehri kabul ettiği, ancak mehir konusunda var olan adaletsizliklere son verdiği[722] görülür. Allah Kur'an'da mehirle ilgili o günkü toplumda rahatsızlık uyandıran sorunlara, "*Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehrin bir kısmını size bağışlarlarsa, onu da afiyetle yiyin.*",[723] "*Bunların dışında kalanlar ise iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helal kılındı. Onlardan (nikâhlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler ko-*

718 Bu ayette "ma kütibe lehünne" şeklinde kendilerine farz kılınan şeylerin mehir ve miras gibi hususlar olduğu konusunda bkz. Yazır, *Hak Dini*, 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 etmiştir. bkz. Buhârî, Nikâh, 1; Tefsîr, 80; Müslim, Tefsîr, 54/3018; Ebû Dâvud, Nikâh, 13; Nesâî, Nikâh, 66.

721 Nisâ, 4/3-4.

722 Bakkal, *age.*, s. 75.

723 Nisâ, 4/4.

nusunda 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 edilen mehrin kadına verilip 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 Hıristiyanlarla 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 kadın, mehrini alma hakkına sahipti. Eğer kadın zina işlediyse kocasından mehrini 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 eder[729] yahut onun kız kardeşinin kendisine verilmesini isterdi.[730] Erkek karısını boşadığında da mehrini geri isterdi.[731] Cahiliyede geleneğinde evlilik tamamlanmaz ise

724 Nisâ, 4/24.
725 Nisâ, 4/25.
726 Bakara, 2/236-237; Ahzâb, 33/49.
727 Mâide, 5/5.
728 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 416; Bakkaloğlu, *age.*, s. 41.
729 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 416; Hâc Hasan, *age.*, s. 128; Takkûş, *age.*, s. 184; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 178; Bakkaloğlu, *age.*, s. 41.
730 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 178.
731 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.

erkeğin mehri geri alma hakkı[732] 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 yasakladığı[734] 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 hoşgörü 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 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 örfe ve kocanın gücüne göre geçimlik vermeyi öngörmüştür.[737] Bu nedenle cahiliye döneminde var olan efhâm ve ahkâma mutabık hükümlerin Kur'an'da da yer aldığının ve bu mehrin, cahiliye Arabın 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

732 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 178.
733 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 186.
734 Bakara, 2/229, 237; Nisâ, 4/19-20-21; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 121, 187; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 57; Ahmed 'Ali, *age.*, s. 178.
735 Bakara, 2/237.
736 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 123.
737 Bakara, 2/236.

olmamasına yahut çocukların sayısına göre mehri hesaplattırıp geri istediği[738] 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 aldığı[740] o dönemde görülen uygulamalardandı.

İşte Kur'an'ın, Hudeybiye antlaşmasından sonra Müslüman olup da Mekke'den Medine'ye hicret eden kadınların putperest kocalarının vermiş oldukları mehirleri, Müslümanların iade etmelerini Allah'ın talep etmesi, bunun da "*Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadınlarla evlenmenizde size bir günah yoktur. Müşrik kanlarınızın nikâhlarına tutunmayın. (Zira bu nikâhlar ortadan kalkmıştır.) Onlara harcadığınız mehri, (evlendikleri kafir kocalarından) isteyin. Kafirler de (İslâmı 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 âdetleri cinsinden hükümler vazedilmiştir.

Bütün bunlar, Kur'an'ın, semantik, ideolojik, sosyal, iktisadi, hukuki, siyasal ve antropolojik söylemi, bu söyleme vücut veren veya bu söylemin içinde nispi olarak şekillendiği tarihî-toplumsal ortamdan koparılamaz, soyutlanamaz oldu-

738 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 264.
739 Zenâti, *en-Nuzümu'l-İctimâ'iyye*, s. 192-193.
740 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 417; Takkûş, *age.*, s. 184.
741 Mümtehine, 60/10.

günü[742] ortaya koymaktadır. Aynı şekilde mehrin ilahî bir hüküm olarak vazedilişi de dahil Kur'an'ın pek çok hükmünün (şeriatın) Taberî, Kurtubî ve Şâtibî'nin ifadeleriyle ümmi bir Peygamber aracılığı ile ümmi olan Arapların anlayış ve kavrayışlarına uygun olarak geldiğini, onların bildikleri yol ve şekillerle hitap ettiğini,[743] ebedî kelamda yer alan bu tür ilahî emirlerin 7. yüzyıl Arabistan'ın çevresel durumu ile ilişkili[744] ve vakıaya mutabık (mutâbakatun lil-vâki') 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 tarihî 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 İbrahimî 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 İbrahimî gelenekten geldiğini[745] ileri sürenlerin varlığını da teslim etmemiz gerekir.

7. Hayız ve Cima

a. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Hayız ve Cima

Hayız, lügatte akmak, cereyan manasınadır. Fıkıh ıstılahında ise, "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

742 Güler, *age.*, s. 140.

743 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Şâtibi, *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.

gelen ve belli bir müddet devam eden, birtakım dinî 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 edilmiş ve onunla temas eden her kişi ve nesne kirli sayılmıştır.[747] Kadim toplumlarda mesela, Hindu ve Zerdüştlerin 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 iletildiğine, 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 örftür.[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 kir-

746 Bilmen, *age*., c. II, s. 180.
747 Yunus Vehbi Yavuz, "Hayız", *DİA*, İstanbul 1993, c. XVII, s. 51.
748 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 266-268.
749 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 267.
750 J. Jolly, "Purification (Hindu)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Ed. James Hastings vd.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. X, s. 490-491.
751 Yavuz, "Hayız", c. XVII, s. 51.

li 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 yükümlülüklere tabi tutulmuşlardır.[753] Mişna'da bu konuya ayrılan başlı başına bir bölümün (*Taharot*'un yedinci bölümü) olduğu, ayrıca *Tosefta* ve *Sulhan Aruh* gibi önemli şeriat kitaplarında da bu konu üzerinde durulduğu, kadının bu sürenin sonunda gusül abdestine benzer bir banyo yaptığı ve ancak bu banyodan sonra temiz olma vasfını kazandığı[754] 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] Hıristiyanlıkta ise hayzın özel dinî hükümlere tabi tutulmadığını görüyoruz.

Dinî ve hukuki açıdan daha çok meşru olan cinsi münasebeti ifade eden, İslam dininde karı ile kocanın karşılıklı hak ve vazifelerinden kabul edilen cima'nın[756] 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 İsrailli) 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 lohusa, hayızlı kadını murdar ve pis

752 Levililer, 15/1-33.
753 Levililer, 15/13-24.
754 Yavuz, "Hayız", c. XVII, s. 51.
755 II. Samuel, 11/2-4.
756 Salim Öğüt, "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.

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 lohusa ve hayızlı kadınların namaz kılmamaları, oruç tutmamaları, Kâbe'yi tavaf etmemeleri, Kur'an'a el sürmemeleri ve mescitlere girmemeleri emredilmek suretiyle Yahudilikte hayızlı ve lohusa 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 Hıristiyanlarında 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 İbrahimî 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 âdet 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 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 bayram-

760 Levililer, 20/18.
761 Levililer, 12/2-5.
762 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 31.
763 Uğur, *age.*, s. 17.
764 Cevâd 'Ali, *age.*, 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;

lara ve kurban ayinlerine de iştirak edemezlerdi.[765] Kimileri evden uzaklaşır eve ve kadına yaklaşmazlardı. 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 cünüplükten yıkanmadığından cinlerin bu hayvanları binek olarak kullanamadığına dair var olan inançlarının[767] bir neticesi olarak cinlerin ve kötü ruhların taarruzundan çocukları koruduğuna dair tahayyüllerinden dolayı, korunması arzu edilen kişilere, hayız kanlı çaput bağlama âdeti 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 Mekkesinde hayızlı kadınların ilahlara (putlara) ve evlerine yaklaşmama ve onlara dokunmama âdetlerinin[770] 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 çıktı-

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 Araplarda İçtimâî Âile", 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'şâ*, 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'şâ*, 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, *Cahiliyye ve Elvl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 41.

771 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 434.

ğı yerden yaklaşmadıkları, kadınlardan uzak durdukları ifade edilse de diğer yandan tıpkı Mecusilerin hayızlı iken arkadan yaklaştıkları gibi,[772] Mekke'de âdetli kadınlara dübürlerinden yaklaştıkları,[773] Medine'de de putperest bir kabile ile Ehli Kitap'ın kadınlara kenarından yaklaştıkları[774] kaydedilmiştir.

Dolayısıyla Tevrat'ın eseri olarak hayız, nifas ve özür halinde iken kadınların kendileri, dokundukları ve kullandıkları her şeyin murdar olacağı, murdar olan şahsa dokunan kimsenin ve eşyaların mutlaka yıkanması gerektiğine olan inanç[775] figürlerinin Medine Yahudilerinde baskın bir kültür olarak var olduğunu görüyoruz. Bazı müfessirlerin de Medine ve çevresindeki Arapların, hayızlı kadına ve onun oturduğu mekânlara ilişkin 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 sütre yaptığı ve hayızdan temizlendiğinde de Meryem'e Cebrail'in yaklaşmış olduğuna dair sahabeden naklettiği 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 âdetleri tasvip ettiğini düşünerek, Hz. Peygamber'e gelip havanın soğukluğundan ve elbiselerinin yetersizliğinden yakındıkları ve kadınları evden dışarı çıkarmamak için ricada bulundukları kaydedilmiştir.[778]

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 'Ali, *age*., c. V, s. 111.

774 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 95; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 278; Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 111.

775 Levililer, 12/2;15/19-27; İslam kültüründe (Hanefîlere göre) nifaslı kadının temizlenebilmesi için azamî 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 Tâberî, *Târîh*, c. I. s. 21.

778 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 414; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 86, dipnot 1; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 139.

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, dinî işlerin pek çoğunda Yahudilere uydukları[781] şeklindeki ifadeleri de Araplarda bu uygulamaların varlığını desteklemektedir. Bu teamül nedeniyle *"Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın."*[782] ayetinin nazil olduğu[783] rivayet edilir. Yedinci yüzyıl Arap toplumunun tasavvurlarını, örf ve âdetlerini 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 hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizlenmeye 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, Hıristiyan, 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, sevahibatu'r-rayat ve gizli dostluk ilişkilerinde) temizlik halinde ilişkiye girme ve

779 Öğüt, "Cimâ", c. VIII, s. 2.

780 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 408-409; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 76-79; İbn Kesir, *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 Kesir, *Tefsîr*, c. I, s. 278-279; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 124.

784 Bakara, 2/222.

âdet 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 Arapların 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 etmiş[787] cahiliye Arap teamülleri arasında yer alan hayızlıyken yatağı ayırma ilkesini tekit etmiş[788] ve hayızlı kadından uzaklaşmayı en alt sınıra (cinsel ilişkiye) çekmiştir.[789]

Kur'an'ın sürdürdüğü bu tutumlar, ilahî dinlerden kaynaklanan uygulamalar olabileceği gibi, eski toplumlarda kan kültüne yönelik negatif yönde bir âdetlerden kaynaklanıyor olabilir. Çünkü kanlı eylemle Tanrı'yı kutsama, oldukça eskilere dayanır. Mesela, hayvandan kan akıtma, insanı Tanrı'ya kurban etme, erkeği ve kadını sünnet etme vb. muamelatın eski toplumlarda bir tür kanlı eylem ayini olarak yapıldığı görülür. Hayız ve hayızlı kadına yönelik bu yaklaşımların hayızın felaket ve uğursuzluk getirdiğine dair mitolojik inançlarla da ilgisi olabilir. Zenâtî, 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

785 İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 80; Halebî, *İnsânu'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 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 266.

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 inançların bir sonucuydu.[790] Aynı şekilde Mekke'de ilk defa hayız gören, büluğa eren kızların daru'n-nedvede 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 âdeti ister Medine'deki Yahudi kültüründen ister İbrahim şeriatından Araplara geçmiş olsun, isterse o günkü cahiliye Araplarının 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 da[792] hayızlılık ve cünüplük hali 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 temülleri, İslam'da namaz, oruç, Kur'an okuma ve ona dokunma gibi ibadetlerde daha geniş yelpazeye 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 âdetleri kabilinden hükümler vazetmiştir. O dönem hayız ve nifas

790 Arthur Christensen, *İrân 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.

halinde gerek Yahudi ve Hıristiyanlarda gerekse Araplardaki tutumlara bakıldığında bunun yerleşik bir âdet ve aşırılıkların olan ciddi bir sorun olduğu görülür. O bakımdan Kur'an, akıl, mantık, sağlık ve ahlak yönünden doğru olan Ehli Kitap örf ve âdetlerini tasvip etmiştir.[793] Kur'an'ın Ehli Kitap'ın örf ve âdetlerini tasvip ettiğini ileri sürmek aynı zamanda onun, İbrani, Arami ve Arabi pek çok örf ve âdeti bünyesinde barındırdığını, nazil olduğu çağın tarihî ve yerel figürlerine büründüğünü dolaylı yönden tasdik etmenin bir başka ifadesidir. Çünkü Arap Yarımadası'nın kuzeydoğusu ve kuzeybatısı, güneyi Sabiilik, Yahudilik, Hıristiyanlık, 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 Hıristiyan modelinde yeni bir din, yeni bir kitap talepleri,[796] kısmen de olsa Yahudi ve Hıristiyan fikirlerinin Arap toplumuna sızmış olmasının bir sonucu[797] olsa gerektir. Yine Batılı yazarların İslam öncesi Arap, Yahudi ve Hıristiyan fikir ve uygulamalarının Kur'an'a olan etkisini bulma çalışmaları da[798] Kur'an'ın kendi çağının indiği toplumların tinselliğinden bağımsız olmadığını ortaya koyar. Ancak bu çalışmaların, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, "Kur'an'ın Museviliğin ve Hıristiyanlığın bir yankısından iba

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, *age.*, s. 12.
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 Sorces and Medhods of Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, Britain 1977; Clair Tisdall, *age.*, 29 136; Richard Bell, *The Origin of İslam in Its Christiant Environment*, The Gunning Lectures, Edinburg Universty 1925; Goldziher, *age.*, s. 40-97; Ihab Hamdi el-Sakkout, *The Arab Tribes From Câhiliya to İslâm: Sources and Historical Trends*, The Thesis Submitted fort he Degree of Phd at the University of St. Andrews, May 1998; Andrey Korotayev, Vladımır Klimenko, Dmitry Proussakov, "Origins Of İslam: Political-Anthropological and Environmental Context", *Acta Academiae Scientiarum Hung*, Volume, 52 (2-3), Moscov 1999, s. 243-276; bu konuda diğer oryantalistler, bunların çalışma ve iddiaları konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Yaşar, *Avrupa ve Kur'an*, s. 72-86.

ret olduğunu ve Peygamberin bir Yahudinin veya Hıristiyanın talebesi olmaktan ileri gitmediğini "ispat etmeye" çalışan"[799] ön kabullü araştırmalar olduğu açıktır. Ne var ki oryantalistlerin Kur'an'ın köken çalışmalarında onu Muhammed'in öncekilerden iktibas ettiği söz ve kitap olarak yansıtma çabalarını Kur'an'ın bizzat kendisi reddetmekte ve kendisinin ilahî menşeli bir vahiy olduğunu vurgulamaktadır.[800] Dolayısıyla Kur'an'da cahiliye Araplarına, Yahudi, Hıristiyan 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 Yarımadası'nın Hicaz bölgesinde ve içinde bulunduğu 7. yüzyıl tasavvur ve teamüllerine sahip bir toplum içinde hitap eden, tarihsellikle muallel olan ilahî 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, lügatte boşanmak, hissi veya manevi bir kayıttan kurtulmak manasınadır. Hem mastar, hem de boşama anlamında bir isim olarak kullanılır. Fıkıh ıstılahınca: "Nikâh akdini, özel lafızlarla fiilhal veya fiilmeâl 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, Hıristiyan ve Arap geleneğinde mevcut olan boşamaya ilişkin kültürel kalıpları irdelememiz gerekiyor.

İbranilerde boşamanın caiz olduğu fakat bu yetkinin erkeğin iradesine bağlı olduğu anlaşılmaktadır.[802] Aşağıdaki Tevrat pasajları buna işaret etmektedir: "*Eğer bir adam evlendiği*

799 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 23.
800 Furkan, 25/4-5; Nahl, 16/103.
801 Bilmen, *age.*, c. II, s. 175.
802 Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470.

kadında yakışıksız 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] Bununla beraber, *"İsrâil'in Tanrısı RAB, "Ben boşanmadan nefret ederim"*[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 edildiğinin[809] 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

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, *Bûlûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm* (Ta'l. Safiyyurrahman Mubârekfûrî), Dâru's-Selâm, Riyâd, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 1413/1992, s. 318 (no: 1069).
809 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 350.
810 Örs, *age.*, s. 382; Atay vd., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 463.
811 Talâk, 65/2.

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 âdetleri üzerine bina edildiğinin bir göstergesidir.

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.

Hıristiyanlıkta 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*

812 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 350-351.
813 Ebû Dâvud. Talâk, 5; İbn Mâce, Talâk, 5.
814 Yasa'nın Tekranı, 24/1-4; Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 143; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 259; Atay vd., *Dinler Tarihi Ansk*, c. II, s. 394.
815 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'* (Tas. Muhammed Fuâd Abdulbâkî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., Talâk, 31-32; Serahsî, *el-Mebsût*, c. VI, 171, 180-184, 186-189; Bilmen, *age.*, c. II, s. 268-269.
816 Yasa'nın Tekranı, 7/1-4; Çıkış, 34/11-16; Nehemya, 13/23-27; Yeşu, 23/12-13; Ezra, 10/10-11.
817 Matta, 19/9.

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 Hıristiyanlıkta boşanıp da başkasıyla evlenen adamın, Hz. İsa tarafından zâni 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 Hıristiyanlıkta mümkün olduğunca yuva birliğinin esas olduğunu ancak aile ocağına yakışmayan zina gibi çirkin fiillerin boşama sebebi sayıldığını[821] 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, Hıristiyanlıkta da eşlerden birinin küfrü, boşama sebebi sayılmıştır.[823] Dolayısıyla indiği coğrafyanın Sami, Arap, İbrani kültürü ile diyalektik ilişki içinde olan Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan 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 değillerdir. Kâfirler de müslüman hanımlara helal olmazlar. Mehir olarak harcadıklarını onlara (kocalarına geri) verin. Mehirlerini verdiğiniz takdirde, bu kadın-*

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, *age.*, s. 86.
822 Nûr, 24/4-9.
823 I. Korintliler, 7/12-16; Muhammed Ebu Zehre, *Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar* (Trc. Akif Nuri), Fikir Yay., İstanbul 1978, s. 219; Abdullah Draz, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru* (Trc. Salih Akdemir), Mim Yay., Ankara 1983, s. 102; Bakkal, *age.*, s. 87.

larla 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 Buhârî'nin de istidlal ettiği gibi, küfrü boşanma sebebi kabul etmiştir.[825] Dolayısıyla İslam, Yahudilik ve Hıristiyanlıkta 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 karşılaşıyoruz.[827] Bu ayet pasajlarının, müşriklerle nikâh bağı ve evliliği ortadan kaldırması, muhtemelen dinî olmaktan daha ziyade, siyasi ve politiktir. Çünkü Ehli Kitap'ın, Hz. İsa'yı ve Üzeyr'i 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. O bakımdan Kur'an'da Medineli Ehli Kitap kadınlarının Müslümanlara helal oluşu, Mekkeli Arapların zevk ve taleplerine müncer bir hitap olarak ne kadar mevzii ve konjonktürel bir tutum ise müşrik erkek ve kadınlarla evlilik yasakları da o kadar politik ve bir o kadar stratejiktir.

B. Cahiliyede ve Kur'an'da Talak

1. Üç Talak

Cahiliye döneminde boşama, zıhar, i'la ve talak gibi üç şekilde[829] veya talak (bain), hul', zıhar ve i'la gibi dört yolla

824 Mümtehine, 60/10.
825 Buhârî, Talâk, 17, 18.
826 Bilmen, *age.*, 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 Habib, *el-Muhabber*, s. 432-433.
828 Mâide, 5/5.
829 Bedâyene, *age.*, s. 48; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 266.

gerçekleşirdi. Bunlardan yaygın olanının talak olduğu,[830] talakla ilgili kaide, örf ve sebeplerin,[831] boşama ıstılah ve üsluplarının yer aldığı görülür. Cahiliyede yer alan boşama ıstılahı ve üsluplarının[832] 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 olduğu[833] ortaya çıkıyor.

Cahiliyede boşama çeşitli sebeplere bağlanmıştır. Her ne kadar kabile geleneği talaka muayyen sebepler belirlemekle 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 boşarlar[835] ve bu üç talakı 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'î" ve üçüncü boşamayı vermekle artık kadının tamamen boşandığını ifade eden "bain" şeklinde kadını üç talakla boşamanın

830 Bakkal, *age.*, s. 77; Takkûş, *age.*, s. 185; Uğur, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 429.

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, *age.*, c. V, s. 429.

834 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, 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 gerçekleştirdikleri ne dair bkz. Hûfî, el-Mer'e, s. 260-262.

835 Abdulaziz Sâlim, *age.*, 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.

cahiliye Araplarında var olduğunu[838] 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 mübah 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 hülleye 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 mübah 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

838 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs*, s. 111; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 49; c. I, s. 243; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 429-430; Berrû, *age.*, s. 266; Erham Habbû, *age.*, s. 206; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 182; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 262-263; Bakkaloğlu, *age.*, s. 90-91.

839 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 309-310; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 429; Takkûş, *age.*, s. 185.

840 Bakara, 2/229-230; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 182; Bakkaloğlu, *age.*, s. 91.

841 Erham Habbû, *age.*, s. 206; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 66.

842 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 430; Takkûş, *age.*, s. 185.

843 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 430; Bakkal, *age.*, s. 78; Bakkaloğlu, *age.*, s. 91.

844 Ebû Dâvud, Nikâh, 16; Tirmizî, Nikâh, 27, 28; Nesâî, Talâk, 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, *age.*, c. V, s. 430.

845 Demîrî, *Hayâtu'l-Hayavân*, c. I, s. 210; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 430; Bakkaloğlu, *age.*, s. 91; cahiliyede üçüncü boşamadan sonra, kadının başkasıyla duhulü olan sahih bir nikâh yapmadan kocasına tekrar dönmesini

hukukunda cari olan üç talakla boşama ve üç talakla boşandıktan sonra kadının bir başka kocayla evlenmedikten ve zifaf yaşamadıktan sonra tekrar birinci kocasına helal olmayacağı[846] 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 âdetlerinden bağımsız müteal/aşkın bir metin olarak okuyan geleneksel akıl, üçüncü boşamadan sonra evlenme yasağının, maalesef ilgili tarihsel vasat ve o günkü Arap kültürüyle ilişkili bir uygulama olduğunu kabul etmek yerine, tam aksine bu yasağı delmeden çözüm üreten hülleye başvurmuş, bununla da kalmayıp hülle hile-i şeriyesinin hikmetlerini tadat etmeye çalışmıştır.[848]

Cahiliye döneminde üç talakla boşama âdetinin 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'şâ'nın karısı yahut karısının kavmi, kendisinden hoşlanmadığından dolayı A'şâ'nın karısının kavmi, ona gelip karısını boşaması talebinde bulundukları ve A'şâ'nın, üçüncü boşamayı vermedikçe kızlarını boşanmış kabul etmeyeceklerini ona ifade ettikleri, bu-

uygun görmediklerinden hileli yolla hülle yapanlara "et-teysu'l-müsteâr" dendiği görülür. Bkz. Şemsüddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-'Âlemîn* (Tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), Matba'atu es-Seâde, Mısır 1374/1955, c. III, s. 59.

846 Bakara, 2/229-230.

847 İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în*, c. III, s. 60-61.

848 Bu hikmetler konusunda bkz. 'Ali 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 'Ali, *age.*, c. V, s. 429-430; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 66; Bedâyene, *age.*, s. 48-49; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 136; Aksu, *age.*, s. 71-72; Bakkal, *age.*, s. 78.

nun üzerine A'şâ'nın, karısını üç talakla boşadığı ve üçüncü talakın talak-ı bain sayıldığı ve bu talakın ardından onun, hüznünü ifade eden bir beyit söylemiş olduğu tarihî 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, nihaî talak sayısının üç olduğunu, üç talaktan sonra karı ile koca arasında kesin ayrılığın vuku bulduğunu, zorla verdirilen talakın da geçerli olduğunu gösterir.[851] Kur'an'da erkeklerin kadınları iddet (temizlik/hayız) dönemlerinde boşamaları gerektiğini ifade eden ayetler[852] 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 dönemindeki 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 âdeta 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 erdirme yetkisi genel olarak erkeğin hakkı ve onun sultasındaydı.[854] Hatta "talak" ke-

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, *age.*, c. V, s. 429; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 222; Aksu, *age.*, s. 72; Bakkal, *age.*, s. 78.

851 Bakkal, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 432.

854 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 65; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 222; Berrû, *age.*, s. 266; Ünsal, *age.*, s. 55; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 252-253; Bakkaloğlu, *age.*, s. 87.

limesinin anlamı dahi bu yetkinin genel olarak erkeğe ait olduğunu ifade eder.[855] Bu dönemde erkeğin karısını boşaması için herhangi bir formaliteye gerek yoktu. Talakı erkeğin dili ile ifade etmesi yeterliydi. 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 ayrıldıktan sonra tekrar eski kocasıyla evlenmeyi mübah 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 dönemindeki talakla ilgili uygulamaları büyük ölçüde ikrar ve ipka etmiştir.[858]

Cahiliye Araplarında evliliğin genellikle tek taraflı sona erdirildiği, boşamanın kocanın keyfine bağlı olduğu[859] 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.

855 Schacht, "Talâk", c. XI, s. 683.

856 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 66; cahiliye döneminde karısını boşayan şahısların, "hablûki ala ğâribiki" (ipin devenin/atın iki kürek kemiği arasında) yine "enti muhallâ ke-haze'l-bair" (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, *age.*, c. V, s. 429.

857 Bakara, 2/230; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 182; Hâc Hasan, *age.*, s. 129-130.

858 Talâk, 65/1, 4; Bakara, 2/228-229, 230-231; Bedâyene, *age.*, s. 49; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 29; Öztürk, "İslam 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, *age.*, c. V, s. 433; Bakkal, *age.*, s. 481.

Abdillah, Mariye binti el-Caîd b. Dabra, Atike binti Mürre b. Hilal, es-Siva binti'l-A'yes ve Hz. Peygamber'in ikinci kuşak dedesi Haşim'in hanımı Medineli Selma boşama hakkı ellerinde olmak üzere nikâhlanan kadınlar arasında zikredilir.[861] Ne var ki böyle bir durum kocanın boşama hürriyetine bir halel 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, İslam'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 kadınlara tanındığı[865] ifade edilmiştir. O dönemde her ne kadar kaynak kitaplarda isimleri verilen bazı şeref ve kıymet sahibi kadınların, boşamanın kendilerinin ellerinde olması için kocalarına şart koştukları[866] 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 telakki ve tatbikatları Kur'an'a da intikal etmiştir. Kur'an'da *"kadınları boşadığınızda..."*,[868] *"...sonra onları boşadığınız-*

861 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 398-399; Bakkal, *age.*, s. 82.

862 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 358; Bakkaloğlu, *age.*, 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, *age.*, 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, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 467-469; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 818-819; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 417-424.

866 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 398; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 223; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 433; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 65; Erham Habbû, *age.*, s. 206.

867 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 431, 433.

868 Bakara, 2/231-232; Talâk, 65/1.

da...",[869] "*Şayet onu boşarsa...*",[870] "*Şayet kadınları/onları boşarsanız...*",[871] "*Eğer o (Peygamber) sizi 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. O nedenle, ikrahı yoluyla gerçekleştirilen bu boşama da cahiliyede meşru bir boşama sayılırdı. Sırf ağızdan çıkan "talak" sözü boşamayı gerçekleştirdiğinden dolayı cahiliye ehlinden 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, cahiliye Arap âdet ve geleneklerine muvafık bir formda 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 Araplarının boşama kültürü, nas-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, ezelî ve ebedî bir ilahî kelam kabul edildiğinden, Kur'an'ın tarihle olan kaçınılmaz diyalektiği neticesinde cahiliye döneminden Kur'an'a yansıyan boşama yetkisinin erkeğin elinde

869 Ahzâb, 33/49.
870 Bakara, 2/230.
871 Bakara, 2/236-237.
872 Tahrîm, 66/5.
873 Nisâ, 4/19.
874 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 433; Mahmasânî, *el-Evdâu'l-Teşrî'iyye*, s. 66; Bakkal, *age.*, s. 83.
875 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 250-251.

olması hükmünün, tarihsel bir veri, ataerkil aile yapısı ve kültürünün bir uzantısı olduğunu kabul etme yerine, sanki tarihten bağımsız bir ilk vazmış 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 ileri sürülmüştür.[876] Hâlbuki İlhami Güler'in ifade ettiği gibi, bu türden temelsiz iddialar ileri sürme yerine; boşamanın erkeğin yetkisine verilmesinin, Arap toplumunun erkek egemen yapısının tabii yansıması olarak görmenin daha doğru olacağı[877] ve cahiliye Arap toplumundaki kadın ve erkeğin tarihî rol ve statülerine ilişkin hukuki teamüllerin, Kur'an tarafından değiştirildiğini 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 diyaloğundan 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. Hatırlatmak gerekir, evlilik teklifinin erkek tarafından verilmesi,[879] evin reisinin erkek olması, serkeşlik yapan kadının er-

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, *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, s. 473; Zekiyyüddîn Şa'bân, *el-Ahkâmu'ş-Şer'iyye li-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Menşûrâtu Câmi'ati Kâryûnus, 5. Bsk., Bingazi 1409/1989, s. 373-374; Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, c. IX, s. 6877; Carcâvî, *age.*, c. II, s. 36.

877 Güler, *age.*, s. 160.

878 İlhami Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", s. 303.

879 Bakara, 2/235; içinde bulunduğu gelenek ve tarihten kopması mümkün olmayan Hz. Peygamber'in evliliklerinde de tıpkı cahiliye döneminde ol-

kek 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 mübah olmaması[885] vb. İslam öncesi Arap, İbrani, Arami kültüre ait olan pek çok uygulamanın, değer olarak Kur'an hıtabında tecessüm ettiği görülür. Hatta kocasının geçimsizliğinden/serkeşliğinden korkan kadınlara sulh yolu önerilirken,[886] aynı serkeşlikte bulunan kadının, kocanın inisiyatifine 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, mirastın 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 yapısıyla izah edilmeye yönelik çağımızdaki çalışmalar[888]

duğu 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; Mücâdele, 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 Sevde 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.

888 Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", s. 300-303.

ve kadın konusunda Kur'an'a yöneltilen bu eleştirilere yönelik savunma yazıları da[889] ister kabul edelim ister etmeyelim Kur'an'ın kendi çağının yapısını, örf ve âdetlerini dikkate aldığının 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 olduğu[891] yönündeki düşünceleri de Kur'an'da vücut bulan ahkâmın, erkeği kadına önceleyen ayetlerin tikel tarihî hükümler ve bunlarda mündemiç olan tümel ahlaki kaidelerin her 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 edilebilirdi.[892]

889 Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yönelik Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, s. 259-270.

890 Nisâ, 4/34.

891 *Sekâfetî Hind* (Yeni Delhi), Ekim 1959, s. 104,106'dan naklen Baljon, *age.*, s. 61-62.

892 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 134.

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 âdet 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 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'ın da bunu bildiğinden talakı üç ile sınırladığı, Allah talakı üç ile sınırlamadan önce bunun cahiliye döneminde bir sınırının olmadığı[896] 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 yapılabilecek) 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,

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, *age.*, c. V, 432-433; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 403-404; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 367; Bakkal, *age.*, s. 79-80.

895 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 179.

896 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, ş. 470; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 287.

897 Bakara, 2/229.

898 Tirmizi, Talâk, 16; İ. Mâlik, Talâk, 80; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 469; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 129; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 287-288.

"talak iki defa idi" sözünün de daha makul ve kabule şayan olduğu[899] anlaşılır. Çünkü, cahiliye Arapları birinci ve ikinci boşayışta zevceye dönüşe, üçüncü boşayış gerçekleştiğinde de talakın vaki olduğuna hükmetmekteydiler.[900] Öncelikli olarak Kur'an'da yer alan üç talakla boşamanın[901] cahiliye çağında uygulanan boşama âdetinin bir devamı olarak ilahî 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 dönmeyi[902] 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 boşayanların varlığını da teslim etmek gerekir. Bununla birlikte bu sınıra uymayıp da üç boşamadan sonra kadının hakkına tecavüz ve zulüm için kadını tutma uygulamalarını da iptal 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 süresi 229. ayette boşanma iddetleri biten kadınların ya iyilikle tutulması yahut iyilikle salıverilmesi emredilmekle ve bir cahiliye âdeti olarak ricu' hakkı olan erkeğin, bu hakkını kötüye kullanarak kadına eziyet etme uygulamalarına son verilmekle bir dönüşüm gerçekleştirilmiştir.

899) Hûlî, *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-Tefsiru'l-Kebir*, c. II, s. 453-455; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 144; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 432; Ahmed Ğandûr, *age.*, s. 26; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 133; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 118.
903) Bakara, 2/231-232.
904) Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 55.

Cahiliye çağı uygulamalarından Kur'an'a yansıyan üç talakla boşamanın, kendi çağının kültürünü hesaba katan Kur'an'a, Semitik kültürden mi, İbrahimî 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 de[905] göz ardı etmemek gerekir. Şevket Kotan'ın, Kur'an'ın bazı Arap âdetlerini onaylamasının onun yerelliğine/tarihselliğine mesnet teşkil edemeyeceği, İbrahimî geleneğe dayanan kimi Arap âdetlerinin Kur'an tarafından onaylanmasının gayet makul olduğu, Arap âdetlerini İbrahimî geleneğe değil de Sami geleneğe atfetmenin müsteşriklerin doğuyu yeniden inşa etme ürünü olduğu[906] 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 olduğu[908] gözlemlenir. Hatta İslam öncesi ataerkil toplumların bir kültürü olarak Kur'an'a yansıyan bu örfî uygulamanın, evrensel, ilahî 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 Al-

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, *age.*, s. 52.
906 Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyân Yay., 2. Bsk., İstanbul 2011, s. 239.
907 Bakkal, *age.*, s. 88.
908 Bakkal, *age.*, s. 88-89.

lah tarafından emredilen bir çözüm yolu olmasının[909] cahiliye toplumunda bilinen bir uygulama olmadığı, bunun İslam'a ait orijinal bir uygulama olduğu[910] iddia edilse de aslında cahiliye döneminde 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 gelenekti. Bu gelenek buyurgan (imperative) ifadelerle Kur'an tarafından da sürdürülmüştür.[911] O bakımdan Ebu Zeyd'in de ifadesiyle Kur'an'ın, ahkâmda kendi dönemine, İslam öncesi döneme ait kültürel özellikler taşıdığı,[912] ancak onun belli döneme ait yerel, tarihî unsurlar ihtiva etmesiyle ilahî kaynaklı olmasının veya kaynağının ilahî oluşu ile muhtevasının olgusallığı ve onun beşeri kültüre aidiyeti arasında bir çelişkinin olamayacağını[913] 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 çıkartılabilecek genel birtakım ilkeleri de ihtiva ettiği[914] göz ardı edilmemelidir.

Vahiy ve vakıanın kaçınılmaz diyaloğunun 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 ilahî 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.

909 Bakkal, *age.*, s. 90.
910 Ünsal, *age.*, s. 88.
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, *age.*, s. 150.

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] Istılahta ise hul', nikâh bağını, zevcenin kabulüne bağlı olarak özel lafızlardan biri ile izale etmektir. Muhâlea, bedel mukabilinde olup olmaması yönüyle iki kısımdır. Genel olarak hul', şerî ve örfî bir hakikat olarak bedel mukabilindeki muhâlea için kullanılır.[916]

Kadının kendisinin yahut ailesinin kocasına mal vermek suretiyle gerçekleştirdiği boşama usulü (hul'), cahiliye döneminde mevcut idi.[917] Ve pek çok hususta, Kur'an ahkâmının âdetlerine mutabık kaldığı 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 talak hakkını şart koşarlardı. Böylece evliliği devam ettirmek istemedikleri zaman kendilerini kocalarına boşattırırlardı.[920] Kadının, boşamanın kendi elinde olmasına dair şart koşmasının cahiliyede onun hakkı olduğu[921] ifade edilir. Hatta kaynaklar, cahiliyede boşama hakkı ellerinde olmak üzere nikâhlanan bu kadınları tek

915 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 76 (h-l-a, mad).
916 Bilmen, *age.*, c. II, s. 178.
917 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 49; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 264; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 447; Takkûş, *age.*, s. 185; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 30.
918 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.
919 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 650-651; Smith, *age.*, s. 113; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 432; Aksu, *age.*, s. 73.
920 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 398; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 267-269; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 408, 433; c. IV, s. 475; Bakkal, *age.*, s. 481; Berrû, *age.*, s. 266; Takkûş, *age.*, s. 185.
921 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.

tek tadat etmişlerdir.[922] Ancak kadına boşama hakkı tanınmasının bu hakkın koca tarafından kullanılmayacağı anlamına gelmediği, yine kocanın istediği zaman karısını boşama hakkının devam ettiği[923] 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] Zenâtî'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 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 sağlarlarsa kadın kendini 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]

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, *age.*, c. V, s. 433; Ahmed Ğandûr, *age.*, s. 26; Bakkal, *age.*, 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-Ewdâu't-Teşrî'iyye*, s. 69; Erham Habbû, *age.*, s. 206; Bedâyene, *age.*, 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.

927 Bkz. Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 61; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi,

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 yaklaşır 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 soylu 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]

Beyrut t.y., c. IV, s. 76; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. IX, s. 395; San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 353; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 49; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 359; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 431; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 264; Bakkal, *age.*, s. 98; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 259; Bakkaloğlu, *age.*, s. 95.

928 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 432.

929 Adl ile ilgili bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 646-651; Vahidî, *Esbâbu Nüzûl*, s. 153-154; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 453-455; 'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, c. XVI, s. 313; Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXX, s. 1-2 (a-z-l, mad); Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 144; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 432; Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, c. IV, s. 453-455; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 256; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 359; Bakkal, *age.*, s. 98-99, 80-81.

930 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 183.

931 Takkûş, *age.*, s. 185.

932 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 433; Bakkal, *age.*, s. 82.

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 koydukları ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o kimsenin kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur.*"[934] ayetiyle Kur'an'a intikal etmiştir. Bu ayetin Habibe binti Sehl el-Ensari bir başka rivayete göre Cemile binti Abdillah b. Übey ve kocası Sabit b. Kays b. Şemmas hakkında nazil olduğu ifade edilir.[935] Dolayısıyla İslam döneminde cahiliye âdeti olan bu hul'un ilk uygulamasının Sabit b. Kays'ın karısı Habibe binti Sehl veya Cemile binti Abdillah 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 istersenız, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi onlardan 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?*"[937] ayetleriyle yadsınmıştır. Ancak Kur'an, bir taraftan kadınlara zorla mirasçı olmayı ve onlara verilen mehri geri almak

933 Serahsî, *el-Mebsût*, c. VI, s. 171; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 265; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 30; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 362; Bakkal, *age.*, s. 99.

934 Bakara, 2/229.

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, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 352-353; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 140; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 356; Bakkal, *age.*, s. 100.

937 Nisâ, 4/20-21.

için yapılan baskıları (adli) yasaklarken, diğer taraftan da zina ve serkeşlik (nüşuz) yapan kadına adl yapılıp, verilen mehrin geri alınmasına 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 tasavvurlar[940] dahi tasvirî ifadelerle "*...onlar size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz...*" ayetleriyle Kur'an'da yer almıştır.[941]

O bakımdan Kur'an'ın sorunları o günkü toplumun sorunları olduğu gibi, bu sorunlara Kur'an tarafından önerilen çözümler de o toplumun yabancı olmadıkları, bildikleri ve tatbik edegeldikleri örf ve âdetler kabilindendir. Taha Hüseyin'in de cahiliye hayatına dair malumatları 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 yolu

938 Nisâ, 4/19; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 387.
939 Bakara, 2/230; Nisâ, 4/19; Cevâd 'Alî, *age.*, 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 âdeta kocasının sırtında bir elbise gibi, kocasına kendini hul ettiriyor ve bunun akabinde serbest kalıyordu.
941 Bakara, 2/187.
942 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 32.

mu 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 hipotezimizi 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 âdetlerindendir. Bunun da nedeni, o dönemde bir meta ve mülk olarak görülen kadının boşama hakkının olmaması ve boşanma 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

Cahiliye dönemi kültürüne ait olup da Kur'an tarafından kabul edilen talak türlerinden biri de i'ladır. İ'la, lügatte yemin et-

943 Tâhâ Hüseyin, *age*., s. 37-38.
944 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 271.

mek manasınadır. Istılahta 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 âdetlerindendi.[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 olduğu[948] 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]

945 Bilmen, *age.*, 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 'Ali, *age.*, c. V, s. 431; Takkûş, *age.*, s. 185; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 267; Bakkaloğlu, *age.*, 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-Endelûsî, *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid* (Tah. Alî Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut 1971, c. I, s. 515; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Tah. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv), Hicr, 2. Bsk., Kâhire 1413/1992, c. XI, s. 5; Bilmen, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 431; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 384; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 30; Bakkal, *age.*, s. 102.

949 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.

950 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 431; Aksu, *age.*, s. 73. Bakkal, *age.*, s. 102.

951 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 215.

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 etmiş[953] ve bunu müeccel bir talak saymıştır.[954] O günkü boşama kültüründen bağımsız olmayan Hz. Peygamber'in de cahiliye dönemi bir boşama âdeti olan i'la yaptığı, hanımlarına yaklaşmamaya yemin ettiği ve onları kendine haram kıldığı, *"Ey peygamber! Eşlerinin rızasını arayarak, Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun?"*[955] ayeti nazil olduktan sonra yemininden dönüp sonra süre bitmeden kefaret 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

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-Teşrî'iyye*, s. 67.
954 Serahsî. *el-Mebsût*, c. VII, s. 19; Cevâd 'Alî, *age*., c. V. s. 431.
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; Bakkal, *age*., 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; Bakkal, *age*., s. 102.

ayrılacağı[959] 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 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 da[960] Allah'ın kendi evrensel mesajını o kültür kalıpları içerisinde insanlığa iletmesine bu mani değildir. O bakımdan Kur'an'daki olgular ister Yahudi, Hıristiyan ister İbrahimî isterse Arap, Mezopotamya 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 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

959 Bakara, 2/226-227; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 431; Hâc Hasan, *age.*, s. 130; Ahmed 'Ali, *age.*, 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.

uzak tutulmamalıdır. Bu bakımdan devlet nizamının olmadığı, boşamanın bireyin iki dudağı arasına bırakıldığı kabilevî 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. Zıhar

Zıhar, lügatte iki şey arasında bir mutabakat ve müma-selet vücuda getirmek manasındadır. Arka manasına olan zahrden alınmıştır. Nikâh ıstılahınca, zevcin zevcesini, nesep, rıza' veya müsaheret sureti ile kendisine ebedî haram olan bir kadının, kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi bir uzvuna benzetmesinden ibarettir.[962] Zıhar'ın, cahiliyede var olan boşama şekillerinden biri olduğu,[963] Kureyşlilerin zıhar yaptıkları,[964] zıharı talak saydıkları[965] ifade edilir. 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

962 Bilmen, *age.*, 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, *age.*, s. 130; Takkûş, *age.*, s. 185; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 182.
964 Edîb Selâme, *age.*, s. 52.
965 Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400.
966 Mücâdele, 58/2; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 473; Hâc Hasan, *age.*, s. 130; Ahmed 'Alî, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 430; Bakkal, *age.*, s. 100.

bir talak, cahiliye Arapları arasında en şiddetli talak addedilir ve haramlığın son hududunu gösterirdi.[968] Hatta Razî (ö. 605/1209), helal olanı harama benzetme yoluyla yapılan bu tarz bir boşamanın, sadece Araplara özgü olduğunu diğer milletlerde olmadığını ifade etmiştir.[969] Ve "Sen bana anamın sırtı gibisin" ifadeleriyle İslam öncesi gelenekte 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 zıhar uygulamaları, İslam geldikten sonra da devam etmiştir. Hatta farklı isimler verilmekle birlikte, İslam'da ilk zıhar Evs b. es-Samit'in, karısı Havle binti Sa'lebe'ye yaptığı[971] ifade edilir. Havle'nin çaresizlik için de 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 söylediği[972] ve bunun üzerine kadının çaresizlik içinde, "Allahım! 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 göğe kaldırarak tekrar, "Allahım! Sana şikâyet ederim. Allahım sen peygamber'in lisanına bir vahiy indir" şeklinde temennide bulunduğu

968 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 430; zıharın 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 Dini*, c. VII, s. 4775, 4778.

969 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 481.

970 Ebu'l-Â'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an* (Trc. Muhammed Han Kayanî vd.), 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.

rivayet olunur.[973] Bu yalvarışın neticesinde Mücâdele sûresinde yer alan "*Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin mürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi...*", "*İçinizden kadınlarına zıhar yapanlar bilsinler ki o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zıhar yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar...*", "*Kadınlarından zıhar 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 zıhar, topyekün kaldırılmamış, tashih/tebdil edilerek kefareti ödeyinceye kadar kadına dokunmama ve ona yaklaşmama suretiyle geçici bir haramlığa dönüştürülmüştür.[976] Çünkü zıhar yeminli bir boşamadır.[977] Kur'an, cahiliye döneminde boşama kısmını iptal edip yemin kısmını kefarete 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 kefaretlerle bir düzene sokulduğu gibi zıhar 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" kefaretleriyle nas, vakıayı kıs-

973 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 5; Râzî, *el-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 477; Yazır, *Hak Dîni*, c. VII, s. 4776.

974 Mücâdele, 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; Bakkal, *age.*, s. 101-102.

976 Serahsî, *el-Mebsût*, c. VI, s. 224; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 30.

977 Bakkal, *age.*, s. 102.

978 Yazır, *Hak Dîni*, c. VII, s. 4778.

men dönüştürmeye çalışmıştır. İbn Aşur, cahiliye döneminde zıhar talakının sadece Yesrib ve çevresinde olduğunu, bunun da Yahudi âdetlerinden Medine Araplarına geçmiş olabileceğini ifade etmektedir.[979] Dolayısıyla Kur'an'ın pek çok ahkâmında olduğu gibi, zıharda 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, zıharına 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 âdetlerinden olan zıhar 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 zıhar 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 talakı[980] Kur'an, Mücadele, 58/3-4. ayetleriyle dediklerinden vazgeçip tekrar kadına dönmek isteyenlere kefaret ödeyinceye kadar geçici haramlığa dönüştürmüştür.[981] Bu dönüştürmede kefaret olarak ileri sürülen "köle azat etme", "oruç tutma" ve "fakir doyurma" formları cahiliye zıharına nasla eklenen ibda ve icat türünden müeyyideler gibi algılansa da aslında bu yaptırımların da cahiliye döneminde çeşitli hata ve günah-

979 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XXVIII, s. 11.
980 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 430.
981 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 10; Cassâs, *Ahkâmu'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.

lurda hatta yerine getirilmeyen vaatlerde kefaret olarak uygulanagelen âdetlerden olduğu anlaşılır.[982]

Kısaca, şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'an'ın zıhar vb. muamelata ilişkin sorunları 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 teamülü Kur'an'ın ilga, ıslah yahut ipka etmesi de onların kendi tarihlerinde yaşamış oldukları âdetler kabilindendir. Dolayısıyla vahiy ve vakıanın diyalektik ilişkisinin varlığı bağlamında orta çağda Kur'an'ın anlaşılması için, cahiliye döneminden kendi dönemine tevarüs eden Arap âdetlerinin 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 eden[983] Şâtibî'nin anlaşılması geç kalınmış da olsa çağrılarına kulak vermenin zamanının geldiğini, hatta geçmiş bile olduğunu üzülerek belirtmek isteriz.

d. Lian

Lian, lügatte 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]

982 Kefaretler konusu çalışmamızın "Yemin Kefareti" kısmında ele alınmıştır.
983 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c. II, s. 79; Özgel, *age.*, s. 318; Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 72.
984 Bilmen, *age.*, c. II, s. 179.
985 Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, c. IX, s. 7092.

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), 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 bulunanın dünya ve ahirette lanetleneceğini 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

986 Nisâ, 4/15; Cevâd 'Ali, *age.*, 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.

987 Nûr, 24/6-8.

988 Buhârî, Talâk, 26, 27; Müslim, Lîân, 1/1492-1493, 1495; Ebû Dâvud, Talâk, 27; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 370, 372; Vahidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, s. 355-356; Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Tas. Ahmed Abdüşşâfî'), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y., s. 138-139.

989 Nûr, 24/23-24.

990 Nûr, 24/4.

kabul edilemeyeceğinin zina iftirasına karşılık olarak 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 bedenî (cismiyye), 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 yağdıracağı "lanet"ten, bulaştıracağı "hastalık"tan ve maruz bırakacağı "felaket"lerden daha hafîf 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 arz eden 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 sürecek 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. Öyle ki cahiliyede bedeviler Tanrı'nın lanetinden, lianın şerrinden korktuklarından dolayı liana yaklaşmadıkları, hatta hırsızın lianlaşmaktan daha ziyade, çaldığı şeyi iade etmeyi[993] tercih ettiği ifade edilir.

991 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 450.
992 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 125-126; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 35.
993 Hâc Hasan, *age.*, s. 81.

Kur'an'da yer alan lianın cahiliye devri ile alakasının olmadığı[994] ve bu uygulamanın cahiliye devrinde olup olmadığına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlanmadığı belirtilse de[995] ve Cevâd Alî, cahiliye döneminde kocanın kendi karısına iftirası ve bunun cezası hususunda açık bir fikrin olmadığını, mülaanenin İslam'la vazedildiğini[996] ileri sürse de İslam öncesi cahiliye döneminde bir şeyin ispat yahut nefyi konusunda mülaanenin bilindiği, Necran Hıristiyanlarında 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 kâhine 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 acılı 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 aracıyla şeriatın icra

994 J. Schacht, "Liân", *İA*. MEB. İstanbul t.y., c. VII, s. 56.
995 Bakkal, *age*., s. 104.
996 Cevâd 'Alî, *age*., 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 Hıristiyanları mülâane/mubâheleye davet ettiği hususunda bkz. Âl-i İmrân 3/61.
998 Çölde Sayım. 5/11-31.

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 acılı su ritüelleri bir tarafa bırakılırsa tıpkı Kur'an'da olduğu gibi lian, karısının zina etiğini yahut karnındaki çocuğun kendisine ait olmadığını 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 Araplarının medeni yaşamlarında etkin kültürel kalıplara sahip olan Ehli Kitap'ın pek çok ritüelinin, Kur'an'ın kendi çağının kültürüyle diyaloğu neticesinde ona intikal ettiğini ve lianın 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 nitelenmesinin[1001] arka planında yatan husus da Kur'an'ın, onların ahkâm, âdet 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 Hıristiyan geleneğinden bazı şeyler kapmış ve ıslah etmiştir. Ancak Kur'an'ın sadece ve esas itibariyle 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

999 Çölde Sayım, 5/11-31.
1000 Bakkal, *age.*, s. 106, 109.
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.

Arapların onların sosyal teamüllerinden haberdar olduğunu ortaya koyuyor. Ehli Kitap'ın dil, konuşma, giyim, kültür ve yaşam tarzları gibi pek çok açıdan Araplaşmış oldukları[1003] da dikkate alınırsa Kur'an'ın kendini, "Arabi bir Kur'an", "Arabi bir hüküm" ve "Arabi bir lisan" olarak tanımlamasına muğayir ve muhalif bir durumun olmadığı anlaşılacaktır.

Cahiliye döneminde husumetlerde yemin özel bir ehemmiyeti haiz olduğundan,[1004] suçların ispatı konusunda yeminler delil sayıldığından dolayı, pek çok muamelatın icrasında, ahitlerde ve antlaşmalarda kanıt yerine geçen yeminler icra edilirdi. Mesela, 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. Abdüluzza 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 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 olduğu[1006] rivayet edilir.

1003 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 71; Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 37.

1004 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 34.

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, *age.*, c. V, s. 469-470.

1006 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 337; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 551; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 500; Edîb Selâme, *age.*, s. 174; bir başka rivayete göre cahiliyede ilk defa kasâme ve diyet hükmünü verenin el-Hâris b. 'Abîd b. 'Amr b. Mahzûm olduğu hususunda bkz. Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 108.

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, maktülün 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, maktülün 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 yapılıp, bu iki yerin hangi kabileye daha yakın olduğuna bakılacağı ve bu maktülün 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 âdetini 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 ye-

1007 Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. XII, s. 481 (k-s-m, mad); Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXXIII, s. 271 (k-s-m, mad); Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VII, s. 38; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 469; Brokelman, *Târîhu'ş-Şuû'bi'l-İslâmiyye*, s. 19.

1008 İsbahânî, *el-Eğânî*. c. XI, s. 44; Cevâd 'Alî, *age.*, c. III, s. 178.

1009 Müslim, Kasâme, 1/1669-1670; Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *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. Said b. Hazın, *el-Muhallâ* (Tah. Muhammed Münir ed-Dımeşkî), İdaretu't-Tıba'atu'l-Münire, 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.

minden 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 ve kabile reisinin kabri başında vb. hürmet ve kutsiyet arz eden yerlerde yapılırdı. 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 âdet idi. Dolayısıyla bu âdet, Kur'an'da da yer almıştır. 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 çarptırılacağına[1013] 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 âdetlerinin gözetildiğine dair ifadeleri de[1014] bu düşüncelerimizi teyit etmektedir.

1010 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 399.
1011 Cevâd 'Ali, *age.*, 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 insanı korkutan ifade kalıplarıyla yemin ettikleri, Allah'ın bu yemin anlam ve ifade

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 âdetlerinden,[1016] İslamiyetin kabul ettiği eski bir Arap hukuku olduğu[1017] ve cahiliyede Ebu Talib'in, Amr b. Alkame'nin kanını talebinde bunu ilk uygulayan olduğu[1018] görülür. O açıdan Kur'an'ın literal ifadelerinde yer alan ahkâm onların uygulayageldikleri âdetler kabilindendir. Taha Hüseyin'in, "Kur'an,...Araplardan ve Arapların tanıdığı din ve mezheplerden bahsetmektedir."[1019] şeklindeki ifadeleri de Kur'an'ın, türedi ahkâm vazeden bir kitap olmadığı noktasında bizim görüşümüzü teyit eder niteliktedir. Lian, devlet otoritesinin, suçu 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 yansısa 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 şerefini lekelemenin gayri ahlaki bir tavır olduğunu ve bunun bir biçimde karşılıksız kalamayacağı şeklinde evrensel mesajlarını da ilahî bir değer olarak ihsas etmektedir.

kalıplarını lian yeminlerinin beşincisinde yerleştirdiğini ifade etmiştir. Kaffâl, *Mehâsin*, s. 250.

1015 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 335.

1016 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'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, *age.*, s. 77; Aslında kasamenin daha eskilerde İbranilerde buzağı kesme ritüeliyle mevcut olduğu (bkz. Tesniye 21/2-9; Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 141.) ve Kur'an'ın da Tevrat'ta yer alan mitolojik unsurlarla süslenmiş İbranilerin bu kasame âdetine atıfta bulunduğu görülür. Bakara, 2/67-73.

1019 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 39-40.

IV. İDDET

A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da İddet

İddet, lügatte sayı manasına olan âdetten alınmış olup ta dad, ihsa, müddet manalarını ifade eder. Istılahta, 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 âdettir.[1021] Yahudilik ve Hıristiyanlıkta, 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 edilmesi[1022] 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 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 olmadığı[1024] ifade edilir. Aynı şekilde İslam

1020 Bilmen, *age*., c. II, s. 178.
1021 Mustafa Baktır, "İhdâd", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 530.
1022 Örs, *age*., s. 382.
1023 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 190-191.
1024 Ebû Dâvud, Talâk, 36; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XVIII, s. 146; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 222; İbn

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 bilinmediği[1026] 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 diğer 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 olduğu[1032]

Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 286; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 263; Th. W. Juynboll, "İddet", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, s. 932; Takkûş, *age.*, s. 185; Edîb Selâme, *age.*, s. 52; H. İbrahim Acar, "İddet", *DİA*, c. XXI, s. 467.

1025 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 28; Juynboll, "İddet", c. V/II, s. 932.

1026 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 16-17.

1027 Alûsi, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 435; Berrû, *age.*, s. 266.

1028 Bakkaloğlu, *age.*, s. 80.

1029 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 278.

1030 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 191; Erham Habbû, *age.*, s. 206.

1031 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 69.

1032 Alûsi, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 31; Bakkal, *age.*, s. 112-114.

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 âdeti, 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 keşmekeşlikten dolayı İslam, cahiliyede Arapların bilip tatbik ettikleri "iddet" meselesindeki karışıklığa son verip sınırlamalar getirmiştir.[1034] Âdet gören kadınların iddetini üç hayız hali ile[1035] âdet görmeyen kadınların iddetini üç ayla[1036] 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 beklenilen 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

1033 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 265.
1034 Bakkal, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 435; Aksu, *age.*, s. 72; Bakkal, *age.*, s. 111-112; Juynboll, "İddet", c. V/II, s. 932; Bakkaloğlu, *age.*, s. 97.
1040 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 462-463; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 392.

kocadan sayılırdı. Bu durumda yeni koca bu çocuğun hukuken babası addedilirdi.[1041] Dolayısıyla Arap toplumunda bu tür durumlar, hem birinci 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 kaçmalarının[1042] bir sonucu da olabilir.

Kur'an'da da boşanan kadınların beklemeleri gereken iddet, rahmin temiz olup olmadığı şüphesini izale için vazedilmiştir.[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 etmic fırsatı vermektir.[1044]

Cahiliyede var olan iddet bekleme geleneği, *"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal 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 uygulamalarını[1046] ve bazıları tarafından kadına

1041 Cevâd 'Ali, *age.*, 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.
1045 Bakara, 2/228.
1046 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 470; Vahidi, *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 'Ali, *age.*, c. V, s. 432-433; Uğur, *age.*, s. 22.

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 yapılabilecek) 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 ric'î talakta tekrar kocaların kendilerine dönmelerine mani olmak için kadınların hamile olduklarını gizlemelerini yasaklamak suretiyle vakıaya, olgulara müdahale etmiştir. O bakımdan, cahiliyede mevcut olan boşama iddeti, bir yandan Kur'an'a intikal ederken, diğer yandan da Kur'an, bu iddette kadına zulmetmeyi yasaklamak ve nesebin sübutunu sağlamak amacıyla evrensel ölçekli 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 yıl ölüm iddeti beklerdi.[1052]

1047 Bakara, 2/231.
1048 Bakara, 2/229.
1049 Bilmen, *age.*, c. II, s. 180.
1050 Bedâyene, *age.*, s. 165.
1051 Bakara, 2/240; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 183; Bakkaloğlu, *age.*, s. 99.
1052 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 299; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 400; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 136, 435; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 472-473; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 194; Takkûş, *age.*, s. 185; Edîb Selâme, *age.*, s. 52.

Kureyş'te bir yıl iddet (hidad) beklemek, mutat âdetlerdendi.[1053] Cahiliyede kocası ölen kadının ikinci evlilikten önce, nesep karışımına engel olmak için süslenmeden, cazibesini ortaya koymadan tam bir yıl vefat iddeti beklemesinin Arap âdetlerinden/sünnetlerinden[1054] ve cahiliyede hakim bir örf olduğu[1055] görülür. Hatta cahiliye Arapları bunu kocası ölen kadına farz kılmışlar[1056] 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 getirmezdi. Bu esnada kadının müddeti bitinceye kadar dünürlük yapacak olanlar, hıtbe teklifinden de uzak dururlardı. Hatta itikatları gereği, 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

1053 Edîb Selâme, *age.*, s. 136.

1054 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 68.

1055 Hâc Hasan, *age.*, s. 131; Carcâvî, *age.*, 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 etliklerine 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'şâ*, c. I. s. 460; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 50-51; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 435; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 277-278; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 194; Takkûş, *age.*, s. 185-186; Bakkal, *age.*, s. 115-116; Bakkaloğlu, *age.*, s. 99-100.

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 amacına yönelik olduğu,[1061] bir başka görüşe göre de kadının ölen kocasına olan hüznünü ifade etme, kocalık hakkına vefa gösterme nedenlerine dayandığı[1062] yahut bazı rivayetlerde geçen, ölü ruhlarının dünyadaki evleriyle bir yıla kadar ilişkiyi kesmedikleri inançlarıyla da bağlantılı olabileceği[1063] ifade edilmektedir. Zenâtî de cahiliyede Arapların, 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 muaşeret 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 kâfî 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

1059 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. X, s. 235-236; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 135.
1060 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 135.
1061 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 258-259; Abdulazîz Sâlim, *age.*, 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.
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.

iddet beklemenin, bu tür Arap itikatlarına dayanması mümkün olabileceği gibi bunun şarklıların hayatında sevinçten daha büyük role sahip olan hüzün[1066] âdetleriyle 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 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/ihdad 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 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, Arapla-

1066 Cevâd 'Ali, *age.*, 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 'Ali, *age.*, s. 183; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 369.

1069 Bakara, 2/240.

1070 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 502; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 239; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, c. I s. 275; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. III, s. 224; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 300.

1071 'Ali Harb, *Nakdu'n-Nass*, el-Merkezu's-Sakafî el-'Arabi, 3. Bsk., Beyrut 2000, s. 65.

rın gündelik yaşamları içinde onların yerleşik uygulamaları ve örfî kabulleri doğrultusunda tezahür ve teşekkül etmiş bir kitaptır. Bütün bunlar, Kur'an'daki ahkâmın cahiliye dönemi Arap geleneği formatında olduğu, onunla paralellik arz ettiği, Arabi bir karakter taşıdığı bu bakımdan evrensel değerlerle yerel olguların ayıklanması gerektiğini ilzam etmektedir. Aynı şekilde, Kur'an metninin, bugüne kadar olduğu gibi sadece ilahî metnin kelimelerinde sıkışmış mantuk merkezli tefsir edimiyle değil, tarihî, insani olay ve olgular üzerine temellendirilmiş cahiliye Arap tarih ve kültürüyle senkronik (eş zamanlı) bir şekilde yeniden okunması gerçeğini de ortaya koymaktadır.

Görüldüğü gibi cahiliye döneminde mevcut olan olgular bir yandan nassa yansırken, diğer yandan Kur'an, o günkü toplumu özgü kültür kalıpları üzerinden tağyir, tebdil ve tashihler yaparak ilahî irade doğrultusunda vakıanın dönüşümünü sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla hem kadın için hem de onla hıtbede 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 neshol-unduğunu ileri sürenlerin[1073] 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 hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar.*",[1074] "*Onları (iddetleri sü-*

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.

nesince) 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 dinî bir yükümlülük mü olduğu noktasında fakihler arasında geçen tartışmalar[1076] bir yana, iddet müddeti içerisinde boşanmış yahut kocası ölmüş kadınların evlerinden çıkarılmamalarına dair Kur'an ölçüleri de o günkü uygulamalara paralel bir biçimde teşekkül etmiştir.[1077] Aynı şekilde, *"(Vefat iddeti beklemekte olan) kadınlara kendileri ile evlenmek istediğinizi üstü kapalı olarak anlatmanızda veya bu isteğinizi içinizde 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 yasaklılığı[1079] 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 dinî bir yükümlülük getirme mi hedeflendiği yeterince açık olmasa da[1081] bunun

1075 Talâk, 65/6.
1076 Acar, "İddet", c. XXI, s. 469.
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 Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 300; İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, s. 332-334 (no: 1105-1109).
1081 Baktır, "İhdâd", c. XXI, s. 531.

dinî-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 yapmalarıyla sona erer...*"[1082] ayetiyle doğumla sınırlamıştır. Bu da Kur'an'da kocası ölenlerin dört ay on gün ve boşanan kadınların da üç ay hali beklemelerini öngören hükümlerin de o dönemde çocuğun kimliğinin tespitine ilişkin nesep davalarını ortadan kaldırmaya yönelik olduğunu göstermektedir. Nitekim Sübey'a, kocasının ölümünden sonra yirmi üç-yirmi beş gün sonra doğum yapmış, nifastan kesilince Hz. Peygamber, onun evliliğine izin 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] Kocası ölen veya boşanan hamile kadının iddetini doğumuyla, hamile olmayıp da kocası 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, yadsımalarının, kabullerinin, dönüştürmelerinin, bütün tutumlarının 7. yüzyılda yaşanan Arap ve İbrani kültürün izlerini taşıdığını, Clair Tisdall'ın ve Rodinson'un ifadeleriyle Kur'an'ın, çöl yaşamının

1082 Talâk, 65/4.

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, *age.*, c. V, s. 435; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 371.

havasını teneffüs ettiğini,[1085] onun getirdiği hükümlerin eski ideolojiler tarafından getirilmiş olduğunu ve toplumda kökleşmiş kurallarla çatışmadığını[1086] 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 defetmekle[1088] ve iddi nesep davalarına sebep olan çocuğun aidiyetine yönelik problemi ortadan kaldırmakla bir değişim gerçekleştirmiştir. Nazmında mensüs 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 Kitap'ın 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 babasının terikesinden diğer kardeşlerinin iki katı mirastan pay alır.[1090] Bununla beraber,

1085 Clair Tisdall, *age*., s. 27.
1086 Maxsime Rodinson. *Hazreti Muhammed* (Trc. Attilâ Tokatlı), Sosyal Yay., İstanbul 1994, s. 172.
1087 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 370.
1088 Bakara, 2/231.
1089 Bilmen, *age*., c. IV, s. 209.
1090 Yasa'nın Tekrarı, 21/15-17; Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 144, 159; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İz Yay., İstanbul 2001, c. I, s. 414; Bakkal, *age*., s. 131.

nikâh dışı gayri meşrû 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 da[1092] 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 sarf ettiği bu sözlerin, Rabb tarafından kabul edildiğini ve Pavlus'un da bu durumu tasvip ettiğini[1095] 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 miras bırakabilirdi.[1098] Ancak Hz. Musa şeriatında, "*Bir adam erkek çocuğu olmadan ölürse mirasını kızına*

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.

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 âdetinden 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 âdet 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) âdetiyle bir bakıma mahrum oldukları miras, cihaz adıyla kendilerine iade edilmiştir.[1102]

Babanın miras hakkına gelince, Tevrat'ta bundan bahsedilmemiş, ölenin oğlu yahut kızı yoksa "*Ve eğer onun kızı yoksa o zaman mirası 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 on-

1099 Çölde Sayım, 27/8.
1100 Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 144; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 414; Bakkal, *age.*, s. 132.
1101 Nisâ, 4/7-8, 11.
1102 Bkz. Yeşu, 15/16-19; Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 147, 155; Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 286; Bakkal, *age.*, s. 133.
1103 Çölde Sayım, 27/9.
1104 Seydişehri, *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, *age.*, s. 133.
1106 Nisâ, 4/11.

ların 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 âdetini 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 gerektiğini ve çocuklara miras olarak bırakılacağını ve yaşam boyu İsraillilere kölelik edeceklerini[1113] 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]

1107 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 414.
1108 Çölde Sayım, 27/9-11; Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 144; Bakkal, *agm.*, 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.
1113 Levililer, 25/44-46.
1114 Ahzâb, 33/50, 52, 55.

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 Yarımadası'nda 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 kılınması[1121] 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]

1115 J. Schacht, "Miras", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 350.
1116 Nâci Ma'rûf, *age.*, s. 53.
1117 Âl-i İmrân, 3/180; Hadid, 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, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 94-95; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 439; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 75; Bakkal, *age.*, s. 123 vd. 128.
1123 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 388.
1124 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 440.
1125 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 604; c. IV, s. 299; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 94; Vahidî, *Esbab-ı*

Cahiliyede mirasçı olmada sırasıyla "oğulluk", "babalık", "kardeşlik" ve "amcalık" ilkeleri mevcut idi.[1126] Evlatlar yani 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 verdiği[1131] 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-feraiz", "asabe" ve "zevi'l-erham" şeklinde yakınlık derecesinin devamı ettirildiği hatta bazen daha yakın olanın diğerinin mirastan pay almasına mani (hacip) olduğu görülür. Cahiliye Arapları

Nüzûl, s. 151-152; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 210; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 439; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 77; Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 56.

1126 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 439; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 75.

1127 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 439.

1128 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 414; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 440-445.

pederşahi bir yapıda olduklarından vasiyet etmeden ölen bir muhsın 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. Cevâd Alî 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 sırası[1134] İslam miras hukuku tarafından da sürdürülmüştür.[1135] Asabe, İslam'da 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 Yarımadası'nın tamamında mevcut olan bedevi nizamın anlaşılmasının oldukça önemli olduğunun[1138]

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, *age.*, c. V, s. 439.

1134 Cahiliye döneminde var olup da Kur'an'ın kabul ettiği asabe şöyledir: a) Ölünün erkek tarafından erkek fürû'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 fürû'u arasında erkek cihetiyle en yakın erkek akraba, önce ana baba bir kardeş, sonra baba bir kardeş daha sonra ana baba bir kardeşin fürû'u ve nihayet baba bir kardeşin fürû'u mirasçı olur. d) Büyük babanın fürû'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 'Ali, *age.*, s. 158-159.

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 müdafaa etmeyen, ganimet toplamayan kimseler, mirasçı olarak kabul edilmemiştir.[1141] Örfe 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,

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 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. IV, s. 248; Ahmed 'Ali, *age.*, 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; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 356; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 466; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 14; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. I, s. 333; Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, c. I, s. 343; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 447; Cevâd 'Ali, *age.*, 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-İslâmi ma'a Lemhetin min Târihi't-Teşri' ila Zuhûri'l-İslâm*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut 1408/1988, s. 211; Berrû, *age.*, s. 270; Aksu, *age.*, s. 74; Bakkal, *age.*, 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.

daha sonra sırasıyla kardeş veya çocuklarına, amca veya çocuklarına, erkek olan yan hısımlara intikal ederdi.[1145] Kadınlara gelince 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 olduğu[1146] 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 Araplarının uygulamalarına ayna tutan Kur'an, "*Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helali haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtır.*",[1149] "*Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (bülûğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacak-*

1145 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 324; Uğur, *age.*, s. 24.

1146 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 440; Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Ahvâl-i Şahsiyye Hukuku", s. 268; Çobanlıkla 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. Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 207-208.

1147 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 208.

1148 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 209.

1149 Nisâ, 4/2.

lar) 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 gaspı[1151] ve kadının miras hakkının zorla alınması[1152] 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 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 nüzulünü[1155] ve daha sonra da *"Allah size, çocuklarınız (in alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder."*[1156] şeklinde ikili birli taksimi öngören ayetin indirilmesini[1157] 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

1150 Nisâ, 4/6.
1151 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 442-443.
1152 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 332.
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 'Ali, *age.*, 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 'Ali, *age.*, 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 'Ali, *age.*, c. V, s. 442.

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 baharden bu ayetler nazil olunca, o dönemde bazı insanlar kadının, 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 büyüdüklerinde 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

Cahiliye döneminde kadınların miras alma hakkına sahip olmadıkları,[1161] mirasın sadece erkeğin hakkı olduğu[1162] 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 vermeyi, erkeğe iki, kadına bir hisse verme usulü cahiliye Arapları arasında da tatbik edilmekteydi. Hatta bunu ilk uygulayanın Arap hakem ve fakihlerinden olan Zü'l-Mecâsid el-Yeşkürî adlı bir şahıs olduğu ve İslam'ın hükmünün bu hükme muvafakat ettiği[1163] ifade edilir. Her ne kadar cahiliye döneminde kadının, ölenin oğullarının ve ölene yakınlık derecesine göre varis olacak akrabaların terikesi/mülkü kabul edildiğine,[1164]

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, *age.*, c. V, s. 442.
1159 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 617; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 51; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 442.
1160 Nisâ, 4/6-7, 11.
1161 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.
1162 Berrû, *age.*, s. 270.
1163 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236-324; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 441; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 335; Uğur, *age.*, s. 25; Bakkal, *age.*, s. 125; Berrû, *age.*, s. 270.
1164 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 439; Berrû, *age.*, s. 270.

kadına mirastan pay verme işinin ferdi ve nadir olan uygulamalardan olduğuna ve Hicaz bölgesindeki kadınların mirastan pay almadıklarına dair malumat yer alsa da ve yine haberlerin çoğunluğu kadının varis olmadığını bildirse 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 kızlarının 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 hünsanın dahi mirastan payına düşenin kendisine teslim edilmesi için erkek yahut kız hukukuna göre muamele görmesine yönelik hüküm verme teşebbüsleri de[1167] 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 asli üzere ipka etmekten ibaret olduğunu söylemenin daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bununla beraber, Kur'an, bu örfî 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

1165 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 440; Bakkal, *age.*, s. 125.
1166 Nisâ, 4/2-3, 6; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 332-334.
1167 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236; Bakkal, *age.*, s. 126.

bu 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 ihtilaç sadedinde üstüne basarak belirtmiş olması da[1169] 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, patrimonyal (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 de[1171] Allah'ın o toplumun yapısına uygun ve orada var olan âdetler kabilinde hükümler vazettiği 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 karşılamanın erkeğe yüklendiği bir hukuki yapıda kızın babasının mirasından erkek kardeşin yarısı kadar hisse almasının gayet normal (adil) ol-

1168 Mehmet Evkuran, "Kur'an-Kültür İlişkisine Zihin Felsefesi Açısından Bir Yaklaşım", 1. Kur'an Sempozyumu, *İslâmî İlimler Dergisi*, 14-15 Ekim 2006, s. 28.

1169 Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhruf, 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; İsrâ, 17/23-24.

duğunun[1173] 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 örfünce beklenti ve maslahatlarına uygun bir şekilde teşri kılındığını ifade etmesi[1174] ve yine Fazlur Rahman, Ebu Zeyd ve Hasan Hanefî gibi Müslüman çağdaş düşünürlerin, bunun o günkü Arap toplumundaki erkeğin aile ve toplumdaki sosyal rollerinden, üretim ilişkilerinden kaynaklandığını, toplumsal şartlar ve değişmelere paralel olarak bu taksimin değişebileceğini, günümüz gerçekleri ışığında ele alınması gerektiğini[1175] tenkitçi ve tarihselci bir dille ileri sürmeleri de Kur'an'ın ilahî tabiatının sosyo-kültürel antropolojisini yani onun diyalojisini (çift sesliliğini) ortaya koymaktadır. 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. Ne yazık ki bazı çağdaş savunmacı araştırmacılar, bu paylaşımı, o günkü Arap toplumunun teamüllerinden, sosyal yapısından ve üretim ilişkilerinden bağımsız, değişmez, ebedî, mutlak bir hüküm olarak algılayıp bunun çeşitli teşri hikmetlerini tadad ederek 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,

1173 Güler, *age.*, 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'vîlâti'l-Hitabi'd-Dinî", *Mecelletu'l-Kâhire*, s. 122, Kâhire 1993, s. 72'den naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 120; Hasan Hanefî de Kur'an ahkâmının doğuş anındaki eski formunu yeniden gözden geçirmek gerektiğini, kadınlar vb. alanlarda zamanı sona ermiş birçok nas ile amelin durdurulması gerektiğini benzer şekilde ifade eder. Hasan Hanefî, "Soruşturma", *İslâmiyât*, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 283-284.

1176 Bu hikmetler konusunda bkz. Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 173-177.

1177 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 22.

ancak ataerkil bir toplumda alt yapının yetersizliği nedeniyle ikili birli taksimi devam ettirdiği görülür.

Kısaca kendini Arap dilinde ve Arapça bir kitap olarak nitelleyen 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, indiği 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 olduğunu[1179] söylemek oldukça güçtür. Çünkü, Kaffal eş-Şaşi, Şâtibî 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 taşımakta[1181] ve bu ahkâmda İslamiyetten önceki Arap toplumunun hususiyetlerine ait izlere rastlanmaktadır.[1182] Dolayısıyla anlaşılan o ki İslam'ın terike ve mirasla ilgili getirdiği iktisadi yasamalar, Arap Yarımadası'nda 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.

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 Nâci Ma'rûf, *age.*, s. 53.

2. Sebep Dolayısıyla Miras

Nikâh, kadının evlilik vasıtasıyla ölen kocasından kalan mala varis olmasına sebeptir. İslam öncesi Araplarda, her ne kadar "sebep" yoluyla birbirlerine varis oldukları ifade edilse de[1184] örf, evliliği miras için sebep saymamıştır. Zevce vefat ettiğinde onun malları, önce kadının birinci derece varisleri olan evlatlarına, evlatları yoksa en yakın erkek akrabalardan babasına, erkek kardeşlerine ve diğer asabesine intikal eder di. Ölen zevcenin mallarına bunlar varis olurdu. Evlilik, ka dının 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) bera berinde getirmiştir.[1188] O dönemde genelde Arap nazarında ça dırın içindeki kadın ile çadırın direğine bağladığı deve arasında hiçbir fark yoktu. Tıpkı deve gibi kadın da miras bırakılan mal lardan sayılır[1189] ve bir meta olarak görülürdü.[1190] İslam önce si 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 vermiş tir.[1191] Ölenin asabesinden herhangi bir kişi, yakını veya ölenin

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 'Ali, *age.*, c. V, s. 439-440; Bakkal, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 418.
1189 Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 119; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâî Âile", s. 87; Cevat Bohoner, *age.*, 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.

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 helal değildir. Açık bir hayâsızlık yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın. Onlarla iyi geçinin...*"[1192] ayetinin nâzil 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 çocuklarının 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 şikâyette bulunmala-

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; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 386-387, dipnot 1; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 11; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 799; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 120; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 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, *age.*, c. V, s. 418-419; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 195-198; Nisâ, 4/19; Hûlî, *el-Mer'e*, s. 257; Bakkaloğlu, *age.*, s. 65.

1194 Rodinson, *Hz. Muhammed*, s. 173; Bakkal, *age.*, s. 127.

1195 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236-324; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 236-324; Uğur, *age.*, s. 25.

rı da buna işaret etmektedir. Kur'an, "*Eğer sizin çocuğunuz yoksa bıraktığınızın dörtte biri onlarındır. Eğer çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. (Yine bu paylaştırma) 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 ortaktırlar. (Bu paylaştırma 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 zulüm ve haksızlıklara karşı toplu çarpan yüreklerine bir tercüman olmuştur.

3. Ahit ile Miras

Cahiliye döneminde hakiki (nesep) ve tebenni, hilf, muakede ve muvalat gibi hükmi (sebep) akrabalıklar, mirasın sebeplerinden kabul edilmiştir.[1197] Hilf ve vela akitleriyle kabile 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 kabile

1196 Nisâ. 4/12.
1197 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 94-95; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 203; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 32.
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, *age.*, s. 38-39.

nin bir üyesi sayıldığını ifade eder. Bu kabileye dahil edilen kişi "hilf" 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 adlandırırlardı.[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. Dolaysıyla bu anlaşmaya göre ölenin mirası, şartları taşıyan bir akrabası

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, *age.*, c. V, s. 443; Bakkal, *age.*, 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 muâhâtı konusunda ayrıca bkz. Goldziher, *Muslim Studies*, c. I, s. 65-70; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV, s. 28-31; Hitti, *İslam Tarihi*, c. I, s. 50.

1204 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 443; Bakkal, *age.*, s. 128.

1205 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 51.

1206 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 53; Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 68.

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 bana 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 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 (ahitleştiğiniz) kimselere de kendi hisselerini verin.*"[1211] ayetleriyle, İslam öncesi kültüre ait bu uygulamalar çağının kültürünü teneffüs eden Kur'an tarafından da benimsenmiştir. Hatta ayetin neshollduğunu ileri süren müfessirler, Nisa, 4/33. ayetle cahiliye dönemi bu miras hukukunun önce sabitleştirildiğine ancak daha sonra Enfal, 8/75. ve feraiz/mi-

1207 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, c. I, s. 415; Bakkal, *age.*, s. 128.

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; Alûsi, *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.

nın 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 de[1215] 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 olduğunu, rahm ve asabe mevcut değilse halifin mirastan pay alacağını[1216] kabul etmek daha isabetli olacaktır. Bu nedenle Hanefî fakihleri farz sahibi, asabe ve zevi'l-erhamdan sonra vela akti sahiplerinin mirastan pay alacağına dair cahiliye döneminde uygulanan bu geleneği İslam'ın ikrar ettiğini ve bu aktin İslam'da devam ettiğini kabul etmişlerdir.[1217]

Kur'an'da yer alan İslam öncesi cahiliyeden tevarüs eden ilkelerden 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]

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, *age.*, s. 129.

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, *age.*, c. V, s. 443.

Bunun İslam hukukunda "asabe-i sebebiyye" başlığı altında ele alındığı görülür.[1219] İslam öncesi cahiliye döneminde azat olunan köle ve cariyeler (mevali)den olan "'itk 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 bırakılır[1222] 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 âdeti olarak vela hakkının bir başkasına satımını veya hibesini yasaklayarak[1226] azat edene ait olduğunu ifade etmiştir.

1219 Bilmen, *age.*, c. IV, s. 208.

1220 Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târîhî*, c. IV s. 43; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 117; Itk, hilf 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 Abdirabbih, *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, *age.*, 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, 'Itk, 3/1506; Ebû Dâvud, Ferâiz, 14; Tirmizî, Buyû', 20; İbn Mâce, Ferâiz, 15.

Cahiliyede bütün bu akitlerin varlık sebebi, çölde amme haklarını koruyacak bir müessesenin olmaması ve kan davasını sağlama ve nefsi müdafaa için yegâne çare olmasıydı.[1227] Bu nedenle, "hilf", "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, kültürel unsurlar olduğu görülür. Çünkü çöl yaşamının gereği ayakta kalabilmek, kan parası veya diyet ödenmesi için bir kabileye yahut bir şahsa sığınmak, şartların getirmiş olduğu bir zorunluluktu. 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 de[1228] Kur'an'ın pek çok ahkâmının o günkü toplumsal yapıyla bağlantılı, rölatif ve konjonktürel hatta politik olduğunu dolaylı yönden teyit etmektedir. Bu bakımdan cahiliye döneminde uygulanan hilf/muahat yoluyla varis olma âdeti, 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 de[1229] belirtmek gerekir.

Kısaca, indiği tarih ve toplumda Kur'an'ın bir kısmının Arabi bir hüküm olarak oluştuğu,[1230] dinin, boşlukta ortaya

1227 Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 700-701; Bakkal, *age.*, s. 38-39.
1228 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 368-369.
1229 Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, s. 208.
1230 Güler, *age.*, s. 141.

çıkmadığı, evrensel bir din olan İslam'ın, kendisini yaymak için somut ve canlı bir vasat bulmak zorunda olduğu ve bu vasatın ton ve rengini almaktan kaçınamadığı, bu vasatın ise Arap geleneği ve davranış tarzları olduğu[1231] 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, âdet ve gelenekler tarafından oynanmıştır.[1232] Bu sebeple, Kur'an'ı anlamada onun bu vakıî/kültürel doğası göz ardı edilmemelidir.

4. Evlatlık Sebebiyle Miras

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. Sayfî ilk defa vazetmiş,[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]

1231 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 120.
1232 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 126.
1233 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 436.
1234 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437.
1235 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 495; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 451 vd.; Bakkal, *age.*, 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-Sârî*, c. X, s. 11; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VI, s. 313; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437; Bakkal, *age.*, s. 120.
1237 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 338-340; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437; Bakkal, *age.*, s. 118.
1238 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 436.

Bütün bunlarla birlikte, nesep bakımından aile ve kabilelerden 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 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 âdetten 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 hadiselere bir cevap niteliği taşıyan Kur'an, o dönemde cahiliye Araplarında, Yahudilerde, Roma, Yunan ve Hintlilerde var olan evlat edinme[1243] ve evlatlıkların öz oğul statüsünde görülme âdeti konusunda da suskun kalamazdı. Bu açıdan bazı âlimler, "*Yeminlerinizin bağladığı kimselere de paylarını verin.*"[1244] ayetiyle hilf, tebenni ve muahat yoluyla meydana gelen mirası, Kur'an'ın kabul ettiğini[1245] ileri sürmüşlerdir. O kültür kalıpları içinde yaşayan bir şahıs olarak Hz. Peygamber de azat ettiği kölesi Zeyd'i evlat edinmiştir.[1246]

1239 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 57; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 119; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 203-204.

1240 Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 67-68.

1241 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437.

1242 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. III, s. 508.

1243 Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 148, 196.

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.

Arap toplumunda evlatlık, bir âdet 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 hukuki 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 Resûlü 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 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 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 alsa da Ebu Zeyd'in kaydettiği gibi, Kur'an metni, bir yandan kültürel bir ürün olsa da diğer yan-

1247 Ahzâb, 33/5.
1248 Ahzâb, 33/40.
1249 Ahzâb, 33/37.
1250 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 387.

dan bu kültürü oluşturan bir tarihselliğe sahip olmuştur.[1251] Kur'an, indiği toplumun şartlarını gözetmekle beraber, tamamen edilgen bir yapıda kalmamış, 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 de[1252] teslim etmek gerekir. İslam âlimleri her ne kadar İslam geldikten sonra cahiliye asrına zulüm ve fesat çağı olarak bakmış olsalar da[1253] Allah'ın sosyal alana ilişkin davranışları, tarihî, toplumsal, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik şartlar muvacehesinde şekillenmiştir.[1254] Kur'an'ın muamelat unsurlarının pek çoğu, bu sosyo-kültürel sistemle paralellik arz etmiş, 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

Lügatte 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 âdeti, nasıl olursa olsun hiçbir kayıt

1251 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr Didde'l-Cehli ve'z-Zeyfi ve'l-Hurâfe*, Seynâ li'n-Neşr, Kâhire 1995, s. 226-227.
1252 Özgel, *age.*, s. 255.
1253 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, 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 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 4.
1256 Bilmen, *age.*, c. V, s. 115.

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]

Bedevi 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 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

1257 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 78; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 211.
1258 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 211; Uğur, *age.*, s. 24; Aksu, *age.*, s. 73.
1259 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 439; Bakkal, *age.*, s. 141; ayrıca bkz. Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 56.
1260 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 211.
1261 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. IV, s. 248.
1262 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. II, s. 232.
1263 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 212; bir rivayete göre kitabetin, İslam'ın gelişine yakın bir dönemde Hireliler aracılığıyla Mekke'ye girdiği bir başka rivayete göre ise Kusay b. Kilab'dan beri kitabetin var olduğu hususunda bkz. Cemili, *age.*, s. 170.
1264 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 31.

lpka 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 de[1270] 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.

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

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.

ıslahı cihetine gidildiği[1271] 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 âdetinin ise ana, baba ve akrabalar için olduğunu[1272] 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/neshedildiği[1274] 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 gözeten bir kitaptır. Onu, teşekkül ettiği tarihî 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 ilahî murada aykırı pratikleri de[1277] vasiyet edenin hataya ve günaha düşme olgusuna dikkat çekerek ıslah cihetine gitmiştir. Dolayısıyla Mekke ve

1271 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 387; Bakkal, *age.*, s. 142.
1272 Buhârî, Vesâyâ, 6; Tefsir, 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.

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

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 gömme, bir borç karşılığında yahut ahdini yerine getirmek için rehin verme ve istediği şekilde yetiştirme, dövme, kovma, hul' etme, mirastan mahrum bırakma, kız çocuğunu koca seçimi ve kız çocuğunun mehrini alma gibi bütün bunlar cahiliyede babanın velayet haklarındandı. O dönemde pek çok millette bu hukukun kabul edilmiş olduğunu[1278] 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 iaşe 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

1278 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 385; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 56-57; ayrıca bkz. Berrû, *age.*, s. 268.
1279 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 413.
1280 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 196.

eda ehliyetine sahipti.[1281] Kadının mülk edinmesi ve mülkün de 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 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 vazetmiş ve evlatları yetiştirme ve bakımını babanın velayetine vermiştir. Cahiliyede çocuğun nesebinin, terbiye ve iaşesinin 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

1281 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 65 vd. 70; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 43.
1282 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 330.
1283 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 78.
1284 Zenâti, *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 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 189.
1286 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 200.
1287 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 413.
1288 Bakara, 2/233.

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] Vakıaya cevap teşkil eden Kur'an, cahiliye dönemine ait pek çok âdeti evrensel değerlere aykırılıktan dolayı ya iptal etmiş yahut tashih etmiştir. Bu sebeple kız çocuklarını diri diri gömme ve fakirlik dolayısıyla insanı satma âdetlerini de kökünden silip atmıştır.

Arap kabile geleneğinde babanın, kendisine karşı vazifelerini ihlal eden ya da yapacağı işleri ihmal eden yahut şeref in 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

1289 Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfahânî, *Tefsiru'r-Râğıb el-İsfahânî, el-Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtihâ ve'l-Bakara* (Tah. Muhammed Abdülaziz Besyûnî), Külliyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, y.y. 1420/1999, c. I, s. 482.

1290 Cevâd 'Alî, *age.*, 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'iyye*, s. 166-175; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 292-303.

1291 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 70.

1292 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 175.

1293 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 176.

yoktu. Babalar geniş yetkilerinden dolayı çocukların aleyhine birtakım cezalar öngörebiliyorlardı. Babanın evladına vereceği cezaları önleme işi ancak ya çocuğun kuvveti yahut insanların aracılığı ile engellenebilirdi. Ne zaman ki çocuk bülûğ çağına erer, güç kendisinin yanında olmaya başlarsa babaya karşı gelebilirdi. Babanın, oğlunun büluğ 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 zikredilmesinin[1296] tarihsel arka planında çocuğun büluğ 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 tasarrufu[1297] 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 ayetlerin[1298] Sami ve İbrahimî gelenekteki çocuğu- Tanrıya adamanın babanın haklarından olduğuna dair anlayışı sembolize ediyor olsa gerektir. Çünkü tanrılara insan kurban etmek, Samilerde bilinen bir durumdu.[1299] İlahlardan birine erkek çocuğu kurban takdim etmenin babanın haklarından ve bunun, kadim toplumlarda yaygın bir âdet olduğu, İslam öncesi dönemde Arapların da bu âdeti uygula-

1294 Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, s. 173.

dikları[1300] 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 kıssaların[1301] 7. yüzyıl Arap toplumunun kültürel bilinç haritalarının izdüşümünden öte bir anlam ifade etmediğini vurgulamamız gerekir.

2. Nikâh Velayeti

Nikâh velayeti, bir şahsın evlenmesi hususunda diğer bir şahsın sahip olduğu velayet ve salahiyet demektir.[1302]

Cahiliye döneminde bedevi Arap toplumu patrimonyal sisteme (ataerkil) tabi olduğundan,[1303] kadınların evlenme ve sevgilerini izhar etmeleri, hıtbenin (eş seçiminin)[1304] erkek tarafından yapılması, kadın ve çocukların iaşesinin 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

1300 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 173.

1301 Bkz. Dabbetu'l-Arz (Neml, 27/82); Ye'cûc-Me'cûc (Kehf, 18/94, Enbiyâ, 21/96); Zü'l-Karneyn (Kehf, 18/83, 85-86, 94-98); Harut ve Marut (Bakara, 2/102).

1302 Bilmen, *age.*, c. II, s. 8.

1303 Mahmûd Cuma', *age.*, s. 12; Ahmed 'Ali, *age.*, s. 171.

1304 Cahiliye Araplarında kadına yanıp tutuşmak, erkekliğin alametlerinden sayılırdı. Onlara nispet edilen kıssalarda erkeğin kadına olan aşkından bahsedilmiş ancak kadının erkeğe aşkından 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 âdetlerin 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, *age.*, s. 137.

1305 Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 136.

1306 Edîb Selâme, *age.*, s. 51; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 185.

genç kızlarla istişare etme âdetinin cari olduğu,[1307] boşanmış ve dul kadınların ise evliliklerinde daha fazla seçim hürriyetlerinin olduğu[1308] 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 örfe 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 örfe 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 olmadığına[1313] 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 önerilerle Kur'an'da da yer almıştır. İslam âlimleri de bu tür ayetlerden hareketle İslam'da velinin izni olmadan kadının evlenemeyeceği ilkesini istinbat etmişlerdir.

1307 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 141-142, 176.
1308 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 143.
1309 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 148, 177.
1310 Cevâd 'Ali, *age.*, c. IV, s. 475; c. V, s. 413; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 141-142; Bakkaloğlu, *age.*, s. 44. Yahudilikte de küçük yaştaki kızların evlilikleri velinin iznine bağlıdır. Bkz. Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 153.
1311 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 122; Bakkaloğlu, *age.*, s. 45.
1312 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 176.
1313 Hâc Hasan, *age.*, s. 127.
1314 Bakara, 2/221.
1315 Bakara, 2/232.

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]

Hz. Peygamber de evlendirme velayeti elinde olan velinin, dul kadın ve bekâr kızın rızasını alması gerektiğini belirtmiş olsa da[1317] aynı zamanda velisiz nikâhın geçersiz olduğunu da[1318] 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 Araplarının erkeği, kadının velisi/efendisi olarak kabul etmelerinin[1320] bir mahsulü olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Kur'an, diyalojik 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 kardeşini[1321] ve yine Cabir

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 Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 296-297; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 426.

b. Abdillah'ın ric'i talakla boşanan amcasının kızını, iddetlerinin bitiminin akabinde tekrar kocalarıyla bir araya gelmelerine engel olmaları türünden[1322] teamülleri de tashih etmek suretiyle aynı zamanda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

1322 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 426.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KUR'AN'DA TİCARİ KONULARDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR

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 ticaret ve sanatla uğraşan[1] kentler olmaları hasebiyle, bu kentlerin ticari-kültürel anlayış ve uygulamaların o döneme ait ticari âdet 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 îlâf ashabı arasında yer almışlardır.[3] Mekke'nin bir ticaret merkezi olduğunu hatta Kur'an'da kışın Güney'e (Yemen) yazın Kuzey'e (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

1 A. Vehbi Ecer, *İslâm Tarihi Dersleri (Metod-Kaynak-İlk Devir)*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1991, s. 59.

2 Hâc Hasan, *age.*, s. 193; Mekke ticareti ve Kureyş'in bu ticari faaliyette rolü konusunda geniş bilgi için bkz. Cemili, *age.*, 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, *age.*, s. 26-27; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 153; Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 62-63; Mekke ve Medine'nin büyük bir ticaret şehri olduğu ve buralarda kurulan panayırlar hakkında geniş bilgi için Bkz. Şevki Dayf, *age.*, s. 76-77; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 80-81.

5 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 41-44; Berrû, *age.*, s. 92.

kafilelerin karşılaşma yeri ve istasyonu[6] hem ticari ve hem de dinî bir merkez olmuştur.[7] Mekke, çeşitli alışveriş türlerinin ve ortaklıklarının yapıldığı âdeta büyük bir bankaya benzemekteydi.[8] Mekkelilerin artan zenginlikleri neticesinde ticari kafileleri 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]

Arabistan, kuru üzüm, zeytinyağı, kokulu maddeler, deri, bal ve aynı şekilde Çin, Hint, Habeşistan ve Bahreyn'den gelen fildişi, akik, mercan, inci, dokuma çeşitleri, altın, gümüş, cariye ve esir ticareti yapmaktaydı.[11] Dolayısıyla cennet tasvirlerinde dahi o dönemde Arap toplumunun özellikle de uzak doğudan gelen Güney Arapların pazarlarının gözde ticari metalarından, 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 yansıtıyor olsa gerektir.

Bütün bu ticari faaliyetlerle beraber, bedevi ve hazari Araplar, meslek ve sanat yoluyla rızık temin etmeyi, sanat,

6 Cemîlî, *age.*, s. 100; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 131; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 184. 121.
7 Şevki Dayf, *age.*, s. 49-50.
8 Şevki Dayf, *age.*, s. 51.
9 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 224; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 156.
10 Lammens, "Mekke", c. VII, s. 634.
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, *age.*, s. 225.
12 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 134.
13 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 134.

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, marangozluk 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, hirf ehli ile evlenmekten çekinirler ve evlenenleri ayıplarlardı.[19] İbn Haldun (ö. 808/1406) ve Mahmasânî, Arapların sanat ve meslekle uğraşmaktan 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 Hıristiyanları yüceltirler; boyacılık, deri tabakçılığı, kasapçılık, toplayıcılık ve ticaretle uğraşan Yahudileri ise hakir görürlerdi.[21] Bu nedenle Yahudileri Yemen'deki Farslıların

14 Berrû, *age*., s. 236; Erham Habbû, *age*., s. 222, 224; Şevki Dayf, *age*., s. 77; Ebû Dayf Ahmed, *age*., s. 65; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 36; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 16; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 140.

15 Cevâd 'Alî, *age*., c. VII, s. 6.

16 Ferruh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 65.

17 Ebû Dayf Ahmed, *age*., s. 65.

18 Ebû Dayf Ahmed, *age*., s. 65.

19 Erham Habbû, *age*., s. 222; Cevâd 'Alî, *age*., c. IV, s. 421.

20 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 388; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'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.

21 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 140; Hâc Hasan, *age*., s. 181-182; Brokelman, *Târihu'ş-Şuû'bi'l-İslâmiyye*, s. 28; Arapların sanatla uğraşan Yahudileri hakir gördüklerini cahiliye şairi Amr b. Külsûm'ün bir şiirinde, Numan b. Münzir'i, körüğe üfleyen, küpe yapan ve kuyumcu olan Yahudi dayısı ile hicvetmesinden anlıyoruz. Bkz. İsbahânî, *el-Eğânî*, c. XI, s. 58; Cevâd 'Alî, *age*., c. III, s. 207.

(lehlerine çalışan) işçileri ve ajanları kabul eder, hıyanet, ahdi bozma ve mal biriktirme gibi kötü sıfatlarla bilinmelerinden dolayı onları hor görürler,[22] onların yolundan gitmekten ve onlarla ticari ilişkiler kurmaktan uzak dururlardı.[23] Dolayısıyla Kur'an'da Hıristiyanların yüceltilmesinin ve Yahudilere muhalefetin de bununla bağlantısı vardır.[24] Kur'an'ın, Yahudileri müminlere düşman, Hıristiyanların da sevgi bakımından Müslümanlara Yahudilerden daha yakın olduğunu ifade eden ayetleri,[25] aslında cahiliye döneminde Arapların sanat ve ticaretle uğraşan Yahudilerden hoşnutsuzluklarına dair tutumlarının tasvirî ifadelerle bir devamı niteliğindedir. Bu yüzden Kur'an'ın, Yahudileri Müslümanlara düşman, Hıristiyanların da sevgi yönünden daha yakın olduğunu tayin eden tasvirî ifadeler, bütün tarih ve zamanlar için genel geçer evrensel ilkeler değildir. Kur'an'da mensüs bu tür ifadelerden hareketle din temelli antisemitizm (Yahudi düşmanlığı) çıkarılamayacağı gibi Hıristiyan yahut Hıristiyanlık sempatizanı da olunamaz. Bu tür ayetlerin, o günkü Yahudilere ve Hıristiyanlara karşı cahiliye Araplarının 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, ticaretle, ticari usul ve kaidelere 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" "'arbün" denilen vergi/kaparo alınmasından, vergisini ('arbün) veren tüccardan, ticaret bölgesinin korun-

22 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 485.
23 Tantâvi, *Benû İsrâil*, s. 61.
24 Hâc Hasan, *age.*, s. 181.
25 Mâide, 5/82.
26 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 486-487.

ması 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 ticari mallarını kontrol altına almak, pazar güvenliğini sağlamak, vergileri tanzim etme ve hükûmetin maslahatını korumaktır. Yine Sebe Araplarına ait kitabelerde de Main bölgesinden Me'rib bölgesine sevk edilen ticari malların nasıl sevk edileceği, sevk edilirken üzerinden geçilecek toprak sahiplerinin haklarını, sevk edilen mal ve onlara bekçilik yapan insanların yiyecek ve içeceklerinin temini ve hükûmete ödenmek üzere alınan vergileri düzenleyen usul ve esaslar da mevcut idi.[27]

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 malın sınırları, vasıfları, metrekaresi ve bu araziyi 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.[28] 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 insan, deve, koyun, sığır vb. şeylerin satımında malın cinsine göre yedi gün yahut bir ay muhayyerlik müddeti de söz konusu idi.[29] Cahiliye döneminde ticaret ve buna dair muamelat

27 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 487
28 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 479-480.
29 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 478-479.

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.[30] Tüccarlar pazarlardan almış oldukları malları stoklamak ve bedevilerin mallarını pazara inmeden almak suretiyle ihtikâr yaparlardı.[31] Yine o dönemde alıcı ile satıcı arasında aracılık yapan Arapların "dellal" dedikleri simsarları da mevcut idi. Bu simsarlar genellikle de badiyedeki bedevileri aldatırlardı.[32]

Bu bakımdan ticaret konusunda da onların teamüllerinden bağımsız olmayan Kur'an, cahiliye döneminde borçlanmaların ve alışverişlerin kayda geçirilmesine dair Arap âdet 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 korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın). Eğer borçlu, aklı 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 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...*[33]

Cahiliye döneminde evlilik, borç, şirket, muzaraa vb. karşılıklı rızaya bağlı gerçekleşen akit ve sözleşmelere vefa gös-

30 Cevâd 'Alî, *age*., c. VII, s. 297, 307; Bakkal, *age*., s. 173.
31 Bakkal, *age*., s. 175.
32 Cevâd 'Alî, *age*., c. VI, s. 317; Bakkal, *age*., s. 176-177.
33 Bakara, 2/282.

termek gerekli,[34] emanetlere, ahit ve anlaşmalara riayet etmek oldukça önemliydi. "Vedî'" ve "vedâi'" kavramları ahit ve antlaşmaları (mevasik) ifade etmekteydi.[35] Bu nedenle, verilen emanetlerin (vedîa) 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.[36] Hatta emanetlere ihanet etmenin, akit ve ahitleri yerine getirmemenin adi, aşağılık bir karakterden kaynaklandığı düşünülürdü.[37] Bu yüzden Kur'an, ahitlere, akitlere ve emanetlere riayetin yüksek bir karakter olduğuna dair o dönemde var olan bu evrensel ahlakî 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 figürleri 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 taşırken, diğer yandan bütün tarih ve toplumlar için evrensel mesajlarla da doludur. Tarihsel formlarla, evrensel ögeler Kur'an'da iç içe geçmiştir.

B. Cahiliyede ve Kur'an'da Haram Ay ve Harem Bölge

Cahiliyede var olup da Kur'an'ın sürdürdüğü âdetlerden biri de haram aylar ve harem bölge anlayışıdır. Onların bu tür itikatları Hicaz bölgesinin ticari alt yapısıyla ilişkili oldu-

34 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 477.
35 Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXII, s. 299 (v-d-a, mad).
36 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 486.
37 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 493.

ğundan haram ay ve haram bölge anlayışlarını ticaret başlığı altında ele almayı uygun gördük.

Cahiliyede var olup da Kur'an tarafından hürmeti devam ettirilen Muharrem, Receb, Zi'l-ka'de ve Zi'l-hicce gibi dört haram ayın,[38] 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 "dinî bir sünnet" olarak buna itibar etmeye başladıkları[39] 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,[40] "eşhuru'l-hurum" diye adlandırırlardı. Haram ay itikatlarından dolayı, bu aylarda harp yapmayı, kan dökmeyi mübah saymaz[41] ve dolayısıyla savaşmazlardı.[42] Adam öldürmek için bu ayların çıkmasını beklerlerdi.[43] Haram ayları çiğnememek, bu aylarda savaşı durdurmak ve savaşmayı haram addetmek Arapların örf ve geleneklerindendi.[44] Bu beldede ve bu aylarda kan dökmek, bunların hürmetini delmek onların nazarında en büyük utanç/ar olarak telakki edilirdi.[45] Haram aylara karşı hürmetsiz ve saygısız olanlara karşı mücadele ederler ve haram ayları titizlikle muhafaza ederlerdi.[46] Hatta

38 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 zımnı Mevsû'ati Hadarati'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti"*, el-Müessesetu'l-'Arabiyye, y.y. 1987, s. 17; Aksu, *age.*, s. 78.

39 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 213-214.

40 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 364; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 78-79.

41 Şevki Dayf, *age.*, s. 94.

42 Ferruh, *Târihu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 164.

43 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 301-302.

44 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 18; Erham Habbû, *age.*, s. 239.

45 Berrû, *age.*, s. 248-249; Erham Habbû, *age.*, s. 239; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 70.

46 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1006.

haram ayların, harem mekânın ve insanların mahremiyetini delmelerinden dolayı bu aylarda yapılan savaşları "fıcar harpleri" diye isimlendirmişlerdir.[47] Bundan dolayı, haram ay olan Receb ayında, Medine'de Abdullah b. Cahş seriyyesinin, müşriklerin Taif'ten Mekke'ye içki taşıyan kafilelerine saldırıp birkaç müşriği öldürmelerinden dolayı müşriklerin, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları haram ayda savaşıp, kan akıtmakla kınadıkları ve Bakara, 2/217. ayetin de bu bağlamda nazil olduğu ifade olunur.[48]

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.[49] Bu aylarda savaş ve yağmalamanın yasaklılığından dolayı, bu aylara "eşhuru'l-hurum" denilmiş,[50] yine aynı sebepten bu aylardan birini de "muharrem" diye isimlendirmişlerdir.[51] Cahiliye döneminde harem bölgede katile saldırmayıp, suçlulara dokunmadıklarından dolayı, harem bölge âdeta katiller ve suçluların barınağı haline gelmiştir.[52] O dönemde Arap geleneğinde cahiliye ehlinden 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 bile, ona saldırmaz, kötülük yapmaz ve kötü söz söylemezdi.[53] Çünkü cahiliyede Araplar muayyen ayları

47 Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 18.
48 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 361-364.
49 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 Araplarının bazılarında mesela, Gatafanlılarda haram ayların sekiz ay olduğu hususunda bkz. Ahmed 'Alî, *age.*, s. 149; Edîb Selâme, *age.*, s. 301.
50 *Muallakât*, Önsöz, s. 5.
51 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. II, s. 204.
52 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 360.
53 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*,

ve özel mekânları tazim ederler,[54] ilaha ait olan mekânların sınırları içinde bulunan bitkileri, ağaçları, insan ve eşyaları dokunulmaz, mukaddes kabul ederlerdi.[55] Mekke'de zulüm ve azgınlık yapmak yasak olduğundan, buranın hürmetini çiğneyenlerin ilahların cezasına çarptırıldığına dair inançlar da yer almaktaydı.[56] Hatta Kusay döneminde Kureyş'in, hürmetinden dolayı harem bölgenin ağaçlarını kesmekten korktukları[57] 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 Tübba', kavminin Mekke'nin mahremiyetini çiğneme teşebbüslerinin ardından, onlara el ve ayaklarını kötürüm eden bir rüzgarın gönderildiği ve onların çok kötü hastalıklara yakalandıklarına dair anlatılar da[58] cahiliye harem bölge esatiri arasında yer alır. Muhtemelen, Kâbe'nin hürmetini çiğnemek isteyen Ebrehe'nin fil ordusunu, pençelerinde balçıktan pişirilmiş taşlar atan kuş sürülerinin mağlup ettiğini anlatan Kur'an kıssası da[59] 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 Taberî'nin, İbn Zeyd'e dayandırdığı Allah'ın harem bölge ve haram ay kılmasının cahiliye Araplarının diğer milletlerde olduğu gibi birbirlerinin sal-

c. I, s. 582; c. II, s. 204; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 379; İbn Kesir, *Tefsîr*, c. I, s. 198, 382, 881; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. II. s. 403; Alûsi, *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, *age.*, s. 248-249; Efğâni, *Esvâku'l-'Arab*, s. 70; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17.

54 Efğâni, *Esvâku'l-'Arab*. s. 70.

55 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 233.

56 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 24-25; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 198.

57 İbn Sa'd. *et-Tabakât*, c. I, s. 71; Ya'kûbî, *Târîh*, c. I. s. 240; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 184; Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 148-149.

58 Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 39-41.

59 Fîl, 105/1-5.

dinlarına mani olacak krallarının olmamasından kaynaklandığı, dolayısıyla harem evin ve haram ayların öldürmeye mani olduğuna[60] dair düşünceler ve yine haccın Arapların içtimai ve iktisadi yapılarıyla güçlü bağının olduğuna dair söylemler de[61] harem bölge ve haram ay anlayışının o günkü toplumun sosyo-kültürel, siyasi ve iktisadi yapılarıyla ilişkili olduğu gerçeğini ortaya koyar. Haram ayların cahiliye Araplarının ticari yaşamlarıyla bağlantılı olduğuna Kur'an'ın da telmihte bulunması,[62] bu gerçeği teyit etmektedir. Cahiliye Araplarının dört haram aya hürmetleri ve bu aylarda savaşmamaları, onların ticari işlerinde bağlı oldukları geleneklerdendi.[63] Bu aylarda ticaret yapıp, Ukaz gibi panayırlarını bu aylarda kurarlardı.[64] Bu nedenle bu aylara ve bu bölgeye özgü Kur'an'da yer alan kırıp dökmenin yasaklılığına ilişkin ayetler de[65] İslam öncesinde savaşsız 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 Eyyâmü'l-Arab'ta heyacan ve gururla anlatan Arapları bir nebze de olsa dindirmek ve panayır aylarında Mekke dışından gelen kervanlara yapılan saldırı ve yağmacılığa mani olmaktı. 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.[66] Avâtıf Edîb Selâme'nin belirttiği gibi, harem bölge ve haram aylar, Kureyş'in ticaretini

60 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 79; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 289.
61 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 191.
62 Hac, 22/27-28; Hâc Hasan, *age.*, s. 170-171; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 244.
63 Berrû, *age.*, s. 248-249.
64 Şevkî Dayf, *age.*, s. 94.
65 Tevbe, 9/36; Mâide, 5/2-97; Bakara, 2/194, 197, 217.
66 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 190; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17.

ve ticari maslahatlarını himaye etmeye yönelikti.[67] Mekke'nin belli sınırlarının resmî 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.[68]

Bununla beraber, cahiliye döneminde bazı kabileler bu ayların ve bu beldenin hürmetini tanımazlardı.[69] Bunlar, Hasa'm, Tay, Esed ve Benu Bekr kabileleri idi. Bunların dışında kalan Araplar ise haram ayların ve harem beldenin hürmetini çiğnemez ve bunları mukaddes kabul ederlerdi.[70] Haccın yapıldığı ayları mukaddes haram ay olarak kabul ederler ve bu dört ayda silahı bırakıp gazve yapmazlardı.[71] 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.[72] Kureyş'in, Arap Yarımadası'nda Mekke'yi ve Kâbe'yi hem dinî hem ticari merkez haline getirmiş olması,[73] yarımadanın diğer unsurlarının da iştahını kabartmıştır. Öyle ki, Mekke'nin ticari bir merkez olmasına engel olmak maksadıyla Yemenlilerin bir kilise yaptırdıkları[74] rivayet olunur. Hatta Hz. İbrahim'in de Kâbe'yi inşa ettikten sonra, Kâbe'yi ticaretle (rızıkla) ilişkilendirerek dua etmesine Kur'an'ın atfı da[75] Kureyş'te bu kutsallıkların, yani üst yapının ticari alt

67 Edîb Selâme, *age.*, s. 176.
68 Edîb Selâme, *age.*, s. 175-176.
69 Elğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 73.
70 Bkz. Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 184; Ahmet b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Cümelu min Ensâbi'l-Eşrâf* (Tah. Süheyl Zekâr-Riyâd Zirıklî), 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.
71 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 271; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 280; Harbutlî, *age.*, s. 110.
72 Mehmet Ortakaya, "İslam Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 1995, s. 92.
73 Edîb Selâme, *age.*, s. 143; Kâbe'nin, cahiliye Araplarının hem ticaret hem de dinî bayramlarını yaptıkları mukaddes evleri olduğu konusunda bkz. Şevkî Dayf, *age.*, s. 50.
74 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 137.
75 Bakara, 2/126.

yapıyla bağlantılı olduğunun bir başka ifadesidir. İran'dan, Bizans'tan ve diğer Arap beldelerinden akın edip gelinen Hubaşe, Suhar, Hadramevt, Ukaz, Zü'l-Mecaz ve Mecenne uluslararası panayırlarının da bu aylar içinde yapılması,[76] Kur'an'da cahiliyede hac aylarında kurulan bu panayırlarda ticaret yapmanın mübahlığına atıfta bulunulması da[77] 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 yönelik[78] prensipler olduğu düşünülmelidir. 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 ihdas edilmiştir.[79] Cahiliyede "kutsal" ile "ticari menfaat" arasındaki ilişki o derece genişletilmiştir ki diğer ticari merkezlerin ve panayırların her birinde bir put bulunur, bu putları tavaf eder, onlara hac yapar ve kurbanlar keserlerdi.[80] Pek çok panayırda Arapların tavaf edip haccettikleri bir kaya bulunurdu.[81] 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

76 Efğânî, *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, *age.*, s. 195-197.

77 Bkz. Bakara, 2/198; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 297; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 374-375; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. II, s. 465; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 170-171; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 260.

78 Bohoner, *age.*, s. 17.

79 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.

80 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 352.

81 Hâc Hasan, *age.*, s. 197.

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 arz ettiği 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" de[82] cahiliye Araplarının teamüllerindendi.[83] 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.[84] 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.[85] Süheyli'nin de belirttiği gibi, Arapların nesîye başvurmalarının nedenlerinden biri, baskın yapma ve intikam alma, diğeri de kameri yılı şemsi yıla denk getirme arzularıydı.[86] 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.[87]

Kısaca, Kur'an'a da yansıyan çiğnenilmesi haram olan ayların, tespitinde panayırların ve hasat mevsimlerinin etkili olduğu,[88] panayırların, büyük ve küçük haccın rastlatıldığı bu

82 Tevbe, 9/37.

83 Savaşılması haram olan bir ayın, 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; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 62-64.

84 Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17.

85 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 129; Edîb Selâme, *age.*, s. 301-304.

86 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 74; Cemîlî, *age.*, s. 158.

87 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 71; Ortakaya, *age.*, s. 100.

88 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1008.

aylarda yapıldığı ve bu büyük ve küçük hac döneminde Mekke şehrinin büyük bir ticarete sahne olduğu[89] 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. Âdem'e ister İbrahimî geleneğe isterse de Kureyş'e dayandırılsın,[90] 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.[91]

İshak Özgel'in de belirttiği gibi, sorun teşkil eden husus, "bu aylarda savaş yapmama hükmünün başka tarihsellikler-de geçerli olup olmadığıdır." Ona göre "halen her toplumda bu dört ayın haram olduğu söylenemez."[92] Ancak Arap geleneğini muhtevi olan Kur'an'ın, bu yerel ve tarihî figürler içinde bütün tarihselliklerde geçerli olan evrensel mesajlarının da mündemiç olduğu, toplumun huzur ve sükun içinde ticari faaliyetlerini sürdürmek için mütekabiliyet 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 tavırlardır. Böylelikle haram ayların çiğnenmemesine, bu ayların ertelenmesine dair ayetlerin tarihî 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 numu-

89 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1009.
90 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 127-129.
91 Özgel, *age.*, s. 273.
92 Özgel, *age.*, s. 274.

nelerinin pek çoğuna savaş açarken, diğer yandan bedevi nizam İslam'ın bizzat kendisine tesir etmiş, İslam, onların bazı âdetlerini basit değişiklerle harfiyen kabul edip itiraf etmiştir. Dolayısıyla bedevi nizamların pek çoğu İslam'ın bir parçası haline gelmiş,[93] İslam, büyük oranda yaygın olan Arap âdet, gelenek ve örfünü dikkate almıştır.[94]

II. TİCARİ MUAMELELER

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.[95] Faizsiz olarak verilen borca ise "karz-ı hasen" denilmiştir.[96]

Faizli muamelelerin, sadece cahiliye döneminde değil, Mısır, Sümer, Babil, Asur, Eski Yunan, Roma ve Hint gibi toplumlarda 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 âdet olduğu konusunda ortak bir fikir ve tavır birliği oluştuğunu göstermektedir.[97] 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

93 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 157.
94 Nâci Ma'rûf, *age.*, s. 43.
95 İsmail Özsoy, "Faiz", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 110.
96 Bilmen, *age.*, c. VI, s. 13.
97 Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 110.

Yahudileri, Tevrat'ta faizin yasak olduğunu bildikleri halde, faiz alışverişini bile bile yaptıkları bize gelen rivayetler arasındadır.[98] Tevrat'ta nebi Hezekiel iyi insanı nitelerken "*Faizle para vermez, aşırı kâr gütmez*"[99] der. Yine, "*Halkına, aranızda yaşayan bir yoksula ödünç para verirseniz, ona tefeci gibi davranmayacaksınız. Üzerine faiz eklemeyeceksiniz.*",[100] "*Ondan faiz ve kâr alma. Tanrı'ndan kork ki kardeşin yanında yaşamını sürdürebilsin. Ona faizle para vermeyeceksin. Ödünç verdiğin yiyecekten kâr almayacaksın*"[101] 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.*"[102] şeklinde Tevrat'ın farklı pasajlarında, Yahudi ileri gelenlerinin tahrifiyle söz konusu yasağı sadece Yahudiler arasında geçerli kılmayı, Yahudi olmayanlardan faiz alınabileceğine dair bir yorum ve uygulama getirmeyi de[103] 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.*"[104] 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 geçirdikleri[105] belirtilir. Aynı şekilde cahiliyede Mekke, Taif ve

98 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 616.
99 Hezekiel, 18/8.
100 Çıkış, 22/25.
101 Levililer, 25/36-37; faizden vazgeçilmesine, alındı ise geri verilmesine dair ayrıca bkz. Nehemya, 5/10-11.
102 Yasa'nın Tekrarı, 23/19-20.
103 Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 113.
104 Nisâ, 4/160-161.
105 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 616; Bakkal, *age.*, s. 169; Elğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 60, 63; Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 365.

Necran'da ribanın şöhret bulduğu gibi, Hicaz bölgesi Yahudilerinin de meşhur ribacılardan olduğu,[106] ribanın Hicaz ehli arasında ticari muamelelerden olduğu, özellikle de Hayber ve Yesrib'de yaşayan Yahudiler arasında yaygın olduğu ve Yahudilerin kendileri dışındaki milletlere ribayı mübah gördükleri[107] ifade edilir. Hatta faizi Arap Yarımadası'na yayanların Yahudiler olduğundan, onların faizli muamelelerde hiç kimsenin ulaşamadığı bir durumda olduklarından[108] bahsedilir.

Dolayısıyla Kur'an Sami gelenekte faizin çirkin ve yasak olduğuna dair hükmü devam ettirmiş,[109] ancak faizin sadece Yahudiler arasında yasak olup Yahudi olmayanlara faizle borç para vermenin caiz olduğuna dair hükmü de reddetmiştir.[110] 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 Yesriblilere yiyecek ve mal verdiklerinden, aynı şekilde ayette de Yahudilerin riba yediklerinden bahsedilir.[111] Bu nedenle Kur'an'ın literal ifadelerinin sadece dinî-ahlaki-hukuki okumaya değil, siyasi-politik, antropolojik ve konjonktürel 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 ribanın malı artırmanın en meşhur ve en garantili yollarından biri olduğu[112] görülür. Hatta Kur'an'da on-

106 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 324.
107 Edib Selâme, *age.*, s. 238.
108 Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 60, 63.
109 Bakara, 2/275, 276, 278; Âl-i İmrân, 3/130; Nisâ, 4/160-161; Rûm, 30/39.
110 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 495.
111 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 333; Tantâvî, *Benû İsrâil*, s. 61.
112 Bakkal, *age.*, s. 166.

ların alışverişi faizle bir tuttuklarının ifade edilmesi de[113] faizin malı artırma yollarından biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu dönemde borcun iktisadi hayatta oldukça önemli rolü vardı. Nasıl ki günümüzde tüccarlar bankalardan kredi alıyorlarsa o dönemde de mali işleri yürütmek ve sermayeyi büyütmek için mal sahipleri birbirlerinden borç alırlardı.[114] 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.[115] Cahiliye ile ilgili çalışmalarda Mekkeli bazı zenginlerin muhtaçlara fahiş ribayla borç verdiklerinden,[116] Yesrib, Taif, Yemen ve diğer yerlerde ribadan başka geçimi olmayan, ribayı meslek edinenlerin varlığından[117] 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 olduğu[118] ifade edilmektedir. Cahiliye Arapları arasında riba çok yaygın idi. Hatta sadece şahıslar arasında değil, sermaye ortaklıklarında da riba uygulanırdı. Mekkelilerin ticaretine katılan Taiflilere, Mekkelilerin faiz ödedikleri, faizden arta kalanı yasaklayan ayet nazil olunca, Mekkelilerin eskisi gibi faiz vermemeleri üzerine Taiflilerle aralarının açıldığı[119] tarihî 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.

113 Bakara, 2/275.
114 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 482; Bakkal, *age.*, s. 181.
115 Âl-i İmrân, 3/130; Bakara, 2/275; Rûm, 30/39; Ahmed 'Ali, *age.*, s. 137.
116 Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 70-71; Edîb Selâme, *age.*, s. 237-238.
117 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mebâhis İctimâ'iyye fî 'Âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*, Matba'atu'l-Hicâz, Dımeşk 1394/1974, s. 102-103; Edîb Selâme, *age.*, s. 237-238.
118 Berrû, *age.*, s. 243.
119 Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 93-95; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 154.

Araplar çeşitli mallara faiz uygularlardı. Bunlar arasında altın ve gümüş de vardır. Bunları borç verip fazlasıyla geri alırlardı. Bu yüzden Hz. Peygamber, cinsleri aynı olduğundan dolayı bunların peşin ve eşit ölçüde alınıp satılmasını emretmiştir.[120] Cahiliye döneminde dinar ve dirhemin kullanılması, bu paralarla ticari kervanlara ortak olma, dinar ve dirhemle yüzde yüz riba muameleleri bakımından Mekke âdeta bir banka şehriydi.[121] Cahiliye Arapları arasında yiyecek maddelerine de faiz uygulanırdı. Bu uygulama özellikle de bedeviler arasında yaygındı. Çünkü bedevilerde genellikle dinar ve dirhem bulunmazdı. Onlar bir sa' yiyeceği iki sa' yiyecek mukabilinde borç alırlardı.[122] Bu nedenle Hz. Peygamber, bu tür alışverişi yasaklayıp aynı cinsten malların peşin ve misli misline satılması gerektiğini ifade etmiştir.[123] 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.[124] Bu tür faizli muameleler çok yaygın olmasından dolayı, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'ne bile yansımıştır.[125] Aynı şekilde o dönemde faiz ciddi bir problem olduğundan kişiler arası şahsi davalara dahi neden olmuştur. Hatta ribadan arta kalan hesabın alınmasını yasaklayan ayetin,[126] Beni Amr ile Beni Muğire'nin çekişmesi üzerine nazil olduğu rivayet edilir.[127]

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 ol-

120 İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, s. 243-244 (no: 819-821); San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 72; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. V, s. 215; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 74, 79; Bakkal, *age.*, s. 167.
121 Lammens, "Mekke", c. VII, s. 633.
122 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 325; Bakkal, *age.*, s. 168.
123 İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, s. 243-244 (no: 819-821); San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 72; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. V, s. 215; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 74, 79; Bakkal, *age.*, s. 168.
124 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 329.
125 Ebû Dâvud, Buyû', 5; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, s. 251.
126 Bakara, 2/278.
127 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 107; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. III, s. 52-53.

madığı[128] anlaşılır. Çünkü, "Alışveriş faizi Arapların daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından açıklanan bir faiz çeşidi" idi.[129] 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 bilirseniz, (borcu) sadaka olarak bağışlamanız, sizin için daha hayırlıdır.*"[130] sözlerinin yer alması ve Cassas'ın da cahiliye Araplarının 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 de[131] 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 daha vereyim." demek suretiyle alacak üzerine bir miktar faiz ilave ederek borcu tehir ediyorlar ve yıldan yıla ribayı fazlalaştırıyorlardı.[132] Bu fazlalığa "az'âfen müzâ'afeh" ifadeleriyle Kur'an da atıfta bulunmuştur.[133] Ancak riba cahiliye döneminde bilinen

128 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.

129 Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 113.

130 Bakara, 2/280.

131 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 563-564, 566.

132 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, *age.*, c. V. s. 488; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 67; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 72; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 34; Bakkal, *age.*, s. 167.

133 Âl-i İmrân, 3/130.

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.[134]

Cevâd Alî, 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.[135] Aynı şekilde ribanın cahiliye Araplarının içinde bulundukları şart ve ihtiyaçlardan kaynaklandığını, ribaya ihtiyaç ve fakirliğin neden olduğunu, bunun galibiyetle fakirlerin ve ihtiyaç sahiplerinin ribası olduğunu, çünkü dinar ve dirhemin 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,[136] 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 çağdaş düşünürler tarafından, bu tefecilik sisteminin üretim, sanayi ve ticaret alanlarına dâhil olmadığı, çağdaş ekonomideki üretim kredisindeki faizin Kur'an'ın yasak kapsamına

134 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 488.
135 Cevâd 'Ali. *age.*, c. VII, s. 327-328; Bakkal, *age.*, s. 166.
136 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 326-327.

girmediği,[137] Kur'an'daki riba yasağının, doğrudan doğruya banka faizine ilişkin bir yasak olduğunu söylemenin Şâri'nin kastına uygun nesnel bir tespit olamayacağı,[138] yüzde yüz enflasyonun olduğu bir ülkedeki banka faizinin Kur'an'ın yasak ettiği faizle motamot aynı olmayacağı[139] ve çağdaş ekonomide faizin oynadığı rolün, Kur'an'daki ribadan temelde farklı olduğu ileri sürülür. Kur'an'ın karşı çıktığı ribanın ise asıl borcun birkaç defa katlanarak artmasıyla yapılan acı bir sömürüden ibaret olduğu ifade edilir.[140] Ancak 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.[141]

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.[142] 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."[143] şeklinde kaynaklarda yer alan ifadeleri, riba kelimesinin İslam öncesi dönemde de bugünkü faiz anlamında örfî bir kullanımının olduğunu, Kur'an'da sekiz yerde geçen ribanın da bu örfî anlamda kullanıldığını ve Arapların nazarında

137 Fazlur Rahman, "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. 74; Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 86.

138 Özsoy, "Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", s. 73.

139 İlhami Güler, "Müzakerelere Cevaplar", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, 13-19 Ocak 1997, Ankara 1998, s. 262.

140 Fazlur Rahman, "Eyup Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler", s. 75.

141 Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 112.

142 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 80; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 200; Aksu, *age.*, s. 147.

143 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 80; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 206; Aksu, *age.*, s. 75, dipnot 188.

da çirkin bir davranış olarak değerlendirildiğini[144] açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Süheyli'nin belirttiği gibi, Hz. İbrahim şeriatının kalıntıları olarak tıpkı zulüm ve zina onlara haram olduğu gibi, riba da cahiliye Araplarında haram idi.[145] Ancak Ali Bakkal, Kâbe tamirine riba kazancının sokulmamasına dair uyarıların her ne kadar Kâbe ve oradaki malların kendilerine bir musibet bulaştıracağına dair inançlardan kaynaklandığını ileri sürse de[146] 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 "karz-ı hasen"[147] uygulamasını getirmek suretiyle bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Ancak bu dönüşümü gerçekleştirirken yine onların o günkü mitolojik türden tahayyüllerini kullanmıştır. Örneğin, faiz yadsınırken cin ve şeytanların hayvan suretine girerek ıssız yerlerde insanlara saldırdıklarına, zarar verdiklerine, hastalık bulaştırdıklarına ve onları görenlerin kalplerine korku salıp bayılttığına,[148] hatta cinlerin pek çok Mekkeliyi öldürdüğüne dair cahiliye Araplarında var olan itikatlar,[149] Kur'an tarafından kullanılarak riba yiyenlerin ahirette, şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalkmış gibi kalkacakları şeklinde azap ve korku tablolarına dönüştürülmüştür.[150] Çünkü cahiliye döneminde tabiat unsurlarına nüfuz etmiş olan iyi (melek) ve kötü ruhlara (şeytan) inançların varlığı[151] dikkate alınırsa cin ve şeytanlara dair Kur'an'da yer alan pek çok olumsuz telakkinin o günkü cahiliye tasavvurlarıyla paralel-

144 Özsoy, "Faiz", c. XII, s. 110.
145 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 226.
146 Bakkal, *age.*, s. 15.
147 Müzzemmil, 73/20; Teğâbun, 64/17.
148 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. II, s. 158; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 567-568; Berrû, *age.*, s. 290-291; Takkûş, *age.*, s. 226; Kürşat Demirci, "Hayvan", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 84; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 325.
149 Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. II, s. 161-162; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. II, s. 629; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 326.
150 Bakara, 2/275; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. II, s. 628-629.
151 Şevkî Dayf, *age.*, s. 94.

lik arz ettiği görülmektedir. O bakımdan cinlerin ve şeytanların şerrinden Allah'a sığınılması gerektiği,[152] Hz. Süleyman'ın hizmetinde çalıştırılmış olmaları,[153] peygamberlerin düşmanı olmaları,[154] insanları çarpmaları[155] ve cinlerin insan topluluklarından pek çoğunu saptırıp aralarına katmaları[156] gibi unsurlar, Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Hatta Kur'an'da cahiliye Araplarının insanların cinlerle evlendiklerine ve çocuk sahibi olduklarına dair[157] 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 cinin dokunmamış olduğu[158] Kur'an'da tasvirî ifadelerle yer almıştır.

Kısaca, Halefullah'ın da dile getirdiği gibi Kur'an edebî anlatımlarında o dönemin Araplarının kabul ettikleri kurgular üzerinde hareket etmektedir.[159] Bu sebeple ister imperatif formlarla isterse de betimleyici-tasvirî ifadelerle olsun, "Kur'an...cahiliye dönemi dinî hayatı yansıtan en sadık kaynaktır. Kur'an sadece dinî 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."[160] Dolayısıyla Kur'an, içinde oluştuğu kültürün kimi kalıplarını olumlarken genellikle uygulansa da toplumda rahatsızlık duyulan kimi olguları da yadsımıştır. Mekke ve Medine bur-

152 Nâs, 114/1-6; Mü'minûn, 23/97.
153 Neml, 27/17-39; Sebe', 34/13.
154 En'âm, 6/112.
155 Bakara, 2/275; A'râf, 7/201; Sâd, 38/41.
156 En'âm, 6/128.
157 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 'Ali, *age.*, c. VI, s. 560-561; Berrû, *age.*, s. 289; Zbinden, *age.*, s. 68.
158 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 'Ali, *age.*, c. IV, s. 474, 484.
159 Halefullah, *age.*, s. 90.
160 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 17.

juvazisinin temel tüketim maddelerinde, muhtaç fakirleri sömürü işlemi olan ribanın da bu olgulardan biri olduğu anlaşılır.

B. Rehin

1. Cahiliyede ve Kur'an'da Rehin

Lügatte 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.[161]

İslam öncesi ve İslam'ın başlangıcında silah, altın, gümüş, arazi, kadın, evlat ve köle gibi şeyler rehin olarak verilirdi.[162] Cahiliye Araplarında rehinin bilinir ve yaygın olduğunu[163] ve bazı kaidelerinin yer aldığını[164] görüyoruz. Mekke ve Yesribli lerde rehin oldukça yaygın idi. Hatta bunlar yiyeceği, müşteri parasını ödeyinceye, akde vefa gösterinceye kadar satıcının yanına konulan rehin karşılığında satarlardı.[165] Rehin cahiliye döneminde pazarların nizamlarındandı. Müşteri yapmış olduğu alışveriş karşılığında borcunu sağlamlaştırmak için malını yahut çocuğunu rehin verirdi.[166] Öyle ki rehin o kadar yaygın bir muameleydi ki Medine'deki Yahudilerin, sattıkları mal karşılığında kadın ve çocukları bile rehin olarak talep ettikleri[167] ifade edilir.

Cahiliye döneminde siyasi, içtimai ve askerî 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

161 Bilmen, *age.*, c. VII, s. 5.
162 Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. IV, s. 295; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 485.
163 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 485.
164 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 87.
165 Müslim, Musâkât, 24/1603; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 485.
166 Takkûş, *age.*, s. 103.
167 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. III, s. 59; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 63.

kabul etmiştir.[168] 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. Lueyoğullarına[169] Kureyş de Haris b. Alkame b. Kelda b. Abdi Menaf'ı, Ebu Yeksum'a rehin bırakmıştır.[170] Rehinin sadece cahiliye Araplarında değil, diğer toplumlarda da varlığına tanık oluyoruz. İbranilerde bu kavram "fekdûn" ya da "fekdâ" ile ifade edilmiştir.[171]

Cahiliye döneminde borçlar 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, âdeta bugünkü banka konumunda işlev görmekteydi. İhtiyaç sahiplerine borçlarını öder, kâr karşılığında insanlara ödünç verirlerdi. Bu borçlar mabedin ilahlarının ismiyle kaydedilirdi.[172] 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 ailesi ve aşiretine haber verirdi.[173]

Cahiliye döneminde Arapların rehini bildikleri, alacaklarına karşı bazen rehin aldıkları hatta hadislerde cahiliye Araplarının rehin olarak aldıkları hayvanlardan faydalandıkları

168 Bakara, 2/283; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 493, 485.
169 Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 99; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 485.
170 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXXV, s. 125-126 (r-h-n, mad); Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 485.
171 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 485.
172 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 482.
173 Cevâd 'Alî. *age*., c. V, s. 482; cahiliyede alacaklı, borca mukabil borçlunun karısını aldığı hususunda ayrıca bkz. Bakkaloğlu, *age*., s. 88.

ve borcu ödenmediğinde de rehini alanın onu sahiplendiğine dair rivayetler yer almaktadır. Ancak hadislerde rehin alanın rehinden faydalanması konusunda bazı düzenlemeler getirilmiştir.[174]

Cahiliye döneminde hem ticari alışverişlerde hem de borç karşılığında uygulanan bu rehin âdeti, "*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.*"[175] ayetiyle Kur'an'a intikal etmiş ve borcu yazacak kişi bulunmadığı zaman rehin alınması önerilmiştir. Bu da gösteriyor ki Kur'an, yeni şeyler vazetmekle 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 Araplarının 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 ve ticari hayatlarında istimal ettikleri kavramları kullanmıştır.[176] Aynı şekilde Kur'an'ın pek çok ayetinde gayet canlı olarak tasvir edilen "hesaba çekme" ve "tartma" kavramlarının da Mekke'deki ticari hayatla ilgili olarak sosyal ve tarihî bir geçmişi vardır.[177] Kur'an'ın, "*Herkes kazandığı karşılığında bir rehindir*"[178] 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

174 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, *Sübülü's-Selâm*, c. III, s. 103; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 104-107; Bakkal, *age.*, s. 178.

175 Bakara, 2/283.

176 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VII, s. 175.

177 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 71.

178 Tûr, 52/21; Müddessir, 74/38.

bir erkek şahit tutmalarını ve kâtip olmadığı durumlarda rehin alınmasını emretmiştir.[179] 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.[180]

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 rehine sadece seferde başvurulacağının ifade edilmesi,[181] 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.[182] 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.[183] Kur'an'da önerilen pek çok teamül, cahiliye Araplarının alışageldikleri türden uygulamalar, bir başka deyişle yerel ve tarihsel hükümler olduğunu, o bakımdan Fazlur Rahman'ın

179 Bakara, 2/282-283.
180 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 483.
181 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Dâru'ş-Şa'b, y.y., 1388/1968, c. III, s. 122; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müctehid*, c. I, s. 662.
182 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 211-213.
183 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 17, 32, 37-38.

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 de bir hukuk kitabı olarak kabul edilmesinin fıkıh geleneğinin apaçık bir hatası olduğunu da[184] 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 tinsel (ruhi) bir mesaj vermeye çalışmıştır. Bu bakımdan Kur'an'ın, alışveriş ve borçlanmalarda rehin alma, şahit tutma ve yazma gibi imperative (emir) formlarında, 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,[185] yine Allah adına yalan yere yemin etmek ve yemini bozmak ise yasaklanmıştır.[186] Hz. Musa'nın getirmiş olduğu dinin bir uzantısı olan Hıristiyanlıkta da Allah'tan başkası adına, yere, göğe, Yerüşâlim'e ve insanın başına yapılan yemin ve yalan yere and içmek yasak kabul edilmiştir.[187] İslam kültüründe de Allah adıyla yemin edilmesi emredilmiş,[188] Kur'an'da ve hadislerde Allah adına yalan yere yemin etmek ve yemini bozmak yasaklanmıştır.[189]

Yahudilerin, mabet ve onun altın zinetine, sunak ve takdimelere, gök ve Tanrı'nın tahtı üzerine yemin ettikleri İncil'de

184 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 90.
185 Yasa'nın Tekrarı, 10/20.
186 Levililer, 19/12.
187 Matta, 5/33-36.
188 Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 3; Müslim, Eymân, 1/1646.
189 Âl-i İmrân, 3/77; Mücâdele, 58/14; Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 10; Müslim, Eymân, 61/137-138; Ebû Dâvud, Eymân ve Nüzûr, 1-3.

bize gelen haberlerdendir.[190] 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 rivayetlere rastlamaktayız. Kur'an, Hz. Yakup ve Yusuf döneminde İsrailoğullarının Allah adına yemin ettiklerini[191] bizlere aktarmaktadır. Ancak bir yandan bunların Allah adına yemin ettikleri bilgisi verilirken, diğer yandan Ehli Kitap'ın, Allah'a yaptıkları yeminlerini bozduklarını da ifade edilmektedir.[192]

Keffaretlere gelince, Yahudilikte hataen yapılan yeminlere dişi bir kuzu veya keçinin takdim edilmesi emredilmiştir.[193] Kur'an da kadim toplumların genel bir kültürü olarak on fakiri doyurmayı veya giydirmeyi yahut bir köle azat etmeyi[194] öngörmekle kefaret kültürünü devam ettirmiştir. Keffaret kavramının, İslam'a İbranicede, "kappâra" ve bu kelimenin kökü olan "kipperden" geçtiğinin ileri sürülmesi ve yine Süryanicede "kefar", Asurcada "kepâru",[195] Akadcada "kuppuru"[196] şeklinde ses ve mana benzerliği ile aynı kelimenin yer alması, kefaretin kavramsal çerçevede çok eskilere, Samilere dayanan bir ritüel olduğunu ortaya koymaktadır. Kur'an'da da adam öldürme, yemin, zıhar vb. muamelatta yaptırımlar olarak yer alan kefaretler, Tanrı'ya yapılan yanlışları telafi etme ve bu yanlışın akabinde Tanrı'dan gelecek hastalık ve felaketlerden kurtulmaya dayalı olarak ilkel toplumlardan bu yana çeşitli formlarda görülen kefaret 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 kefaret eylemleri-

190 Matta. 23/16-22.
191 Yûsuf, 12/73, 85, 91, 95.
192 Âl-i İmrân, 3/77.
193 Levililer, 5/4-6.
194 Mâide, 5/89.
195 H. Mehmet Katar, "Kefâret", *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 177.
196 Katar, "Kefâret", c. XXV, s. 177.

ni ortaya çıkarmıştır.[197] Mesela, Orta Afrika ilkel kabilelerinde işlenen günahlar neticesinde topluma musallat olan hastalık ve felaketleri kurban ayiniyle uzaklaştırmak;[198] Hinduizmde işlenen günahlara kefaret 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, tövbe 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 kefaret ritüellerinin yer aldığı[199] görülür. Yahudilikte Eski Ahit'te kefaret, günahların Tanrı tarafından affedilmesini sağlamak üzere yapılan telafi eylemini[200] ve böylece bağışlanmış olmayı[201] ima eder.[202] Yahudiliğin ilk dönemlerinde kefaret için boğa, koç, kuzu, teke kurban takdimesi ve bunların yanında mezbaha çeşitli tahıl takdimesi sunma[203] yeterli görülürken, Babil sürgününden sonra kefaret uygulamalarında köklü değişiklikler meydana gelmiş ve kefaret gününde yapılan oruç, dua, sadaka vb. kefaret uygulamaları kurbanın yerini almıştır.[204]

Ancak müsteşrik Pedersen, kefaretin İslam'a Yahudilikten geçtiğini ifade etse de[205] cahiliye döneminde ister Ehli Kitap'tan ister Sabiilerden isterse Hanif yahut putperestlerden geçmiş olsun hiçbir olgu aynıyla Kur'an'a intikal etmemiştir. Velev 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 âdetler

197 Bkz. David A. Brown, *A Guide to Religions*, TEF Study Guide 12, London SPCK 1975, s. 23, 32-33.
198 Brown, *age.*, s. 22.
199 Katar, "Kefâret", c. XXV, s. 178.
200 Yeşaya, 43/23-25.
201 Mezmurlar, 65/3.
202 Katar, "Kefâret", c. XXV, s. 178.
203 Çölde Sayım, 29/12-38; Levililer, 23/37.
204 Katar, "Kefâret", c. XXV, s. 179.
205 Johs Pedersen, "Kasem", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VI, s. 377.

arasında esaslı bir fark bulunmadığını söylese de bu konuda İslamiyete özgü bazı kaidelerin varlığını teslim etmesi[206] de ilahî kelam 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 Taberî 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,[207] 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 kefaret ödenmesi, indiği toplumun kültürü ile diyalektik ilişki 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.[208] Baktığımızda 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 şeylere kasemi âdet edinmişlerdir.[209] Çok yemin etmek, cahiliye Araplarının âdetlerinden idi.[210] Cahiliye döneminde Araplar,

206 Pedersen, "Kasem", c. VI, s. 377.
207 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 313; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1938.
208 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 417.
209 Yesûî, *age.*, s. 404.
210 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 379.

Allah'a yapılan yeminleri, yeminlerin en yücesi olarak kabul etmekteydiler. Dolayısıyla cahiliye şairi Nabiğa'nın (ö. 604), şiirinde Allah adına yemin ettiği,[211] Arapların "vallahi", "tallahi" lafızlarıyla ant içtikleri[212] ve cahiliyeye ait pek çok yemin kalıbında Allah'ın fiilî sıfatlarına yemin edildiği görülür. Mesela, "yedi göğün üstünde beni görene",[213] "ata binmek için ayakları yarana", "bir koldan beş parmağı yarıp çıkarana",[214] "yüzümü beytine çevirene",[215] "hiçbir ağacın/şeyin beni kendisinden gizleyemediği kişiye",[216] "hurmayı çekirdeğinden ateşi de odundan çıkarana",[217] "taneyi yarıp çıkarana ve rüzgarı yaratana",[218] "semayı tavan olarak yaratana", "her nereden baksa beni görene",[219] "şafağı söküp çıkarana (fâliku'l-ısbâh) ve ruhları diriltene", "rüzgarı estirene"[220] "güneşi akıtana",[221] "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."[222] şeklinde cahiliye Mekke toplumundaki yemin kalıplarının hem muhteva yönüyle, bazen de aynı ve benzer nazımlarla Kur'an'ın çeşitli pasajlarına,

211 Ebû İshâk İbrâhim b. Abdillâh Necîramî, *Eymânu'l-'Arab* (Tah. Muhibbuddîn el-Hatîb), el-Matba'atu's-Selefîyye, 2. Bsk., Kâhire 1382, s. 13; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

212 Kalʿâl, *Mehâsin*, s. 50.

213 Necîramî, *Eymân*, s. 15; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

214 Necîramî, *Eymân*, s. 16; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 102; Ebu'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, *age.*, c. V, s. 401.

215 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, *age.*, c. V, s. 401.

216 Necîramî, *Eymân*, s. 18; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

217 Necîramî, *Eymân*, s. 17; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 102; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

218 Necîramî, *Eymân*, s. 19; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

219 Necîramî, *Eymân*, s. 19; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûti, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

220 Necîramî, *Eymân*, s. 19; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûti, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 401.

221 Necîramî, *Eymân*, s. 20.

222 Necîramî, *Eymân*, s. 21.

özellikle de Mekki ayetlere serpilmiş olduğunu müşahede etmekteyiz.

Örneğin, Kur'an'da *"Göğe ve onu bina edene andolsun, yere ve onu yayıp döşeyene andolsun."*[223] şeklinde geçen ayetler, cahiliye döneminde *"Hayır göğü direksiz yükseltip kaldırana, yeri yarıp döşeyene..."*[224] 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 yeminlerde[225] zikredilen bu tabiat varlıklarına Kur'an'da da Allah tarafından yemin edilmiştir.[226] Öyle ki Kur'an'da Allah'ın tabiat varlıklarına yemin etme âdeti, eski Araplarda kâhinlerin de teamülleri arasındaydı.[227] 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 dönüştüğü[228] görülür.

Yine Kur'an'da geçen, *"Ve nahnu ekrabu ileyhi min habli'l-verîd"*[229] ayeti, "lâ ve'llezî hüve ekrabu ileyye min habli'l-verîd"[230] 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,[231] "lâ ve'llezî feleka'l-habbete/hayır taneyi yarana...andolsun",[232] "lâ ve fâliku'l-ısbâh/hayır sabahı yarıp çıkarana... andolsun"[233] biçiminde cahiliyede var olan yemin ifade ka-

223 Şems, 91/5-6.
224 Necîrami, *Eymân*, s. 21-25.
225 Necîrami, *Eymân*, s. 19-21-22.
226 Zâriyât, 51/8; Tûr, 52/7; Necm, 53/2; Müddessir, 74/37; Tekvîr, 81/18; Burûc, 85/1; Târık, 86/1, 11-12; Şems, 91/1-2, 5-6; Tîn, 95/2-3; Âdiyât, 100/6.
227 Pedersen, "Kasem", c. VI, s. 376.
228 Watt, *İslam Nedir*, s. 140.
229 Kâf, 50/16.
230 İbn Side, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûti, *el-Müzhir*, c. II, s. 262.
231 En'âm, 6/95-96.
232 Necîrami, *Eymân*, s. 19.
233 Necîrami, *Eymân*, s. 19; İbn Side, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118.

lıplarının bir devamı niteliğindedir. Yine o dönemde, "hayır ağaçtan ateş...çıkarana andolsun"[234] tasavvur ve ifadelerinin, Kur'an'da yer alan *ağaçtan ateş çıkarana* ayetinin nazmıyla paralellik arz ettiği ve onun nazmına uygun olduğu[235] görülür. Aynı şekilde, *"Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir."*[236] şeklinde yer alan ayetler, İslam öncesi cahiliye döneminde Haniflerin düşünce dünyalarında mevcut olan "hayır yıldız ve ağacın secde ettiği varlığa andolsun"[237] ifadelerinin izlerini taşır. Yine, *"Gökleri direksiz yükseltene, onları tavan yapana, yeri yayıp beşik yapana yemin olsun."*, "Beni görüp de benim kendisini göremediğime yemin olsun.",[238] "Üksimü billahi..."[239] şeklinde cahiliyede yemin kalıpları yer almıştır. Kur'an'da da[240] müşrik ve münafıkların Allah adına yapmış oldukları yeminlerden haber verilmesi, cahiliye dönemindeki bu tür yemin kalıplarının varlığını teyit etmektedir.[241]

Yine cahiliye döneminde "Le'amrüke/ömrüne",[242] "Le'amrî/ömrüme"[243] ve "Le'amrükümâ/ömrünüze"[244] 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.[245]

234 Necîrami, *Eymân*, s. 22.
235 Yâsin, 36/80; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 417.
236 Hac, 22/18.
237 Necîrami, *Eymân*, s. 21.
238 Necîrami, *Eymân*, s. 25; İbn Sîde, *el-Muhassas*, c. IV, s. 118; Suyûti, *el-Müzhir*, c. II, s. 262; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 402.
239 Necîrami, *Eymân*, s. 25.
240 Nûr, 24/53; Fâtır, 35/42.
241 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 402.
242 Antere, *Kitâbu Dîvâni 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; Necîrami, *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.
243 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. IV, s. 601 (a-m-r, mad); Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 297.
244 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 30.
245 Hicr, 15/72; Kaffâl, *Mehâsin*, s. 250; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 402.

Cahiliye döneminde puta tapanlar, Lât, Menât, Uzzâ, diğer put ve dikili taşlar adına yemin etmekteydiler.[246] Ancak bu tür yeminler tevhide aykırı olması nedeniyle Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.[247] Cahiliye Araplarının Kâbe'ye,[248] babaya, anaya ve atalara yemin ettikleri ve bunun Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı[249] rivayet edilse de zaman zaman cahiliye dönemi yemin kalıplarıyla hitap eden Kur'an'da da Allah güvenli beldeye/Mekke'ye,[250] atalara ve onlardan meydana gelen çocuklara[251] 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 "nefnefü'l-lûh"a (levh-i-mahfuza)/atmosfere, havaya"[252] vb. şeylere, çoğunlukla bu tür tabiat tezahürleri üzerine yemin etmekteydiler.[253] Cahiliyede yapılan bu yemin türleri ve yemin nesneleri Kur'an'da da yer alır. Allah kendisine, isim ve sıfatlarına,[254] Kur'an'a/Kitab'a, saffalara,[255] saf bağlayıp duranlara, haykırarak sevk edenlere, zikri okuyanlara,[256] tozup savuranlara, ağırlık taşıyanlara, kolaylıkla akanlara, iş bölüştürenlere,[257] şahitlik eden ve edilene,[258] dağa, göğe, yere, denize, yıldıza, Ay'a, Güneş'e, geceye, gündüze, sabaha, tan yerine, kuşluk vaktine, zamana, kıya-

246 Kelbî, *el-Asnâm*, s. 41, 44, 46, 49, 50, 75, 79; Necîrami, *Eymân*, s. 26; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 409; Pedersen, "Kasem", c. VI, s. 375.
247 Müslim Eymân, 1/1647; Ebû Dâvud, Nikâh, 4; Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 8; Nesâî, Eymân, 11, 12; İbn Mâce, Keffârât, 2.
248 Tirmizî, Nüzûr ve Eymân, 8; Nesâî, Eymân, 9; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 409-410.
249 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.
250 Tîn, 95/3.
251 Beled, 90/4.
252 Necîrami, *Eymân*, s. 27-35-37-38.
253 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 422.
254 Nisâ, 4/65; Hicr, 15/93; Nahl, 16/56-63; Meryem, 19/68; Zâriyât, 51/23; Me'âric, 70/41.
255 Yâsîn, 36/4; Sâd, 38/1; Zuhruf, 43/3; Duhân, 44/3; Kâf, 50/2; Tûr, 52/7.
256 Sâffât, 37/4.
257 Zâriyât, 51/6.
258 Bürûc, 85/5.

met gününe,[259] zeytin ve incir gibi yiyeceklere,[260] kaleme, satıra,[261] nefse,[262] Mekke'ye,[263] atalara ve onlardan meydana gelen çocuklara[264] ve cehennem ateşine[265] yemin ediyor. Allah, Hz. Peygamber'e de kendi adına (Rabb'e) yemin ettiriyor.[266] Kur'an'da geçmiş toplumlarda İsrailoğullarının ve Hz. İbrahim'in "tallahi" lafzıyla Allah'a ant içtikleri,[267] "le-'amrüke" ifadesiyle meleklerin[268] ve şeytanın yemin ettikleri[269] haber verilir. Hatta ahirette gerek mücrimler gerekse inananlar tarafından "Allah"a/Rabb'e yemin edileceği dahi[270] ifade edilmiştir.

Dolayısıyla hitap ettiği çağın toplumsal etosu üzerinden konuşan Allah, Kur'an'da kendi adına (Allah), dağa, göğe, yere, denize, yıldıza, Ay'a, Güneş'e, geceye, gündüze, sabaha, tan yerine, kuşluk vaktine, zamana, kıyamet gününe[271] vb. hususlara yemin etmiştir. Fakat Allah, bir yandan cahiliyede var olan yemin üslup ve objelerini 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 Taberî, Kurtubî, Şâtibî 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 büründü-

259 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, 91/1-7; Leyl, 92/1-2; Duhâ, 93/1-2; Tîn, 95/2; Asr, 103/1; Kıyâme, 75/1.
260 Tîn, 95/1.
261 Kalem, 68/2.
262 Şems, 91/9; Kıyâme, 75/2.
263 Tîn, 95/3.
264 Âdiyât, 100/6; Beled, 90/4.
265 Hümeze, 104/4.
266 Yûnus, 10/53; Sebe', 34/3.
267 Yûsuf, 12/73, 85, 91, 95; Enbiyâ, 21/57.
268 Hicr, 15/72.
269 A'râf, 7/16, 21; Sâd, 38/82.
270 Şu'arâ, 26/97; Sâffât, 37/56; Ahkâf, 46/32.
271 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.

günü ileri sürmeleri,[272] bir bakıma Kur'an'ın da kendi iddiası olan Arabi bir tabiatta 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 hatırında tutmalıdır...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.[273]

Kur'an'da yapılan yeminlerin maksadı ister Allah'ın indirdiği ayetleri yeminlerle teyit etmek, isterse işaret edilen şeyin kadrini yüceltmek olsun[274] 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 tabii dil ve mantıklarını kullandığını, Cerrahoğlu'nun ifadesiyle Arapların öteden beri alıştıkları yemin üsluplarını muhafaza ettiğini[275] 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.

272 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Şâtıbî, *el-Muvafakât*, c. II, s. 67, 77, 79, 83; Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 331-339.
273 Baljon, *age*., s. 63.
274 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., 5. Bsk., Ankara 1985, s. 169.
275 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 169.

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 etmiş[276] ve pek çok ayette ahde ve akitlere, eyman ve nezirlere vefadan bahsedilmiştir.[277]

Cahiliye hayatında ahlafın büyük bir önemi vardı. Kabileler arası hilf antlaşmaları yapılırdı.[278] Allah, cahiliyede yapılan hilf ahitlerine Müslümanların İslam'da da vefa göstermelerini ve hilflerini bozmamalarını emretmiştir.[279] Cahiliye Arapları önem ve kutsiyetinden dolayı yeminlerini, ahitlerini etkileyici merasimler içinde, özel zamanlarda ve kutsal mekânlarda, kâhinler ve kendileri için makam, mevki sahibi insanlar nezarında, şahitlerin huzurunda icra ederlerdi.[280] Bazen bir ateş etrafında,[281] bazen bir kaba koydukları kan ve küle veya miske ellerini batırıp sıvazlama,[282] bazen de tuz üzerine veya içine tuz atılan kabile ateşinin etrafında yemin etme merasimleriyle[283] yahut su ile dolu bir kaba ellerini daldırmak suretiyle hilf akdini, ahitleri gerçekleştirirlerdi. Sonra da Kâbe'nin etrafında yahut putların önünde veya başka yerlerde parmaklarını meshederlerdi. Bu şekilde hilf yapanlara "mutayyibün" yahut

276 Nahl, 16/91; Ra'd, 13/20; Hâc Hasan, *age.*, s. 101.

277 Bkz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kurân*, Çağrı Yay., İstanbul 1990, s. 492, 756, 774-775, 692.

278 Dîzîre Sekâl, *age.*, s. 81; Şevkî Dayf, *age.*, 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; Cemîl, *age.*, s. 58 vd. 104; Takkûş, *age.*, s. 164-166; Edîb Selâme, *age.*, s. 130-131, 194-197.

279 Nahl, 16/91; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 636.

280 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 406; Berrû, *age.*, s. 201.

281 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 470; Necîramî, *Eymân*, s. 34-35; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 288; Hâc Hasan, *age.*, s. 103; Berrû, *age.*, s. 201.

282 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, *age.*, s. 82; Şevkî Dayf, *age.*, s. 59.

283 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. III, s. 6-7; Necîramî, *Eymân*, s. 37; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. I, s. 487; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 288; Pedersen, "Kasem", c. VI, s. 376.

"hilfu'l-mutayyibîn" denilirdi.[284] O dönemde "hilfu'l-fudûl" ve "hilfu'r-ribâb" da meşhur hilf antlaşmalarından idi.[285] Bu yeminleri yapacak olanlar genellikle ateşin etrafında ateş yakacak kadar ona yaklaşıp, onun faydalarını sayarlar, yemin ve ahitlerini bozacak olanlara, ateşin faydalarından mahrum kalmaları için beddua ederlerdi.[286] 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. Hâlif 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.[287]

Cahiliye Arapları bu özel ayinleri ahde vefaya düşkün olmalarından dolayı yaparlardı. Bu ayinlerin gayesi, misakları kutsiyet korkusu ile kuşatmak, taraflar nazarında ahitlerinden dönmemek için bir korku şuuru yaratmaktı.[288] Kabilede

284 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; İbrâhim Şerîf, *age.*, s. 139.

285 Şevkî Dayf, *age.*, s. 59; hilflerini ellerini güzel kokuya (hilfu'l-mutayyibîn), kana (hilfu'l-ahlâf), meyve suyuna (hilfu'r-ribâb) ve zemzem suyuna (hilfu'l-fudûl) daldırmak suretiyle gerçekleştirirlerdi. (bkz. Takkûş, *age.*, s. 155; el-Hûlî, *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; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 436.

286 Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Se'âlebî, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Muzâf ve'l-Mensûb* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), Dâru'l-Me'ârif, Kâhire t.y., s. 577; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 799; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 406; Takkûş, *age.*, s. 166.

287 Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 470-471; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. III, s. 6-7; Necîramî, *Eymân*, s. 36; İsfahânî, *Muhâdarât*, c. I, s. 487; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 466; Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Erab*, s. 425; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 162; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 406; Erham Habbû, *age.*, s. 216-217; Hûlî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 422-423.

288 Erham Habbû, *age.*, s. 216.

vefa, ahit ve ittifaklara riayet gibi dinî vasıflı sağlam ahlakî gelenekler mevcut idi.[289] Ahde vefa ve ihlası büyük bir şey sayarlar,[290] ahde vefaya değer verdikleri kadar başka bir şeye değer vermezler, vaatlerine vefa gösterirler, bundan dolayı civar ve hilf antlaşmalarını koruyup tazim ederlerdi.[291] 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.[292] Ahdine vefa göstermeyenlerin çamurdan heykelleri yapılarak insanlar huzurunda lanetlenmesi için teşhir edilirdi.[293] Cahiliye Arapları, ahitlerini en fazla muhafaza eden, vaatlerine en fazla vefa gösteren kişiler olmaları nedeniyle, hıyaneti 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.[294] Cahiliyede ahdi bozmak hoş karşılanmazdı.[295] Ahde vefa, cahiliye Arap toplumunun yüce ahlakî vasıflarındandı. Bedevi toplum yazılı güvencelerden yoksun olduğundan 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 damgası[296] unsuru olarak telakki edilirdi.

Cahiliye döneminde yemin merasimleri özel mekânlarda, hatim mevkinde icra edilirdi. Kureyş de hatime gelip orada yemin ederdi.[297] O dönemde Mekkeliler, Kâbe'yi tavaf ettikten

289 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 189.
290 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 89.
291 Şevki Dayf, *age.*, s. 69.
292 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 293, 356; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 89; Şevki Dayf, *age.*, s. 69; Takkûş, *age.*, s. 194.
293 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. IV, s. 352; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 231.
294 İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 801; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 123; c. II, s. 162.
295 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 445.
296 Hâc Hasan, *age.*, 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. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 356, 359.
297 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXXI, s. 504 (h-t-m, mad).

sonra yemin için Kâbe'ye gelir, "rükn" denilen yerde yemin ettikten sonra "hatime" yönelir, halifler ok, nalın ve yay gibi giysileri yemini akdettiklerine işareten hatime atarlardı.[298] Müslümanlarla müşriklerin Mescidi Haram'da ahitleştiklerine Kur'an'da da atıflar yapılmıştır.[299] 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.[300] Bu yemin merasimi Kur'an'da da tasviri bir dille yer almıştır.[301]

Kısaca Kur'an, geldiği çağa ait somut veriler ortaya koyabilen yegâne klasik Arap metni olmuş,[302] Allah, insani şartlar içinde, sosyo-kültürel bir vasatta konuşmuş, Kur'an'ı, yani kelamını tenzil buyurmuş,[303] Kur'an, geçmişin tarihi ve nazil olduğu dönemin manzarası ile ilgili delillerle dolmuştur.[304] Bütün bunlar, Watt'ın da ifade ettiği gibi, göçebe Arap geleneklerinde değerli olan şeylerin çoğu, İslam'ın merkezî bünyesinde yer almış ve değişik bir görünüm kazanmıştır. Hatta bu geleneklerden aslı hiçbir değişikliğe uğramadan İslami niteliğe bürünenleri de var olmuştur.[305]

c. Yemin Keffareti

Keffaret, örtmek ve gizlemek manasındadır. Bir açıdan yasak diğer açıdan mübah olan bazı hareketlerden dolayı yapılması gerekli olan, bir yönüyle ibadet diğer yönüyle de ukubat mahiyetinde olan bazı özel fiillerdir ki bunlara İslam hukukunda kefaret adı verilmiştir.[306] Bunlar öldürme, zıhar, fıtır, hac cinayetleri ve yemin kefaretlerinden oluşmaktadır.

298 Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. VI, s. 182; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXXI, s. 504 (h-t-m, mad); Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 405.
299 Tevbe, 9/7.
300 Taberî, *Târih*, c. III, s. 121.
301 Mümtehine, 60/12; Fetih, 48/10.
302 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 128.
303 Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*. Ankara Okulu Yay., 2. Bsk., Ankara 2002, s. 63.
304 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 32.
305 Watt, *İslam Nedir*, s. 29.
306 Bilmen, *age.*, c. III, s. 19.

Kur'an'da yer alan yeminlere, ahitlere riayet edilmesi, riayet edilmediği taktirde kefaretin verilmesine dair ilkeler de cahiliye Araplarında mevcut idi. Yemini pekiştirmek ve onu yerine getirmek için halif, insanların huzurunda yaptığı yemini tam bir vefa ile yerine getireceğine ve onda gevşeklik göstermeyeceğine dair bazı sigalar kullanırdı.[307] Yemin cahiliye döneminde toplumsal kanun mesabesinde bir âdet 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.[308] 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.[309] O dönemde yemin unsurlarının yer almasına, yalan yere yeminden uzak durulmasına, yapılan yeminlerin yerine getirilmesine, yemininin gereğini yapmayanların kefaret 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 kefaretinin izlerini taşımaktadır. Kur'an'da kasıtsız, boş yere yapılan yeminlerden Allah'ın sorumlu tutmayacağı, bile bile yapılan yeminleri bozmada kefaret gerektiği[310] ifade edilmiştir. Yine Yahudiler, Hıristiyanlar, müşrik ve münafık Araplar tarafından Allah'a yemin edildiğine ve onların bu yeminleri bozduklarına dair atıflar yapılmıştır.[311] Bütün bunlarla birlikte, öldükten

307 Necîramî, *Eymân*, s. 28; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 403.
308 Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. VI, s. 182; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 405; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 77.
309 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 406.
310 Bakara, 2/255; Mâide, 5/89; Tahrîm, 66/2.
311 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; Mûcâdele, 58/14, 18; Münâfikûn, 63/2; Kalem, 68/10, 17.

sonra dirilişi inkâr edenlerin dahi Allah'a yemin ettiklerini Kur'an haber verir.[312] İyilik konusunda yeminlerin engel kılınmaması, yeminlerin hile ve fesat aracı olmamasına dair bütün bu ayetler,[313] 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 de[314] cahiliyede kefaretlerin başa gelecek musibetlerle ilintisini ortaya koymaktadır. Bu nedenle yalan yere yapılan yeminler neticesinde kısa sürede yemin eden kişilerin musibetlere maruz kalıp öldüğüne dair inançların varlığından dolayı, ispat yahut nefy için yapılan yeminlerden bazı kişiler çekilmişlerdir.[315] Kendilerine hastalık, mallarına, develerine, ekinlerine ve ailelerine bir felaket gelir diye mümkün mertebe yalan yere yeminden uzak durmuşlardır.[316] Bütün bunlar, Kur'an'da pek çok sure ve ayete serpiştirilmiş olan yemin ve kefaretlerin İslam öncesi inanç temellerini, tarihsel arka planını da gözler önüne sermektedir.

Cahiliye döneminde vefa gösterilmeyen yeminleri, çeşitli kefaretlerle 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 kefaret çözümleri de on fakiri doyurmak, yahut giydirmek veya bir köle azat etmek şeklinde Kur'an lafızlarında teşekkül etmiştir.[317]

312 Nahl, 16/38.
313 Bakara, 2/224; Nahl, 16/94; Nûr, 24/22.
314 Edîb Selâme, *age.*, s. 294; Ezrâki, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 24-25.
315 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 335-337; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 293-294; Buhârî, Fezâil, 56; Nesâî, Kasâme, 1.
316 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 101.
317 Mâide, 5/89.

Kur'an'da yeminler ve onlara riayetin, riayet edilmediğinde de kefaretin 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, âdeta devlet otoritesi gibiydi. Yalan yere yapılan yeminlerin ilahların gazabı ve lanetiyle ilişkilendirilmiş olması, aynı şekilde yeminlere riayet etmemenin, fakiri doyurma veya giydirme, köle azat etme gibi dönemin şartlarına göre büyük bir para cezasını (kefareti) ilzam etmesi de yeminlerin bu gücünü iyice artırıyordu.

Kısaca nazil olduğu kültürden bağımsız olmayan Kur'an, cahiliye Araplarının 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 kefaret âdetlerini devam ettirmiştir. Dolayısıyla da Kur'an metnini anlamanın yolu, nüzul dönemi ve bu dönemi çevreleyen İslam öncesi kültür tarihini bilmekten geçer. Şâtibî'nin Arapların maksat ve maslahatlarına vakıf olmayan araştırmacılara, Kur'an'ın anlamlarının gizli kalacağı[318] 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

Kur'an'da yer alan borçlanmalarda iki erkek şahit bulunmaz ise bir erkek iki kadın şahit,[319] vasiyetlerde ve boşamalarda iki adil şahit,[320] zina yapan kadınlara ve namuslu ka-

318 Şâtibî, *el-Muvâfakât*, c. II. s. 85.
319 Bakara, 2/282.
320 Talâk, 65/2; Mâide, 5/106.

dınlara zina isnadında dört şahit[321] ve bunların dışında zina eden kadın ve erkeklere cezalarının tatbikinde,[322] yetimlerin büyüdüklerinde mallarının kendilerine tesliminde şahit getirilmesi taleplerinin,[323] 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 gerekse de Tevrat'ın, şahıslara isnat edilen suçların sabit olması için en az iki şahidi gerekli görüp bir şahidi yetersiz görmesi,[324] bir suçtan dolayı öldürme cezasının verilebilmesi için iki veya daha fazla şahidin tanık olmasının gerekliliği, yalan yere şahitliğin şiddetle yasaklanmış olması ve buna ağır cezalar getirilmesi gibi[325] 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 görmekle[326] Tevrat'ı tasvip etmiştir.[327]

Kur'an'da şahitlikte doğru ve adil olunması, yalan yere şahitliğin yasaklanması, bu şekilde şahitlik edenlerin kırbaçlanması ve ebediyen şahitlikten menedilmesi kaideleri de[328] Tevrat geleneğinde var olan hususlardandır. Tevrat'ta yalan

321 Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4.
322 Nûr, 24/2.
323 Nisâ, 4/6.
324 Yasa'nın Tekranı, 19/15.
325 Çölde Sayım, 35/30; Yasa'nın Tekranı, 17/6-7; 19/15-19; Çıkış, 20/16; 23/1-3, 6-7; Yasa'nın Tekranı, 5/20.
326 Bilmen, *age.*, c. III, s. 193.
327 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 432.
328 Mâide, 5/8; Furkân, 25/72; Hac, 22/30; Nûr, 24/4.

yere şahitlik yapana, kardeşine yapmayı düşündüğü türden bir cezanın verileceği,[329] 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. Zina isnadına özgü olsa da yalan yere şahitlik yapanlara seksen kırbaç vurulması ve artık şahitliklerinin kabul edilmemesi Yahudi toplumlarının geleneği olarak Kur'an nassında da teşekkül etmiştir.[330]

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.*",[331] "*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.*"[332] ifadelerinde olduğu gibi, suçlarda en az iki veya daha fazla şahit öngörülmekle Hz. Musa'nın şeriatı tatbik edilmiştir.

Kur'an, kadının şahitliğini de kabul etmiştir. O dönemde gerek Yahudi gerekse de Hıristiyan uygulamalarında kadın şahit olarak dinlenmekteydi. Dolayısıyla Hz. Muhammed'i türedi bir peygamber ve kendini türedi bir kitap olarak görmeyen, yanlarında bulunanı tasdik eden Arabi bir Kur'an olarak tanımlayan vahiy, şahitlik hususunda da iki şahit şartı ve kadının şahitliğini öngörmekle o kültür kalıplarındaki uygulamalara muvafık ve mutabık hükümler vazetmiştir. Ancak bir erkeğin şahitliğine iki kadını denk görmekle Hıristiyanlığın görüşünden ayrılmıştır.[333] Mekke ve Medine Arapları, Ehli Kitap'ın uygulamalarından haberdar ve onlarla karşılıklı kültürel etkileşim içerisindeydiler. Fazlur Rahman'ın belirttiği gibi, "Bazı Mekkeliler komşu toplumların sözlü gelenek-

329 Yasa'nın Tekrarı, 19/16-19.
330 Nûr, 24/4.
331 Matta, 18/15-16.
332 Yuhanna, 8/16-17; ayrıca bkz. Matta, 18/15-16; II. Korintliler, 13/1.
333 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 433.

lerini öğrenme konusunda istekliydiler ve özellikle de Yahudilerden öğrendikleri İncil'e dair bilgileri gayet iyi biliyorlardı."[334] Kur'an'ın anlatış şekliyle Mekkeliler, Yahudilerle sıkı ve samimi ilişkiler içindeydiler, hatta "müşrik Arapların sık sık Kur'an'ı "önceki toplumların masallarını anlatıyor" diye suçlamaları da birçok Arabın, Yahudi ve Hıristiyan geleneğini bildiğinin açık bir delilidir. Ayrıca en azından bazı Arapların, bu geleneklerden sistemli bir şekilde haberdar edildiklerine dair Kur'an'da kuvvetli işaretler vardır."[335] 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 Mekkeliler de akitlerin sıhhatine şahitler tutarlardı.[336] Şahitler, şifahi şahitlik yaptıkları gibi şahitliği de yazmaktaydılar. Emirlerin, kanunların, evrakta yazılı olan şeylerin doğruluğuna ve bir akdin sıhhatine şahitlik yapılmakta ve bu şahitlerin isimleri yazılmaktaydı. Hatta Güney Araplarında 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 aldığına[337] 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.

334 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 227.
335 En'âm, 6/91; Neml, 27/68; Mü'minûn, 23/83; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 225.
336 Hâc Hasan, *age.*, s. 103-104.
337 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 409.

Mesela, Yahudi şeriatı, şahitlik için, şahitlerin kumarcı olmamaları, riba yememeleri, at musabakalarında kumar oynamamaları, Cumartesi gününe saygıya ve şeriatın ahkâmına muhalif olmamaları şartlarını koşmuştur.[338] 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 tartışırlar 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.[339] 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.*"[340] 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 alıkorsunuz 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 şahitliğimiz onların şahitliğinden elbette daha gerçektir. Biz hakkı da çiğneyip geçmedik. Çünkü o taktirde biz elbette zalimlerden oluruz" diye yemin*

338 Epstein, *The Babylonian Talmud*, c. III, Sanhedrin, 25 b; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 409.
339 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 409.
340 Nûr, 24/4.

ederler. Bu (usul), şahitliği layıkıyla yerine getirmeleri ve yeminlerinden sonra başka yeminlere başvurulacağından endişe etmelerini sağlamak için en uygun çaredir.[341]

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.[342] Bu "nekese" kavramı Kur'an'da da verili söz, ahit ve yeminlerden dönmek anlamında kullanılmıştır.[343]

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.[344] Hatta faizli borç verenler dahi anaparayı, faiz miktarını, borç veren ve borçlunun isimlerini kâtibe yazdırıp, bu muameleye iki şahit tutarlardı.[345] 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.[346] 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.[347] Hükûmet otoriteleri inananları ve vatandaşlarını ahitlere ve devlet kanunlarına vefa göstermeye zorlar, hatta dinî otorite, ahitlere muhalefet edenlerin ilahların cezalarına maruz kalacaklarını bildirir ve bu dünyevi cezalar ilahları temsil eden dinî otoriteler tarafından muhaliflere uygulanırdı.[348]

341 Mâide, 5/106-108; ayrıca bkz. Bakara, 2/282; Nisâ, 4/135.
342 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 409.
343 Bkz. Tevbe, 9/12-13; A'râf, 7/135; Zuhruf, 43/50; Nahl, 16/92.
344 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 409-410; Bakkal, *age.*, s. 174.
345 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 332-333.
346 Nûr, 24/33.
347 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 410.
348 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 450.

Hakkın ispatı için o dönemde sadece şahit tutma yahut alış verişleri kağıda yazma söz konusu değildi. Alışverişlerde hakkı ispat etmek için bir belge niteliği taşıyan gidip gelen herkesin gelip görebileceği taşlara da yazarlardı. Mesela, emtia sahipleri 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. Cevâd Alî, bunun Güney Araplarında bir alışveriş yasası ve hukukunun varlığını ortaya koyduğunu kaydeder.[349] Dolayısıyla Kur'an'da alışverişlerin yazılmasını temenni eden ayetlerin getirmiş olduğu 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 âdet ki sadece alışveriş, nikâh, boşama vb. hususlarda değil, bir kabilenin bir üyesi hul' edileceği zaman bile şahsın hul' edildiğine dair şahitler getirtilip hul' ilan edilirdi. Hatta bazen bu hul'un yapıldığına dair bir beraatname dahi yazılırdı.[350] Öyle ki cahiliyede mehri öderken bile şahit tutmanın mehri ödeme keyfiyet kaidelerinden olduğu[351] 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 çağrıldıkları 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...*"[352] şeklin-

349 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 373.

350 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 131; İslam'dan önce hul'un şahitler huzurunda yapıldığı hususunda bkz. Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV, s. 31-32; Elğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 283.

351 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 50-51.

352 Bakara, 2/282.

de çeşitli borçlanma, alışveriş, anlaşma ve akitleri, yetimlerin bizzat kendi mallarının kendilerine teslimi,[353] vasiyetler[354] ve karısını boşamış erkeğin eşine ric'ati esnasında vb. durumlarda iki erkek adil şahit tutulmasına,[355] 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,[356] 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 önerileri 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 uygulanagelen âdetlerden 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.[357] Cahiliye dönemi kültür tarihi üzerine derin araştırma yapmış olan Cevâd Alî, bu gerçeği dile getirerek yukarıdaki ayetlerde yer alan[358] 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

353 Nisâ, 4/6.
354 Mâide, 5/106-107.
355 Talâk, 65/2.
356 Bakkal, *age.*, s. 294.
357 Kadduri, *Law in the Middle East*, s. 31.
358 Bakar, 2/282-283.

eder.[359] O nedenle bazı çağdaş araştırmacılar tarafından bu ahkâmın, yerel nitelikte olduğu fark edilerek alışverişlerde bir erkeğe mukabil iki kadının şahit tutulmasının, Arabistan'ın sosyolojik çevresinin izlerini taşıdığı[360] belirtilmiştir. Dolayısıyla bu durumu geleneksel müfessirler ontolojik bir eksiklik olarak kadının doğuştan gelen hafıza zayıflığına, unutkanlığına dayandırırlarken[361] ve bir erkeğe mukabil iki kadının şahitlik çözümlemelerinin biricik tarih dışı değişmez kanun olduğunu kabul ederlerken, tarihsel yorumu benimseyen kimi Müslüman düşünürler, 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 değişeceğini[362] ve iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk olduğu normunun bütün şart ve durumlarda geçerli olamayacağını ileri sürmüşlerdir.[363] Aslında çağdaş düşünürlerin bu türden yaklaşımları, kendi döneminin sosyo-kültürel izlerini taşıyan Kur'an'ın, bir yandan tarihselliğini ifşa ve ispat ederken, diğer yandan da bu tarihsellikle malul olan Kur'an hükümlerini mantıki ve makul hale getirme çabalarını ortaya koyuyor.

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 ilkeleriyle[364] 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

359 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 378.
360 Fazlur Rahman. "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri". s. 318.
361 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 125-126.
362 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 92-93.
363 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 137.
364 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.

gibi metinde iki şahit tutma kültür kalıbına giydirilmiş olan bu evrensel değer ve mesajlarla sağlanmıştır. O bakımdan Kur'an, şahitlikte bir taraftan o günkü toplumun örf ve âdetlerini önerirken, 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 tarihî unsurlar ihtiva etmesi,[365] 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 tarihî-kültürel özellikler ihtiva etmesiyle (vakıiliğiyle) ilahî 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 dinî (ahlaki) kaynağı yerine hukuk kitabı olarak kabul edilmesinin Müslüman geleneğin apaçık bir hatası olduğunu[366] ifade etmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

E. Kefalet

1. Cahiliyede ve Kur'an'da Kefalet

Fıkıh literatüründe "zeamet", "kabale", "hamâle" ve "daman" diye de adlandırılan kefalet lügatte, 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.[367]

Cahiliye döneminde kefalet muamelatı 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.[368]

365 Ebu Zeyd, "Soruşturma", s. 273-274.
366 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 90.
367 Bilmen, *age.*, c. VI, s. 245.
368 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 484.

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. İslam, cahiliye geleneğinde var olan aynı zamanda asabiyet duygusunun da bir uzantısı olan kefalet muamelatını kabul etmiştir.[369] Yani Araplarda o dönemde önem arz eden pek çok muamelat terimi Kur'an tarafından dinî mesaj içerikli kavramlara dönüştürülmüştür. İşte kefil kelimesi de dinî mesajlı içeriğe dönüştürülen kavramlardan biridir. Çünkü cahiliyede Arabın, kefaleti bildiği,[370] 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. Pay[371] ve kat[372] anlamında geçen ayetler haricinde Nahl sûresinde yeminlere Allah'ın kefil kılınmasını,[373] Âl-i İmrân'da Hz. Meryem'in,[374] Taha ve Kasas surelerinde de Hz. Musa'nın çocukken bakım ve gözetimini ifade etmektedir.[375] Yûsuf sûresinde ise bu kavram yerine aynı anlamda "zaîm" kelimesi kullanılmıştır.[376]

Dolayısıyla cahiliye döneminde çeşitli suçlarından dolayı aile ve kabilesinden tart edilmiş kişileri, 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, Araplara bir yandan onların dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla hitap ederken, diğer yandan bu kalıplar vasıtasıy-

369 Bakkal, *age.*, s. 179.
370 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 87.
371 Nisâ, 4/85; Enbiyâ, 21/85; Sâd, 38/48.
372 Hadîd, 57/28.
373 Nahl, 16/91.
374 Âl-i İmrân, 3/37-44.
375 Tâhâ, 20/40; Kasas, 28/12.
376 Yûsuf, 12/72.

lu müminlerin dünya ve ahirette yegâne yardımcı ve destekçisi olduğu mesajıyla da bütün çağlara hitap etmiştir.

F. Vekâlet

1. Cahiliyede ve Kur'an'da Vekâlet

Lügatte hıfz, kifayet, daman, itimad, teslim, tefviz anlamlarına gelen vekâlet bir kişinin kendisinin yapabileceği bir işini başkasına havale etmesi, onu kendi yerine ikame eylemesi demektir.[377]

Cahiliye Araplarında vekâlet muamelatı da biliniyordu. Ticarette 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 ettikleri[378] ifade olunur. Yine Araplar, akitlerin icra edilmesi, anlaşmaların imzalanması ve barış şartlarının kabulü konularında vekil tayin ederlerdi.[379] Bu nedenle Mekke ticari anlaşmalarında özellikle de Kuzey'e ve Güney'e kervan ticaretlerinde oldukça öneme sahip olan vekâlet, İslam'da da kabul edilmiştir.[380] Kur'an, tarihsel bir hitap olarak bir yandan cahiliye Araplarının sosyo-ekonomik yaşamlarının bir parçası olan vekâlet, muamelat formunu kullanırken, diğer yandan Allah'ın vekil olmasını,[381] peygamberlerin günah işleyenlere ve inanmayanlara vekil olmadığını ifade eden ayetlerle de[382] tarihsel hitabı aşan bir dinî tutum oluşturmaya çalışmış ve sosyo-ekonomik kavramları dinî mesaj içerikli kavramlara dönüştürmüştür. Bir başka ifadeyle Kur'an, tarih üstü ahlaki sistemini 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

377 Bilmen, *age.*, c. VI, s. 311.
378 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. X, s. 385; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 316.
379 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 316-317.
380 Bakkal, *age.*, s. 180.
381 Âl-i İmrân, 3/173; Nisâ, 4/81, 132, 171; En'âm, 6/102; Hûd, 11/12; Yûsuf, 12/66; Ahzâb, 33/3, 48.
382 En'âm, 6/66, 107; İsrâ, 17/54; Furkân, 25/43; Zümer, 39/41, 62.

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

Lügatte, ortaklık, ortak olmak anlamına gelen şirket, terim olarak bir şeyin birden fazla kimselere ihtisası ve o kimselerin o şey ile imtiyazı demektir.[383]

Cahiliye Araplarının alışveriş ve şirket ortaklığına dair ahkâmları da mevcut idi.[384] 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 Araplarının 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 nüshayanlarında muhafaza ederlerdi.[385] Hatta kabile ve devletler birbirlerinin topraklarından geçiş izni ve emniyetin sağlanmasına yönelik diplomatik ittifaklar yaparlar ve bu ticari antlaşmaları "îlâf" diye isimlendirirlerdi. Kur'an cahiliye Araplarının bu ticari anlaşma ve yolculuklarına atıfta bulunmuştur.[386]

Arap Yarımadası ile ilgili haberlerden anlaşıldığına göre Araplar, ortaklardan gelen malları karıştırır ve onları tek mal haline getirirlerdi. Sermaye ve masraflar bir tarafa çıkarıl

383 Bilmen, *age.*, c. VII, s. 59.
384 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 489.
385 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 312; Bakkal, *age.*, s. 185; Mekkelilerin ticari ortaklıkları konusunda ayrıca bkz. Edîb Selâme, *age.*, s. 237; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 232.
386 Bkz. Ya'kûbî, *Târih*, c. I, s. 242-243; Hâc Hasan, *age.*, s. 206; Berrû, *age.*, s. 240; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 136; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 147-157; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 152.

dıktan sonra geriye kalan kârı ortaklar hisselerine göre dağıtır, şayet zarar edilmiş ise hisseleri oranlarında zarara ortak olurlardı.[387] 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.[388]

Cahiliye döneminde pek çok ortaklık şekli yer almaktadır. Nevfel b. Haris b. Abdilmuttalib ile Abbas b. Abdulmuttalib'in "mufavada",[389] Berra b. Azib ile Zeyd b. Erkam'ın "sarf"[390] ortaklığı kurdukları, yine Abdullah b. Mesud, Ammar ve Sa'd'ın Bedir'de elde edecekleri ganimetlerde[391] Abbas b. Mirdas b. Ebi Amir ile Harb b. Ümeyye'nin ortak oldukları[392] kaydedilir. Bu kültürün içinde yaşayan Hz. Peygamber'in de cahiliyede Salb b. Ebi's-Saib ile ticari ortaklık kurdukları ve Yemen'e ticari sefer düzenledikleri[393] rivayet olunur.

Cahiliye döneminde Mekkelilerin "karz" akdi, "mudarebe" ve "şirket" ortaklığı gibi ticari uygulamaları söz konusuydu.[394] 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 tarihî rivayetlerde net olmasa da[395]

387 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IX, s. 18; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 312; Bakkal, *age.*, s. 185.
388 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 312-313.
389 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. IV, s. 20; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 312.
390 Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. V, s. 298; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 313.
391 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, *age.*, s. 186.
392 İbn Hacer, *el-İsâbe*, c. III, s. 512 (no: 4529); Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 313.
393 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 218; İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, c. III, s. 915; Makrizi, *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, *age.*, c. VII, s. 312; Bakkal, *age.*, s. 186.
394 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 87; Berrû, *age.*, s. 243; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 33-34.
395 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 59; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 199; Bakkal, *age.*, s. 188-189.

Hz. Peygamber bizzat kendisi malını mudarebeye vermiş[396] ve cahiliyedeki bu uygulamayı İslam kabul etmiştir.[397] Bunların dışında cahiliyede iş gücüne dayalı ortaklığı ifade eden "ebdân" ve "inân" ortaklıkları da mevcut idi. Şair Nabiğa el-Ca'di bir şiirinde Kureyş ile inan ortaklığı kurduğundan bahsetmektedir.[398] Yine Medinelilerin "muhabere" dedikleri "muzaraa", "muamele" diye adlandırdıkları "musakat"[399] ve kazançta yarı yarıya ortaklığı ifade eden "murabaha" da[400] onların ticari ortaklıkları arasındaydı. Hz. Peygamber'in de Hayber arazi ve hurmalarını ortaklığına verdiği "musakat" gibi zirai ortaklıklar da[401] cahiliye döneminde yer alırdı. Bütün bunlar, İslam tarafından da bazı tashih ve tahditlerle kabul edilmiştir.[402]

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 ortaktırlar."*[403] 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 ortaktırlar."*[404] ifadesiyle hayvana ortaklıktan; *"Onların mallarına ve evlatlarına ortak ol."*[405] ayetiyle mecazi olarak şeytanın insanların mallarına ortaklığından; *"Allah, birbiriyle çekişen ortak sahipleri bulunan bir (köle) adam ile yalnızca bir*

396 Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 161; Bakkal, *age.*, s. 189.
397 San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 162.
398 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 314.
399 Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 168; Bakkal, *age.*, s. 191.
400 Lammens, "Mekke", c. VII, s. 633.
401 İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, s. 267-268 (no: 896); San'ânî, *Sübûlü's-Selâm*, c. III, s. 165; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. V, s. 306; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. III, s. 162 vd.; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 168; Bakkal, *age.*, s. 192; cahiliye Araplarının arazi ile ilgili "muhakale", "muzaraa", "muhabere" "musakât" "kusara" ve "muhadara" muameleleri konusunda ayrıca bkz. Cevâd 'Alî, *age.*, c. VII, s. 166-170; Takkûş, *age.*, s. 45-46.
402 Bakkal, *age.*, s. 187, 189.
403 Nisâ, 4/12.
404 En'âm, 6/139.
405 Rûm, 30/28.

kişiye ait olan bir (köle) adamı örnek verdi."[406] ifadesiyle köleye ortaklıktan ve *"...Hepiniz azapta ortaksınız" denir."*[407] 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.[408] Kabile fertlerinin birbirlerinin ülfet ve kümeleşmesini sağlayan kabile için yaşamsal bir değere sahipti.[409] 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.",*[410] *"Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını, bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun.",*[411] *"Allah'ın Resûlü de onlara şöyle demişti: "Allah'ın devesini ve onun su içme hakkını koruyun."*[412] şeklindeki vb. ayetlerle atıfta bulunmuştur.[413] 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. Süheyli'nin cahiliyede Arapların suyu ortak kullanma konusunda ahit ve akitler gerçekleştirdiklerine ve su ahkâmlarının varlığına temas etmesi de[414] 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

406 Zümer, 39/29.
407 Zuhruf, 43/39.
408 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 370; Takkûş, *age.*, s. 164.
409 Takkûş, *age.*, s. 164.
410 Şu'arâ, 26/155.
411 Kamer, 54/28.
412 Şems, 91/13.
413 İsrâ, 17/59; Hûd, 11/64; A'râf, 7/73-77; Kamer, 54/27.
414 Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. II, s. 152.

da ilgili olabilir.[415] 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 yapılmaktaydı. 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.*"[416] ayetiyle bir yandan cahiliye dönemi muhakeme usulüne atıf yaparken, öte yandan mali ortaklıklardaki bu tür haksızlıkları tarihî bir olaya referans yapmak suretiyle dönüştürmeye çalışmıştır.

415 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 âdetlerinde 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 ironik bir ilişkisi olabilir. (bkz. İsfahânî, *Muhâdarât*, c. I, s. 348; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı (Meal Tefsir)* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İşaret Yay., 3. Bsk., İstanbul 1997, c. I, s. 286; c. II, s. 754; c. III, s. 1274).

416 Sâd, 38/22.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
KUR'AN'DA HADLER (CEZALAR) KONUSUNDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR

I. KISAS

A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Kısas

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 maktül 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. Kısasın en eski hukuk metinlerine sahip olan ilk çağ medeniyetlerine kadar uzanan uzun bir geçmişinin ve uygulama alanının olduğu[2] 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]

1 Bilmen, *age*., c. III, s. 18.
2 Şamil Dağ, "Kısas", *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; kısasla ilgili ayrıca bkz. Çölde Sayım, 35/16-20; Yasa'nın Tekrarı, 19/11.

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 kefaret 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 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 kasti olan suça kısası, kasti 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 kı-

6 Mâide, 5/45.

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 Dini*, 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.

nasın 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 almış[10] 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 kefaretler 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 tutulmayacağına dair hadisleri[16] Tevrat geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Dolayısıyla kendinden önceki ilahî 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 öldürecektir; onunla karşılaşınca katili öldürecektir.*", "*Öldürülmesi için, ölenin öcünü almak isteyen kişiye teslim edecekler.*"[17] ifadeleriy-

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, *age.*, s. 223.
14 Bakara, 2/233.
15 En'âm, 6/164; İsrâ, 17/15; Fâtır, 35/18.
16 Ebû Dâvud, Diyât, 2; Nesâî, Kasâme, 41, 42; İbn Mâce, Diyât, 26.
17 Çölde Sayım, 35/19, 21; Yasa'nın Tekrarı, 19/12.

le 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 vermişiz dir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşma sın."*[18] ayetiyle tasvip edilmiştir.[19] Hz. Peygamber'in de katilin kısas edilmesi veya diyet ödemesi yahut da affedilmesinde ve liyyü'd-demin yetkili olduğunu ifade etmesi[20] 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 siya si nizamının olduğu[22] 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 kı sas idi. Kısasın diyete çevrilmesi mümkün değildi.[23] Tevrat'ta, *"Ölümü hak etmiş katilin canı için bedel almayacaksınız; o ke sinlikle öldürülecektir."*[24] şeklinde geçen ifade de bunu teyit etmektedir. Ancak Yahudi ahkâmında affetmenin olmadığı sadece öldürmenin olduğu[25] belirtilse de Medine Yahudileri nin Tevrat'ın bu konudaki hükümlerini uygulamadıklarına, kısasta eşitlik ve adalet ilkelerini çiğneyerek onu diyete çe virdiklerine dair rivayetler,[26] kısası tatbik yahut bunu diye-

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, *Cahiliyye 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, *age.*, s. 210; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 185.
22 Hâc Hasan, *age.*, s. 69; Yâzicî, *age.*, 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, *age.*, 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.

le çevirmenin Medine Yahudilerinin uygulamalarında veliyyü'd-demin rızasına bağlı olduğunu ve öldürmelerde affetme ve diyet âdetlerinin varlığını da ortaya koymaktadır.

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 varisi, 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 kefaret olur.*"[28] ifadelerinde olduğu gibi, Tevrat'ta da asıl hükmün kısas olduğu, ancak maktülün tarafları affederse bunun velinin lehine sadaka sayılıp kefaret 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.

Hıristiyanlıkta 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 Hıristiyanlığın, önceden varlığını kabul ettiği kısas hükümlerini neshettiği[31] ifade edilse de Hz. İsa'nın bu sözlerinin suç işleyenin cezasız kalacağını belirtmediği[32] açıktır. Çünkü "*Atalarımıza, 'Adam öldürmeyeceksin.*

27 Bakara, 2/178.
28 Mâide, 5/45.
29 Matta, 5/21-22.
30 Matta, 5/38-39.
31 Abdullah Draz, *age.*, s. 102.
32 Bakkal, *age.*, s. 223.

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, kısas hükmünün Hıristiyanlıkta da ilga edilmediğini göstermektedir.[34]

Kısaca, o günkü toplumda gerek Yahudi ve Hıristiyanlarda 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 fikirlerine katılmasalar da[35] ve Kur'an'ın önceki dinlerden yatay düzeyde etkilendiği fikrinin doğru olmadığı, bilakis dikey bir etkilenme ile ilahî vahiy geleneğini devam ettirdiği, aksine önceki metinlerden aşırma yaptığını ileri sürmenin onun orijinalliğini ve yaratıcılığını yok etmek anlamına gelebileceği[36] yönünde yaklaşımlar sergileseler de aslında Kur'an eklektik bir yapıya sahiptir. Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, İslam'ın kendisinin, bazı önemli inançları Hıristiyanlık 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 neticesi[37] olduğu açıktır.

B. Cahiliyede ve Kur'an'da Kısas

1. Genel Olarak Kısas

Cahiliye kitabelerinde katilin, kısas yoluyla öldürüldüğünü, suçlunun kendi suçu türünden bir cezaya çarptırıldığını belirten yazıların ve kısasın uygulanma kanununu ifade eden

33 Matta, 5/21-22.
34 Dağ, "Kısas", c. XXV, s. 489.
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 Konularıyla Kur'an*, s. 239.

"Kan ancak kan ile yıkanır" ilkesinin yer aldığı[38] görülür. Güney Araplarından olan Lihyanilere ait bazı kitabelerde kısasın 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 kabileden isterse Gatafanlılarla hilf akdi yapmış kabilelerden olsun, öldürme cezasıyla cezalandırıldığı[40] tespit edilmektedir.

O dönemde cezalarda aslolan kısas 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 arz ederdi.[42] Bir şahıs diğer bir kabileden birini öldürdüğünde maktülün kabilesi, katilin teslimini ve kısası talep ederdi.[43] Hatta bu, onların arasında şerefi kurtarma ve temizleme olarak addedilir ve bununla iftihar ederlerdi.[44] Bazıları kısası uygulayıncaya değin maktüle ağlamaktan dahi kendilerini alıkoyarlardı.[45] Dolayısıyla yargı ve hükümet erkinin olmadığı cahiliye döneminde öç alma, kısas, bedevi bir nizam ve en büyük kanun idi.[46] Aynı şekilde cahiliyede maktülün velisi ve aşiretinin kısası talep etmemeleri, kısas yerine diyete razı olmaları ar/hakaret addedilirdi.[47]

38 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 553.
39 Werner Caskel, *Lihyan und Lihyanisch*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Köln 1954, s. 92; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 454.
40 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 454.
41 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 450.
42 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 452.
43 Abdulazîz Sâlım, *age*., s. 425.
44 Hâc Hasan, *age*., s. 98.
45 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 122; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 461; Hâc Hasan, *age*., s. 98; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 284.
46 Hâc Hasan, *age*., s. 98; Dîzîre Sekâl, *age*., s. 97; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 282.
47 Berrû, *age*., s. 254; Şevki Dayf, *age*., s. 52-53; Abdulazîz Sâlım, *age*., s. 425; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 31.

Savaş, dayanılmaz ve nesli tehlikeye sokacak bir duruma gel medikçe, diyeti kabule yanaşmazlar, intikamı bırakıp diyete razı olmayı, deve kanı ve deve sütüyle değiştirmek olarak te lakki ederlerdi.[48] Cahiliye ehli nazarında şerefi korumak için en önemli şey, kısası talep etmekti.[49] Bu durumda maktülün velisi ve yakın akrabaları, öç almakta ısrarcı olurlar ve genel likle öç alıncaya kadar et yemeyi, içki içmeyi, kadına yaklaş mayı, güzel koku sürünmeyi, gusletmeyi,[50] kumar oynama yı ve gözlere sürme çekmeyi kendilerine haram kılarlardı.[51] Saçı kesmek, elbiseyi kısaltmak, yırtmak,[52] yüzü tırmalamak, bekâr erkek ve bekâr kadınların çadırdan çıkarılması gibi be devi ayinler yaparlardı.[53] Bu bakımdan Tevfik Berru'nun da ifade ettiği gibi, zayıf düştüğünde ve saldırıya uğradığında fer di koruyacak, intikam alacak kabile ve aşiretten başka hiçbir devlet ve gücün olmadığı bir yerde, asabiyet ve intikam/kısas, sahrada iki tabii durum ve birbirinden ayrılmayan ikiz gibiy diler. Bundan dolayı bedevi gelenek, ferdin sırf kendisi için yahut kabilesi için kısas talebini farz kılmış,[54] kabile asabiye si maktülün öcünü almayı kabile fertlerine zorunlu kılmış,[55] maktülün kabilesinin katilden kısası talebini kabilenin görevi addetmiş[56] ve kısası talep sanki onların mizaçlarından bir mi zaç haline gelmiştir.[57] Dolayısıyla çölde intikam/kısas, kabile asabiyesinin tabii neticesi, onun uzantısı ve tamamlayıcısı,[58] kabile asabiyesi ile ilişkili ve kabile geleneğinin bir hükmü

48 Şevki Dayf, *age.*, s. 52-53.
49 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 98.
50 Bkz. Ebû Ubeydillâh Muhammed b. Umrân el-Merzubânî, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ* (Tas. F. Krenkow), Mektebetu'l-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1402/1982, s. 274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 530; c. II, s. 139; İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 248; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 24-26; Berrû, *age.*, s. 253; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 97-98; Şevki Dayf, *age.*, s. 62; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 276-278; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 426.
51 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 168; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 426.
52 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 530; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 426.
53 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 426.
54 Berrû, *age.*, s. 255.
55 Erham Habbû, *age.*, s. 200.
56 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 198.
57 Şevki Dayf, *age.*, s. 52-53.
58 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 369; Takkûş, *age.*, s. 163.

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 olduğunu[61] görüyoruz. Öyle ki Hz. Peygamber de kısasın 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 asabiyetin bir neticesi ve o dönemde var olan Sami Arap toplumundaki uygulamaların bir devamı niteliğindedir. Kaffal'ın kısasın, Arap âdetleri üzerine konulmuş bir hüküm olduğunu[63] ifade etmesi de bunu teyit eder. Ancak kişinin işlediği suça uygun cezada bazen haddi aşıp 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 nas 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 örfî 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

59 Berrû, *age.*, s. 253.
60 Bakara, 2/178-179; ayrıca bkz. Bakara, 2/194; Mâide, 5/45; Nahl, 16/126.
61 Bakkal, *age.*, s. 225.
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, *age.*, s. 76; Bakkal, *age.*, s. 215; Hâc Hasan, *age.*, s. 81.
66 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 163-164; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 280.

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 sarlhe 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. Katilin ele geçirilemediği durumlarda onun soy bakımından beşinci dedeye kadar ulaşan akrabasından (hamsesinden) maktülün 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 maktülün velisine teslim edilmesi prensibi olmasına rağmen, bu ilke güçlü kabileler tarafından ihmal edilmekteydi. Örneğin, Beni Kurayza ile Beni Nadir arasında böyle bir uygulamanın geçtiği ve bunun kan davalarına neden olduğu[73] bilinmektedir. Katilin korunması yahut aile veya aşiretin kısas için katili maktülün ailesine teslim etmekten geri durması yahut maktülün ailesinin diyeti kabule yanaşmaması

67 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 553.
68 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 184.
69 İsbahâni, *el-Eğâni*, c. III, s. 41; Ahmed 'Ali, *age*., s. 170.
70 Ebû Dâvud, Diyât, 1; Nesâî, Kasâme, 7, 8; Yazır, *Hak Dini*, c. III, s. 1684.
71 Bkz. Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 583, 593-594; Vahidi, *Esbab-ı Nüzul*, 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, *age*., s. 216.
72 Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 138; Bakkal, *age*., s. 217-218; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 169.
73 Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 100, 138.

halinde katilin ailesinin öç almaya yeltendiği ve bu durumun Sami halklarda bilinen bir ilke olduğu görülür. Bu nedenle maktülün 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 muamelatı olup da güçlüler tarafından ihmal edilen, katilin maktülün 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 âdetlerini haddi aşma olarak niteleyerek bunları reddetmiştir.[79] Hz. Peygamber'in de "her cani 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 Kurayza Yahudileri arasında

74 Cevâd 'Alî, *age.*, 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 Brokelman, *Târîhu'ş-Şuû'bi'l-İslâmiyye*, s. 19; Berrû, *age.*, s. 254; Erham Habbû, *age.*, 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, *age.*, 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.

kısas ve diyetlerde adaletsizlik ve eşitsizlikler üzerine nazil olduğu ifade edilir. Kurayzalı Nadirliden birini öldürdüğü zaman kısas edilir, Nadirli öldürdüğünde ise kısas edilmeyip hurmadan altmış/yüz vesk diyet verirler ve Kurayza'yı diyet almaya mecbur bırakırlardı.[82] Benzer şekilde Hazreç ve Evsli ler arasında da öldürülen Hazreçlinin diyetinin tam mı yarım mı olacağına dair çekişmeler meydana gelirdi.[83] Bu örnekler de olduğu gibi cahiliyede diyetin kıymeti, katil ve maktülün 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 uygulamalarının her unsurunun olduğu gibi Kur'an'da şekillenmediği, bu uygulamalarda 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 Kısas

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 ceza[86] mesela, kefaret de ödenirdi. Ancak bazen, öldürmenin kasıtlı mı hatalı mı olduğuna bakılmaksızın hata ile adam öldürmelerde de kısas

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, *age.*, s. 363.

83 İsbahânî, *el-Eğânî*, c. III, s. 40-41.

84 Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 22; Hâc Hasan, *age.*, s. 81; Berrû, *age.*, s. 253.

85 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 458, 553.

86 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 166, 184; ayrıca bkz. Uğur, *age.*, s. 25-26.

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 kefaret 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 kefaret olarak iki ay peş peşe oruç tutmalarını teşri kılmıştır.[90]

İlk etapta oruç tutmanın adam öldürmeye karşılık olarak 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 (cismiyye), 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 uymayanların suçlunun da gözünde en önemli ve en tehlikeli cezalardan addedilen kendisine ilahların vereceği hastalık, 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 kefaretinin, yine yeminlerini/ahitlerini bozanların fakirleri doyurma yahut oruç tutma vb. yaptırımlara maruz bırakılmaları bu kabilden olsa gerektir.

87 Hamza Aktan, "Akile", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, s. 248; Ali Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 474; Bakkal, *age.*, s. 215.

88 Bakkal, *age.*, 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.

90 Nisâ, 4/92.

91 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 450.

Kur'an'ın, öldürmeleri kasten ve hataen diye ayırması ve hataen öldürmelere diyet ve kefaret getirmesinin İslam öncesi döneme nispetle yeni bir hüküm olduğu[92] ileri sürülse de biraz önce geçtiği gibi cahiliye döneminde de bu ayrım söz konusu idi.[93] Yine öldürmelerde diyetin yanında köle azadı ve oruç tutma kefaretinin, Kur'an orijinli gibi görünse de aslında Arap Yarımadası'nın bazı bölgelerinde, katilin diyet ödemeye ilaveten, tanrılara belli bir bağışta bulunma ve kurban kesme âdeti de mevcut idi.[94] Bu bakımdan mabede köle azat edip, kurban kesme ve ardından bağışlanma talepleri, İslam öncesi toplumlarda suçun tazminatını/diyetini ödemeyle ilişkili olduğu gibi, suçlunun tanrılar tarafından affedilmesi talepleriyle de bağlantılıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın, diyetin yanında kefaret ödeme ilkesinin de çok eski dönemlerde antropolojik temellere sahip olduğu anlaşılıyor.

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 de[95] 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 vazetmekle bu durumu düzeltmiştir. Ancak Kur'an'ın getirdiği bu kalıplar da türedi değildir. O kültürde Yahudi geleneğinde hataen öldürmelerde kişinin kısas edilmemesi bilinen ve 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 kefareti olarak vazı meselesi tamamen Kur'an orijinlidir.

92 Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.
93 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 458, 553; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 166, 184; Uğur, *age.*, s. 25-26.
94 Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.
95 J. Schact, "Kısâs", c. VI, s. 768.

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 öç 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 Kısas

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 bazen de yaralanan organa uygun bir bedeli almayı talep ederdi.

Cinayet ve yaralama prensiplerine İslam'da da uyulduğuna[97] şahit oluyoruz. Yukarıda bir münasebetle değinildiği gibi gerek Tevrat'ta, "*cana can, göze göz, dişe diş, ele el,*

96 Bkz. Ebû Fırâs 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-Eğânî*, c. XVII, s. 362; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 788; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 121; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, 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'iyye*, s. 60; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 466; Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 323; Berrû, *age.*, s. 253-254, 285; Takkûş, *age.*, s. 225; Hâc Hasan, *age.*, s. 98; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 166.

97 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 197.

ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara, bereye bere"[98] pa sajıyla ifade edilen ve gerekse de cahiliye dönemi kültürün de yaralamalarda tatbik edilen kısas,[99] Kur'an'da da teşek kül etmiştir. Kur'an'da, "*Onda (Tevrat'ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, diş diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefaret olur.*"[100] ayetiyle Tevrat'taki hükme atıf yapılarak cahiliye dönemin de yaralamalardaki mevcut kısas benimsenmiştir. Ancak ya ralanmalarda hür bir kimseyi yaralayan kişiye kısası tatbik ederler, mevla yaralandığı zaman ise yaralayan kişi mevlaya diyet öderdi.[101] Cahiliyede toplum, hürler ve köleler şeklinde tabakalara ayrılmış olduğu için cezalarda da bu sınıfsal ayrış malara rastlanır. Hürlerle kölelerin cezaları birbirinden fark lılık arz ederdi. 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 olması na rağmen, hür bir kişi, köleyi öldürdüğünde yahut yaraladı ğında veya ona eziyet ettiğinde köle sahiplerinin, kısası talep etme hakları yoktu. Çünkü katil, yaralayan hür, maktül, ya ralanan 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 esası na 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 di şini kırması karşılığında Hz. Peygamber kısası emretmesine rağmen, Ümmü'r-Rabî'nin kısası kabul etmeyip uygulamadığı ve akabinde cariyenin kavminin suçluyu affedip diyeti kabul ettikleri[103] ifade olunur.

98 Çıkış, 21/23-25.
99 Bakkal, *age.*, s. 228.
100 Mâide, 5/45.
101 Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 63.
102 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 451.
103 İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, c. V, s. 22.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayette, cahiliye Araplarının 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 çevirdiği[104] ifade edilmiş olsa da ve Hanefiler tarafından öldürmelerde köle ile hürün, kadınla erkeğin karşılıklı olarak kısas edileceği[105] 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 de[107] 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 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 kullan-

104 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 599; c. II, s. 110; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturidî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân* (Tah. Muhammed Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, c. I, s. 320; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 368; İbn Kesir, *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 Taberi, *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, İbrâhim en-Neha'î ve Katâde'nin fikirlerine dayanılarak kadına karşı erkeğin, köleye karşı da hürün kısas edilemeyeceği mezheplerce kabul edilmiştir. Bkz. J. Schacht, "Kısâs", c. VI, s. 769-770.

109 Brockelmann, *İslâm Ulusları*, s. 36.

mada 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 olamayacağı[111] şeriatın/ahkâmın Arabiliğini inkâr etmenin idealist bir yanılsamadan ibaret olduğu, nassın, özünde kültürel bir ürün olduğu, onun metafizik/aşkın ilahî bir kaynağa dayanmasının onun muhtevasının olgusallığını ve kültürelliğini değiştirmeyeceği[112] teslim edilmesi gereken gerçeklerdendir. Kur'an, her ne kadar 7. yüzyıl Arap toplumunun duygu, düşünce ve kültür kalıpları çerçevesinde kısasın, kanı talep etmenin maktülün velisine verilmesi, diyet ödenmesi, kefaret ve hür ile köle, kadın ile erkek arasında kısas uygulamaları gibi nizamları fikri bünyesine alsa 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 âdetlerine 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

110 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 115; Atalar, "Ömer Özsoy ile "Tarihsellik" Üzerine", s. 33.
111 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 16.
112 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 27.
113 Watt, *İslam Nedir*, s. 117.

atfının temel amacının ondaki evrensel mesajları daha doğru anlama amacına yönelik olduğu[114] göz ardı edilmemelidir.

4. Akile (Veliyyü'd-dem) ve Kısas

Akile, kendi fertlerinden birinin hata ile veya kasta benzer bir şekilde işlemiş olduğu cinayeti veya "gurre" denilen deman 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 âdetlerinde kan hakkını talep etmek ve diyeti almak veliyyü'd-demin (akrabaların) elinde[116] 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 âdetlerinde de dem hakkı veliyyü'd-demin 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 arz ederdi. 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) sultasındaydı.[119]

114 Paçacı, *age.*, s. 62.
115 Bilmen, *age.*, c. III, s. 53-54.
116 Hâc Hasan, *age.*, s. 81; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 30.
117 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 167-168; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 494.
118 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 166.
119 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 455-456.

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 başkanın 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 bulaştıracağı, diğer kabileler nazarında küçük düşüreceği[122] düşüncesi hakimdi. Bu sebeple kabile, katili teslim etmeyip himaye eder, bunun sonucu olarak yeni harp 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 verdiği[125] 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 veliyyü'd-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 (kısas yoluyla) öldürmede*

120 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 100-101; Bakkal, *age.*, s. 218.
121 Dîzîre Sekâl, *age.*, s. 98; Şevkî Dayf, *age.*, s. 62.
122 Erham Habbû, *age.*, s. 200; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 283.
123 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 283.
124 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 100-101.
125 Şevki Dayf, *age.*, s. 72.
126 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 37.

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 de[128] 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 örfî 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 caniye 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 olarak algılandığını ifade eder.[132] Dolayısıyla maktülün intikamının velilerin yetkisinde olması, dilerse velilerin affedeceği, affettiklerinde ise caniye hiçbir cezanın öngörülmeyeceğine dair cahiliyeye ait bu uygulamalar, Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Aynı şekilde Kur'an, bedevi ruha ve onların uygulamalarına paralel,

127 İsrâ, 17/33.
128 Müslim, Kasâme, 10/1680; Ebû Dâvud, Diyât, 3; Tirmizî, Diyât, 13; İbn Mâce, Diyât, 3, 4.
129 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 450.
130 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 29.
131 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 197.
132 Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", s. 101.

Müslümanların maktülün intikamını almak için müteşeddid olup kısas uygulayabileceklerini önerdiği gibi, yerleşik şehirli Araplar gibi biraz daha mütesahil olup katili affedebileceklerini de telkin etmiştir.

İslam'ın klasik öğretisinde kısasın uygulanması yahut diyetin alınması ve yaralanan kimsenin kendisine veya maktülün yakınlarına (veliyyü'd-deme) verilmesinin, mağdurun yahut hak sahiplerinin haklarını koruma veya onları devrede tutma amacına yönelik olduğu[133] 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,

133 Dağ, "Kısas", c. XXV, s. 489.
134 J. Schact, "Kısâs", c. VI, s. 769.

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 maktülün velisine kısası uygulamada yahut diyet alma konusunda yapılan baskıları reddetmekle ve bu ikisinden birini tercihi maktülün velisine bırakmakla[135] bir dönüşüm sağlamıştır. Bu bakımdan Kur'an, o toplumu ilahî gaye doğrultusunda dönüştürürken asla onların sosyo-kültürel gerçekliklerini görmezden gelmemiş, vahiy, bir taraftan pratiğin sürekli ayetlerle naslaşan, diğer taraftan da evrensel hakikatleri yeniden hatırlatan, tarihe sokan, tahakkuk ettiren ve tarihi yönlendiren[136] 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 Hıristiyan 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 di-

135 Bakara, 2/178; İslam'da veliyyü'd-demin, kısası, affı ve diyeti tercihte muhayyer olduğu hususunda bkz. Buhârî, Diyât, 7; Ebû Dâvud, Diyât, 3; İbn Mâce, Diyât, 3, 4.
136 Güler, *age.*, s. 169.
137 Bilmen, *age.*, c. III, s. 12.
138 Yasa'nın Tekrarı, 19/21; Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/17-21.
139 Çölde Sayım, 35/31-32.

yet 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 de[140] dövme ve yaralamalar konusundaki kısaslar daha sonra Mişna ve Talmud 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 özelliğine sahiptir.[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 oranında ödenirdi.[145] Medine Yahudilerinden Beni Nadir daha şerefli sayıldığından dolayı, Kurayzalıların diyeti elli/yüz veske tekabül ederken, onlarınki yüz/ikiyüz vesk olurdu. Bazen de Nadirli, maktülün diyetini tam alırken, Kurayzalıya yarım diyet verilirdi.[146] Hatta Beni Nadir ile Beni Kurayza 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 ehlinden olsalar da onlar da çöl yaşamının üretmiş olduğu kabile hayatını yaşa-

140 Buhârî, Tefsîr, 25; Nesâî, Kasâme, 27-28.
141 Seydişehrî, *Hukuk Tarihi*, s. 157.
142 Mâide, 5/45.
143 Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 473.
144 Bakkal, *age.*, s. 235.
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, *age.*, 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.

mıkta, 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 alan[149] ve cahiliye döneminde de Medine Yahudilerince de uygulanan kısas ve diyet âdetlerini fikrî muhtevasına imperatif ifadelerle dahil etmiştir. O dönemde uygulamada görülen kısasın, bazen diyete çevrilme âdeti 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, velîsi) 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 âdetlerini 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 Yarımadası'nın çöl şartlarının cahiliye toplumunda ürettiği âdetler olan kısas ve diyeti kabul ederken, diğer yandan bu örfî 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 bölgesinde), Güney Arabistan'da, Yemen'de, Lihyani ve Sebelilerde yaygın olduğunu görüyoruz.

148 Bakkal, *age.*, s. 236.
149 Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 473.
150 Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92.

Lihyanilerde katilin ailesine ödenen diyete "vedî" denilirdi.[151] Bu kelime, Arapçada da diyet ödemeyi ifade etmektedir.[152] Lihyani kitabelerinde maktülün kan talep etme hakkına sahip olan ailesine diyet ödedikleri, kana kefaret olarak ilahlara kurbanlar sundukları, bu kurbanları katilin kabrine koydukları ve bu yolla maktülün kanını hallettiklerine dair[153] 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 örfe göre diyetler alınır ve maktülün şerî sorumlularına verilirdi. Sebelilere ait bir metinde de katili bilinmeyen fakir bir şahsın kanına bedel olarak mabede 200 miktar diyet verildiği ve bunun on yıl içinde maktülün ailesine ödendiği, ancak metinde diyetin ölçüsü tayin edilmiş olduğu halde türünün belli olmadığı[154] ifade olunur.

İslam'a yakın dönemde Hicaz bölgesinde de diyeti tahsil uygulamalarına rastlıyoruz. Örneğin, Mekkelilerle Hevazinliler arasında cereyan eden fücar savaşlarında Hevazinlilerin ölü sayısının çokluğuna karşılık Mekkeliler, onlardan her bir kişi için diyet ödemek suretiyle anlaşma yapılmıştır.[155] 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.[156] 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.[157] Cahili

151 Caskel, *age.*, s. 92; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 461.
152 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XL, s. 178 (v-d-y, mad).
153 Caskel, *age.*, s. 51, 117, 119; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 463.
154 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 463.
155 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, *age.*, s. 231.
156 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, *age.*, s. 230-231.
157 Buhârî, Fezâilu's-Sahâbe, 56; Nesâî, Kasâme, 1; Bakkal, *age.*, s. 231.

ye döneminde diyeti verilen ilk kişinin Zeyd b. Bekr b. Hevazin,[158] cinayet davalarına bakan ve diyetin tespitinde hakem tayin edilen ve diyet işlerini yürüten kişinin ise Hz. Ebubekir olduğu[159] ifade edilmiştir.

Cahiliyede kısası tatbik yahut diyeti tahsil kabilelerin gücüne göre değişiklik gösterirdi. Güçlü kabileler diyet almayı razı olmazdı. Ancak maktülün velisini diyeti kabule razı etmeye çalışır ve veliyyü'd-dem zayıflık hissettiğinde yahut barışın savaşa ve yağmacılığa dönüşeceğini sezinlediği durumda diyeti kabule yanaşırdı.[160] Dolayısıyla öldürmelerde aslolan kısas olmasına rağmen, zayıflar diyeti kabul eder ve diyeti kabul eden bu kişiler maktülün kanını mal karşılığında satmakla kınanırlardı. Bundan dolayı, maktülün 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 maktülün velileri arasında şöyle bir diyalog geçerdi: "Maktülün ailesi katilin ailesine, bizimle sizin aranızda bir alamet var. Katilin ailesi bu alametin ne olduğunu sorar. Maktülün 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.[161] Arap geleneğinde bazı kabileler, diyeti kabul etmeyi zül ve zayıflık olarak telakki etmiş olsalar da,[162] kısas

158 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 176.

159 Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Matba'atu's-Seâde, Mısır 1371/1952, s. 31; Fahreddîn Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, DİB. Yay., Ankara 1979, s. 29; Bakkal, *age.*, s. 233.

160 Edîb Selâme, *age.*, s. 173.

161 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-Teşrî'iyye*, s. 31; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 467; cahiliyede kısas yerine sulh edip diyet bedeline razı olmayı, maktülün kanını satmak olarak telakki ettikleri hususunda ayrıca bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 142.

162 Edîb Selâme, *age.*, s. 173.

yerine diyet alıp diyete razı olanları ayıplasalar da,[163] 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 olduğunu[164] teslim etmek gerekir. O bakımdan cahiliyede çeşitli şahısların vasiyetlerinde cezalandırmayı terk edip affetmenin, iyiliğin (birrin) en yüce mertebesi olduğu kaydedilmiştir.[165] Aslında cahiliye Arapları maktülün kan bedeli olarak değil de mal bedelini almayı ayıplamaz ve bunu zayıflık ve acizlik olarak görmezlerdi.[166] Çünkü, kısas nasıl bir kanun idiyse affetmek de cahiliye Araplarında çöl yaşamının zorunlu olarak üretmiş olduğu köklü ve fıtri bir tabiat/mizaç idi.[167] Onlar, hilme, öfkeyi yenip affetmeye de yakındılar.[168] 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 âdet ve uygulamalar üzerinden ilahi murada uygun bir tavır içinde olmuştur. Kur'an, kana kan örfi kaidesini tatbikin, maktülün 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 maktülün 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 hadd

163 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 18; Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 55.
164 Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.
165 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 74.
166 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 19.
167 Berrû, *age.*, s. 262; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 90.
168 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 99.

ışma olarak nitelemek suretiyle[169] bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yine tazmin cezalarının 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.[170] Diyeti katil öder, şayet katil diyeti ödeyemez ise onunla kan bağı ilişkisi olan asabe, yani zevi'l-erham ve akrabaları öderdi. Bundan dolayı mirasta olduğu gibi, diyetlerde de asabe ilişkisi esas idi.[171] Cahiliyede diyeti kabul yahut reddetme işini de veliyyü'd-demin yetkisine vermişlerdir.[172] Diyetin akileye, maktülün ailesine verilmesi ve diyeti de katilin yakın asabesinin, o olmaz ise uzak asabesinin/akilesinin ödemesi cari bir örf idi.[173] Diyeti akilenin ödemesi gerektiğine ilişkin İslam'ın da kabul ettiği akile sistemi, kısası talep ve kan akıtma Arapların âdetlerindendi.[174] Şayet katilin asabesi, en yakın akrabaları diyeti ödemeye güçleri yetmez ise başta kabile reisi olmak üzere bütün kabile üyeleri diyeti ödemekle yükümlüydüler.[175] Diyetlerde de asıl olan, diyetin katilden alınmasıydı. Ancak bu mümkün

169 Bakara, 2/178.
170 Edib Selâme, *age.*, s. 173.
171 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 462-466.
172 Edib Selâme, *age.*, s. 173.
173 Kâli, *el-Emâli*, c. I/1, s. 74; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. V, s. 322; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 177; Günaltay, "Kable'l-İslâm Araplarda İçtimâi Âile", s. 78-79; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 109; Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 700.
174 Kalfâl, *Mehâsin*, s. 563.
175 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 466; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 412, 414.

olmaz ise asabe kanununa göre bu sorumluluk, aşiret yahut kabileye varıncaya kadar asabe olan en yakın akrabalardan uzak akrabaya geçer ve diyet miktarı kabile fertleri arasında paylaştırılırdı.[176] Çünkü çölde kabile küçük bir devlet idi. Kabilenin başka kabilelerden öldürülenlerin diyetlerini ve kendi üyelerinden esir olanların fidyelerini ödeme gibi sorumlulukları vardı.[177] Şayet katilin akrabaları yoksa diyeti kabile reisi bütün kabile fertlerine taksim eder, tahsil edilen bu diyet maktülün velisine yahut kan talep etme hakkına sahip olan şerî velilerine ödenirdi.[178]

Cahiliye Araplarının içtimai yapısı, nizamı akrabalardan meydana gelen kabile birliği/asabiyet üzerine kurulduğundan birbirlerinden sıla-i rahim ve akrabalık adına istekte bulunurlardı.[179] Bu nedenle sıla-i rahmin önemi ile ilgili cahiliye şair, hatip ve vasilerin sözlerinin kaynaklarda yer aldığını görüyoruz.[180] 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.[181] 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.[182] Cahiliyede Arapların, kendilerini idare edecek bir otoriteleri olmadığından, birbirinden farklı grup ve

176 Cahiliye Araplarında bütün kabile fertlerinin üstlenmiş olduğu bu diyete "muâkale" denilirdi. Diyet deveden verildiği için yahut maktülün 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 'Ali, *age.*, c. V, s. 383.

177 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 412, 414.

178 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 466; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 178.

179 Hâzin, *Lübâbu't-Te'vîl*, c. I, s. 337; Alûsi, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. IV, s. 184-185; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. IV, s. 218; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 164.

180 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 28; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 62; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 426; c. II, s. 591.

181 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 112; Alûsi, *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.

182 Ra'd, 13/21; Nahl, 16/90; Muhammed, 47/22.

kabilelere bölünmüş olmalarından dolayı, kabile üyelerinin, baskınlarda ve öç almada birbirlerine yardım etmeleri, hayvanlarına 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 Araplarının içinde bulundukları bu durumu şeriatın tekit ettiği[183] 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.[184] 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 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.[185] 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 âdet olarak var olduğu ve İslam'ın bunu kabul ettiği,[186] cahiliyede var olan diyet alışverişini pekiştirdiği[187] görülür. Diyetin İslam öncesi ve Hz. Peygamber döneminde kişinin ailesi ve aşiretince

183 Ra'd, 13/21; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 182, 186.
184 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 244.
185 Bkz. Bakara, 2/178; Nisâ, 4/92.
186 Vâkidî, *el-Meğâzî*, c. II, s. 845-846; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 283; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 455.
187 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 124.

ödenmesine ve Kur'an'da da bunu ailenin (aşiret) ödemesini ifade eden ayetlere rağmen, ordunun ve divanın statüsünü yeniden tanzim eden Hz. Ömer zamanında Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya aykırı olarak bu sorumluluğun divan mensuplarına yüklenmesi,[188] İslam bilginlerinin dikkatini çekmiştir. Dolayısıyla Serahsi (ö. 483/1090), sahabenin 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 olduğunu[189] 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,[190] 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 olamayacağı[191] şeklinde M. Erdoğan ve Mahmasânî'nin Kur'an'ın tabiatına ilişkin bu açıklamaları da onun ahkâmının o günkü toplumun teamülleri paralelinde forma büründüğü yönünde bizim tezimizi destekler mahiyettedir.

188 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 283; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 322; Suphi Mahmasânî, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Telif ve Trc. Mevlût Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, s. 114.

189 Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXVII, s. 125-126.

190 Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV. Yay., İstanbul 1990, s. 52, 243, 245.

191 Mahmasânî, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", s. 214.

3. Öldürmelerde Diyetin Niceliği

Cahiliye döneminde kişilerin diyeti, sosyal sınıf, cinsiyet, zenginlik ve refah seviyelerine, kabilelerin derece ve konumlarına göre değişiklik arz ederdi. Diyetin ölçüsü, öldürmenin kasıtlı mı, yoksa hatalı mı olduğuna göre değişirdi. Kasıtlı öldürmelerde maktülün ailesi diyeti tam almada ısrarlıydı. Vade ve taksit de yapmazdı.[192] Diyetler katil ve maktülün konumuna göre değiştiği,[193] kabileden kabileye farklılık gösterdiği gibi, kabile içerisinde de aynı değildi. Gelenek olarak Mekke ve Medine'de on deve, bedevilerde yüz deve olarak verilirdi.[194]

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.[195] Kralların diyeti olan bu bin deve o dönemde en yüksek diyet idi.[196] 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.[197] Eğer maktül "hecin" ise onun diyeti de sarihin diyetinin yarısı kadardı. Kadının diyeti de erkeğin diyetinin yarısı oranındaydı.[198] Bir başka ifadeyle azat edilen köle, hilf ve civar antlaşması yapmış olan, kabilenin asıl üyeleri olmayanların diyetleri diğer asıl üyelerin diyetlerinin yarısı kadardı.[199] Hürlerle

192 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 184.
193 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 198.
194 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 174.
195 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. XV, s. 297; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 22-23; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 462; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 273; Hâc Hasan, *age.*, s. 81, 121; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 425.
196 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 405; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 198.
197 İsbahânî, *el-Eğânî*, c. III, s. 40; Hâc Hasan, *age.*, s. 101; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 185-186; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 170; Edîb Selâme, *age.*, s. 173; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 274, 290; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 198.
198 Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 74; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 32; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 462; cahiliyede hecinin diyetinin sarihin diyetinin yarısı olduğu hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 47.
199 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. I, s. 659; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 32; Berrû, *age.*, s. 259.

kölelerin ve mevalinin diyetleri de birbirlerinden farklıydı.[200] 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. Reznoğullarına faziletlerinden dolayı cahiliye döneminde öldürmelerde kendilerine iki diyet ancak kendileri dışında Huzaaoğullarına bir diyet verildiği[201] rivayet edilir.

Cahiliye döneminde Mekke'de önceleri diyet oranı on deve iken daha sonraları ilk defa Abdulmuttalib'in, oğlu Abdullah'ı kurban hadisesinde bunun yüz deveye çıkarıldığı,[202] sonra Kureyş ve Arapların Abdulmuttalib'den kalan bu geleneği devam ettirdikleri ve Hz. Peygamber'in de İslam'da bu hükmü kabul ettiği[203] 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.[204] 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.[205] Aynı şekilde Abdulmuttalib'den

200 Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 62.

201 Vâkidî, *el-Meğâzi*, c. II, s. 781; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, s. 31; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VI, s. 510; Fâsî, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 110.

202 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 10-16; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 160-164; Kalfâl, *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, *age.*, s. 77.

203 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 89; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 551; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 496.

204 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 551; İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 191; Kalfâl, *Mehâsin*, s. 561; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 176; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 462; Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.

205 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, *age.*, s. 230-231.

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 koşmuştur.[206] 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.[207]

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.[208] Bu yüzden Hz. Peygamber hayvanın, kuyunun ve maden ocağının verdiği zararın heder olduğunu ifade etmekle,[209] 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, cahiliye ehlinin de sünneti idi. O bakımdan cana verilen zarara karşılık ya kısası tatbik etme yahut öldürülen kişinin varislerine kendilerini razı edecek bir diyeti ödeme[210] şeklinde görülen tazmin işi o dönemin yaygın âdetlerindendi.

206 Buhârî, Fezâilu's-Sahâbe, 56; Nesâî, Kasâme, 1; Bakkal, *age.*, s. 231.
207 Kalʃâl, *Mehâsin*, s. 555.
208 Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harâc* (Neşr. Kusay Muhibbudîn el Hatîb), el-Matba'atu's-Selefîyye, 5. Bsk., Kâhire 1396, s. 24.
209 Buhârî, Müsâkât, 4; Diyât, 27-28; Müslim, Hudûd, 11/1710; Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 24.
210 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 384, 461.

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.[211] İslam öncesi Güney Araplarının 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.[212] Kureyş de yaralamalara karşılık erş diyeti tayin ederdi.[213] 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 kısasın haricinde olan cerh, dövme ve korkutma gibi eza veren bütün yaralama ve suçlar için de cahiliyede "hümâşe" denilen bir bedel ödenirdi.[214] Mesela, cahiliyede Abdullah b. Cüdan, Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın gözünü morartmasından dolayı, ona bin dirhem bedel vermiştir.[215] Kişiye verilen zarara ödenen bedel, yaranın durum ve zararın miktarına göre kabile hâkimi ve kâhinleri tarafından tayin edilirdi.[216] 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.[217]

Bu nedenle Sami halklarda yaygın olan uzuvlarda kısas 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 kısas edilir. Yaralar da kısasa*

211 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 464-465; Bardakoğlu, "Diyet", c. IX, s. 474.
212 Caskel, *age.*, s. 79; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 465.
213 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 123.
214 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneveri, *Kitâbu'l-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*, Dâiretu'l-Me'ârifi'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949, c. II, s. 1016; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XVII, s. 194-195 (h-m-ş, mad); Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 465.
215 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 88.
216 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 465.
217 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 466.

tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için kefaret olur."[218] ayetiyle Kur'an'da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Arapçanın kelimeler, zamirler, sayılar vb. pek çok yönden Sami dillerle akrabalığı olduğu[219] gibi, cahiliye Araplarının örf, gelenek ve sosyal nizamlarının da Sami teamüllerle paralellik arz ettiği, bu anlamda Kur'an'ın bu türden ahkâmının da Sami âdetlerden bağımsız olmadığı görülür.

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 "zâni", kadına da "zâniye" denir.[220] Kur'an'ın zinanın mahiyeti ve buna biçtiği cezaların İslam öncesi Yahudi Hıristiyan geleneği ile ve cahiliye Arap uygulamalarıyla ne tür bir ilişkisinin olduğu öncelikle ortaya konulmalıdır.

Yahudilikte erkeğe ve kadına her türlü fuhuş yasaklanmıştır. İbranicede fuhuş "zenut", fahişe ise "zona" kavramı ile ifade edilmiştir.[221] Yahudilerde Tevrat'ta on emrin yedinci maddesi "zina etmeyeceksin"[222] yasağıdır. Aynı şekilde, *"Kızını fahişeliğe sürükleyip rezil etme. Yoksa fahişelik yayılır ülke ahlaksızlıkla dolup taşar."*,[223] *"Putperest törenlerinde fuhuş yapan İsrailli 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."*[224] ifadeleriyle fuhuş yasaklanmış, fuhuş ve bundan elde edilen kazanç kerih kabul edilmiştir. Yine Yahuda devletinde fuhuşta bulunan erkek ve kadınların ülke dışına sürül-

218 Mâide, 5/45.
219 Şevki Dayf, *age*., s. 104-105.
220 Bilmen, *age*., c. III, s. 26.
221 Günay Tümer, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 210.
222 Çıkış, 20/14; zina yasağıyla ilgili ayrıca bkz. Levililer, 18/20; 19/20; Yasa'nın Tekrarı, 22/22-28.
223 Levililer, 19/29.
224 Yasa'nın Tekrarı, 23/17-18.

melerine dair kararla[225] zina yasaklanmış, başkasının hanımı ve kocasıyla yatan erkek ve kadın ölümle cezalandırılmıştır.[226] Ancak bu cezalar, zina suçunu işleyen şahısların evli, bekâr ve zina yapanın yaptığı kişiye yakınlık konumuna göre değişir. Bunlara kimi zaman öldürme,[227] recm,[228] yakma[229] ve bazen de had değil de sadece kefaret ödeme[230] 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 zina eden kızına ve aynı anda bir kadınla beraber anasını da alan şahsa "yakma"; lutilik yapanlara "idam" ve cariye ile zina yapan şahıs ve cariyeye, recmedilmeleri reddedilerek takdime sunmak suretiyle "kefaret" 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 sadece erkeğin recmedileceği,[231] adam nişanlı olmayan hür bir kızla yatarsa o adamın yattığı kızın babasına elli şakil gümüş vermesi ve yattığı kızı yaşamı boyunca kendine eş edinmesi gerektiği,[232] adam hür olmayan biriyle zina etmiş ise adamın bu cariye ile yatmasına karşılık, suç sunusu olarak bir koçu buluşma çadırına getireceği[233] hükme bağlanmıştır.

Medine Yahudileri ise Tevrat'ta zina eden kişiler için öngörülen recm cezasını uygulama konusunda mütesahil olmuşlar ve bilinen örf ve âdetlerin dışına çıkarak farklı uygulamalar yapmışlardır. Recm yerine zânilerin yüzlerini karartıp, onları eşeğe ters bindirip insanların huzurunda teşhir ederek yüz "celde" cezasına çarptırıyorlardı.[234]

225 Bkz. I. Krallar, 14/24, 15/12, 22/46; II. Krallar, 23/7.
226 Levililer, 20/10.
227 Levililer, 20/10-13; Yasa'nın Tekrarı, 22/22-26.
228 Yasa'nın Tekrarı, 22/21, 23-24.
229 Levililer, 20/14; 21/9.
230 Levililer, 19/20-22.
231 Yasa'nın Tekrarı, 22/23-27.
232 Yasa'nın Tekrarı, 22/28.
233 Levililer, 19/20-21.
234 Buhârî, Muhâribin, 9; Müslim, Hudûd, 6/1699; Ebû Dâvud, Hudûd, 26; İbn Mâce, Hudûd, 10; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 205-207; Süheylî, *er-Rav-*

Yeni Ahit'te de fuhuş için "pornee" (fahişe)[235] kavramları kullanılmak üzere fuhşun yasaklandığı, bunlara ilaveten fuhşu açıkça yeren ifadelerin yer aldığı görülür.[236] 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 bilmiyor musunuz?*", "*Fuhuştan kaçının. İnsanın işlediği bütün öbür günahlar bedenin dışındadır; ama fuhuş yapan kendi bedenine karşı günah işler.*" ifadeleriyle fuhşu yermesi[237] ve yine Matta'nın, "*...bir kadına şehvetle bakan her adam yüreğinde o kadınla zina etmiş olur.*" şeklinde sürçmelere sebep olan gözü çıkarıp atmakla yükümlü olduğunu ifade eden sözleri,[238] öteden beri zinanın bütün toplumlarda tabii ahlakın bir sonucu olarak çirkin kabul edildiğini gösterir. İncil'de ve Hıristiyanların diğer ilk kaynağında zina ve fuhşun yasak olduğu belirtilmekle birlikte, cezası konusunda kesin ve açık hükümler yer almamaktadır.[239] Ancak Hz. İsa'ya din bilginleri ve Ferisiler tarafından recmedilmek üzere getirilen bir kadına O'nun, "İçinizde kim günahsızsa, ilk taşı o atsın" dediği ancak kadını yargılamak üzere gelmiş olanların Hz. İsa'yı yalnız bırakmaları üzerine "*Ben de seni yargılamıyorum...Git artık bundan sonra günah işleme!*"[240] şeklindeki ifadelerinden, 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

du'l-Unuf, c. II, s. 280; İbn Kesir, *Tefsir*, c. I, s. 619; Makrizi, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XIV, s. 83, 89.

235 Matta, 21/31; Luka, 15/30; I. Korintliler, 6/16; Tümer, "Fuhuş", c. XIII, s. 211.

236 Bkz. Luka, 15/30; I. Korintliler, 6/13-18.

237 I. Korintliler, 6/13, 16, 18.

238 Matta, 5/28-29.

239 Matta, 5/27-30; Efesliler, 5/3-5; Galatyalılar, 5/19-21; I. Korintliler, 5/9-11; 6/9, 13, 16, 18; 10/8.

240 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 zâni ve zâniyeye önerilen yüz değnek vurma cezası, Tevrat menşeli olmasa da Medine'de egemen olan Yahudilerin bir uygulaması olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Yahudiler zâni ve zâniyeye Tevrat'taki hükümleri uygulamak yerine onları halkın önünde teşhir ederek yüzlerini kararttıkları ve yüz celde cezası verdikleri ifade edilir.[241] Dolayısıyla kendi tarihî ve toplumsal kültüründen bağımsız olmayan Kur'an, "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun.*"[242] ayetiyle Medine'de Yahudiler tarafından zina edene uygulanan sopa cezası teamülünü o günkü toplumların bir âdeti 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 zâniye yüz celde vurma ve yüzünü karalayıp onu eşeğe ters bindirerek halkın önünde teşhir etme[243] cezasını getirmişlerdir. Yine zâni ve zâniyeye uygulanacak hadlerde "*Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.*"[244] ayetiyle tayin edilen şahitlerin bulundurulması zorunluluğu da Tevrat'ta ve o günkü Medine Yahudi uygulamalarında recm cezası uygulanırken önce şahitlerin varlığını ve tanıklığını öngören hükmün[245] bir devamı niteliğindedir. Hadis literatüründe yer alan recm cezasının, İslam'a erken dönemde girdiği, bunun Yahudi hukukundan alınmış olduğu,[246] Kur'an'da olmadığı, bu cezanın Ahd-i Kadim ve Ahd-i Cedid'de yer aldığını ve yeniden tahlil edilmesi gerek-

241 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.
242 Nûr, 33/2.
243 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, *Târihu'l-Hamîs*, c. I, s. 467.
244 Nûr, 24/2.
245 Yasa'nın Tekrarı, 17/6-7.
246 J. Schacht, "Zinâ", *İA*, MEB, İstanbul 1986, c. XIII, s. 571.

tiğini ileri sürenlerin[247] 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 zânilere önerdiği celde cezasının da özellikle Medine Yahudileri tarafından sonradan icat edilip, uygulanmakta olan bir ceza olduğu,[248] dolayısıyla o günkü Araplar üzerinde medeniyetin etkin tezahürlerine sahip olan Ehli Kitap'ın 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 yatay düzleme mal olup tarihselleştiği, dünyevi muhtevaya büründüğü görülür.[249]

Yine Tevrat'ta hürlere verilen öldürme ve recm cezasının, cariye ve onunla zina edene verilmemesi ve bunun yerine zina eden şahsın "kefaret" 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 kınanmayacaklarına[250] ve cariyelerle evlendikten sonra bir fuhuş yaptıklarında da hürlere verilen cezanın yarısının verilmesine dair ayetler,[251] 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 lutiliğin[252] cezası konusunda açık

247 Kaderuddin Ahmed, "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. 57-58.

248 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. III, s. 80-81; c. IX, s. 98-100; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 619.

249 Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî, Nakd ve İctihâd* (Trc ve Ta'l. Hâşim Sâlih), Dâru's-Sâki, 3. Bsk., Beyrut 1998, s. 89-91.

250 Nisâ, 4/3; Mü'minûn, 23/6; Ahzâb, 33/52; Me'âric, 70/30.

251 Nisâ, 4/25.

252 A'râf, 7/80-81; Hûd, 11/78-79; Hicr, 15/71; Neml, 27/54-55; Ankebût, 29/28.

bir hüküm yer almamaktadır. Ancak Tevrat'ta livata yapan kişiye verilen cezanın "idam" olduğu belirtilir. Kur'an'da da çeşitli ayetlerin[253] lezbiyenlikten, eşcinsellikten bahsettiği, seviciliğin cezasının evlerde hapis, eşcinselliğin cezasının isc sözlü ve fiili eziyet olduğu şeklinde yorumlar olsa da[254] aslın da 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,[255] 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.[256] 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, yadsımalar 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 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 Hıristiyanlığın etkisinin bir sonucu mu, yoksa temelde Musevi ve Hıristiyanlıktan bağımsız fakat onlardan önemli bazı inanç ve teamüller

253 Nisâ, 4/15-16.
254 Reşid Rızâ, *el-Menâr*, c. IV, s. 439-440; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, DİB. Yay., 2. Bsk., Ankara 2006, c. II, s. 29.
255 Tirmizi, Hudûd, 24; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 342.
256 Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 313; İbn Kesir, *Tefsîr*, c. II, s. 1938.

ılan doğal bir gelişme midir? Ne yazık ki bazı Hıristiyan ve Yahudi yazarlar, İslam'ın bu iki dinin birinden kaynaklandığını göstermek için âdeta birbirleriyle yarış etmektedirler. Son zamanlarda Montgomery Watt, Maurice Gaudefroy Demombynes 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 Hıristiyan ve Yahudi inançların önemli denilebilecek bir kısmının da kabullenilmiş[257] 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 Araplarının gelenekleriyle benzeşsin, bu durum onun ne ilahî 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 durumlarda kadına zina isnadına yönelik dedikodular yapılırdı.[258] 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 Amr'ın onu denize attığı, yüzerek karaya çıkıp kurtulsa da Amr'ın karısına göz dikmek

257 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 240; Kur'an'ı Yahudi ve Hıristiyanlıkla ilişkilendiren müsteşrikler, genellikle şu iki gruba ayrılır: Richard Bell gibi İslam'ın temel tarihî kaynağının Hıristiyanlık olduğunu ileri süren grup; diğeri ise Museviliğin İslam'ın ana kaynağını teşkil ettiğini ileri süren C. C. Torrey'in temsil ettiği grup. Bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 223.

258 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. XVIII, s. 158; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, c. IV, s. 54.

gibi bir tür gayri ahlaki davranışından dolayı, Umare'nin, kendi kabilesi tarafından hul' edildiği[259] 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 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."[260] 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 karşılanmadığına[261] 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.[262] Hatta bırakın kadınların gözlerini bakışlardan sakındırmayı İbn Habib'in, Mekke'de güzelliklerinden dolayı kadınlardan korkarak sarıkla yüzlerini sarmalayan, hatta peçe ile örten erkeklerin isimlerini zikretmesi[263] aslında cahiliye döneminde her iki tarafın da birbirlerine bakışlarının mahrem olduğuna dair katı telakki ve teamüllerin varlığını ortaya koymaktadır.

259 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 148; Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV, s. 34; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 228-230.
260 Bakkal, *age.*, s. 43.
261 Hâc Hasan, *age.*, s. 132; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 43; Cevad 'Ali, *age.*, c. IV, s. 460; Hûlî, *el-Mer'e*, s. 369.
262 Ferruh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 61.
263 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 231-232; Cevâd 'Ali, *age.*, c. IV, s. 494.

Cahiliye Arapları iffete son derece önem verdiklerinden, cahiliye şiirinde iffete övgü çok yaygındır. Berza' b. Adiy el-Evsî kendi eşini üzmemek ve komşunun karısını ayartmamakla, Antere b. Şeddad da komşunun karısı geçtiğinde gözünü çevirmiş olmasıyla, erkekler savaşa gittiklerinde komşusunun meskenine gidip kadınıyla yatmamakla övünmüştür.[264] Aynı şekilde A'şâ, Bahile el-Münteşir b. Vehb gibi kadının örtüsünü açmayan, namusuna leke sürmeyen ve iffetinden dolayı gözlerini muhafaza eden erkeklerden,[265] Evs b. Hacer de iffetlerinden dolayı kahkaha ile değil de tebessüm ile gülen kadınlardan övgüyle bahsetmiştir.[266]

Bütün bunların ötesinde namus duygusu o kadar aşırıya varmıştır ki kız çocuklarını kıskanma ve evlilik çağına gelince evlendirmekten çekinme duyguları, iffet ve namus anlayışları onları diri diri toprağa gömme gibi olumsuz sonuçları da doğurmuş idi.[267] Başkalarına karşı kadını koruma vb. nedenlerden dolayı kız çocuklarına karşı öfke besler ve kadını erkek için bir yük addederlerdi.[268] Hür kadını kendi ırzlarının ayrılmayan parçası olarak kabul ettiklerinden, savaşlarda kadın-

264 Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb* (Şerh ve Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 2. Bsk., Mısır 1950, s. 210; İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, c. V, s. 132; Hâc Hasan, *age.*, s. 96; Takkûş, *age.*, s. 193-194; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 361-362.

265 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 363.

266 Evs b. Hacer, *Dîvân*, s. 64; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 361.

267 Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân* (Tah. İhsân Abbâs), Dârı 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, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 126-127; Elgânî, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 22-23; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 225-226, 364; Erham Habbû, *age.*, s. 206; Dizire Sekâl, *age.*, s. 96; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 449; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 308; Takkûş, *age.*, s. 188; Hâc Hasan, *age.*, s. 85-97; Berrû, *age.*, s. 270; Nâcî Ma'rûf, *age.*, 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.

268 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 172.

larının sebyedilmesi onlar için büyük bir ar kabul edilirdi.[269] Dolayısıyla cahiliye Araplarında kadının ırzının, can, mal ve çocuktan daha önemli olmasından, kabilenin erkekleri gafletteiken, düşman kabile kendi kadınlarına saldırıp onları esir alır korkusuyla, hezimetleri ırzlarını düşman kabileye mübah kılacağı endişesiyle gazve ve harplerde kadınları yanlarına alır ve ordunun arkasında tutarlardı. Bu nedenle kadın ve kızları düşman kabileye esir olmasın diye savaşta ölürlerdi.[270] Öyle ki Zîkâr, Besûs ve Ficar harplerinin kadın ve kızların ırz ve şerefini korumaktan dolayı alevlendiği ifade edilir.[271]

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 öldürüldüğü[272] 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.[273] Münaferetlerinde iffetli olmayı iftihar vesilesi, zinakâr olmayı alçaklık kabul eder ve fahişelik evlerine gitmemeyi erkeklerin menakıbından addederlerdi.[274]

Dolayısıyla cahiliye hatiplerinin, gözleri bakışlardan korumak için kadınların evlerinin erkeklerin evlerinden uzaklaştırılmasına dair vasiyet niteliğindeki hitabeleri[275] ve şair Şenfera'nın (ö. 525-550 arası) şiirinde, yürürken yerde kaybolmuş bir şey arıyormuş gibi etrafına bakınmayan ve yere

269 Takkûş, *age.*, s. 177.
270 Berrû, *age.*, s. 268.
271 Elgâni, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, s. 20; kadının namusuna yönelik saldırının harpleri alevlendirdiğine dair ayrıca bkz. Hûfî, *el-Mer'e*, s. 538.
272 Hâc Hasan, *age.*, s. 97; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 365.
273 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 353-355.
274 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arablyye*, s. 368.
275 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 174.

bakarak yürüyen,[276] Antere'nin beytinde de gözlerini sakındıran hayâ sahibi kadınlardan övgüyle bahseden rivayetler[277] ve iffet sebebiyle gözünü, kendi kadını dışındaki kadınlardan çevirmekle nitelenen erkeklerden ve Arapların iffetle iftihar ettiklerinden bahsedilmesi,[278] Kur'an'ın getirdiği gözlerin kadına ve erkeğe bakışlardan sakındırılmasına ve mahremiyet ilişkilerine dair ayetlerin, cahiliye Arap iffet telakki formlarıyla paralellik arz ettiğini gözler önüne sermektedir. Öyle ki özellikle de cahiliye Araplarının kadında ahlaki bir meziyet olarak gördükleri gözlerini eşleri dışında başka erkeklerden sakındırma durumu, cennette mümin erkeklere müjdelenen kadın portrelerinde bile yer almıştır.[279] İslam'da da iffeti koruma tedbirlerinden addedilen[280] 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 etmeme[281] 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,[282] Arap kabilelerin genç erkeklerle genç kızların birlikte oturup konuşmalarına müsaade etmedikleri[283] ve çoğu zaman kadını, erkekten gizlenmesi, saklanması ve örtünmesi

276 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. 361.

277 el-Hatîb et-Tebrizî, *Şerhu Dîvânu Antere* (Tah. Mecid Tarad), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1412/1992, s. 149; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 361.

278 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 445; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 361, 364.

279 Sâffât, 37/48; Sâd, 38/52; Rahmân, 55/56.

280 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, c. IV, s. 65-69.

281 Nûr, 24/27-31.

282 Yâzıcı, *age.*, s. 14.

283 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-Hâncî, Kâhire 1384/1964, c. II, s. 149.

gereken bir varlık olarak telakki ettikleri[284] ifade edilir. Her ne kadar cahiliye çağı edebiyatında kadına özlem ve aşkı ifade edenler bulunsa da[285] genç erkeklerin genç kızlarla bir arada sohbet etmelerine ve aşklarına hoş gözle bakmadıkları, yabancı bir erkeğin kabilenin/ailenin kadınlarından biriyle birlikte bir arada olmasını örfün, sakıncalı ve cezayı gerektiren bir durum olarak vazettiği[286] 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 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.[287] Bu yüzden o günkü muhatapların tahayyül ve temülleri üzerinde teşekkül eden Kur'an'da da erkekten daha çok, kadının iffetsizliğinden, onun gizli dost tutmasından, kendini teşhir etmesinden, kocasını aldatmamasından, zinetlerini örtüsüyle gizlemesi ve zina etmemesi gerektiğinden bahsedilmiştir.[288] 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 ataerkil 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 olmadığının, tam aksine bunların, yeterli malumata sahip olduğumuz takdirde Kur'an'ın gayesini belirlememize yardımcı olacak araçlar olduğunun[289] farkında olunması gerekir.

284 Hâc Hasan, *age*., s. 127.
285 Haydar Bammat, *İslâmiyetin Manevi ve Kültürel Değerleri* (çev. Bahadır Dülger), Resimli Posta Mat., Ankara 1963, s. 249.
286 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 206.
287 Barton, "Marriage", c. VIII, s. 470; Cevâd 'Ali, *age*., 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.
288 Bkz. Ahzâb, 33/32-33; Nûr, 24/60; Mümtehine, 60/12.
289 Amine Vedûd, *age*., s. 165.

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.[290] Ev işlerinde istihdam edilen köle ve cariyeler,[291] hür statüsünde olmadıklarından dolayı, hür kişi için, kaçınılması gereken mahrem kabul edilmezlerdi. Bu nedenle Kur'an'ın kadınlarla ilgili iffet telakkilerinin cahiliye Arap toplumunun muhayyilesi ve içtimai yapısının izlerini taşıdığı, özellikle de ontolojik olarak hürlerle cariyeler aynı cinsel vasıflara sahip olmalarına rağmen, tıpkı cahiliyede olduğu gibi, Kur'an'da da cariye, 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 cariye varsa onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmayacakları ifade edilmiştir.[292] Dolayısıyla Kur'an pasajlarında yer alan pek çok unsurun, nazil olduğu çağın 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 alınması[293] 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 de[294] Kur'an'ın bu tabiatını ortaya koymaya yönelik teşebbüsler olsa gerektir.

290 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 108.
291 Takkûş, *age*., s. 172.
292 Nisâ, 4/23-24; Mü'minûn, 23/5-6.
293 Muhammed Arkoun, *Kur'ân Okumaları* (çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 34.
294 Muhammed Arkoun, *Târîhiyyetu'l-Fikri'l-'Arabi'l-İslâmi* (Trc. Hâşim Sâlih), Merkezu'l-İnmâi'l-Kavmi, el-Merkezu's-Sekâfi'l-'Arabi, 2. Bsk., Beyrut 1996, s. 102; Ahmet Polat, *age*., s. 108.

Cahiliye Arapları arasında zinayı haram sayan insanlar mevcut idi.[295] 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.[296] Akitsiz ve hıtbesiz 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 hıtbe için Kur'an'ın da iktibas etmiş olduğu "nikâh", zina için ise "sifah" kavramlarını kullanırlardı.[297] Öyle ki gayri meşru doğan çocuğun kabile geleneğine göre yaşamasına dahi müsaade edilmezdi.[298]

Cahiliyede çeşitli şekillerde zina yaygın olsa da aslında toplumsal değer olarak Arapların nezdinde çok ayıp ve çirkin bir fiil olarak kabul edilirdi.[299] Cahiliye Araplarının 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.[300] 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 müşahede etmekteyiz.[301] 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, in

295 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.
296 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 155, 180.
297 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. II, s. 485-486 (s-f-h, mad).
298 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 169.
299 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 105.
300 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 109.
301 Nûr, 24/4 vd. 20.

sanların İsaf b. Bağy ve Naile binti Dîk'i zamanla bir vesen putu haline getirdikleri[302] ifade olunur. Dolayısıyla Kur'an'da, kadının iffet ve namusundan bahseden ayetler duygu ve düşünce olarak cahiliye çağı şairlerinin şiirlerinde yer etmiş[303] ve bu şairler, kadının iffet ve namusunun korunmasını en iyi hasletler olarak terennüm etmişlerdir.[304]

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,[305] Taiflilerin Hz. Peygamber'den gayri meşru cinsi ilişkileri yasaklamaması üzerine İslam'ı kabul edecekleri şartını ileri sürmeleri[306] bunun örneklerindendir. Yine cahiliye çağında çarşıda, pazarda kadının ırzına tecavüz numunelerinden bahsedilmesi,[307] bazı kabilelerde örfün, çocuğu olmayan kocaya, çocuk elde etmek için karısını bir başka erkekle birlikte oldurma hakkını vermiş olması da[308] iffete aykırı uygulamaların varlığını ortaya koyar. Benzer şekilde şehirlerde, cariyelere para karşılığında fuhuş yaptırılması,[309] Mekke'de "nikâhu'l-biğa" diye bilinen isteyen her kesin yanlarına girip para karşılığında zina ettikleri bayrak sahibi cariyelerden bahsedilmesi,[310] bu zinanın rızaya bağlı olarak

302 Kelbî, *el-Asnâm*, s. 34; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 84-85; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 50; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. 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.

303 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.

304 Bakkal, *age.*, s. 38.

305 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 134; Eyup Sabri, *Mir'ât'ı Medîne*, c. I, s. 332; Bakkal, *age.*, s. 241; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 153.

306 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 532.

307 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135; Bakkal, *age.*, s. 242.

308 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 156.

309 Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu", s. 696; Bakkal, *age.*, s. 242.

310 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, *age.*, s. 45.

dinar, dirhem, bir metal alet yahut dokuma bir kumaş veya yiyecek vb. şeyler karşılığında[311] şehir, köy ve ticaret yollarında "mevâhir" denilen evlerde yapıldığının kayıtlara geçmiş olması da[312] aynı şekilde bunun örneklerini teşkil eder. Yine cahiliye döneminde cariye sahipleri, cariyeden doğacak çocuk karşılığında fidye almak için cariyeleri başkasından hamile kalmaya zorlayıp dövdüklerine,[313] zina neticesinde cariyelerden doğan çocukları sahiplerinin satarak yahut çalıştırarak güzel bir ticari kazanç sağladıklarına[314] ve hatta bu kadınları pazarlayan erkeklere "kavvad" ve kadınlara da "kavvade" denildiğine ve bu kiyade konusunda darb-ı mesellerin irad edildiğine[315] dair malumatlar da o dönemde iffete aykırı davranışların varlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla cariyelerini para karşılığı fuhşa zorlayan bazı kişiler hakkında Nur, 24/33. ayetin nazil olduğunun,[316] 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 de[317] bunların varlığını teyit etmektedir. Cahiliyede zina için özellikle de hür kadınların gizli dostluklar kurduklarının,[318] zina,[319] fuhuş[320] ve sifahın[321] mevcut olduğunun ve pek çok ayetin bu kavramlara atıfta bulunduğunun[322] ifade edilmesi de o dönemde ırz ve namusa düşkünlük anlayış örneklerine aykırı tasavvur ve teamüllerin varlığını gözler önüne sermektedir.

311 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 107.
312 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 262; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 354; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 108.
313 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 319.
314 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 107.
315 İbn Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, c. IV, s. 102-103; Nebî Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 212.
316 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 318-319; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 365-366.
317 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IX, s. 260-263; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 353-354; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 106.
318 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 110-111.
319 İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2-3; Mümtehine, 60/12; Furkân, 25/68.
320 Nisâ, 4/15-19, 22; Ahzâb, 33/30; Talâk, 65/1; A'râf, 7/28; Bakara, 2/169; En'âm, 6/151, 33.
321 Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5.
322 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 184-185.

Birbirine zıt bütün bu âdetlerle birlikte, cahiliye döneminde asil ve zengin kimselerin kız ve kadınlarının asil bir şahsiyete malik olup itibarlı oldukları,[323] hürlerin zinaya yaklaşmadıkları,[324] zina etmelerinin çirkin ve ayıp karşılandığı görülür. Biat ayetinde Kureyşli kadın Hind binti Utbe'nin, Hz. Peygamber'den biat alırken "zina etmemek"[325] ifadesini duyunca hür kadınlar da mı zina ediyor şeklinde şaşkınlığını dile getirmiş olması da[326] 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 Yarımadası'nın güneyinde bulunan bazı anaerkil kabileler[327] yahut zina yapan bu kadınların (beğâyâ) cariyeler olduğu, Kureyş'ten ve katıksız Araplardan olmadıkları[328] 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.[329]

Kısaca Kur'an'da, zinaya yaklaşılmamasını, onun çirkin ve kötü bir iş olduğunu,[330] müminlerin iffetli olmalarını, zina etmemelerini, gizli dost tutmamalarını,[331] gözlerini haramdan sakındırmalarını, kadının örtünerek erkekten gizlenmesi,

323 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 135.
324 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 105.
325 Mümtehine, 60/12.
326 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.
327 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 199; ayrıca cahiliye döneminde anaerkil bazı kabileler konusunda geniş bilgi için bkz. Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 245-248.
328 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 5; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 105.
329 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 107.
330 İsrâ, 17/32.
331 Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5; Mümtehine, 60/12.

tahrik edici bir biçimde giyinmemesi ve erkeğin cinsi duygularını uyandıracak şekilde yürümemesi gerektiğini ifade eden ahkâm, âdet ve ahlakın[332] aslında -her ne kadar fiilî 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.[333] 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.[334] 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.[335] Bütün bu rivayetler, Kur'an'ın zina isnadı konusunda şahitlerin getirilmesi ve dört şahit kaydının da cahiliye dönemi uygulamalarının uzantısı

332 Nûr, 24/30-31.
333 Nisâ, 4/15; Nûr, 24/4, 13.
334 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 341-342; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 88; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 620.
335 Ebû Dâvud, Hudûd, 26; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 620; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XIV, s. 87.

olduğunu ve bunun Medineli Yahudi ve Araplar tarafından bilindiğini gösterir.

Dolayısıyla çağımızda vakıî Kur'an okumalarını[336] 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 olamayacağını[337] ısrarla vurgulamaları da dört şahit getirmenin de o günkü toplumun içtimai yapısıyla ve toplumsal teamüllerle bağlantılı tarihsel bir hüküm olduğunu dolaylı yönden ifade etmektedir.

b. Recm

Cahiliye Arap toplumunda zinaya ilişkin cezalar da mevcut idi. Her ne kadar zina yapan kadın ve erkeğe ceza verildiğine dair örneklere rastlanmadığı[338] ifade edilse de İslam öncesi Araplarda zina, sifah, 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 olduğu[339] görülmektedir. Kız ve kadınların iffetlerine düşkün oldukları belirtilen Kuzey Araplarında (Hicaz) kadın ile erkek arasında meydana gelen cinsel ilişkiyi cezalandıran bir örf cari idi.[340]

Alûsî, cahiliye Araplarında muhsan ve muhsanenin işlediği zina suçu cezasının recm olduğunu[341] ifade eder. Cevâd Alî de cahiliye Araplarında evliliğe hıyanetin zina sayıldığını,

336 Vakıî yorum; metnin arkasındaki hedefleri, maksatları ortaya çıkarmaya çalışan, metnin kendisine karışıp onunla bütünleşmek durumunda olduğu dış realiteyi, beşerî vakıa ve oluş ufkunu gözeten, metnin içinde oluştuğu 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.

337 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.

338 Bakkal, *age.*, s. 244.

339 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 191.

340 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 199-200.

341 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.

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 aldığını[342] belirtir. O bakımdan, hadisler kanalıyla İslam hukukuna giren recmin de Kaffal'ın belirttiği gibi, onların bildikleri ve dillerine doladıkları[343] 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,[344] cahiliyede recmi uygulayan ilk kişinin Rebî' b. Hidan olduğu ve İslam'ın bunu kabul ederek muhsana uyguladığına[345] tanıklık ediyoruz. Ancak o dönemde Arapların bu cezaya çok az başvurduklarını ve bu cezayı Araplarda alışılagelen öldürme türlerinden addetmenin zor olduğunu da[346] kabul etmek gerekir. İslam öncesi Araplarda kadın kocasına özgü ve onun mülkü kabul edildiğinden, onun aldatması büyük bir ihanet kabul edilirdi.[347] Bir adamın başkasının hanımı ile zina etmesini, adamın karısı üzerindeki hakkına tecavüz, kocasına açık bir ihanet olarak görürlerdi. Bundan dolayı zâni, kadınla yakalandığı anda bazen öldürülme cezası verirler, bazen de öldürme yerine kadının kocasına bir bedel vermesini öngörürlerdi.[348] İslam öncesi Araplar karılarını başka bir erkekle yatakta yakaladıklarında genellikle kadını öldürmezlerdi. Bu da zinayı, karısının hıyaneti olarak algılamaktan daha çok, yabancı erkeğin bir tecavüzü olarak görmelerinden kaynaklanmaktaydı. Ancak kocanın, bazen her ikisini de yatakta gördüğünde öl-

342 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 437; Recm; "Muhsan olan zani ile muhsane bulunan zaniyeyi vechi mahsus üzere taşlayarak öldürmek" şeklinde İslam hukukunda da yer almıştır. Bkz. Bilmen, *age.*, c. III, s. 21.

343 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 553.

344 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.

345 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 495.

346 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 457.

347 Edîb Selâme, *age.*, s. 46.

348 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 193 vd. 196.

dürdüğü de vaki olurdu.[349] 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.[350]

Dolayısıyla Kur'an'da serkeşlik yapan kadınları kocalarının yetki ve mülkiyetinde, öğüt verme, yataktan uzaklaştırma, dövme, daha da olmaz ise boşama şeklinde kocaları tarafından kadına yapılması öngörülen cezai yaptırımlar,[351] 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 karşıdakine 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.[352]

c. Celde

İslam öncesinden Kur'an'a yansıyan cezalardan biri de celdedir.[353] Bu cezanın cahiliye döneminde bilinir olduğunu, özellikle de şehirde yerleşik hayatta olanların celde cezası

349 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 197.
350 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 198.
351 Nisâ, 4/34.
352 Dindi, "agm.", s. 20.
353 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, *age.*, c. III, s. 10.

verdiklerini ve bu cezanın Güney Araplarının kitabelerinde de yer aldığını ve asayla elli celde vurulduğunu[354] 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.[355] 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.[356]

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 da[357] hatta bazen misafire kusur eden kabile üyelerine de celde cezası[358] 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.[359] Bu yüzden cahiliye döneminde ana ve babanın emirlerine muhalif olmak

354 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 460.

355 Buhârî, Eymân ve Nüzûr, 2; Muhâribîn, 15, 19, 24; Müslim, Hudûd, 5/1697; İ. Mâlik, Hudûd, 6; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 335; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. X, s. 17-18; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 108; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 196.

356 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 108.

357 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 452.

358 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 32.

359 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 180; ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 166-175.

suç sayılmıştır. Hatta Hars b. Ka'b el-Mezhacî gibi cahiliye hatiplerinin söylevlerinde ana babaya asi olmanın, kişiye çilekli bir yaşamı getireceğine, haneyi yok edip, beldeyi harap edeceğine dikkat çekilmiştir.[360] 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 müşahede edilir.[361] Aslında çocukların ana ve babaya itaat/saygı zorunluluğu İbrani kültürde de[362] hatta bu kültürün bir uzantısı olan İsevi öğretide de mevcuttur.[363]

Cahiliye toplumunun tasavvur ve muamelat kalıpları içinde hitap eden Kur'an, zinayı çirkin ve kötü bir davranış olarak yasaklamıştır.[364] 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."*[365] 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 nakilleri,[366] Hz. Eyyub'un, çeşitli nedenlerden dolayı hanımına yüz celde vurmaya yemin ettiğine, hurma dalı, değneği ve çubuklarıyla yüz celde vurduğuna dair rivayetleri[367] ve yine Cevâd Alî'nin

360 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 165.
361 İsrâ, 17/23-25; Ankebût, 29/8; Lokmân, 31/14-15; Ahkâf, 46/15.
362 Çıkış, 20/12; Levililer, 20/9; Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 144.
363 Efesliler, 6/2-3; II. Timoteos, 2/2-5.
364 İsrâ, 17/32; Nisâ, 4/24-25; Mâide, 5/5; Mümtehine, 60/12.
365 Nûr, 24/2.
366 Taberî, *Târîh*, c. I, s. 232.
367 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.

de celde cezasının cahiliye ehli, özellikle de hazari olanları tarafından bilindiğine, Güney Arapları kitabelerinde işaret edildiğine dair ifadeleri,[368] aslında bu ceza usulünün daha eskilere dayandığının ve Kur'an'ın bu ceza biçiminin ibda ve inşa mahiyetinde bir ahkâm olmadığının bir ifadesi olsa gerektir. Dolayısıyla da celde sayısı olarak kesin söyleyemesek de formu 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 vazettiği görülür. Hatta Kaffal'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 âdetleriyle ilişkilendirmesi[369] ve yine müşriklerin, putperestliği terk ederek İslam'ı kabul eden Ayyaş b. Ebi Rabia'yı Medine'de sulbedip yüz değnek vurdukları rivayetleri de[370] bu düşüncemizi teyit eder.

Kur'an'ın zina konusunda cahiliye döneminden farklı olarak getirdiği[371] en önemli değişim, "*Namuslu kadınlara zina isnat edip sonra da dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Artık onların şahitliğini asla kabul etmeyin...*"[372] 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 bir ceza biçimine rastlamadığımızdan dolayı, haddi kazfe, Kur'an'ın ibtidaen vazı olarak baksak da Taberî'nin, Hz. Musa'nın, İsrailoğullarından muhsan kadınlara iftira edenlere seksen sopa celde cezası verdiğine dair rivayetleri,[373] bu uygulamanın da İbrani-Arap geleneğinde bilinir olduğu ihtimalini artırmaktadır. Bütün bunlarla beraber, bu

368 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 459-460.
369 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 555.
370 Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 177.
371 Bakkal, *age.*, s. 249.
372 Nûr, 24/4.
373 Taberî, *Târîh*, c. I, s. 232.

ahkâm, cahiliye Arabının muhsan (hür) kadın telakkileriyle de ilişkilidir. Şöyle ki Takkuş'un da ifade ettiği gibi, Araplar, hür kadını kendi ırzlarının ayrılmayan parçası olarak kabul ederlerdi.[374] Dolayısıyla bu hükmün de cahiliye döneminde iffet konusunda hür ve cariyeleri birbirinden ayırt eden, iffetsizliği hür için ayıp, cariye için mübah gören Arap anlayışı ile bağlantılı olduğu görülür. Çünkü gerek ayeti kerimede gerekse de İslam hukukunda muhsan ve muhsanenin hür kişiyi ifade ettiği,[375] bu cezanın hür, akil, baliğ, Müslüman ve sahih nikâhla evli olan "muhsan" erkek ve "muhsan" kadınlara yönelik iftirada bulunan şahıslara verileceği, hürlere zina iftirasında bulunan kölelere ise selef âlimleri ve fakihlerin çoğunluğu tarafından zina eden cariyelerin haddinin hürlerinkinin yarısı olduğunu ifade eden ayete[376] kıyasla kırk sopa vurulacağı beyan edilmiştir.[377]

Cahiliye Araplarının 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,[378] "*Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır...*"[379] 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 yabancı bir adamla birlikteliğini ifade ederdi. Bunu bir hıyanet sayar ve dolayısıyla da ayıplayıp kınarlardı. Ancak cariye için durum bundan farklıydı. Eğer efendisi biliyorsa ve onun emri dahilinde ise cariyenin zina etmesi ayıp sayılmazdı.[380] Hatta o dönemde kölelerle evlenmeyi zül telakki eder, evlilikte denkliği şart koşar ve iffetli olanın facir ile evlenmesini uygun

374 Takkûş, *age.*, s. 177.
375 Bilmen, *age.*, c. III, s. 20.
376 Nisâ, 4/25.
377 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 348, 350.
378 Buhârî, Diyât, 24, dipnot; Müslim, Hudûd, 6/1703, dipnot.
379 Nisâ, 4/25.
380 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 438.

görmezlerdi.[381] Kays b. Zühey el-Absi gibi cahiliye hatipleri nin söylevlerinde, kendileriyle denk olmayan erkeklerle ev lendirilen kadınların kabirlerinin, onların nikâh ve evlerinden daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir.[382] Aynı şekilde Zürare b. Udüs'ün oğul ve torunlarına vasiyetinde de kadınları kendi lerine denk erkeklerle evlendirmeleri, aksi taktirde kadınlar konusunda ölümü beklemeleri gerektiği şeklinde benzeri yar gılar yer almaktadır.[383] Bundan dolayı, cariye ile evliliği zül addeden cahiliye Araplarının[384] içtimai ve iktisadi yapılarının üretmiş olduğu bu yargılar, "*Bu (cariye ile evlenme izni), içi nizden günaha düşmekten korkanlar içindir.*"[385] ayetiyle bir evlenme hükmü olarak Kur'an'a da intikal etmiştir. Yine ca hiliyede iffetli olan iffetliye, facir olan facire denktir kanunu, "*Zina eden erkek ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenebilir.*"[386] şeklinde cahiliye Arap evlilik tasavvuru olarak Kur'an'da da tasviri bir dille resmedilmiştir. Kur'an, gerek müminlerden gerekse de Ehli Kitap'tan kendileriyle ev lenilmesinin helal olduğunu bildirdiği kadınlarla evlilikte if fetli olma kaydı koymuştur.[387]

d. Hapis

Cahiliye döneminde her ne kadar çölde hapis cezasını tat bik etmenin zorluğundan ve çöl hayatının bu tür imkânlardan yoksun olmasından dolayı, bedevilerde hapsin varlığını söyle menin oldukça zor olduğu,[388] Araplarda hapsetmenin meşak katli, sürgünün kolay olmasından dolayı hapis yerine onların sürgün cezası verdikleri,[389] hapis cezasını uygulayan ilk kişinin

381 Hâc Hasan, *age.*, s. 78-79.
382 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 166.
383 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 121.
384 Sarıcık, "Cahiliyye Nikâhı Mut'a ve Diğer Cahiliyye Nikâhları", s. 65.
385 Nisâ, 4/25; Tevrat'ta da hür bir adamla zina eden cariyeye, özgürlüğü olmadığından dolayı, öldürme cezası verilmemiştir. Bkz Levililer, 19/20.
386 Nûr, 24/3; bu ayetin cahiliye döneminde alem sahibi bağî kadınlarla ev lenmek isteyen Müslüman erkekler hakkında nazil olduğu hususunda bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 345.
387 Mâide, 5/5.
388 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 458-459.
389 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 459.

ise Hz. Ömer olduğu[390] söylense de bu ceza şehirlerde tatbik edilmekteydi. Hırsızların, azgınların 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 bağlarlardı. Mekkeliler de hapis cezasını hak edenleri kendi evlerinde zincirlere bağlayarak hapsederlerdi. Arami ve İbranilerde,[391] 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 kullandıkları[392] ifade edilir. İslam döneminde de hapis cezası bilinmekte, suçluları mescide bağlamak ve bir hücreye kapatmak şeklinde uygulanmakta idi.[393] Hz. Peygamber döneminde bazı kişiler hapsedilmiş,[394] Hz. Peygamber, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde hapishane olmasa da mescit ve dehlizlerde suçlular cezalandırılmıştır.[395] Cahiliye dönemi ile ilgili rivayetler şehirlerde hapishanenin var olduğuna ve Kur'an'da hapis cezasına yapılan bu atıflar da Mekke'de ve Hicaz bölgesinde hapsin varlığına işaret etmektedir.[396] İslam'ın başlangıcında da celde ayeti nazil olmadan evvel, zina eden kadınlara ev hapsi cezasının verildiğini ifade eden ayet ve buna ilişkin rivayetlerin varlığı,[397] hatta zina iftirasına maruz kalan Hz. Yusuf'un Mısır

390 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 150.
391 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 458.
392 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 228.
393 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 987.
394 Ebû Dâvud, Akziye, 29; Tirmizî, Diyât, 21; Nesâî, Sârık, 2.
395 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 459.
396 Yûsuf, 12/33, 36, 39, 41; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 458.
397 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 634; Cassâs, *Ahkâmu'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 önce-

kanunlarına göre ya hapsedilmesi veya elem verici bir cezaya çarptırılmasına dair Kur'an atıflarının da[398] İslam'ın başlangıcında zina edenlere öngörülen 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."*,[399] *"O zaman onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu halde kaynar suda sürüklenecekler, sonra da ateşte yakılacaklardır."*,[400] *"Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu."*,[401] *"Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık."*[402] şeklinde Kur'an'ın ahirette cehennemlik olanların tasvirlerine dahi aksetmiştir. Aynı şekilde onların suçluları cezalandırma teamüllerinden biri olan zindana hapsetme, Kur'an'da günahkârların ahirette zindanda olacağına dair ihbari ifadelerle yer almıştır.[403] Bu da Kur'an'ın sadece dünyevi ahkâmının değil, ahiretteki ceza biçimlerinin dahi onların bildikleri ve tatbik edegeldikleri 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 paralel olduğu görülür. Bu bakımdan cahiliye dönemi Arap toplumunun namus ve iffet tahayyülat ve

leyen Ubade b. Samit hadisi ile bunun nesholunduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Cassâs, *ae.*, c. III, s. 332.

398 Yûsuf, 12/25.
399 İbrâhîm, 14/49.
400 Mü'min, 40/71.
401 Hâkka, 69/32.
402 İnsân, 76/4.
403 Mutaffifîn, 83/7-8.

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 de[404] görülür. Dolayısıyla burada da görüldüğü gibi cahiliye Arap toplumuna ait pek çok telakki özelde 7. yüzyıl kültürüne bir cevap olarak ortaya çıkan ilahî 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.[405]

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 ilahî oluşuyla, hitabının beşeri tabiatının birbiriyle çelişmeyeceğinin, onun ilahî, aşkın yapısının olgusallığına 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.[406] İnsanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi olan hırsızlık, bütün toplum-

404 Watt, *İslam Nedir*. s. 29.
405 Güler, *age*., s. 93.
406 Bilmen, *age*., c. III, s. 22.

larda suç olarak görülmüştür. Ancak hangi tür eylemin hırsızlık sayılacağı ve ne tür bir müeyyide ile cezalandırılacağı hususu toplumlara 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 ettirmekten, faili köle edinmeye ve öldürmeye kadar varan bir dizi müeyyidelerle karşılaşıyoruz. Eski Türk hukukunda da (Hunlar) sopa, tazmin ve öldürme gibi suçun durumuna göre değişen cezalar verilmiştir.[407]

Tevrat metinlerinde ise hırsızlık, ayıplanan kötü bir davranış ve aşağılanan bir eylem olarak ele alınmış ve yasak kabul edilmiştir. Ahd-i Atik'te geçen on emirden biri "çalmayacaksın"[408] 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.[409] Hırsızlık yapana, bazen çaldığı şeyin iki katı,[410] 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 hususdu. Bugün, Irak kabilelerinin pek çoğunda çalınan malın dört katını ödeme uygulamalarının varlığı, hırsızlık konusunda cahiliye dönemi kalıntılarının hâlâ devam ettiğini[411] 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

407 Ali Bardakoğlu, "Hırsızlık", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 384.
408 Çıkış, 20/15; Levililer, 19/11; Yasa'nın Tekrarı, 5/19.
409 Çıkış, 22/1-3; II. Samuel, 12/6.
410 Çıkış, 22/4, 7-9.
411 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 473.

dahil edilmiş ve bu duruma düşen bütün suçlular zararı tazmin etmekle ve uygun bedeli ödemekle cezalandırılmıştır.[412] Ayrıca Kur'an, bize Hz. Yusuf kıssasında Eski İsrail'de hırsızın çaldığı mala karşılık mal sahibinin yanında alıkonulma cezasının da varlığını haber vermektedir.[413] Tevrat'ta çalınan malın, sahibine bedeli tazmin edilmekle birlikte, hırsızlık günahına kefaret olarak Tanrı adına mabede, kâhine bir koçun suç sunusu olarak takdim edilmesi de öngörülmüştür.[414]

Hıristiyanlıkta da Hz. İsa'nın, Tevrat'ın on buyruğundaki yasağın devamı olarak "*Hırsızlık yapma*"[415] ve yine Pavlus'un, "*Hırsızlık yapan artık hırsızlık yapmasın*"[416] 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 kimseden haksızlıkla bir şey aldımsa, dört katını geri vereceğim*"[417] 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"[418] anlamında kullanılmıştır. Roma kanunlarında da hırsızlık yapan ister köle ister hür olsun, açıktan hırsızlık yapan kişiye dört ve gizli yapana da iki mislini ödettirmek suretiyle cezalandırılırdı.[419] Dolayısıyla Tevrat geleneğinde alınan malın bedelinin katlanarak verilmesi, mal karşılığında çalanın alıkonulması vb. cezalar Hıristiyanlıkta ve Roma'da da hırsıza öngörülmüştür. Ancak hırsızın elinin kesilmesine ilişkin Kur'an ahkâmına bu gelenekte rastlamamaktayız.

412 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 471-472.
413 Yûsuf, 12/70, 73, 77, 81.
414 Levililer, 6/1-7.
415 Matta, 19/18-19; Markos, 10/19; Luka, 18/20.
416 Efesliler, 4/28.
417 Luka, 19/8.
418 Jüstinien, *Mûdevvenetu Jüstinien fi'l-Fıkhi'r-Românî* (çev. Abdulaziz Fehmi), 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut t.y., s. 253; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 471.
419 Jüstinien, *Mûdevvene*, s. 247; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 473.

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 sârik (hırsız) sayılırdı.[420] Mülk sahibinin mülkünü koruması ve savunması onun hakkı kabul edilir, hatta elde ettiği ganimetler, zorla ve gasp yoluyla alınış 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.[421]

Araştırmacılar, daha önce de bir vesileyle değindiğimiz gibi Arap Yarımadası'ndaki çeşitli bölgelerde, mülk sahibinin ve binayı yapan mimarın isimini 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 varlığını[422] ortaya koymuşlardır. Güney Araplarında satılan akarların sınırlarını belirlemek için "vesen" denilen taş parçaları akarların sınırlarına konulmuştur. Bu taşlar alışveriş akitlerinde akarın mevkini belirtip hatırlatır ve bu taşların alışveriş belgesi niteliği taşıması için üzerlerine alışverişin yapıldığı tarihler yazılır ve bu taşları yerinden almak, onların yerlerini değiştirmek yahut yerleriyle oynamak yasak kabul edilirdi. Çünkü mülkiyet, 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.[423]

420 Caskel, *age.*, s. 99; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 385.
421 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 444.
422 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 449.
423 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 480.

Aynı şekilde araştırmacılar, emlak, bahçe duvarları, şehir surları ve mezar taşları üzerinde yapmış oldukları araştırmalarda mezar taşları üzerinde, "bu taşı yerinden kaldırana 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.[424] 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 aldığında 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.[425] Muhtemelen tarihî 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.[426]

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

424 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 444.

425 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 386.

426 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. Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 23, 26-27.

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.[427]

Cahiliye döneminde mülk daimi, mukaddes bir hak idi. Sahibinden başkasına intikali ancak şerî bir yolla yahut alışveriş, hediye veya hakkından ferağat etme vb. gibi ihtiyar ve muvafakat ile meydana gelirdi.[428] İşte bütün bu inanç ve uygulamaların bir neticesi olarak hırsızlık, yasak ve çirkin bir fiil olarak kabul edilmiş hırsız ise cezalandırılmıştır. İslam'dan önce Arabistan'da her ne kadar cürüm ve günah mefhumlarının bilinmediği, hırsızlık etmenin bir cürüm sayılmadığı, bedevinin hırsızlığı mürûete aykırı görmediği[429] ileri sürülse de yukarıda da temas edildiği gibi tarihî vesikalar ve tarihî süreç bu iddiaların aksini ortaya koymaktadır.[430] 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 ve 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.[431] Dolayısıyla korunaklı malı gizli alan kişiye verdikleri "sârik" ismi ile açıktan alan kişiye verdikleri "müstelib", "müntehib", "muhtelis", "muhteris" ve "gasıp" isimleri birbirlerinden farklılık arz ederdi.[432] Çünkü

427 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 387.
428 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 388.
429 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 199.
430 Bakkal, *age.*, s. 250.
431 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 471.
432 Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXV, s. 443 (s-r-k, mad); Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 79.

savaşlarda cahiliye kanunları giysi, silah, kadın vb. her şeyi yağmalamayı ve soygunculuğu mübah görmekteydi.[433] Kur'an da savaşta yağmalanan düşmanın, mal, silah, kadın, erkek, çocuk vb. şeylerinin mübah oluşuna dair cahiliye örfünü sürdürmüş ve bu türden ganimetleri helal kabul etmiştir.[434] Kur'an'daki bu mübahlığın bir neticesi olarak, ilk İslam toplumundan itibaren, bu helallik ilahî 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 mübahlığına dair cahiliye Arap telakkileriyle benzeşen bu hükmü de onun toplumsal yasamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen),[435] Hasan Hanefî'nin de kaydettiği gibi, "zamanla ve mekanla kayıtlı olarak ortaya çıkan sorulara ve sorunlara cevap olarak nâzil olmuş (indirilmiş) bir kitap"[436] 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 geldiğinin[437] 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,[438] hukuki olmaktan öte evrensel değerlere sahip bir metin olarak algılanması gerektiği izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

433 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 473.
434 Âl-i İmrân, 3/161; Enfâl, 8/1, 41, 69; Haşr, 59/6-8.
435 Ra'd, 13/37; Güler, *age*., s. 171.
436 Hasan Hanefî, "Geleneği Yenilemek Zorundayız" (Röportaj: Yusuf Kaplan), *Umran Dergisi*, İstanbul Mart 2002. s. 27.
437 Hasan Hanefî, "Soruşturma", s. 283-284.
438 Hasan Hanefî, "Kadâya't-Türâs ve't-Tecdîd ve İşkâliyyetu'n-Nakli ve'l-İbdâ", el-Muntalak, Beyrut 1996, s. 48'den naklen Ahmet Polat, *age*., s. 47.

2. Hırsızlığın Cezası

a. El Kesme Cezası

Cahiliye döneminde hırsıza verilen ceza formunun da ken di 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.[439] Cahiliyede hırsızlık yapan kişinin sağ eli kesilmek suretiyle cezalandırıldığı,[440] hırsıza el kesme had cezasını tatbikin, bazı kabilelerin âdetlerinden olduğu,[441] Kureyş'in hırsızın elini kesmeyi âdet edindiği ve bunu uyguladığı[442] bize gelen rivayetler arasındadır. Huzaa kabilesinden Beni Müleyh b. Amr'ın mevlası Düveyk/Düveyd'in, Hizanetu'l-Kâbe (Kâbe'nin hazinesi)den çalınan malın, yanında bulunması nedeniyle Kureyş tarafından elinin kesildiği[443] rivayet edilmektedir. Aynı şekilde Kâbe'nin örtüsünden bir parça koparıp çalan çocuğa şayet büluğa ermiş ise Haşim b. Abdi Menaf tarafından,

439 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 327; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 552; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 157; Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 496; Halebî, *İnsanu'l-'Uyûn*, c. I, s. 7; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 471-472.

440 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 327; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 94; İbn Said, *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, *age.*, s. 77.

441 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 31.

442 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 616; Edîb Selâme, *age.*, s. 133; Aksu, *age.*, s. 77; Uğur, *age.*, s. 26.

443 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.

Kureyş'e elinin kesilmesinin teklif edildiği[444] 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 kesildiği[445] nakledilmektedir. Bunların dışında Kureyş'in, Vabısa b. Halid b. Abdillah, el-Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, Ubeydullah b. Osman b. Amr b. Ka'b ve Müdrik b. Avf b. Ubeyd b. Ömer adlı kişilerin hırsızlıktan dolayı ellerini kestikleri,[446] hatta Müdrik 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.[447] Dolayısıyla bu teamülün hırsızı cezalandırmada uygulanagelen bir sünnet olduğu, Hz. Peygamber'in de hırsızın elini kestiği[448] ve İslam'da eli kesilen ilk erkek hırsızın, Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf, kadınlardan ise Beni Mahzum'dan Mürre binti Süfyan b. Abdilesed[449] 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 ilinde Hz. Yakup'un şeriatında ise malı çalınan kişi tarafından hırsızı köle olarak alıkoyma cezası verilirdi.[450] Kur'an'da da Mısır ve Kenan ilinde o dönemde çeşitli bölgelerde hırsıza uygulanan ceza farklılıklarına atıf yapılmıştır.[451] Bu bakımdan el kesme, çok genel olmasa da cahiliye döneminde hırsıza ve-

444 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 146.
445 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 421.
446 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 420-421; Edîb Selâme, *age.*, s. 133, 172.
447 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 328; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 420; Edîb Selâme, *age.*, s. 133; Aksu, *age.*, s. 128.
448 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.
449 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 157; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 472.
450 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 227.
451 Yûsuf, 12/76.

rilen ceza teamüllerindendi. Hz. Peygamber'in, "Sizden önce kiler (İsrailoğulları ve Kureyş) aralarında şerefli ve itibarlı biri hırsızlık yaptığında onu bıraktıkları, zayıf birisi çaldığında ise elini kestikleri için helak oldukları"na[452] 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,[453] 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 sürdürülmüş ve Kur'an'ın hırsızlığa engel olma tümel evrensel ilkesi, o toplumun sosyal yapısı ve sosyo-kültürel şartları gereği tarihî tikel el kesme şerî formuna bürünmüştür.[454]

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 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.[455] Eşyası ça-

452 Buhârî, Hudûd, 11-12; Nesâî, Sârık, 6; Nureddin 'Ali 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.

453 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.

454 Dindi, "agm.", s. 20.

455 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 473.

lanan adam, hırsıza lanet ilan edebileceğinden, bedevi de lian ve onun şerrinden korktuğundan dolayı, hırsız çalınan şeyi genellikle iade ederdi.[456]

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,[457] tekrar ettiğinde ise sırasıyla sağ el ve sol ayak, sol el ve sağ ayağın kesilmesi ifade edilmiştir.[458]

Cahiliye toplumunda olup biten hadiselere 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.[459] Kur'an'a intikal eden bu cahiliye Kureyş âdetinin 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...*"[460] ayetiyle İslam tarafından da kabul edilmiş olmasıdır.[461] Dinarın dörtte biri veya daha fazla kıymette çalınan bir mal,[462] otuz dirhem değerinde rida[463] ve üç dirhem değerinde "micenn" karşılığında Hz. Peygamber'in de hırsızın elinin kesilmesini emretmiş veya kesmiş olduğunun nakledilmesi,[464] onun uygulamalarının da içinde yaşadığı kültürün âdet ve geleneklerinden bağımsız olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın,

456 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 199.
457 Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1684; Ebû Dâvud, Hudûd, 11; Tirmizî, Hudûd, 16; Nesâî, Sârık, 9.
458 Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf el-Hanefî ez-Zeylâî, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2. Bsk., y.y. 1393/1973, c. III, s. 372-373.
459 Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 319.
460 Mâide, 5/38.
461 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 446.
462 Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1684; Ebû Dâvud, Hudûd, 11; Tirmizî, Hudûd, 16; Nesâî, Sârık, 9; İbn Mâce, Hudûd, 22.
463 Nesâî, Sârık, 5.
464 Buhârî, Hudûd, 13; Müslim, Hudûd, 1/1686; Nesâî, Sârık, 8.

toplumsal realiteden, vakıadan kopuk bir nas olmadığı, Watt'ın'da ifade ettiği gibi, Kur'ani çözümlerin, oluştuğu 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 İbrahimî vizyonun birleşmesinden meydana geldiği[465] 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 ilahî 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 vermesinin[466] ve bu el kesmenin artık Mekkelilerde bir sünnet haline gelmesinin[467] 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,[468] Mekke'de "i'tifâd" diye bilinen bir âdetin oluştuğu[469] ve bu insanların saldırıda bulunmak için hacıların ve kafilelerin geçtiği ticaret yollarını

465 Watt, *İslam Nedir*, s. 19-20.
466 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 157; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 65.
467 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 65.
468 Hâc Hasan, *age.*, s. 124.
469 İ'tifâd, 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, *age.*, c. V, s. 65-66; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctima'iyye*, s. 37-38; Beyyûmî, *age.*, s. 13-14.

ve verimli mekânları seçtikleri,[470] reislerine baş kaldırdıkları ifade olunur.[471] Dolayısıyla bütün bu hususlar, hırsızlığa dair kabile otoritesinin aldığı ceza önlemlerinin Kur'an'daki izdüşümlerinin konjonktürel anlamlarını ortaya çıkarmaktadır.

Kaynakların İslamiyetten önce Hicaz-Arap toplumunda hırsızlığın bir hayli yaygın 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 da[472] el kesme vb. ağır cezaların verildiği ihtimalini artırmaktadır. Cabiri'nin, bu cezanın Arap Yarımadası'nda 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 örfî olmaktan çıkıp şerî bir hüviyet kazandığı şeklindeki ifadesi de bizim tezimizi destekler mahiyettedir. Cabiri, "...hırsızın elinin kesilmesi, Arap Yarımadası'nda İslam'dan önce de uygulanan bir ceza şekliydi. İkincisi, el kesme cezası, develeri ve çadırlarıyla bir yerden diğerine göç eden bedevi 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 iaşe 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

470 Şevkî Dayf, *age.*, s. 375 vd.; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 38; fakirlerden oluşan ve kendilerine "Se'âlik" denilen insanların, kafilelere saldırdıkları konusunda ayrıca bkz. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 299-301.

471 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctima'iyye*, s. 38; Hâc Hasan, *age.*, s. 125.

472 Bardakoğlu, "Hırsızlık", c. XVII, s. 385.

bir alameti kişide sürekli olarak bulundurmak. Kuşkusuz, elin kesilmesi de bu iki amacı birlikte gerçekleştirir. Netice itibariyle, çölde bedevi 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."[473] Cabiri, bu cezanın İslam'dan önce Arap Yarımadası'nda 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.[474]

Aynı şekilde Garaudy'nin, Kur'an ahkâmının, Arapların tarihsel temayül ve şartlarına göre şekillendiğini, bu ahkâmı her devir ve şartta geçerli kılmanın ve şeriatı uyguluyorum diye hırsızın elini kesmenin, ayetleri metnin bütünlüğünden ve tarihsel ortamından soyutlayıp tatbik etmenin bu ayetlerle "ilahî 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 geleceğine[475] 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 sakat-

473 Câbirî, *Vicheti Nazar*, s. 62-63.
474 Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 319.
475 Roger Garaudy, "Şeriat Nedir" (çev. Salih Akdemir), *İslâmiyât*, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 19-20.

lığa neden olan ve insan onurunu zedeleyen el kesme cezasının metne rağmen uygulanmaması gerektiğine[476] dair Hasan Hanefî'nin görüşleri de Kur'an'ın içinde bulunduğu koşullara mutabık hükümler vazettiğinin açık ifadeleri olsa gerektir. Aynı şekilde çağımızda sosyo-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 tarihî, beşerî 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 değişebileceğine[477] 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,[478] o günkü şartlarda kamu vicdanının adalet beklentisini tatmin edici yerel ve tarihî 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, ilahî hitaplar da dahil içinde bulunduğu kültürden bağımsız olmamıştır. Allah'ın hitabı daima bir zaman ve bir kültür içerisinde gerçekleşmiştir. Şeriatlar, peygamberlerin kavimlerinin âdetlerine ve yaşantılarına uygun formda teşekkül etmiştir. Bu nedenle cezalara taalluk

476 Hasan Hanefî, "Soruşturma", s. 287-288.
477 Bardakoğlu, "Hırsızlık", c. XVII, s. 396.
478 Bardakoğlu, "Hırsızlık", c. XVII, s. 396.

eden şeriat değerleri de bir anlamda içinde bulunduğu toplu ma mahsustur. Bunu tatbik, kendi başına bir gaye olmadığı için gelecek nesillere sıkı bir düzen içinde kabul ettirilemeye ceği de bir vakıadır. Nitekim, Güler'in de ifade ettiği gibi, va hiy, toplumsal yönüyle oluştuğu tarihin fıkhından müteşek kil olduğundan, bu fıkhı aynıyla günümüz şartlarına taşımak değil, kendi davranışımızın fıkhını oluşturmak gerekir.[479]

Kısaca, cahiliye döneminden o dönemin bir kültürü ola rak Kur'an'a yansıyan yerel kostümlerden ziyade, bunlarla Allah'ın neyi hedeflediği, makasıdının ne olduğuna kulak ve rilmesi daha evleviyatlıdır. Amine Vedud'un da belirttiği gibi, Kur'an, Arabistan'daki o günkü sosyal durumu muhatap al dığından, onun gösterdiği ilkeleri, dar bir şekilde sadece vah yin nazil olduğu dönemde yaşayan toplumun harfî harfine taklidiyle sınırlayan herhangi bir tefsir tarzı, metne haksız lık yapmış olacaktır. Hiçbir toplum asla bir diğerinin aynısı olamayacak, hiçbir toplum ilk İslam toplumunun bir kopya sı olamayacaktır. Kur'an kesinlikle bunu bir hedef olarak da göstermemiştir. Bunun yerine amaç, insanlığın gelişmesi için adalet, hakkaniyet, ahenk, ahlaki sorumluluk, manevi uya nıklık ve gelişme gibi bazı anahtar ilkelerin uygulanmasının gerekliliğidir. Bu genel özellikler ister ilk İslam topluluğunda ister günümüzde isterse de gelecekte yaşayacak topluluk larda olsun, nerede varsa, Kur'an'ın toplum için hedeflediği amaca ulaşılmış demektir.[480]

V. İRTİDAT

A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da İrtidat

İrtidat, lügatte, dönmek, rücu' etmek manasınadır. Terim olarak, Müslüman olan veya bilahare İslam dinini kabul et miş bulunan bir şahsın, sonradan İslam'dan dönüp başka bir dine intisap etmesi veya hiçbir din ile bağlantısı olmayıp

479 Güler, *age.*, s. 141.
480 Âmine Vedûd, *age.*, s. 156-157.

tamamen inkâra sapması demektir.[481] İslam dininden çıkan mürtedin durumuyla ilgili Kur'an'ın 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.[482] 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.[483]

Hıristiyanlıkta da çeşitli dönemlerde dinden çıkanlara ölüm ve aforoz gibi cezalar uygulanmıştır.[484] 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.*"[485] ayetinde de irtidat edenden bahsedilmiş ancak dünyevi cezası belirtilmemiştir. Cahiliye döneminde Haniflik, Hıristiyanlık, Yahudilik, Sabiilik ve putperestlik gibi pek çok dinin varlığından dolayı, bir ölçüde inanç hürriyeti mevcut idi. Bundan dolayı da Arabistan'da dininden dönenlere mesela putperestlikten Hıristiyanlığa dönenlere herhangi bir cezai müeyyide uygulanmamıştır.[486] 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, tövbelerinin kabul edilmeyeceğini, Allah'ın azabına, meleklerin ve insanların lanetine maruz

481 Bilmen, *age.*, c. III, s. 337.
482 İrfan İnce, "Ridde", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 89.
483 Yasa'nın Tekrarı, 13/6-16, 17/2-5; Çıkış, 22/20.
484 İnce, "Ridde", c. XXXV, s. 89.
485 Bakara, 2/217.
486 Bakkal, *age.*, s. 272.

kalacaklarını ve yardımsız bırakılacaklarını ifade etmiştir.[487] 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.[488] 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.

Hz. Peygamber'in de irtidat eylemini cezalandırdığına dair fiili veya takriri bir sünnet örneği bulunmamakla birlikte, onun nispet edilen hadislerde durumun tamamen farklı olduğu, irtidat edenler tövbe etmedikleri müddetçe tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi, öldürülmelerine dair muteber kaynaklarda yer alan hadis rivayetleri,[489] 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, yalnızca ahirette verilecek cezayla tehdit edildiği,[490] Fazlur Rahman'ın ifadesiyle irtidat eden kişilerin, katledilmeleri hükmünün Kur'an'a ters olduğu,[491] bu hükmün sonradan İslam hukukçuları tarafından inşa edildiği ve bunun daha ziyade dinî olanla siyasi olanın[492] birbirine karıştırılmasından ileri geldiği anlaşılır.

487 Bakara, 2/217; Âl-i İmrân, 3/86-90; Nisâ, 4/137; Mâide, 5/54.
488 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 450.
489 Buhârî, İstitâbetü'l-Mürteddîn, 2; Muhâribîn, 1-3; Müslim, Kasâme, 2/1671; Ebû Dâvud, Hudûd, 1; Tirmizî, Hudûd, 25; Nesâî, Tahrîm, 14; İbn Mâce, Hudûd, 2.
490 W. Heffening, "Mürted", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 812.
491 Nisa, 4/137; Âl-i İmran, 3/90.
492 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 112.

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.[493]

Cahiliye döneminde çöl hayat şartlarının zorunlu olarak üretmiş olduğu çapulculuk ve yağmacılık çok yaygın idi. Çölün zîraat ve tarıma elverişsizliği, orada sanat ve meslek hayatının yetersizliği bu yağmacılığı 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.[494] Bu nedenle cahiliye Arapları ticari kervanların başka kabile ve devletlerin topraklarından emniyet içinde geçmesi için diplomatik anlaşmalar yapar ve bu anlaşmalara "îlâf" derlerdi.[495] Kur'an'ın, bu teamüle Kureyş sûresinde atıf yaptığını görüyoruz.[496] Hırsızların ve yol kesicilerin (kuttau't-tariklerin) ticari kervanlarına saldırı ihtimallerine karşı kervana bekçi ve yol göstericiler tutarlar,[497] 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.[498]

2. Hirabenin Cezası

Cahiliye döneminde kişilere, işledikleri suçların niteliğine göre çeşitli cezalar tatbik edilirdi. Bu cezalar arasında yerine

493 Bilmen, *age.*, c. III, s. 17.
494 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 10-30.
495 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 76.
496 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 136.
497 Berrû, *age.*, s. 240; Efgânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 276.
498 Berrû, *age.*, s. 240.

göre ta'zir, celde, evde hapis, evden, şehirden ve kabile bölgesinden sürgün, hul', tart, kısas ve diyet gibi cezalar verilirdi.[499] İslam öncesi cahiliye Araplarında yol kesenlere ise ölüm,[500] asılma (sulb) cezası verilmekte hatta Yemen ve Hire Arapları da yol kesenler, hükümdarları tarafından asılarak idam edilmekteydi.[501] Örneğin, Numan b. Münzir'in, Abdumenafoğullarından birini, yol kesen bir şahsı astığı ifade edilir.[502] 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.[503] Krala karşı baş kaldırıp devrim yapmanın cezası ölüm olmakla birlikte, bu suçu kralın 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 kefaret olsun diye Sebe ilahının (almakha) mabedine bir cariye azat edip bağışladığı vb. misallerin yer aldığı[504] görülür. O gün kralların yahut kabile reislerinin Arap Yarımadası'nda 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, maktülün ailesinin af yolunu tutması ve katilin ailesinin diyet ödemesi ve mümin köle azat etmesi dilekleriyle makes bulmuştur.[505]

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*

499 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 452.
500 Aksu, *age.*, s. 128.
501 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 327-328; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 94; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292.
502 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 327-328; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 292; Aksu, *age.*, s. 77.
503 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 454.
504 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 455.
505 Bakara, 2/178-179; Nisâ, 4/92; Mâide, 5/45.

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."[506] 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 dönemsel 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 müşahede edilmektedir. Müşriklerin Habib b. Adiy el-Ensari'yi ve Zeyd b. ed-Desinne el-Ensari'yi çarmıha gerip ölünceye kadar mızrakla vurdukları,[507] Ayyaş b. Ebi Rabia'yı Medine'de sulbedip yüz değnek vurdukları,[508] yol kesenleri (kuttau't-tarik) sulbettikleri,[509] Hire emiri Amr'ın talimatıyla, söylediği şiirden dolayı şair Tarafe'nin elleri ve ayaklarının kesilerek öldürüldüğü[510] 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 gibi cezalara çarptırılırlardı. Ancak Arapların buna pek alışık olmadıkları çarmıha gererek öldürme işinin daha çok, Roma'da görülen cezalardan olduğu[511] ifade edilir. Hatta Taberî'nin öldürüp ağaca asmanın, elleri ve ayakları kesmenin Hz. Musa'nın çağdaşı olan Yuşa b. Nun'un muhaliflerine uyguladığı cezalardan olduğu,[512] asilerin el, ayak vb. organlarını kesmenin İran kisralarının da başvurduğu cezalardan ol-

506 Mâide, 5/33.
507 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).
508 Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 177.
509 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 245.
510 Tarafe, *Muallakât*, s. 33; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 30.
511 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 456.
512 Taberî, *Târîh*, c. I, s. 229.

duğu[513] 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,[514] cahiliye döneminde olup da Kur'an tarafından sürdürülen bu ceza yöntemlerinin arkaik toplumlardaki kadim köklerini de ortaya koyar. Hz. Ömer döneminde Ümmü Varaka'yı öldüren köle ve cariyenin çarmıha gerildiği ve bunun Medine'de ilk sulb olduğu,[515] Hz. Peygamberin 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 öldürdüğü[516] rivayet olunur.

Dolayısıyla cahiliye döneminde mevcut olan bu müeyyide biçimi, Kur'an'da da yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlara öngörülen cezalar arasında yer almıştır.[517] 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 oydurduğuna dair rivayetler,[518] Kur'an'ın literal ifadelerinde yer alan ceza ahkâmını ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını o günkü çöl ceza şartları muvacehesinde kendi 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-

513 Taberî, *Târîh*, c. II, s. 163.
514 İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefîse*, s. 199.
515 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 457.
516 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 479; Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, s. 112; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 456.
517 Mâide, 5/33.
518 Buhârî, Muhârıbîn, 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.

den ve bir diyardan uzaklaştırma olan tağrib/nefy (sürgün) cezası,[519] 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,[520] Kureyş'in de anlaşmazlık ve fitne çıkarmaya çalışanlara, bozgunculuk yapanlara sürgün cezası verdiği ve Harb b. Ümeyye'ye on yıllık sürgün cezası verildiği[521] bize gelen rivayetler arasındadır. Bu ceza, İslam döneminde de devam etmiş, Hz. Peygamber ve halifeler de zina vb. çeşitli suçlara bu cezayı tatbik etmişlerdir.[522] Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi, aslında bu tağribin (sürgün) 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 ettiği[523] müşahede 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 emek[524]suretiyle de cezalandırırlardı. Bu şekilde hul'

519 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, *age.*, c. III, s. 21.

520 Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 246.

521 Edib Selâme, *age.*, s. 174.

522 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 93; zina vb. suçlarda tağrîb/nefy cezasının İslam'da da sürdürüldüğü hususunda ayrıca bkz. Buhârî, Muhârîbîn, 15, 17, 19; Müslim, Kasâme, 3/1690, 5/1697; Tirmizî, Hudûd, 11; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, c. X, s. 25; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 461.

523 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. V, s. 94.

524 Bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 27; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 460; c. IV, s. 306-307; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 285; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 52; Hâc Hasan, *age.*, s. 123; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 283; Berrû, *age.*, s. 259-260; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 435; Takkûş, *age.*, s. 159; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 170, 198; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 230.

edilenler, hilf yoluyla ya başka bir kabileye katılır yahut çöle sığınarak Arap seâliki olurlardı.[525] Bu huleâ/seâlik, fakirlerden de bir grup oluşturarak yol kesip kabileye başkaldıran, insanların mallarını gaspedip çapul eden,[526] Mekke'de zengin lerden şiddet ve zorla haklarını almaya kendilerini haklı gören,[527] malın, Allah'ın malı olduğuna ve mahrumun hakkını zenginden zorla almanın gerekliliğine inanan, zenginlere baskın ve gazve yapan, cesaret ve sertliğe tutunarak maceraya atılan kimseler idiler.[528] 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.[529] Cahiliyede bir bedevi için en büyük felaket kabile üyeliğini kaybetmesi, kabileden hul' edilmesi idi.[530] Bu nedenle kabileler hul'a zaruret olmadıkça başvurmazlardı.[531] Hul', kabilenin başvuracağı en son ceza idi. Çünkü o dönemde kabilesinden tart edilmiş bir şahıs, günümüzde hükümetlerin vatanından uzaklaştırdığı kişi gibiydi.[532]

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,[533] yine o dönemde uygulanan sürgüne de Kur'an'da Allah ve Resülüne 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

525 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 435; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 170.
526 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 307; Hâc Hasan, *age.*, s. 123; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 100; Berrû, *age.*, s. 261; Erham Habbû, *age.*, s. 203; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 84-85; Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 375; Şevkî Dayf, *age.*, s. 67, 81; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 198; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 299-305.
527 Ebû Dayf Ahmed, *age.*, s. 71.
528 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 440; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 299-305.
529 Kureyş, 106/1-4; Ankebût, 29/67; Taberî, *Câmiu'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.
530 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 84.
531 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 86.
532 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 85.
533 Nisâ, 4/34.

Resülüne başkaldıran ve yeryüzünde bozgunculuk yapanlara öngörülen sürgün/tart/hul', cahiliye Arapların, adi ve büyük suçlara verdikleri cezalardan idi. Alûsî'nin ifadesiyle, cahiliyede adi suçlardan dolayı kabile üyesine verilen hul'/tart cezası, her halukârda cahiliye Arapların, güzel ahlaki niteliklere meyillerinin bir göstergesi ve büyük suç ve adi işlerden, zemmedilen ahlaktan kabile üyelerini uzak tutmak için başvurdukları bir yöntem idi.[534] 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 âdetlerini ahkâm olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan Kur'an eklektik bir yapı arz eder. 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.[535]

Cerrahoğlu, yol kesmeye verilen asılarak öldürülme cezasının, Hz. İbrahim'in sünnetlerinden olduğunu[536] 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 ilahî menşe aramanın yanlış olduğunu da[537] ayrıca belirtmek gerekir. Aynı şekilde Kur'an tarafından kabul edilen cahiliye Arapları arasında yaşayan geleneklerin, geçmiş peygamberlerin vahiylerinden kalan izler olduğunu[538] ileri sürmenin de Kur'an'ın, Kureyş Arap geleneğine ait olan pek çok tarihsel ah-

534 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.
535 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 458.
536 İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'ı Kerim ve Hanifler", *AÜİFD*, Ankara Ünv. Basımevi, 1963, s. 91; Bakkal, *age.*, s. 255.
537 Bardakoğlu, "Toplum Hukuk Açısından Cahiliye Örneği", s. 233.
538 Kotan, *age.*, s. 308.

kânunı metahistorical (tarih üstü), mutlak, aşkın, müteal for ma sokma ve meşruiyyet zeminine oturtma çabasından 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.[539] Dolayısıyla Kureyş'in gerek Ahmesi olmayan Araplara gerekse de diğer toplumlara yönelik kendi ide ve âdetlerinin Hz. İbrahim'e dayandığına ilişkin bu söylemleri de tarihî ve yerel bir tasavvur olarak Kur'an metnine aksetmiştir.[540] Hatta bırakın bu cezanın Hz. İbrahim'e dayandırılma çabalarını İlhami Güler'in belirttiği gibi, bunun, "Firavun'un kendine karşı çıkanlara uyguladığı bir ceza yöntemi olduğunu da[541] 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"[542] 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 kafilelerine saldıran hırsızların çokluğundan dolayı özen gösterilmesi gereken güvenlik problemlerine yönelik[543] o toplumun almış olduğu tedbirler kabilindendi. O bakımdan, Kur'an'ın, seman

539 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, ehlû'l-haram, ehlû'l-beyt, sûkkânû Mekke, ehlûllah 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 Abdirabbih, 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; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 75.

540 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.

541 Tâhâ, 20/71) Ayrıca bkz. A'râf, 7/124; Şu'arâ, 26/49.

542 Güler, *age.*, s. 100.

543 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 153.

tik, ideolojik, sosyal, iktisadi, hukuki, siyasal ve antropolojik söylemi, bu söyleme vücut veren veya bu söylemin içinde nisbî olarak şekillendiği tarihî-toplumsal ortamdan koparılamaz, soyutlanamaz.[544] Kur'an'daki fiilî yasamalar, o asırda mevcut olan toplumu başvurulacak bir örnek olarak kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır.[545] Allah kendisini, insanların dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla onlara açmış ve onların düzeyine inmiş,[546] Mutezilenin de "Kur'anen Arabiyyen" ifadesi bağlamında belirttiği gibi, ilahî kelamın manaları, Araplarm dil, hal ve vaziyetlerine, onların ıstılahlarına göre şekillenmiş,[547] Kur'an, İslam öncesi ve kendi dönemine ait kültürel özelliklere bürünmüştür.[548] Cahiliye asrını yansıtan bir projektör gibi[549] o günkü kabile toplum yapısı ilişkileri, Kur'an'ın ihtikâmında etkin olmuştur. Bu sebeple Kur'an'daki bütün hukuki formların Araplar için yeni şeyler olduğunu söylemek mümkün olamayacaktır.[550]

Ancak Kur'an'ın, İslam öncesine ait cahiliye Sami, Arap toplumunun bildikleri ve uygulayageldikleri türden hükümler vazetmesi, 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 cazalandırılmasını ihsas etmekle evrensellik zemininde yer alırken, diğer yandan hitap ettiği çağın kendi zamansal ve mekânsal şartlarının 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

544 Güler, *age.*, s. 140.
545 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 47-48.
546 Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 83.
547 Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhruf, 42/3; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebir*, c. IX, s. 449, 538, 617.
548 Ebu Zeyd, "Soruşturma", s. 273-274.
549 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 37-38.
550 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 16.

yeni hükümler ortaya konabileceği[551] yönündeki yaklaşımları ve Ali Harb'in de İslam'da lahuti (ilahî, kutsal) olanın, nasuti (dünyevî) olandan kopmadığı, İslam'ın, kaynağı bakımından Rabbani, kutsal, ruhani, misali ve müteal olduğu kadar, yeryüzüne ait oluşu bakımından da dünyevi, insani, medenî oluşu ve teokratik olmayışı da o kadar önemlidir[552] şeklindeki ifadeleri, Kur'an'ın bu düalist ve diyalojik (çift sesli) 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.[553]

551 Aşmâvî, *Usûlu'ş-Şerî'a*, s. 89, 91.

552 Ali Harb, *Nakdu'l-Hakîka*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 3. Bsk., Beyrut 2000, s. 55.

553 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 KÜLTÜR

I. TEVRAT, İNCİL VE KUR'AN'DA YASAK VE MÜBAH OLANLAR

A. Kan

Kur'an'ın yiyecek ve içeceklerle ilgili helal ve haram ahkâmı da o dönemin Yahudi, Hıristiyan ve Arap kültüründe var olan tutum ve kabullerin bir devamı niteliğindedir. Kur'an, Arap Yarımadası'nda 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 halkının arasından atacağım.*", "*Kanlı et yemeyeceksiniz.*", "*...hiçbir kuşun ya da hayvanın kanını yemeyeceksiniz. Kan yiyen herkes halkının arasından atılacak.*"[1] ifadelerinde geçen kan yemenin yasak olduğuna dair tutumunu devam ettirmiştir.[2] Yedinci yüzyıl Hicaz coğrafyasında var olan olgular üzerinden buyuru yahut yadsımalarını ortaya koyan Allah, Tevrat geleneğinin bir uzantısı olan İncil'de de yer alan kan yemenin haramlığıyla ilgili hükmü[3] 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

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, *age.*, s. 165.
3 Elçilerin İşleri, 15/19-20; 21/25.
4 Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.

dair inanç kültleriyle bağlantılı olma ihtimali de söz konusu dur. Çünkü, Tevrat'ta da "*kan yememeye dikkat edin. Çünkü ete can veren kandır. Etle birlikte canı yememelisiniz. Kan yememelisiniz; kanı su gibi toprağa akatacaksınız...Öyle ki size ve sizden sonra gelen çocuklarınıza iyilik gelsin...*"[5] formun daki pasajlar da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Tevrat ve Kur'an'da yenmesi mübah olmayan kanın, İbrani kültürde günahlara kefaret olsun diye de yasaklanmış olabileceği dü şünülebilir. Tevrat'ın, "*Çünkü canlılara yaşam veren kandır. Ben onu size sunakta kendinizi günahtan bağışlatmanız için verdim. Kan yaşam karşılığı günah bağışlatır. Bundan dolayı İsrail halkına, sizlerden ya da aranızda yaşayan yabancılar dan hiç 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 detay lı 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, bo ğularak, başka hayvanlarca yahut yırtıcı kuşlarca öldürülen, kendiliğinden ölen hayvanların leşini ve vahşi hayvanların parçaladıklarını yemek yasak kabul edilmiştir.[8] Bu hükümle rin bir sonucu olarak Yahudiler leşi ve vahşi hayvanların par çaladıklarını 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 gerektiği[10] beyan edilmiştir.

5 Yasa'nın Tekrarı, 12/23-25; benzeri ifadeler için ayrıca bkz. Levililer, 17/10-14.
6 Levililer, 17/11-12.
7 Levililer, 11/1-47; Yasa'nın Tekrarı, 14/3-21.
8 Çıkış, 22/31; Levilller, 22/8; Hezekiel, 4/14; 18/6; 22/9; 44/31.
9 Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 289; Bakkal, *age.*, s. 165.
10 Leviller, 17/15-16; 22/8; Hagay, 2/10-13.

Kendi çağının olgularıyla diyalektik bir ilişki içerisinde olan ve önceki ilahî 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 boğazlananı, 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 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 dinî bir evrensellikten ziyade, onların azgınlıklarına ve eğilimlerine ceza mahiyetinde Allah'ın tepkisel (rölatif, konjonktürel) tavrının bir neticesi olduğu anlaşılır. Cahız'ın (ö.

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.
14 En'âm, 6/146.

255/869) da bu ve buna benzer haram ve helalin vazında ve bunların tahfîf ve tağlizinde, nüzul toplumlarının ahlakları nın, 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 hü kümler olabileceğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Kur'an'da, "*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.*"[16] ayeti de ilahî ahkâmın daima yere, zamana ve muhataplara göre de ğişkenlik arz ettiğini ortaya koyar. Kur'an'da, Müslümanlara hayvanların iç yağlarının yasak edilip edilmemesi konusun da bir bilgi yer almamakla birlikte, bu yasağın, Yahudilere ceza mahiyeti arz ettiğinden 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 adı na kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum...*"[17] ayetinde olduğu gibi iç yağları yenilme si haram olanlar arasında zikredilmemiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an, medeniyetlerin etkileşim merkezi ve kültür havzası olan bir bölgede nazil ol muştur. Hayber kanalıyla Yahudi, Suriye ve Habeşistan ti caret vasıtalarıyla da Hıristiyan ve İran tesirlerinin olduğu Medine Arap kültürüne[18] Kur'an da atıfta bulunmuştur. O dönem Mecusi, Sabii, Yahudi ve Hıristiyan kültürlerinden herhangi birini topyekün kabul yahut reddetme 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.

15 Câhız, el-*Hayavân*, c. IV, s. 62-63.
16 Mâide, 5/48.
17 En'âm, 6/145.
18 Watt, *İslam Nedir*, s. 14.

D. Domuz Eti

Yasak yiyecekler konusunda Müslümanların, Yahudi ve Hıristiyanlardan ayrıldığı nokta olarak görülen domuz etini yeme, aslında Tevrat'ta ve başlangıçta İncil'de de 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. Hıristiyanlık da domuzun etini yemeyi yasaklayan Tevrat'ı kutsal kabul etmesine, İncillerde de domuz etinin helal olduğuna dair bir kayıt bulunmamasına ve ilk Hıristiyanların domuzu haram saymalarına[21] rağmen, bu yasağın sonradan mübah 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,[22] Hz. Musa şeriatına göre yaşaması ve o şeriatı uygulaması ve bu çerçevede hayvanlarla ilgili yasaklara riayet etmesi de[23] onun domuz etiyle 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.*"[24] şeklinde Hz. İsa'nın cevabında geçen ifadeler, ilk dönem Hıristiyanlarında da domuza karşı reaksiyoner bir tavrın varlığını ortaya koymaktadır.

19 Levililer, 11/7-8; Yasa'nın Tekrarı, 14/8; Yeşaya, 65/4.
20 Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 289.
21 Ziya Kazıcı, *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Bahar Yay., İstanbul 1971, s. 75-76.
22 Matta, 5/17-19.
23 Demirci, "Hayvan", c. XVII, s. 85.
24 Barnabas, *The Gosbel of Barnabas*, Fazlee Sons, 3. Bsk., Karachi 1974, s. 42.

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...*"[25] 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*"[26] şeklindeki sözleri, Hz. İsa tarafından da kabul edilen Hz. Musa şeriatındaki haramların, zamanla Hıristiyanlar tarafından sonradan helal sayıldığı ve İncil'in de bu yönde tahrif edilerek yeme içme sınırının çok geniş tutulduğu izlenimini vermektedir.[27] Bu nedenle Barnaba, Pavlus'un her türlü necis şeyin yenmesine izin verdiğinden dolayı İncil'inde onun aldatılmış olduğunu ifade eder.[28] Aslında domuzun mübah kılınmasıyla ilişkilendirilen Hıristiyan Azizi Petrus'un da daha önceleri Hz. Musa şeriatında yasaklanmış olan şeyleri yemek istemediğini ve murdar kabul ettiğini görüyoruz.[29] Ancak domuz etinin mübahlığı, İncil'de daha sonra Petrus'un, kalkıp domuzu boğazlayıp yemesi gerektiğine dair gördüğü bir rüyaya dayandırılmıştır.[30] Bunun da Pavlus ve arkadaşlarının, kilisenin bu dayatmasından kaynaklandığı ifade edilir.[31] Dolayısıyla bu mübahlığın sonucu olarak cahiliye döneminde Araplardan Hıristiyan olan kabile ileri gelenlerinin oldukça çok domuz eti yedikleri ve ona çok rağbet gösterdikleri,[32] Hıristiyanların dışında başkalarının da yedikleri tarihî rivayetler arasında yer alır.

25 Romalılar, 14/14, 17, 20.
26 1. Korintliler, 10/25-27.
27 Mehmet Şener,"Hayvan", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 94.
28 Barnabas, *The Gosbel of Barnabas*, s. 2.
29 Elçilerin İşleri, 10/9-16; 11/5-10.
30 Elçilerin İşleri, 10/9-16; 11/5-9.
31 İhsan Süreyya Sırma, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, Beyan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1984, s. 44-45.
32 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 41; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 51.

İnsana ait kültürü tamamen değiştirme iddiasında olmayın, aksine Yahudi ve Hıristiyan kabullerini ve kendinden öncekileri onayladığına defalarca vurgu yapan Kur'an,[33] Tevrat ve İncil'in izinden giderek domuzun haramlılığına dair o gün Yahudi toplumunda var olan hükmü ipka etmiştir.[34] Kur'an'ın bu yasağının illeti konusunda geçmişte ve günümüzde farklı şeyler söylenmiştir. Domuz etinin yasağının nedenselliğine dair klasik İslam doktrininde çeşitli hikmetler tıdat edilmiştir. Modern tıpta da tam anlamıyla olmamakla beraber, domuzun birçok hastalığı beraberinde taşıdığı ve insan sağlığına zararlı olduğu savları ileri sürülmüştür.[35] 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 ilahî bir ilke midir, yoksa Tevrat ve Kur'an'a intikal eden o günkü toplumların yiyecek yasaklarıyla yahut Kur'an'ın, Yahudi ve Hıristiyanları kendi safına çekme yahut muhalefet etme politik amacına mı yönelik olduğu veya da o günkü toplumların hayvanlarla ilgili fetişist, animist inançlarıyla 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 pasajlar[36] 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 vazedildiği, birtakım hayvanların etlerinin helal kimilerinin de haram kılınmış olmasının, daha çok o günkü toplumların coğrafî şartlara bağlı yeme-içme kültür

33 Bakara, 2/89-91; Mâide, 5/46; En'âm, 6/92; Yûsuf, 12/111; Fâtır, 35/31; Ahkâf, 46/12, 30.
34 Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.
35 Domuz etinin sağlık yönünden sakıncaları hususunda bkz. Asaf Ataseven, Mehmet Şener, "Domuz", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 508.
36 Matta, 8/28-34; Markos, 5/1-20; Luka, 8/26-39.

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 olagelmiştir. Hz. İbrahim ve Hz. Lut'un koyun sürülerinin varlığından bahsedilmesi,[37] Hz. İbrahim'in misafirlerine buzağı ikram etmesi,[38] babası tarafından kurban edilmek istenen İshak'ın yerine koçun inmesi,[39] Firavun'un rüyasında sığır görmesi,[40] Hz. Yakup ve oğullarının Mısır'a gelirken ve Mısır'dan çıkışlarında yanlarında davar ve sığır sürüsü getirmeleri,[41] 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 tarihî toplulukların genel beslenme ve uğraşı âdetleri doğrultusunda vazedilmiştir.

Tevrat, hayvanları temiz (helal) ve temiz olmayan (haram) diye iki kısma ayırmıştır. Bunun da ilk defa Hz. Nuh zamanında ayrıldığı[42] ifade edilmektedir. Kur'an, *"Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsini haram kıldık."*[43] 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.[44] Gerek deve ve gerekse de tavşan Kur'an'da yenilmesi haram olanlar arasında sayılmamış,[45]

37 Yaratılış, 13/5-7.
38 Yaratılış, 18/7-8.
39 Yaratılış, 22/13.
40 Yaratılış, 41/1-4.
41 Yaratılış, 46/32.
42 Yaratılış, 7/2-3, 8-9.
43 En'âm, 6/146.
44 Levililer, 11/3-6, 8; Yasa'nın Tekrarı, 14/6-7.
45 En'âm, 6/145.

aksine, "*Ey iman edenler! ...okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helal kılındı.*"[46] ayetinde helal sınıfına giren "En'âm" kavramının kapsamında yer almıştır.[47] 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 kılmalarını eleştirilmiş ve Allah'ın onları haram kılmadığı belirtilmiş,[48] Araplarda deve etinin şöhretinden dolayı Tevrat'ın aksine, deve eti yasağı iptal edilmiştir. Hz. Peygamber'in de deve etinden yediği ve deveyi satın alıp ona bindiği ifade edilir.[49] Dihlevî, "Tevrat indirilmeden önce, İsrail'in (Yakub'un) kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helal idi."[50] ayetine dayanarak, şeriatların belli bir asra ve kavme mahsus olduğunu belirterek, deve etinin ve sütünün Yakupoğullarına haram, İsmailoğullarına helal kılınışını toplumsal hafıza ve temayüllerle, inanç ve âdetlerle ilşkilendirmiştir. 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 geldiğini[51] kaydetmiştir. Deve etinin haram ve helal oluşuna ilişkin bu açıklamaları, vakıanın, içinde bulunulan toplumun hal ve âdetlerinin, tasavvurlarının vahyin şerî formlarını oluşturmada etkin rolünün olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İslam şeriatında da "bu esastan hareketle yenilecek gıdalar konusunda, temiz ve iğrenç/pis olan şeylerin belirlenmesi, Arap örf ve âdetine havale edilmiştir."[52]

46 Mâide, 5/1.
47 Hâzin, *Lübâbut'-Te'vîl*, c. II, s. 4; Yazır, *Hak Dîni*, c. III, s. 1549.
48 En'âm, 6/143-144.
49 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 492-493.
50 Âl-i İmrân, 3/93.
51 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 331.
52 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 336.

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.[53]

Yine Yahudilikte kara hayvanı olarak helal kılınan, "*Sığır, koyun, keçi, geyik, ceylan, karaca, yaban keçisi, gazal, âhu, dağ koyunu*"[54] gibi hayvanlar, Kur'an'da da "*Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin. İhramlı iken avlanmayı helal saymamanız kaydıyla, okunacak (bildirilecek) olanlardan başka hayvanlar, size helal kılındı.*"[55] 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.[56] Kur'an'da ise yırtıcı hayvanların haramlığından bahseden bir ayet olmamakla birlikte, onların parçaladıklarının haramlığı belirtilmek suretiyle,[57] yırtıcı hayvanların etlerinin de dolaylı yönden haram 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 ayetlerin mevzubahis etmediği[58] görülür. Dolayısıyla Kur'an, kendi döneminin şartları gereği yirmi kuş türünün ve çeşitli kanatlı böceklerin haram olduğunu belirten Tevrat'a nis

53 Müslim, Sayd ve Zebâih, 9/1953; Ebû Dâvud, Et'ime, 27; Tirmizî, Zebâih, 1; Nesâî, Sayd, 25; İbn Mâce, Sayd, 17.
54 Yasa'nın Tekranı, 12/15, 22; 14/4-5.
55 Mâide, 5/1.
56 Levililer, 11/27.
57 Mâide, 5/3.
58 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 1126.

petle,[59] etki tepki diyalektiği içinde karada yaşayan 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.[60]

Deniz hayvanlarına gelince, Tevrat'ta denizde ve diğer sularda yaşayan hayvanlardan yüzgeçsiz ve pulsuz olanlarının etlerini yemek haram, leşlerinin ise murdar olduğu ifade edilmiştir.[61] 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 helal kılındı.*"[62] ayetiyle ifade olunmuştur. Her ne kadar İslam'ın Tevrat'ın deniz hayvanları konusundaki tutumunu benimsemiş olduğu[63] 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.*"[64] 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 Araplarının hayatında çölün kısıtlı şartlarında avlanmanın önemine delalet eder.[65] Kara avının hac aylarında haremde ihramlı iken Müslümanlara yasak olmasının,[66] Kur'an'ın ibda ve inşa türünden bir yasağı olmadığı, bunun aslında İslam öncesi Kureyş/Arap (Hill ehli) uygulamalarına ait bir gelenek olduğu,[67] İslam öncesi Arapların haram aylarda kara avını haram saydıkları[68] tespit olunur. Genel olarak Arapların avlanmayı zül telakki

59 Leviliiler, 11/13-20; Yasa'nın Tekrarı, 14/12-20.
60 A'râf, 7/157.
61 Leviliiler, 11/9-12; Yasa'nın Tekrarı, 14/9-10.
62 Mâide, 5/96.
63 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 465.
64 Mâide, 5/96.
65 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 504.
66 Mâide, 5/95-96, 1.
67 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 180.
68 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 239.

ettikleri ve avlananları hakir gördükleri rivayetleri de[69] bunu teyit etmektedir. O bakımdan harem bölgesinde avlanmanın yasaklılığı, avlanıldığında ve ağaçları kesildiğinde çeşitli kefaretlerin ödenmesi gerektiğine dair İslam kültüründe yer alan bu uygulamaların,[70] 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 kefaretlerden birini öngördüğüne şahit oluyoruz.[71] 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 Allah mesilerin (Kureyş), Hill ehlinin kendi yiyeceklerini tüketmesine ilişkin koymuş olduğu şartların bir uzantısı da olabilir. Yahut da sünni İslam doktrinin öteden beri ileri 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,[72] Kur'an'a'da intikal etmiş olan harem bölgede av yasağının cahiliye dönemindeki antropolojik köklerini ortaya koymaktadır. Bütün bunlarla beraber, şunu da açık yürekliklikle ifade edelim ki cahiliye döneminden Kur'an'a geçen pek çok ahkâm ve âdeti Hz. İbrahim'e irca etmenin, klasik İslam geleneğinin karanlık çağ olarak gördüğü cahiliyeyi zemmetmek, ilahî olduğu kadar tarihî-toplumsal boyutlu Kur'an ve ahkâmını aşkın, tarih üstü (metahistorical) bir konuma oturtma gibi bir yandan tahkiri diğer yandan da Kur'an'ı takdis ve ta-

69 Câhız, *el-Hayavân*, c. II, s. 309.
70 Ezrâki, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 131-132.
71 Mâide, 5/95.
72 Ezrâki, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 145-146.

zimi içinde barındıran savunmacı (apolocetical) çabalarının bir ürünü olması da muhtemeldir. 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, tarihî ortamda sosyo-kültürel şartlarda cereyan eden durumlara geçici cevaplar mı olduğu ayrıca eleştirel aklın Kur'an okumalarında yeniden sorgulanması gereken hususlardandır.

F. İçki

Kur'an'ın içkiye karşı tutumunun, İslam öncesi kültürle ne tür bir ilişkisi var, bunun 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 Kitap'ın 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"[73] ve "hamr"[74] kavramları İbranicede "hmr" (hemer), "şekar" gibi benzer kelimelerle ifade edilmiştir.[75] 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.[76] Tevrat'ın da içki yapımını Hz. Nuh'a dayandırması[77] ve Kur'an'ın Hz. Yusuf kıssasında hapishanede bulunan iki kişiden birinin Mısır'da sarayda sakilik yapacağından bahsetmesi,[78] 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

73 Nahl, 16/67.
74 Bakara, 2/216; Mâide, 5/90-91.
75 Kürşat Demirci, "İçki", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 457.
76 Tosun, Yalvaç, *age.*, s. 26-27, 83, 195.
77 Yaratılış, 9/20.
78 Yûsuf, 12/41.

Hz. Âdem'in yasak meyveden yiyişini, Hz. Havva'nın verdiği içkiye bağlamak suretiyle içkiyi, Hz. Âdem'in cennetteki hayatına kadar götüren rivayetlerin[79] varlığına tanıklık ediyoruz.

Gerek Tevrat'ta gerekse de İncil'de içkiyi kötüleyen 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. Kutsal la bayağı olanı, kirliyle temizi birbirinden ayırt etmelisiniz."*[80] şeklinde içkinin murdar ve bayağı bir şey olduğu, toplanma çadırına (mabede) girildiği zaman Harun ve onun nesillerine ebedî 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."*[81] ayetinde de yer alan hemen hemen aynı anlama gelen rics (pislik) terimiyle[82] Kur'an'da da tecessüm etmiştir. Aynı şekilde Tevrat'ın, Buluşma Çadırı'na (mabede) girildiği anda içkinin ebedî bir kanun olarak yasaklılığı, Kur'an'ın, *"Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar...namaza yaklaşmayın"*[83] ayetiyle örtüşmektedir. Ancak bunun tıpkı Kur'an'ın ilk dönem hükümleri gibi bir geçiş dönemi hükmü mü, yoksa içki yasağını sadece mabede giden ve mabede özgü kılan, sonradan tahrif edilerek Tevrat'a aktarılan bir hüküm mü olduğu, üzerinde durulmaya değer bir husustur.[84]

Tevrat'ın, adak adayıp da kendisini Rabbe adayan kişilere, *"Şaraptan ya da herhangi bir içkiden kaçınacak, şaraptan ya da başka içkilerden yapılmış sirke içmeyecek üzüm suyu da içmeyecek. Yaş ya da kuru üzüm yemeyecek."*[85] şeklindeki ifadeleri, yine Hz. Yahya müjdelenirken onun Rabbin gözünde

79 Taberî, *Târîh*, c. I, s. 56; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. I, s. 316; İbnu'l-'Arabî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. c. I, s. 39.
80 Leviliiler, 10/8-10.
81 Mâide, 5/90.
82 Bakkal, *age.*, s. 259.
83 Nisâ, 4/43.
84 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 474-475.
85 Çölde Sayım, 6/1-3.

büyük olacağı, hiç şarap ve içki içmeyeceğinin[86] belirtilmesi, Tevrat'ta şarap, içki ve hatta belli kayıtlarla üzüm sirkesi ve müsyunu içmenin, yaş ve kuru üzüm yemenin dahi yasaklanmış olduğunu gösterir. Aynı şekilde, "*Aşırı şarap içenlerle, etle düşkün oburlarla arkadaşlık etme. Çünkü ayyaş ve obur kişi yoksullaşır, uyuşukluk da insana paçavra giydirir.*",[87] "*Sonunda yılan gibi ısırır, engerek gibi sokar.*"[88] ifadelerinde olduğu gibi, ayyaşlarla arkadaşlık yasaklanmış, hatta şarap, ısıran yılana ve sokan engereğe benzetilerek tahkir edilmiştir. Ayrıca Ahd-i Atik'in çeşitli referanslarında sarhoşluk, putperest kültürün ayrılmaz parçası sayıldığı için aşırı derecede içki içmek hiçbir zaman hoş karşılanmamış, hatta Ahd-i Atik'in bütün kitaplarında düşkünlük ve sarhoşluk derecesinde içki içmeye karşı katı bir tavır takınılmıştır.[89] Talmud'da da sarhoş olma noktasına kadar içkide sakınca görülmemiş olsa da sarhoşluk etkisi yapabileceğinden dolayı, hakimlerin kararlarından önce içki içmemelerine[90] dair talepler de içkiye karşı olumsuz bir tavrın varlığını ortaya koymaktadır. Bütün bu yasaklamalara ilave olarak, Talmud, sarhoşken ibadetlere yaklaşmayı da yasaklamıştır. Bu yüzden sarhoşken ibadetlere yaklaşılmamasına yönelik hükümlerin,[91] öteden beri Sami İbrani kültürde var olan ibadet ritüelleriyle ilgili bir değer olduğu ve bunun o kültürü dikkate alarak hitap eden Kur'an tarafından da "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar...namaza yaklaşmayın!*"[92] ayetiyle sürdürüldüğü görülür.

Bütün bunlar içkiyi tamamen yasaklayan Kur'an tutumuyla benzerlik arz etmekle ve Ahd-i Atik'in bütün kitaplarında sarhoşluk (şikkaron) olumsuz karşılanmakla[93] birlik-

86 Luka, 1/15.
87 Süleyman'ın Özdeyişleri, 23/20-21.
88 Süleyman'ın Özdeyişleri, 23/32.
89 Bkz. Yeşaya, 5/11-12; Yeremya, 35/1-6; Süleyman'ın Özdeyişleri, 31/1-7; 20/1; 21/17; 23/20-21, 29-35; Hoşea, 4/11; 1. Samuel, 1/13-15.
90 Epstein, *The Babylonian Talmud*, c. II, Erubin, 64a; c. II, Kethuboth, 10b; c. III, Sanhedrin, 42a.
91 Epstein, *The Babylonian Talmud*, c. III, Berakoth, 31a-31b.
92 Nisâ, 4/43.
93 Demirci, "İçki", c. XXI, s. 457.

te, içkiyle ilgili Tevrat ifadeleri homojen bir yapıda değildir. Onun kimi ifadelerinde içki, âdeta Tanrı'nın bir ihsanı olarak telakki edilmiştir. Mesela, İshak'ın içki içtiğinin ve oğlu Yakup'a *"Tanrı sana...bol buğday ve yeni şarap versin."*[94] şeklinde dualarının ve yine Yakup'un, oğlu Yahuda'nın elbiselerini şarapla yıkayacağı, gözlerinin şaraptan kızıl olacağına dair medih ifadelerinin,[95] Tanrı'nın, kavmine üzümün kanını şarap olarak verdiğinden, iyi insanın ambarlarının ve teknelerinin şarapla dolup taşmasından,[96] ayrıca şarabın başka şeylerle karıştırılarak içildiğinden,[97] önemli şahsiyetlere ikram edildiğinden, yemek ve ziyafetlerde bulundurulmasından[98] bahseden pasajların, bu kabilden olduğunu görüyoruz. Şarabın içilmesini iyi gösteren ifadelerin varlığına da rastlanır.[99] Tevrat'ın, Rabbe hoş koku olarak şarabın takdim edilmesini emretmesi[100] ve nezrini yerine getiren kimsenin şarap içmesine izin vermesinin,[101] 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.[102] Bu bakımdan bu pasajlardaki mübahlığa bağlı olarak Yahudilerin cahiliye döneminde içki ticareti yaptıkları,[103] Asrı saadette içki üretip içtikleri, içkiyi yasak kabul etmedikleri,[104] cahiliye şiirinde şarap ticaretinin Yahudi ve Hıristiyanların işi olduğu,[105] hatta Mekke'de meyhaneleri işletenlerin çoğunluğunun Yahudiler ve Hıristiyanlar olduğu ifade edilir.[106]

94 Yaratılış, 27/28.
95 Yaratılış, 49/11-12.
96 Süleyman'ın Özdeyişleri, 3/10.
97 Mezmurlar, 75/6; Neşideler Neşidesi, 7/2; 8/2.
98 Yasa'nın Tekrarı, 14/26; Eyub, 1/13, 18; Süleyman'ın Özdeyişleri, 9/2, 4-5.
99 Bakkal, *age.*, s. 260.
100 Çölde Sayım, 15/7-10.
101 Çölde Sayım, 6/20.
102 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 476; Bakkal, *age.*, s. 260.
103 Şevki Dayf. *age.*, s. 70.
104 Ateş, Asr-ı Sadette Dinler ve Gelenekler, s. 289; Bakkal, *age.*, s. 165.
105 A. J. Wensinck, "Hamr", *İA*, MEB. İstanbul 1987, c. V/I, s. 196.
106 Cevâd 'Ali, *age.*, c. IV, s. 497.

Yahudilikte olduğu gibi, Hıristiyanlığın ilk kaynaklarında da şarap ve sarhoşluk iyi karşılanmamıştır. Hz. İsa'nın, "*Kendinize dikkat edin! Yüreklerniz sefahat, sarhoşluk ve bu yaşamın kaygılarıyla ağırlaşmasın.*"[107] 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.*"[108] 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,[109] kilise önderlerinin ve Tanrı için yaşam sürdürenlerin şaraptan ve sarhoşluktan uzak durmalarına dair anlatımlar[110] 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.*"[111] şeklindeki sözleri, ilk dönem Hıristiyanlarında içkiye karşı tutumu ortaya koymaktadır. Ancak içki konusunda Tevrat ifadeleri çelişkili olduğu gibi, Hıristiyan 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 çevirdiğinden[112] ve çarmıha gerilmek üzereyken kendisine verilen ödle karışık şarabı tadınca içmek istemeyişinden bahsedilmesi,[113] İncil rivayetlerinin, Hz İsa'ya atfedilen ve içkiye cevaz veren satırların uydurma olduğunu hatırımıza getirmektedir.[114] Hatta Pavlus'un, Efeslilere mektu-

107 Luka, 21/34-35.
108 Efesliler, 5/18; Romalılar, 13/13; 14/21.
109 I. Korintliler, 6/9-10; Galatyalılar, 5/19-21.
110 I. Petrus, 4/3; I. Timoteos, 3/3, 8; Wensinck, "Hamr", c. V/I, s. 196.
111 Luka, 1/15.
112 Yuhanna, 2/1-11.
113 Matta. 27/33-34.
114 Ateş. *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 478.

bunda, "*Şarapla sarhoş olmayın, bu sizi sefahete götürür.*"[115] ifadeleriyle, "*Artık yalnız su içmekten vazgeç; miden ve sık sık baş gösteren rahatsızlıkların için biraz da şarap iç.*"[116] sözleri nin 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 bah sedilirken, diğer yandan daha sonraki dönemlerde ibadet ve mabede yaklaşma yasaklanmış, murdar olduğu ifade edilerek uzak durulması emredilmiştir.[117] Ancak İslam literatüründe Tevrat ve İncil'deki içki ile ilgili bu tutarsız ifadeler, bu metin lerin insan eliyle şekillendirildiği ileri sürülmek suretiyle çözü me kavuşturulurken, Kur'an'da içki ile ilgili yeknesak olmayan ifadeler ise ilahî nassın vakıîliği, zaman ve mekâna bağlı olarak toplumun sosyo-psikolojik yapılarını dikkate almış olmasıyla, tedricilik ve nesh açıklamalarıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Kısaca her ne kadar cahiliye döneminde Hıristiyan ve Ya hudilerin içki ticareti yaptıkları[118] belirtilse de Kutsal Kitap'ta içkinin mübah oluşuyla ilgili ifadelerin ilahî menşeli olduğu tartışılabilir olsa da Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, içkinin somut toplumsal zararlarından dolayı, Arap Yarımadası'nda buna karşı duran Arap, Yahudi ve Hıristiyan kitlelerin varlı ğının da azımsanmayacak oranda olduğu ve bunun ilahî mu rada uygun olarak Kur'an tarafından sürdürüldüğü görülür. Tevrat ve İncil'i tasdik eden Kur'an, içkiyi yasaklamakla bu kitaplarda ve o gün Yahudi ve Hıristiyan toplumlarında içkiye karşı var olan reaksiyoner tutumu ilahî kitapların ve o top lumların 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 ol duğunu ifade etmek suretiyle nihaî tavrını ortaya koymuştur.

115 Efesliler, 5/18.
116 Timoteos, 5/23.
117 Nahl, 16/67; Bakara, 2/219; Nisâ, 4/43; Mâide, 5/90.
118 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 92; Şevki Dayf, *age.*, s. 70.

II. CAHİLİYEDE VE KUR'AN'DA YASAK VE MÜBAH OLANLAR

A. Kan

Cahiliye döneminde Arapların, akan kanı mübah gördükleri ifade edilir. Birisi aç kaldığında, yiyecek hiçbir şey bulamadığında, devenin kanını damarından alıp içerdi.[119] Acıktıkları zaman ellerine kemik vb. sivri bir şey alarak hayvanı herhangi bir yerinden yaralayıp, kanını akıtıp, bir kaba toplayıp içerlerdi.[120] Kıtlık ve kuraklığın Arap hayatında periyodik olarak sık sık ortaya çıkan tehdit edici felaketlerden olması dolayısıyla,[121] Araplar şiddetli açlık dönemlerinde kan ile karışık deve tüyü ('ilhiz) yerlerdi.[122] Kıtlık zamanlarında adına "bacca/fasîd" denilen, bağırsağın içine konulup kızartılan deve kanını yerler ve misafirlere ikram ederlerdi.[123] Bu bacca Hz. Peygamber'in sözlerine de konu olmuştur.[124]

Kur'an tarafından yenmesi ve içilmesi yasaklanan kanın, cahiliyede yendiği,[125] kimileri tarafından içildiği[126] ve onların akan kanı mübah gördükleri[127] ifade edilse de aslında o dönemde Hanif denen bazı kişi ve gruplar tarafından kanın yenilmesi ve içilmesinin hoş karşılanmadığı da[128] rivayet edilir. Öyle ki Arap Yarımadası'nın, Hanif dinine mensup, Hıristi-

119 Edîb Selâme, *age*., s. 137.
120 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.
121 Dîzîre Sekâl, *age*., s. 72.
122 Vâkidî, *el-Meğâzî*, c. II, s. 478; Makrizî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. I, s. 240; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. II, s. 641; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 70.
123 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, *age*., c. V, s. 47; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 270-271; kıtlık günlerinde kanı kızartıp yedikleri ve misafirlere ikram ettikleri hususunda ayrıca bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 283; Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, c. I, s. 254; Hâzin, *Lübâbut'-Te'vîl*, c. I, s. 102; Yazır, *Hak Dîni*, c. III, s. 1557.
124 İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. I, s. 96.
125 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.
126 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, c. I, s. 333.
127 Edîb Selâme, *age*., s. 137; Kardavi, *age*., s. 70.
128 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 153.

yanlığa da yakın olduğu belirtilen en meşhur cahiliye şairi A'şâ'nın, "leşlerden sakın ve onlara yanaşma, hem keskin bir kemikle hayvanın damarını delme (ve kanını içme)."[129] şeklindeki şiirinde cahiliye döneminde uygulamada olan leş ve kan yeme âdetinden uzak durduğu ve insanları sözlü-edebi çabalarla bundan sakındırmaya çalıştığı görülür. Aynı şekilde Güney Araplarından olan Tübba'ın, Cürhümlülerden ileri gelenlere Kâbe'ye kan, meyte ve hayızlı kadını yaklaştırmamalarına dair telkinleri,[130] 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 âdetini tamamen yasaklamıştır.[131] Dolayısıyla Allah, Arapların hoş gördükleri şeyleri helal, çirkin gördükleri şeyleri ise haram kılmıştır. Yiyecek ve içeceklere ilişkin Kur'an'ın tahlil ve tahrim ahkâmı Hz. Peygamber'in kavmi Araplara özgü manalarla nazma bürünmüştür.[132]

Cahiliye Araplarında kanla ilgili ritüeller Kur'an'ın bu yasağının tarihsel arka planını da ortaya koymaktadır. O dönemde kesilen kurbanların kanlarını kabirler üzerine akıtma âdetlerinin var olması,[133] bununla ölüye ecir ve sevap temin nisinde 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,[134] ilahlara kesilen kurbanların kanlarının putlara ve Kâbe'ye sürülüp efsunlanması[135] ve bu kanlarla Kâbe'yi ta'zim etmelerine dair rivayetler,[136] muhtemelen bugün sağlık nedenleriyle haram

129 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 574.
130 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 25.
131 Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/145; Nahl, 16/115.
132 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 214; Baljon, "agm.", s. 149; Dindi, "agm.", s. 21.
133 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 136.
134 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctima'iyye*, s. 66-67.
135 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 82, dipnot 2; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 120; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 308; Râzî, *et-Tefsîru'l-el-Kebîr*, c. VIII, s. 227; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XII, s. 71; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 785; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. II, s. 1277; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 263.
136 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 414.

kılındığını düşündüğümüz akan kanın, cahiliye döneminde bereket vb. birtakım antropolojik temelli inanç kültleriyle ilintilisinin 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 varlığına[137] veya da Schacht'ın da ifade ettiği gibi, Araplarda hayvan kanı ile beslenme hususunda duyulan dinî bir korkuya dayanabileceği de[138] 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 âdetlerine dayandırması da bizim bu düşüncelerimizi teyit etmektedir.[139]

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, Hıristiyan ve Araplarda kanla ilgili çeşitli inançlarla bir bağlantısının olduğu kanaatindeyiz.

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 Araplarının, meyte yemeyi mübah gördükleri ifade edilir.[140] 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 yemiyorsu-

137 Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 283.
138 J. Schacht, "Meyte", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, s. 194.
139 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 227-228.
140 Edib Selâme, *age.*, s. 137; Kardavi, *age.*, s. 70.

nuz?"[141] diye müşrikler, Müslümanları ayıplarlardı. O dönemde cahiliye Araplarının, boğup öldürdükleri (münhanika), sopayla ve bir ağaç parçasıyla vurup katlettikleri meyteyi (mevkuze), bir kuyuya düşen veya bir dağdan, tepeden yuvarlanıp da ölen hayvanı (müteredditye), tokuşarak öleni (natîha) ve canavarlardan, yırtıcı hayvanlardan arta kalan deve, sığır ve koyunu yedikleri cahiliye yiyecek kültürüyle ilgili bize aktarılanlar arasındadır.[142] 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.*"[143] ifadeleriyle bunların yenilmesini yasaklamıştır.

Her ne kadar cahiliye Arapları (ehli badiye), yiyecek kıtlığı çektiklerinden dolayı herhangi bir şeyi yemekten çekinmedikleri,[144] hatta yanlarında ne bulduysalar onları yedikleri, ister büyük ister küçük, ister görünüşü güzel ister çirkin, ölü ve diri bütün hayvanları yemeyi mübah saydıkları ve yine Arapların bazı hayvanları yemeyi haram addettiklerini gösteren tarih kitaplarında bir kaydın yer almadığı[145] ifade edilse de onlardan bazılarının necis olan şeylerden tiksindikleri, debeleyen ve adım adım yürüyen her şeyi yemekten uzak durdukları da[146] tespit olunur. Dolayısıyla o dönemde bu hayvanlar yenilmekle birlikte, Kureyş'ten bazı insanlar Hz. İbrahim'in sünnetinden kalan izler sebebiyle meyte yemekten kaçınmışlardır.[147] Hatta cahiliyede Arapların bazılarının meyte yemediklerinden ve meyte yememeye yemin edenlerin varlığından

141 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 325-327; Vahidî, *Esbab-ı Nüzûl*, s. 219; Yazır, *Hak Dini*, c. III, s. 1556.

142 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 408-409, 411-413; Cassâs, *Ahkamu'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.

143 Mâide. 5/3.

144 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 380.

145 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 47-48.

146 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.

147 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 153; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 255; 'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, c. XIII, s. 365.

bile bahsedilir.[148] Bu yüzden Kur'an, Hz. İbrahim şeriatında haram olduğu iddia edilen[149] ve cahiliyede belli gruplarda devam eden meyte yememe âdetini kabul etmiştir. Allah, o günkü Arapların hoş gördükleri şeyleri helal; çirkin, necis gördüklerini de haram kılmıştır.[150]

Aslında genellikle o dönemde Araplar hayvanın etini elde etmek için sığır, koyun, koç, keçi, kuş ve tavuk gibi hayvanları boğazından bıçakla keserlerdi.[151] Balık ve denizden çıkan hayvanları ise genelde ölmek üzere bırakırlar ve bazen de keserlerdi. Deveye gelince, onu da boğazlayarak zebhederlerdi.[152] Bu bakımdan zebhin ve nahrın cahiliyede bilinir ve uygulanır olduğu,[153] avlanan balıkların da kesilmeme âdetinin 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 âdet, Kur'an tarafından da kabul edilmiş, hatta, bu âdetin varlığına "'akr" ve "zebh" kavramıyla Kur'an'da da işaret edilmiştir.[154]

Kur'an'da boğulmuş, darbe sonucu, yüksekten düşerek, boynuzlanarak ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanarak ölmüş[155] hayvanların cahiliye Arapları tarafından yendiği[156] ifade edilse de Araplar, bunların kendi vücutlarına zarar verdiklerini biliyorlar ve şiddetli açlık ve yoksulluktan dolayı yiyorlardı.[157] Cahiliyede Arapların ölü ve diri, güzel ve çir-

148 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 329.
149 Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 256; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. VII, s. 144.
150 Kalfâl, *Mehâsin*, s. 214.
151 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 51.
152 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 53.
153 Dihlevî, *Hüccetullâh*, c. I, s. 465.
154 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.
155 Mâide, 5/3.
156 Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 242.
157 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 51.

kin her şeyi yemelerinin şiddetli açlık ve fakirlikten,[158] kolay hayat yerine zor bir hayat sürdürmelerinden, yiyeceklerinin az olmasından ve çeşitlerinin fazla olmamasından kaynaklanmaktaydı.[159] Nitekim Kureyş kabilesinde şiddetli açlıktan (mahmasa) dolayı kişi ve ailesinin bir çadıra girip, kapısını kapatıp, kendilerini ölüme terk ettiklerine dair i'tifâd âdetleri ve buna ilişkin rivayetler de[160] 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 aşmaksızın yemek zorunda kalırsa, ona günah yoktur.*"[161] 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 vazettiği bu tür istisnai/ruhsat hükümlerinin de kendi dönemlerinin içtimai, ekonomik yapılarıyla diyalektik ilişkisinin bir neticesi olduğunu, onların bu yapılarını dikkate alarak hitapta bulunduğunu gösterir. Kur'an'ın yiyecek ve içecekler ile ilgili yasağının, temelde et ve içki üzerine olması, etin cahiliye Araplarının esas gıdaları olmasıyla da[162] 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/üç kırmızı, kızıl" diye ifade etmiştir.[163] Günümüz yiyecek çeşitle-

158 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 48.
159 Bedâyene, *age.*, s. 197.
160 Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XX, s. 203-204; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 386; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 65-66; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctima'iyye*, s. 37-38; Beyyûmî, *age.*, s. 13-14.
161 Bakara, 2/173.
162 Edîb Selâme, *age.*, s. 137.
163 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, *age.*, c. IV, s. 495; c. V, s. 51; Hâc Hasan, *age.*, s. 148.

rine 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, kilu-kâl ifadeleriyle meyte, kan ve domuz etinin tahriminin ibtidai vazını Hz. Âdem'e dayandırmışlardır.[164]

2. Domuz

Kur'an'da çeşitli toplumlara yasak edilen yiyecek ve içeceklerin bazen illetleri belirtildiği halde, domuz etinin haramlığına ilişkin bir illetin mensüs olmaması oldukça merak konusu olmuştur. O bakımdan domuzun haramlığı konusunda illiyet ilişkisini tespitte İslam'a yakın 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 Araplarının bazı hayvanların aslının insan olduğuna, daha sonra domuz ve maymun gibi hayvanlara dönüştürüldüğüne inandıklarını, bundan dolayı onların etlerinin haram kılındığını ifade eder.[165] Katade'nin, İsrailoğullarının gençlerinin maymuna, yaşlılarının domuza meshedildiği,[166] Cahız'ın da maymun ve domuzun mesh hayvanlarından olduğu, domuzun ayetle, maymunun da kimilerine göre hadisle haram kılındığı ifadeleri[167] 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

164 Taberî, *Târîh*, c. I, s. 75; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 574.
165 Ahmed 'Alî, *age*., s. 166; bedevilerde bu inancın varlığına dair ayrıca bkz. Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 100.
166 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. I, s. 444.
167 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 40.

ile ilişkilendirmesi,[168] 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 de[169] 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.*",[170] "*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...*"[171] şeklindeki ayetlerle, bazı kavimlerin çeşitli hayvanlara dönüştürüldüğüne dair cahiliye Araplarında var olan bu mitolojik tasavvur ve kabuller üzerinden, İsrailoğulları ta'zib edilmiştir. Kur'an'ın İsrailoğullarından bazılarının domuz ve maymuna dönüştürüldüğüne ilişkin ayetleri, cahiliye dönemi Arap ustüresi/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 Araplarının maymun ve domuza ilişkin olumsuz tasavvurlarının ve ustürelerinin 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 kuredin*), domuzdan daha çirkin/kötü (*akbehu min hınzîrin*) derlerdi.[172] Bu nedenle de Cahız'ın da belirttiği gibi, Kur'an'da domuz ve maymunla ilgili tahkir ifade eden ayetler, insanların bu hayvanlara ilişkin kalplerinde var olan çirkin, kötü ve aşağılık tasavvurlara göre şekillenmiştir.[173] Hz. Peygamber'in de Beni İsrail'den bir ümmetin kelere dönüştürülmüş olma olasılığından dolayı, keler yemekten sakınması ve

168 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 60-61, 97.
169 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 217.
170 Bakara, 2/65.
171 Mâide, 5/60.
172 Demîri, *Hayâtu'l-Hayavân*, c. II, s. 184; c. I, s. 388.
173 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 39.

kendi ümmetinden de bazı günahları işleyenlerin maymun ve domuza dönüştürüleceğine dair sözleri de[174] o kültür atmosferinin 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 Hıristiyan 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 etmesi[175] bu yasağın farklı din mensuplarının özellikle de Hıristiyanların yiyeceklerine tepkiselliği içinde barındıran bir tahrim 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 arz etmekte ve Arap Yarımadası'nda yiyecek alışkanlıkları bölgeden bölgeye değişmekteydi.[176] Cahiliye Arapları sürüngen, kanatlı, böcek, vahşi ve ehli eşek eti vb. türden çeşitli canlı ve hayvanları yerlerdi.[177] Genel olarak bedeviler, hanzale tanesi (hebîd), kertenkele, tavşan, kirpi, yılan, kuzu derisi,[178] akrep, böcek,[179] meşhur

174 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; İbnu'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.

175 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 41, 61.

176 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 46; bedevi ve hazarilerin yiyecekleri konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Bedâyene, *age.*, s. 182-185.

177 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 22-23; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 48; cahiliye Araplarının vahşi eşek eti yedikleri konusunda ayrıca bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 297.

178 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 47.

179 Câhız, *el-Hayavân*, c. IV, s. 43-44; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 48.

ve lezzetli yiyeceklerinden olan çekirge yerlerdi.[180] Bunların yanında bedeviler deve ve av etlerini, süt ve mamüllerini, tahıllardan buğday, hurma ya da arpa püresini de yiyecek maddesi olarak kullanırlardı.[181]

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 inançlarının[182] önemli bir yerinin olduğu anlaşılır. Yine Kur'an'da hem dünya nimeti hem de cennet içeceklerinden olduğu bahsedilen sütün de cahiliye Araplarının (Kureyş'in) ana gıdalarından olması, Mekke'de sütkaye hizmetinde bal ve süt hizmetinin verilmesi,[183] muhtemelen Kur'an'ın süt ve bala bir nimet ve şifa olarak atıfta bulunmasının ve bunların cennette vaat edilen yiyecek ve içeceklerden sayılmasının[184] yiyecek ve içecekleri kısıtlı olan cahiliye Arap toplumu gıda, zevk ve beklentileriyle ilişkisi olsa gerektir.

Yiyecekler konusunda Arap Yarımadası'nda zeytin, incir,[185] 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,[186] cahiliye iktisadında bir servet ve ana kaynak olması,[187] uzun süre susuzluğa dayanmasından dolayı tıpkı deve gibi çölün sembolü olması,[188] Arapların çoğunun hurma üzerine yaşamaları, etin yerine onu yiyip katık etmeleri,[189] 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 toplu

180 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 47.
181 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 380; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 47-48.
182 Demirci, "Hayvan", c. XVII, s. 84.
183 Edîb Selâme, *age.*, s. 138.
184 Muhammed, 47/15; Nahl, 16/66.
185 Bkz. Takkûş, *age.*, s. 50-51.
186 Takkûş, *age.*, s. 47.
187 Cevâd Alî, *age.*, c. VII, s. 54; Takkûş, *age.*, s. 48.
188 Cevâd Alî, *age.*, c. VII, s. 53.
189 Cevâd Alî, *age.*, c. VII, s. 54; Takkûş, *age.*, s. 49.

munda ağaçlar arasında hurma ağacının, üzümle birlikte en öndeki yeri işgal ettiğine atıflar yapmış,[190] 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,[191] bütün zaman ve mekânlar için evrensel bir değer olmakla birlikte, cahiliye dönemi Arap yiyecek ve içecek âdetleriyle ilintili olduğu, bu âdetlerin bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılır. Çünkü az yemek (ezm), cahiliye dönemi Arap âdetlerinden idi. Onlar fazla yemenin (bitne), zekâyı giderdiğine inanır, obur insanları ayıplarlardı. Az yemenin beden sağlığı için oldukça önemli olduğunu düşünürlerdi.[192] Çok yemek onların nazarında ayıp sayılır, çok yiyenleri hicveder ve yemede itidalli olanları methederlerdi.[193] Aynı şekilde cahiliye Arap geleneğinde yemek öğünü sabah ve akşam şeklinde iki öğün olduğundan,[194] Kur'an'ın cennet tasvirlerinde vaat edilen öğünlerin de bu kültür kalıplarında tecessüm ettiği[195] görülür. Yine Kur'an'da yer alan, sağ eli/tarafı sol ele/tarafa önceleyen ayetlerin,[196] cahiliye Araplarının sağ ve sol el/tarafla ilgili tahayyül ve teamülleriyle ilişkisi söz konusudur. Çünkü onlar tasavvur olarak sağı uğurlu sayarlardı. Alûsî'nin belirttiği gibi, cahiliye Araplarının eşraf ve idarecileri arasında teamül olarak içeceklerde sağ elin kullanılması carî bir Arap âdeti idi. Sağın sola üstünlüğünden dolayı şeriat bunu değiştirmeyip sürdürmüştür.[197]

Kısaca, Kur'an yiyecek, içecek ve hayvanlarla ilgili ahkâmda sıfırdan yeni bir kültür yaratma yerine, o dönemde Arapların

190 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, *age.*, s. 48.

191 A'râf, 7/31.

192 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 377; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 46.

193 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 379; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 46.

194 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 371; İslam'ın başlangıcında da yemek öğününün sabah ve akşam olduğu konusunda bkz. Bedâyene, *age.*, s. 185-187.

195 Meryem, 19/62.

196 Vâkı'a, 56/27, 38, 41; Müddessir, 74/39; İsrâ, 17/71; Hâkka, 69/19, 25; İnşikâk, 84/7.

197 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 394.

yiyecek kültürü, inanış ve anlayışları üzerinden bazı düzeltme ve değişikler yaparak bir tavır ortaya koymuş, onların tasavvur ve âdetleri 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,[198] İlhami Güler'in ifadesiyle Kur'an, sadece Arapça (Kur'anen Arabiyyen) indirilmiş bir kitap değil, toplumsal yasamada Arabın katkılarını ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş Arabi bir hüküm (hükmen Arabiyyen)[199] 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 yerler[200] ve bunlar üzerine putların isimlerini anarlardı.[201] Kur'an, putlar adına kesilen ve üzerlerine başka varlıkların isimleri anılan hayvanların etini yemeyi yasaklamış[202] ve kesilecek hayvanların üzerine Allah'ın adının anılmasını emretmiştir.[203] 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 getirdiğini[204] söylese de cahiliye döneminde Haniflerin ve bazı kişilerin Allah'tan başkası (esnam, evsan, ensab) adına kesilenleri yemekten uzak durdukları[205] ifade edilir. Putlar adına kesilen hayvanlardan

198 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.

199 Ra'd, 13/37; Güler, *age.*, s. 171.

200 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-Eralb*, c. III, s. 40-41; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 253-258.

201 Hâzın, *Lübâbut'-Te'vîl*, c. II, s. 7.

202 Bakara, 2/173; Mâide, 5/3; En'âm, 6/121, 145; Nahl, 16/115.

203 Mâide, 5/4; En'âm, 6/121-118; Hac, 22/36.

204 Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 256-257.

205 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; Süheylî, *er-Ravd*

yememe şeklinde ortaya çıkan bu reaksiyoner tutum, sadece bazı gruplarda değil, Hıristiyan metinlerinde de mevcut idi. Hıristiyanlığın ilk yazılı kaynaklarında da "*putlara kurban edilen şeylerden, kandan ve boğulmuş olanlardan...çekininiz.*"[206] ifadelerinin yer aldığını, Hıristiyan geleneğinde de bunun yasak olduğunu ve Kur'an hükmünün bu geleneğin bir devamı niteliğinde olduğunu görüyoruz.

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 halel getiren putperestliği ortadan kaldırma politikasına dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da vazedilen pek çok hükmün, o dönemin tarihsel olaylarının izlerini taşıdığı ve bunun bizatihi bir yasak (haram li-aynihi) değil, bir başka nedenden kaynaklanan izafî bir 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 edinilip yasaklandığı halde, hadisler tarafından da ele alınan o dönemde canlı hayvandan parça kesip yeme âdetleri,[207] yine kıtlık dönemlerinde yenen keler, yaban faresi,[208] yırtıcı hayvan vb. canlıları Kur'an doğrudan mevzubahis etmemiş, bunların helal ve haramlığı hadisler tarafından ele alınmıştır.[209] 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.

du'l-Unuf, c. I, s. 256; Kırnânî, *age.*, c. XV, s. 62; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 254-255; Aksu, *age.*, s. 126.

206 Elçilerin İşleri, 15/20, 28-29; 21/25.

207 Tirmizî, Et'ime, 4; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 268.

208 Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 36.

209 Ebû Dâvud, Et'ime, 28, 48; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. IV, s. 171-172.

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 içerisindedir. Dolayısıyla şarabın yasak kılınışı ile ilgili aşamalı nazil olan ayetlerin arka planında epey bir vukuatın varlığı yanında,[210] bunu lanet ve çirkin bir şey gören bir kitlenin güçlü iradesinin yattığı da inkâr edilemez.

Cahiliye döneminde yaygın olan afetlerin en önemlilerinden biri içkiyi mübah görmekti.[211] Kureyş'in içki içmeyi mübah gördüğü, Mekkelilerin şarap içtikleri ve aralarında şarap içmenin çok yaygın olduğu[212] ifade edilir. O dönemde içki zengin bir edebiyat konusu olmuş[213] ve her dilde konuşulmuştur. Kendisinden, kâsesinden, testisinden, meyhanesinden ve meclislerinden,[214] gece ay ışığında arkadaşlarla sohbet ederken içildiğinden, meyhanelerin önüne flama dikildiğinden, ağzının mührü açılmış pahalı, halis şaraplardan, küp ve tulumlarından bahsedilmiştir.[215] Aynı şekilde şarap içmek Kureyş'in ileri gelenleri arasında içki arkadaşlıklarına da ne

210 Bakara, 2/219; Mâide, 5/90-91. ayetlerin Medine'de içkili bir yemekte Ensar'dan birinin, sarhoşluğun etkisiyle deve kemiğini Muhacir'den olan Sa'd b. Ebi Vakkas'ın başına/burnuna vurup onu yaralaması akabinde; Nisâ, 4/43. ayetin ise 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; İbnu'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'vil*, c. I, s. 378; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 485.

211 Şevkî Dayf, *age.*, s. 70

212 Edîb Selâme, *age.*, s. 124.

213 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 334.

214 Şevkî Dayf, *age.*, s. 70.

215 Lebîd, *Muallakât*, s. 75. 34-35; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar* (Tas. Abdüsselâm el-Hûfî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye. 2. Bsk., Beyrut 1407/1987, s. 191-193; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 49.

den olmuştur.[216] İçki içmek o derece yaygındı ki sadece erkekler değil, kadınlar dahi içki içer, içki de aza kanaat etmeyip sarhoş oluncaya kadar içerlerdi.[217] Öyle ki pahalı olmasına rağmen, içkiyi cömertlik hallerinden sayarlardı.[218] Cahiliye Arapları içkiye o kadar müptela olmuşlardır ki ona pek çok isim, lakap ve sıfat takmışlardır.[219] Onların dillerinde içkinin yüz kadar ismi olmuştur. Şiirlerinde içkinin türlerini ve içki sofralarını tasvir etmişler,[220] içkiye özel kullanılan "dübbâ", "hantem", "müzeffet" ve "nakîr" kaplarından bahsetmişler,[221] cam, billur, altın ve gümüş kaplarla bu içkileri içmişlerdir.[222] Şehirlerde, köylerde ve insanların konaklayacağı yollarda "hânût/havânît"[223] yahut "mevâhir" denilen, içkilerin içildiği, şarkıların söylendiği ve raks eden kadınların seyredildiği meyhaneler dahi mevcut idi.[224]

İçkinin yapılışına gelince, cahiliye ve İslam'ın başlangıcında içki ve şarap, üzüm, hurma, buğday, arpa ve bal gibi ürünlerden yapılmaktaydı.[225] Medine'de hurmadan yapılan "fadîh",[226] Yemen'de baldan yapılan "bit'",[227] arpa, buğday ve mısır gibi hububattan yapılan "mizr",[228] darıdan yapılan "ğu-

216 Cahiliye döneminde içki içme arkadaşlığı konusunda geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, *age.*, s. 124-126.
217 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 297.
218 Dîzîre Sekâl, *age.*, s. 91.
219 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 86-88; Hâc Hasan, *age.*, s. 148; Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 334.
220 Kardavî, *age.*, s. 117; Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 268; Bakkal, *age.*, s. 257.
221 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 21.
222 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 499; Hâc Hasan, *age.*, s. 150.
223 Tarafe, *Muallakât*, s. 41, 14; İsbahânî, *el-Eğânî*, c. VIII, s. 332; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 98; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 497; Hâc Hasan, *age.*, s. 149-150; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 30-31.
224 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 497; Hâc Hasan, *age.*, s. 149-150.
225 Buhârî, Eşribe, 1, 4; Müslim, Tefsîr, 6/3032; Ebû Dâvud, Eşribe, 1; Tirmizî, Eşribe, 8; Nesâî, Eşribe, 20; İbn Mâce, Eşribe, 5.
226 Buhârî, Eşribe, 2; Müslim, Eşribe, 1/1980; Nesâî, Eşribe, 2; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 496; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 16.
227 Buhârî, Eşribe, 3; Meğâzî, 57; Müslim, Eşribe, 7/2001, 1733; Ebû Dâvud, Et'ime, 5; Tirmizî, Eşribe, 2; Nesâî, Eşribe, 23, 24; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 497; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 16.
228 Buhârî, Meğâzî, 57; Müslim, Eşribe, 7/1733, 2002; Ebû Dâvud, Eşribe, 5; Nesâî, Eşribe, 24; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 496-498; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 17.

beyrâ" ve Habeşistan'da da "sükreke" ismini alan içki türleri[229] yaygın idi. Hatta içilen zamana göre "sabûh",[230] "ğabûk", "câşiriyye",[231] "kayl" ve "fahme"[232] diye isimlerle anıldığını da görüyoruz. Öyle ki İbn Habib, Amr b. Külsüm et-Tağlibi, Züheyr b. Cenab b. Hubel, el-Burh b. Müshir et-Tâî ve Ebu Berâ Âmir b. Malik b. Ca'fer isimli kişilerin içki yüzünden öldüklerini nakleder.[233]

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 edinirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır.*"[234] ayetiyle cahiliyede hurma ve üzümden 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.[235] Cahiliye döneminde içkiyi, sarhoşluğu ve fal oklarını kendine haram kılan Haniflerin varlığından,[236] Kureyş'ten bir grup insanın içkinin zarar ve mefsedetinden dolayı içkiyi kendilerine haram kıldıklarından,[237] çoğunun, özellikle de kabile reisleri ve şeyh

229 Ebû Dâvud, Eşribe, 5; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 17; cahiliyede şarap ve türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hâc Hasan, *age.*, s. 149.

230 Lebîd, *Muallakât*, s. 75, 35; Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 18; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 71, 98; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 17.

231 Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 98 dipnot 4; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 19-20.

232 Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 98 dipnot 4; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 21.

233 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 470-473; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 501-502.

234 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.

235 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 499-500; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 294.

236 Şevki Dayf, *age.*, s. 97.

237 Cahiliyede içkiyi kendine haram kılan kişiler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237-240; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s.

lerinin içkiden uzak durup onu bıraktıklarından[238] bahsedilir. Dolayısıyla akla, cana, mala zarar ve kötülüğünden, hayır ve güzelliklerden insanı alıkoyduğundan dolayı azımsanmayacak oranda bir kitlenin içkiyi kendisine haram kıldığı[239] ifade edilir.

Mesela, Kusay b. Kilab, oğullarına zihinleri ifsat eden içkiden uzak durmalarını öğütlemiştir.[240] Zürare b. Ades, oğluna ve onların çocuklarına aklı, bedeni ifsat eden ve malı telef eden içkiden kaçınmalarını vasiyet etmiştir.[241] Aynı şekilde cahiliyede Hz. Ebubekir'in ırz ve muruetini korumak amacıyla[242] Osman b. Mazun'un da "aklımı gideren ve benden aşağı kimseleri bana güldüren şarabı içmem" ifadelerindeki gerekçelerle içkiyi kendilerine haram kıldıkları[243] rivayet edilir. Yine Kureyş'in ileri gelenlerinden Abdullah b. Cüdan'ın, bir gün cahiliye dönemi şairlerinden Ümeyye b. es-Salt es-Sekafî ile birlikte içki içtiği ve sarhoşluğun etkisiyle Sekafî'nin gözünü morarttığı, ayılınca da durumun farkına vararak içkiyi kendisine haram ettiği ve bir şiir söylediği,[244] bir başka rivayette sarhoş olunca, gece gökteki ayı görüp onu yakalamaya çalıştığı, onunla konuşmaya kalkıştığı, sabah olup durum kendisine anlatılınca içkiyi kendisine haram kıldığı[245] nakledilir. Aynı

422; Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XI, s. 368, dipnot 1; Edîb Selâme, *age.*, s. 126; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 61; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 25-26.

238 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 336-337.

239 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 324; Carcâvî, *age.*, c. II, s. 118.

240 Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 84; İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. VI, s. 338.

241 Sicistânî, *el-Mu'ammerîn*, s. 121.

242 Ebû Muhammed Abdullâh 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.

243 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 270, dipnot 2; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. III, s. 393-394; İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-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.

244 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, *age.*, c. IV, s. 500.

245 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, *age.*, c. IV, s. 500; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 26.

şekilde cahiliye döneminde Amr b. ed-Darb el-Advanî'den, içkinin mala ve akla olan zararlarını dile getiren bir şiir nakledildiğini ve onun içkiyi kendisine haram ettiğini görüyoruz.[246] Yine cahiliye şairi Nabiğa'nın içki ve sarhoşluğu reddettiği,[247] Abbas b. Mirdas'ın, kavminin reisi olarak sabahlayıp onların en sefihi olarak akşamlamaktan hoşlanmadığı için içkiyi kendisine yasak ettiği,[248] Afîf b. Ma'dikerb el-Kindî'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.[249] 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 kıldığı[250] kaydedilir. Benzer şekilde cahiliye döneminde akla ve mala vb. zararından dolayı, içkiyi kendisine haram edenlerden biri de Kays b. Asım el-Munkırî et-Temimî'dir.[251] 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

246 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 239; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. XIII, s. 266; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/1, 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.

247 Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ'*, c. XI, s. 368, dipnot 1; Cevâd 'Alî, *age.*, c. VI, s. 526.

248 İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Eşribe*, s. 37; Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. IV, s. 19; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 114.

249 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 239; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/1, 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, *age.*, c. IV, s. 500; Hâc Hasan, *age.*, s. 151.

250 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237; Nüveyrî, *Nihâyetu'l-Erab*, c. IV, s. 89; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 25.

251 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/1, 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, *age.*, s. 151.

yanında, içkiyi kendisine haram ettiğini, içkinin ahlaklı ve iyi adamı bozan bütün özellikleri içinde barındırdığını, insanı sefahete düşürüp rezil ve hasta ettiğini dile getiren şiirleri de söz konusudur.[252] 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-Kinanî'dir.[253] Hatta Herem b. Amr'ın herhangi bir dinden kaynaklanmaksızın içkiyi kendine ilk haram kılan kişi olduğu,[254] bir başka rivayete göre de Kays b. Asım'ın[255] veya Velid b. Muğire'nin hamrı kendine haram kılan ve ondan uzak duran ilk kişi oldukları[256] ifade edilir.

Bunların dışında Ebu Talib,[257] Abdulmuttalib b. Haşim, Şeybe b. Rebia b. Abdişems, Osman b. Affan, Varaka b. Nevfel, Velid b. Muğire, Abbas b. Mirdas,[258] Ebu Ümeyye b. Muğire, 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 aldığı[259] 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, Ye-

252 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 238- 239; İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferid*, c. VI, s. 346; İsbahânî, *el-Eğânî*, c. XIV, s. 75; Merzubânî, *Mu'cemu'ş-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, *age.*, c. IV, s. 500-501; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 344-345; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 25-26.

253 Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 204; Şehristânî, *el-Milel*, c. III, s. 87; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 296.

254 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 337.

255 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 495.

256 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 495; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 500.

257 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I. s. 184.

258 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237-238; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. IV, s. 119-120; cahiliyede Afîf b. Ma'dikerb el-Kindi, el-Abbas b. Mirdas es-Selma, Abdullâh b. Cûdan, Abdulmuttalib b. Haşim, Varaka b. Nevfel, Kays b. Asım el-Munkirî, 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, *age.*, s. 336-337.

259 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237-238.

zid b. Caune el-Leysi, Ebu Vakid el-Haris b. Avf el-Kinani, Amr b. Abbas, Ubeyd b. el-Ebras, Nabiğa ez-Zübyani, Nabiğa el-Ca'di, İyas b. Kubeys b. Ebi Ğufer, Hatem et-Tai, Süveyd b. Adi b. Amr b. Silsile et-Tai, Beşir es-Sakafi,[260] 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.[261] 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.[262]

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 de[263] aslında gerek Haniflerden gerekse de putperestlerden, Yahudi ve Hıristiyanlardan akla, mala ve cana zararından dolayı ve diğer ilahî 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

260 Cevâd 'Ali, *age.*, c. IV, s. 500.

261 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237; ayrıca bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 297.

262 İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Eşribe*, s. 36-38; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 296; Hâc Hasan, *age.*, s. 151; İçki yasağı sadece Mekke ve Medine Araplarında değil, bunların dışında Kuzey Araplarından olan Tedmürlülerde bazı topluluklarda da inandıkları ilahın içkiden hoşlanmadıklarına dair itikatlar söz konusudur. Örneğin, "Rühü", yani "Rüh" kabilesinden "Abîdü b. Ğânmû b. Sa'dalât" isminde bir adama, "'Anâ"/"'Âne" şehrinin koruyucuları arasında bir süvariye ait olan kitabede, içki içmeyen ve kafilelerin 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", "Dûşra" (Dussares) ilahına tapanların, yani içki içmek suretiyle ilahlarına yaklaşanların aksinedir. bkz. Cevâd 'Ali, *age.*, c. III, s. 110-111.

263 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 480-490; Ateş, Asr-ı Saadette Dinler ve Gelenekler, s. 224; Bakkal, *age.*, s. 259.

yakın çevreleri tarafından dışlanmışlardır.[264] İçki onların nazarında uzak durulması gereken şeylerden kabul edildiğinden dolayı,[265] o denli içkiye devam etmek, bazen kabile üyesinin kabileden hul' edilmesine, uzaklaştırılmasına neden olmuştur.[266]

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."*[267] ayetiyle, Alûsî'nin de İbn Kuteybe'den aktarmış olduğu, cahiliye döneminde içkide birtakım faydaların olduğuna yönelik Arap toplumu telakkilerini[268] ihbari ifadelerle sürdürmüştür. Başka bir değişle bir yandan vakıanın tasavvurları nassa dönüşmüş, diğer yandan Kur'an, cahiliye Araplarının, 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.[269] Onlar, içkiyi zevk, lezzet ve neşe kaynağı olarak görür,[270] içkinin hükümdarlar ve aslanlar gibi kendilerini güçlü ve cesur kıldığına,[271] bedeni güçlendirdiğine, hazım kolaylığı sağladı-

264 Nebi Bozkurt, "İçki", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 456.
265 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 225.
266 Dîzîre Sekâl, *age*., s. 92; Şevki Dayf, *age*., s. 70.
267 Bakara, 2/219.
268 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 300; Bakkal, *age*., s. 264.
269 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 239-240; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 59; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 296-297.
270 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 57.
271 Adurrahman el-Berkûkî, *Şerhu Dîvân-i Hassân b. Sâbit el-Ensârî*, Dâru'l-Endelûs, 3. Bsk., Beyrut 1983, s. 60.

ğına ve zihni açtığına inanır,[272] harplerde hamiyet, hamaset ve cesaretlerini artırmak için içerlerdi.[273] 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 yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın.*",[274] "*Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pislik tir. Onlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.*"[275] 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 ve içme davranışlarında bir değişim gerçekleştirmiştir.

Bütün bunlarla birlikte, Kur'an, bir yandan içkiye karşı kesin yasaklayıcı tavrını ortaya koyarken, diğer yandan da cahiliye Araplarının 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.[276] Hatta Lebid b. Rebia, *Muallaka*'sında kendisinin, mührü açılmamış saf şarabı yüksek fiyatla satın aldığından bahsetmiştir.[277] Cahiliye Arap toplumunda meşhur olan "rahîk" şarabının ve bu şarabın ağzı mühürlü fıçılarda olmasına yönelik o günkü Arap zevkine ait beğeniler, öncelikli olarak nazil olduğu toplumun kültürü içinde onların beğeni, beklenti ve ihtiyaçlarına ce

272 İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 273; Halebi, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 56; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. II, s. 114.
273 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 435.
274 Nisâ, 4/43.
275 Mâide, 5/90.
276 İmrü'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.
277 Lebîd, *Muallakât*, s. 75, 35; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 192.

vap 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.*"[278] 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,[279] bu nedenle her ayeti iki yönlü, bir yandan olgusal/vakıî, tarihsel, diğer yandan evrensel okumanın gerekliliği izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

Kısaca Kur'an, geçmiş toplumlara emredilen ve yasaklanan bazı hususlara atıfta bulunmasına rağmen, içkinin o toplumlarda yasaklandığına dair bir bilgi vermemiştir. Kur'an'ın içkiye dair yasağı, ister kendinden önceki Tevrat ve İncil kaynaklı ilahî dinlerin bir devamı, ister Hz. İbrahim dininin bir uzantısı, isterse de Abdulmuttalib b. Haşim el-Kureşi'den kalan bir sünnet olsun,[280] 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 yadsımaları 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 ilahî menşelidir.

278 Mutaffifîn, 83/25-26.
279 Muhammed Umâra, *el-İslâm ve'l-'Urûbe ve'l-Almâniyye*, Dâru'l-Vahde, Beyrut 1984, s. 9'dan naklen Ahmet Polat, *age*., s. 232.
280 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 324.

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.[281] Mesela, şahsi bir davranış olarak Velid b. Muğire'nin, oğlu Hişam'ı içki içtiğinden dolayı dövdüğü[282] ifade edilir. Cevâd Alî, her ne kadar bunun onlardan bazılarının uyguladıkları had olma ihtimalinin olduğunu ve İslam'ın bu cezayı ikrar ettiğini ileri sürse de[283] içki cezası olarak bunun dışında başka bir kayda rastlanmamıştır.[284] Dolayısıyla her ne kadar Hz. Peygamber'e nispet edilen hadislerde şarap içenin dövüldüğüne ve kırk sopa vurulduğuna dair rivayetler yer alsa da[285] Taberî, bunun Hz. Peygamber'in kendi içtihadı olduğunu belirtir.[286] 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 diyaloğu neticesinde bunlar, ceza formu olarak Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın da belirttiği gibi, ahlaki ve toplumsal durumlara, Mekke toplumunun sorunlarına, tarihî bir ortama ve sosyo-kültürel gelişime ilahi bir cevap teşkil eden Kur'an'ın[287] hukuki ve ahlaki meselelere ilişkin alınmış olan kararlarının, o günkü fiili durumlar kar-

281 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 285.
282 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 501.
283 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 501.
284 Bakkal, *age.*, s. 259.
285 Buhârî, Hudûd, 4; Müslim, Hudûd, 8/1706; Ebû Dâvud, Hudûd, 36; Tirmizî, Hudûd, 14; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, c. VII, s. 146-147.
286 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. II, s. 376.
287 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 55-56.

şısında alınmış kararlar olduğunun[288] göz ardı edilmemesi gerekir. Bu suretle, Kur'an'ın getirdiği kanunlar ancak yaşayan canlı bir gelenekle birlikte uygulanabilir olduğundan dolayı, indiği 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 vakıadır.

E. Meysir (Kumar) ve Fal Okları

1. Meysir

Cahiliye döneminde yaygın olan afetlerin en önemli unsurlarından biri kumarı mübah görmek idi.[289] Kureyş, kumar oynamayı mübah görüyordu.[290] Eysâr, Kureyş'in ortaya koyduğu vazifelerden idi. Bu nedenle bizzat şans oklarından sorumlu kişiler bulunurdu.[291]

Muallakat şairleri, kumar oynayıp da kaybedenlerden, kumar oklarından ve kumar için kesilen develerden, deve etlerinin misafirlere ve fakirlere dağıtılmasından bahsetmişlerdir.[292] Cahiliyede kumar açıkça oynanan oyunlardan idi. Sadece boş vakit ve teselli için değil, kazanç elde etmek için de oynanırdı.[293] Kumardan kazanılan şeyleri fakir ve muhtaçlara verirler, bunu Arabın övünç kaynaklarından biri sayarlar, şiddetli kıtlık günlerinde, kış aylarında ve sütün ol-

288 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 52.
289 Şevki Dayf, *age.*, s. 70.
290 Edîb Selâme, *age.*, s. 124.
291 Cemîli, *age.*, s. 165.
292 İmrü'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.
293 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 99.

madığı dönemlerde oynarlardı.[294] İhtiyaç sahibi ve fakirlere kesilen hayvandan, kazanılan etlerden verir, bu maksatla kumar oynayanları Araplar över, oynamayanları yererlerdi.[295] Zenginler, özellikle de kıtlık günlerinde cömertlik için kumar oynarlardı.[296] O bakımdan cahiliyenin cömert ve zenginlerine göre, kıtlığın olduğu soğuk kış günlerinde onların kumar oynamalarının nedeni, kumarda kesilen deveyle ihtiyaç sahiplerini doyurmaktı.[297] Bu sebeple kumardan kazandıkları eti muhtaçlara değil de kendilerine alırlarsa ayıplanırlar ve bu davranışı bir utanç olarak telakki ederlerdi.[298] Meysir, şeref ve cömertlik işlerinden sayılır ve Araplar bununla iftihar ederlerdi.[299] 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 ayırırlardı. Parçalanan etin paylaştırılacağı on/on bir ok bulunurdu. Bu oklar, "darîb" diye de bilinen "hurdâ" adında şahsa verilirdi. Bu hurdâ denen şahıs okları karıştırarak çekerdi. 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,

294 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, *age.*, c. V, s. 100; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 103-104, 108-109.

295 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; Beydâvî, *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, *age.*, s. 441; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 116.

296 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 441.

297 Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 308.

298 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 60; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 100.

299 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 261; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 54-65; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 100; Edîb Selâme, *age.*, s. 124.

"nâfis"in beş, "müsebbilin/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.[300] 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.[301] 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 olmadığı[302] ifade edilir. Bu kumarda etleri bölüştürmeyi yöneten kişiye "yâsir" yahut "kaddâr", oyunu oynayan topluluğa "eysâr",[303] kumar oklarının (ezlâm/aklâm/kıdâh) konulduğu torbaya "ribâbe",[304] kumar oklarını bu torbadan çeken kişiye "hurdâ",[305] hurdânın torbadan çekip oka bakmadan kendisine payı ilan etmesi için oku teslim ettiği kişiye "rakîb"[306] adı verilirdi. Bu kumarı daha çok geceleyin oynadıklarından dolayı ateş yaktıkları da[307] rivayet edilmektedir.

300 Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 333-335; Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 259-260; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 61; İbn Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 797-798; Neselî, *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.

301 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, *age*., c. V, s. 101-102; Şevkî Dayf, *age*., s. 71.

302 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 58; Cevâd 'Alî, *age*., 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, *age*., s. 292.

303 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 58; Tevfîk Fehd, "Meysir", *DİA*, Ankara 2004, c. XXIX, s. 509; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 105, 110.

304 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.

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.

306 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.

307 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 61; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 124; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 108-109.

Cahiliye döneminde içki ve kumar fakirliği artıran nedenlerdendi. Kişi ailesi ve malını kumar oynayıp kaybettiğinden dolayı başkasının elindeki malına bakıp hüzünlenir, dolayısıyla da aralarında düşmanlık ve kızgınlık ortaya çıkardı.[308] İbn Abbas'tan gelen rivayette kişilerin kumar yolunda aile ve mallarını dahi tehlikeye attıkları belirtilir.[309] Bu bakımdan kişinin malının tehlikeye düşmesi, fakirliğe maruz kalması, kan akıtmaya sürükleyen düşmanlığa sebep olması, aldatma, hile, hırsızlık ve aileye zarar vermesi gibi nedenlerden dolayı Allah kumarı haram kılmıştır.[310] Kur'an'da, "*Şeytan, içki ve kumarla, ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak...ister.*"[311] 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 aranıza 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

308 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, *age.*, c. V, s. 69-70.

309 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 258; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 56; Alûsi. *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 53-54; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 100.

310 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 65; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 100.

311 Mâlde, 5/91.

her ne kadar kimileri tarafından kumar oynansa da belli kişi ve grupların bunun toplumsal zararlarının farkına vararak, haram hükmünü verip ondan uzak durdukları[312] 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.[313] Cahiliyede Hz. Peygamber, Ebü Süfyan b. Harb, Muaviye b. Ebî Süfyan, Hekim b. Hizam, Haris b. Hişam, Safvan b. Ümeyye, Süheyl b. Amr, Huveyteb b. Abdiluzza, Uyeyne b. Hısn, Malik b. Avf gibi şahısların da kumarın haramlığı hususunda Akra b. Habis'e katıldıkları belirtilir.[314] Aynı şekilde tarihçiler, Afîf b. Ma'dikerb el-Kindî'nin kumarı kendisine haram kılmış olduğunu[315] daha sonra İslam geldikten sonra bu hükmü takrir ettiğini[316] 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."*[317] 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 âdeti 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.[318] 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

312 Edîb Selâme, *age*., s. 124.
313 Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şa*, c. I, s. 495; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 99.
314 Edîb Selâme, *age*., s. 124.
315 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c, V, s. 330; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 294.
316 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 99.
317 Bakara, 2/219.
318 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 65.

olmadığını[319] ifade ediyor olsa gerektir. Dolayısıyla kumarın az da olsa faydasının olduğuna ilişkin Kur'an'daki ihbari ifadeler, cahiliye Araplarının 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, nas vakıanın çağrısına bir tür cevap teşkil etmiş,[320] ilahî kitaplar, içinde bulundukları toplumun kültüründen, tarihinden ve antropolojisinden uzak kalmamıştır.[321] Bu sebeple daha önce de vurgulandığı gibi, şeriatın/ahkâmın Arabiliğini inkâr etmek idealist bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Çünkü nas özünde kültürel bir üründür. Onun metafizik, aşkın ilahî bir kaynağa dayanması onun muhtevasının olgusallığını ve kültürelliğini değiştirmeyecektir.[322]

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.[323] Dolayısıyla cahiliye Araplarının

319 Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I. s. 65.

320 Hasan Hanefî, "Geleneği Yenilemek Zorundayız", s. 27; ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 55-56, 60.

321 Muhammed Arkoun, *Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl, Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslâmi'l-Mu'âsır?* (Trc. ve Ta'l. Hâşim Sâlih), Dâru's-Sâki. 2. Bsk., Beyrut 1995, s. 57.

322 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 27.

323 Bkz. İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 10-11; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 332; Ya'kûbi. *Târîh*, c. I, s. 259; Taberi, *Târîh*, c. II, s. 173; Taberi, *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 Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II. s. 797; Nüveyri, *Nihâyetu'l-Erab*, c. III, s. 117-118; İbn Kesir, *Tefsîr*, c. I, s. 577; Kalkaşendi, *Subhu'l-A'şâ*, c. I, s. 458; Alûsi, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 66-67; Mustafa Öz.

teamüllerine cevap teşkil eden Kur'an, dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanları ve bir de fal oklarıyla kısmet aramayı haram kılmıştır.[324] Kur'an'ın fal okları yasağı, basiretsiz ve aklı zayıf insanların başvurdukları evham ve hurafat türünden işler olmasından kaynaklanıyor[325] olabileceği gibi, Allah'a mahsus olan gaybı bilme ve putlara uluhiyet isnat etme gibi mahzurlara da dayanıyor[326] olabilir. Rodinson'un da bu yasağın putperestlikle ilişkisinden dolayı gerçekleştiğini ifade etmesi,[327] bu yasağın arka planındaki nedenleri ortaya koymaktadır. Bu bakımdan fal oklarının yasaklanmasında İslam'ın oldukça önem verdiği aklı 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 etkendir.[328]

Fal oklarıyla kısmet 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,[329] yine Hz. Yunus'un sığındığı gemiden atılması işleminin kur'a ile gerçekleştirildiğine atıflar yapılmıştır.[330] Bu nedenle 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

"Ezlâm", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 67; Berrû, *age.*, 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, *age.*, s. 352-353; Edîb Selâme, *age.*, s. 292-293; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 396.

324 Mâide, 5/3-90.

325 Reşîd Rızâ, *el-Menâr*, c. VI, s. 149.

326 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 286.

327 Rodinson, *Hz. Muhammed*, s. 174.

328 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 68.

329 Âl-i İmrân, 3/44; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 266-267.

330 Sâffât, 37/139-142.

koymuştur.[331] 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 de[332] bunu teyit etmektedir. Bu sebeple fal oklarına ilişkin Kur'an'ın tahrim hükmünün de türedi olmadığı, en azından belli bir kesim tarafından bilinir olduğu anlaşılmaktadır.

331 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zerî ed-Dımeşkî, İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye* (Tah. Muhammed Hâmid el-Fakî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut t.y., s. 287-328; İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, c. V, s. 468-469; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 69-70.

332 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 237, 239; Şevkî Dayf, *age.*, s. 97.

ALTINCI BÖLÜM
KUR'AN'DA HARP AHKÂMI KONULARINDA İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR

I. SAVAŞLAR

A. Tevrat, İncil ve Kur'an'da Savaş Teamülü

Kur'an'ın, savaş teamüllerinin anlaşılabilmesi için onun, İbrani kültürle cahiliye Araplarının savaş âdetleriyle 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.

1 Yasa'nın Tekrarı, 20/10-11.
2 Yasa'nın Tekrarı, 20/12-14.
3 Çölde Sayım, 31/7-9, 17-18.
4 Yasa'nın Tekrarı, 20/16-18.

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 âdetlerinden olduğunu ortaya koyar.

İslam, Tevrat'ın arz-ı mevud sınırları içerisinde ve diğer bölgelerdeki putperest halkların, yaşlı çocuk demeden kadın ve erkeklerinin öldürülmesini emreden hükmünü 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 kalmayıncaya 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 alınmanın mübahlığına 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*

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.
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.

alasınız. 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 olduğunu[13] 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 çıkaranlara din konusunda savaşanlara karşı savaşmaya 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 kalmayıncaya 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 verin-

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.
14 Nisâ, 4/90-91; Enfâl, 8/38; Mümtehine, 60/8-9.
15 Nisâ, 4/71; Tevbe, 9/12-13; Hac, 22/39.

ceye kadar savaşmayı da emretmiştir.[16] Benzer olarak savaş esnasında düşmandan kaçmayı yasaklamış, düşman boyunlarının vurulmasını,[17] düşmana korku salmak için güçle ve savaş techizatıyla donanmayı emretmiş,[18] savaşa katılmayan ve savaşmaktan korkup çekilmek isteyen münafıklar ve bazı müminleri de kınamıştır.[19] Bütün bunların yanında, Kur'an, savaşan müminlere manevi mükafatlar da vaat etmiştir. Hicret edip yurtlarından çıkarılan, Allah yolunda eziyet gören, savaşıp 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 savaşmayı, 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 savaşırlar, öldürürler ve ölürler. 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, tama-

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.

men yöresel/örfî 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 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 ilahî 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 toplumlarda 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 konjonktürel, tarihî toplumsal hükümler olarak algılamanın 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]

23 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 31.

24 Ebû Zeyd, "İhdâru's-Siyâk fî Te'vîlâti'l-Hitabi'd-Dinî", naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 304.

25 Mutezilenin Kur'an'ın muhdes oluşu ile ilgili iddiası, Zümer 39/27-28; Fussilet, 41/3; Zuhruf, 42/3; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. IX, s. 449, 538, 617.

26 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 103.

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 yapmak bazı kabilelerde geçim temini ve bir meslek gibi köklü bir âdet 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 çapulculuğa 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 Arap âdetlerinden 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]

27 Hâc Hasan, *age.*, s. 103-110; Berrû, *age.*, s. 195.
28 Cevâd 'Ali, *age.*, c. VIII, s. 5; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 230; Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 367-368; Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 412; Takkûş, *age.*, s. 163.
29 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 96-97; Şevki Dayf, *age.*, s. 78.
30 Abdulaziz Sâlim, *age.*, 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.
31 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 311.
32 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 79, 82; Dizîre Sekâl, *age.*, s. 96-97; Şevki Dayf, *age.*, s. 78.
33 Takkûş, *age.*, s. 173.
34 Erham Habbû, *age.*, s. 221.

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 çapulculuğu 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 kabileler baskına yeltenmeden kendileri baskın yaparlardı. Öyle ki 'insanlara zulmetmeyen zulme uğrar' ilkesi onların örfî kaideleri arasında yer almaktaydı.[43] Kendilerine düşman olan kabileyi basarlar, develerini sürüp götürürler, kadınlarını ve çocuklarını esir ederlerdi. Araplarda düşmanlık

35 Abdulazîz Sâlim, *age*., 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, *age*., s. 62; cahiliye Araplarının gazveyi "sünnet" olarak telakki ettikleri konusunda ayrıca bkz. Yâzıcı, *age*., s. 14.
41 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 18.
42 Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke Devri), s. 143.
43 Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-'Arabiyyi*, s. 171-172.

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 eden[46] bir kavga yaşamıydı.[47] Bu tür bir hayat tarzının cahiliyede anlatıldığını ve iftihar duygusuna kaynaklık ettiğini cahiliye şiirlerinde müşahede 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 sürdüğü[50] 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 kültürü-

44 Bkz. Ebu'l-'Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleyman Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî. *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, *age.*, s. 236; Henri Masse, *el-İslâm* (çev. Behîc Şaban), Menşûrâtu A'veydât, 3. Bsk., Beyrut Paris 1988, s. 25.

45 Zûheyr, *Muallakât*, s. 24-25; Sarıcık, *Cahiliyye*, s. 26; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 145.

46 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 124.

47 Dîzîre Sekâl, *age.*, s. 75.

48 Bkz. Zûheyr, *Muallakât*, s. 55-57, 23-24; Antere, *Muallakât*, s. 110-113, 56-58; Hâris, *Muallakât*, s. 125-127, 66-67.

49 İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-A'yân*, c. III, s. 308; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 68; cahiliyede "Eyyâmu'l-Arab"la ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Erhan Habbû, *age.*, s. 180 vd. 195.

50 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 422.

nü 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 açıktır. 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 kabileye dahil edilmesi/istilhak nizamını ve zayıf kabilenin güçlü kabileyle hilf anlaşması yapması[53] geleneğini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın müminlere parçalanmamalarına, Allah'ın ipine sarılmalarına dair çağrıları,[54] bütün zaman ve mekânlarda geçerli evrensel değerler olmakla birlikte, asabiyet, intikam ve çölde diğer kabilelere 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 Araplarının[55] 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 hatiplerinin 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]

51 Bkz. Âl-i İmrân, 3/139, 142-147; Nisâ, 4/71, 74, 76-78, 104; Enfâl, 8/45-65-66; Tevbe, 73, 123.
52 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 367-369; Takkûş, *age.*, s. 163.
53 Takkûş, *age.*, 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 Said, *Neşvetu't-Tarab*, c. II, s. 591.

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 topluma[60] 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 çığlıklarını görmek mümkündür. Bu da nas 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 çapulculuk için yapılan gazveleri, Allah yolunda cihada, kutsal savaşa dönüştürmüş[62] 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 çapulculuğu yasaklamış, cahiliye devrinde var olan hamiyet ve şecaat için değil, Allah isminin yüceltilmesi için savaşılması gerektiğini belirtmiştir.[64] Ne var ki

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, *age.*, s. 237, 261.

61 Tayyib Tizînî, *en-Nassu'l-Kurânî Emâme İşkâliyyeti'l-Binye ve'l-Kırâe*, Dâru'l-Yenâbî, Şam 1997, s. 93'ten naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 325.

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.

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, savaşı 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 yorumları[66] 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 vakıî/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 vakıayı tümüyle ortadan kaldırmayı öngöreceği gibi, nassı heder ve vahyin bütün maksatlarına kör olmayı da ilzam edeceği[68] 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

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; Ğâşiye, 88/22; Cassâs, *Ahkâmu'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.

temel hak ve özgürlükleri güvence altına alma amacına yönelik[69] evrensel değerlerle de yüklü olduğu görülür.

Yine cahiliye Arapları savaş ve baskınlarda kadınları, çocukları hedef alıp yaşlı, çocuk 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] Bu nedenle Kur'an, bir taraftan cahiliye döneminin ve cahiliye Araplarının savaşçı ve gazveci ruhunu sürdürürken, diğer taraftan "*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 âdetlerindendi. Cahiliye geleneği ve hukukunda Araplar haram aylarda, kabileler arası savaş, baskın ve tecavüzlere son verir,[75] gazve ve savaş yapmaz, zulmü kerih görür[76] ve savaşmanın haram olduğuna inanırlardı.[77] Bu aylarda savaş

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.
70 Ahmed Emîn, *Yevmü'l-İslâm*, Müessesetu'l-Hâneci, 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.

ve gazve yasağı, Arapların dinî 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 Huzaa 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 hususunun onların kabul ve teamülleriyle paralellik arz ettiği 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 çığlıklarını 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 tarihî-toplumsal ortamından koparılamayacağının,[83] 7. yüzyıl Arabistan'ın çevresel durumu ile ebedî kelam arasındaki ilişkinin varlığının,[84] kabile toplum yapısı olgularının Kur'an ahkâmın-

78 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 36.
79 Hâc Hasan, *age.*, s. 101.
80 Elğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 80-81, 151.
81 Hâc Hasan, *age.*, s. 190; Kureyş'in bu ayları tazimi konusunda bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 319; el-Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 237; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 148.
82 Bakara, 2/191, 217; Tevbe, 9/5-36, 37; Mâide, 5/2-97.
83 Güler, *age.*, s. 140.
84 Fazlur Rahman, "İslâmî Çağdaşlaşma Alanı, Metodu ve Alternatifleri", s. 319.

da etkin olduğunun, Kur'an'daki fiilî yasamaların, o asırdaki toplumu kısmen kabul etmek zorunda kaldığının[85] 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 tarihî olaylardan oluşan bir zemin ve çevre içerisinde gelişmiş bir hitap/kitaptır. 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 aldığı[90] belirtilse de bu geleneğin İbrahimî şeriattan ya da Hz. Âdem 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 savaşılması 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, emni-

85 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 47-48.
86 Tâhâ Hüseyin, *age.*, s. 38.
87 Fazlur Rahman, *İslâm ve Çadaşlık*, s. 210.
88 Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve't-Tağayyuru'l-İçtimâî*, el-Vahde, Paris 1984, s. 84'ten naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 271, dipnot.
89 Süheylî, *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, *Ahkâmu'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.

yet ve güven içinde ticari muamelelerini devam ettirmek için haram ayları icat ettikleri,[92] harem bölge ve haram ayların Kureyş'in ticaretini ve ticari maslahatlarını himaye etmeye[93] yönelik olduğu anlaşılır. Avâtıf Edîb Selâme'nin, Mekke'nin belli sınırlarının resmî olarak harem bölge ilan edilmesi, bu sınırlar içinde savaşın yapılmaması, silahların bırakılması ve haram aylar geleneğinde Kureyş'in büyük rolünün ve dahili siyasetinin olduğunu[94] 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 ilahîliğe büründürülerek, toplum ve vakıa ile olan tüm bağları kopartılmış, ilmî, dinî ve siyasi otoritelerin baskısıyla ahkâm ayetleri (teşri) dahi ilahî mutlaklıkla ilintilendirilmiş ve mutlak değişmez ilkelere dönüştürülmüştür.[96]

92 Edîb Selâme, *age.*, s. 301.
93 Edîb Selâme, *age.*, s. 176.
94 Edîb Selâme, *age.*, s. 175-176.
95 Bu rivayetler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. III, s. 355; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 222.
96 Arkoun, *Târîhiyyetu'l-fikri'l-'Arabi el-İslâmî*, s. 68.

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 saygıyı[98] 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 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 naslaşması, hem de evrensel hakikatlerin yeniden hatırlatılması, tarihe sokulması ve tarihi yeniden yönlendirmesidir. Kur'an'ın, bir yandan kendisinin ilahî bir kelam (semâvî karakterli) olduğuna vurgu yapması, diğer yandan Arap dil ve üslup kalıplarına, onların ıstılahlarına, hal ve şartlarına göre (lisânen Arabiyyen/hükmen Arabiyyen/Kur'anen Arabiyyen olarak) indiğini belirtmesi de[101] kanaatimizce onun bu düalist 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

97 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 270; panayırlar konusunda geniş bilgi için ayrıca bkz. Takkûş, *age.*, 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.
101 Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zuhruf, 43/3; Ahkâf, 46/12.

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 sürdürdüğü[104] 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 kısas 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 kategorilerine bürünmüş, bu kategorilerle mesajını iletmiş, pek çok ayette civardan bahsetmiş ve cahiliyede reis, eşraf ve putların civarı Allah'ın civarına, tevhidi bir mesaja dönüşmüştür.[108]

102 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, 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 Kesir, *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.
108 Cahiliye sosyal sistemi içinde anlaşma yapılan kişiye (câr) yardım etme ve onu koruma şeklinde görülen civar uygulamaları (bkz. Hûfî,

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 Eyyâmü'l-Arab 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 esirler, mal ve hayvanlar kendi mülkleri olurdu. Dilerse onlara sahip olurlar, dilerse onları öldürürler, dilerse de köle edinirlerdi. 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, muhaiplere hibe edilir, kimi mağlupların elinde bulunan esirlerle mübadele 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 di-

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 ilahî 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, *age.*, c. V, s. 491.

110 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 473, 475.

111 İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'l-Kebîr*, c. II, s. 1025; Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, c. V, s. 447, 492.

Her 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. Zürare 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 uygulamalar söz konusuydu. Cahiliyede esir düşen kişi ve onların fidye karşılığında hürriyetlerini elde etmelerinin pek çok yolunun olduğunu[116] görüyoruz. 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 Kurayzaoğullarının karşı cephede 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 bu-*

113 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 387.
114 İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefise*, s. 193.
115 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 473.
116 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif-Kebîr*, c. II, s. 1025, 1037; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 447; Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ* (Tah. Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Mûdûni, Kâhire t.y., c. I, s. 216; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 476-477.
117 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 492.
118 Bakara, 2/85.

dur."[119] şeklinde buna benzer ayetlerle cahiliye dönemi âdetlerinden olan savaşlarda seby/esir alma,[120] karşılıksız yahut fidye karşılığında esirleri hürriyetine kavuşturma âdetini 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 da[123] müfessirler tarafından bu ayetin, Tevbe 9/5. ayetle nesholuduğu ve pek çok ayetin de Müslüman oluncaya kadar müşrik Araplarla, yine ya Müslüman olup ya da fidye verinceye kadar Ehli Kitap'la 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 ayetler ve Hz. Peygamber'in Bedir ve Uhud savaşlarında, Hayber ve Mekke'nin fethinde ve Beni Kurayza olayındaki uygulamalarına dayalı olarak fakihlerin ve dört mezhebin de devlet başkanının kararına bağlı olarak muharip esirlerin öldürülebileceği

119 Muhammed, 47/4.
120 Ahzâb, 33/26.
121 İslam'ın cahiliyede savaşlarda sebyetme ve sebyedilenleri serbest bırakma yahut satma âdetini 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'ş-Şurûk, Beyrut 1409/1989, c. I, s. 204; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 520.
124 Tevbe, 9/29; Muhammed, 47/35; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 521-522.
125 Enfâl, 8/67-70.

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 Kitap'la savaşmalarının emredildiğine dair yorumlar,[128] Kur'an'ın savaşla ilgili ahkâmının, onun yirmi üç yıllık tarihî ahval ve şeraitine bağlı konjonktürel hitaplar olarak teşekkül ettiğinin ifadeleri olsa gerektir.

4. Savaş Kahramanlıkları, Taktikleri ve Gereçleri

Kur'an, sadece cahiliye Araplarının 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 de[129] 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 de[130] cahiliye Arap abtâl ve fursanlarının (kahramanlarının) savaş kahramanlıklarının ve bu kahra-

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, *age.*, s. 103-104.
130 Enfâl, 8/65-66.

manlıklara ilişkin o günkü toplum hafızasındaki etosun izlerini taşımaktadır. Çünkü cahiliye dönemi meşhur savaş kahramanlarının haberlerinde müşriklerin, Kureyş'ten olan Kelde b. Useyd b. Halef'in[131] 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 ilahî 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 Araplarının savaş teamülleri ve taktiklerinin izlerini taşımaktadır. Çünkü çölün uçsuz bucaksız ufkunda savaşta düşmana karşı orduyu çok göstermek için "nâru'l-istiksâr" ateşini yakmak onların âdetlerindendi.[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 yorumlanmasının[135] isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

Yine cahiliye Araplarının ve Berberilerin vur kaç (kerrün ve ferrün) taktiklerinin değil, düşmana karşı daha güvenilir, daha sağlam, düzenli ve İslam'ın başlangıcında da Arapların

131 İbn Kesîr, *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 Ebü'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, 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; Neseffî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. I, s. 648.

uyguladığı acem savaş taktiği olan "kıtâlü'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 en iyi hayvan olarak görürlerdi.[139] Muhtemelen cahiliye Araplarının nazarında çöl şartlarında savaşlarda, baskında atın onlar için son derece önem arz etmesinden, vur kaç taktiklerine (kerrun ve ferrun) en uygun vasıta olmasından[140] dolayı Kur'an, coğrafî 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 dolayı[142] Allah, Kur'an'da, soluk soluğa nefes alan, koşarken ayaklarından ateş çıkaran, baskın yapıp tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına

136 Saff, 61/4; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 56, 57, 59; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 9; Hz. Peygamber'in savaşlarında da cahiliye Araplarının 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, *age.*, s. 14; Hâc Hasan, *age.*, s. 118; Erham Habbû, *age.*, s. 228.

139 Berrû, *age.*, s. 37.

140 Cemâl Mahfûz, *age.*, 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.

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 taşırken, esir alma ve onları fidye karşılığında yahut fidyesiz salıverme, haram aylarda savaşmama, mahrem mekânlara sığınanlara dokunmama âdetlerini, 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 ögeleri arasında daima evrensel bir mesajının olduğu, o bakımdan Kur'an'da, cahiliye ve indiği dönem şartlarından tevarüs eden beşeri ahkâm ve âdetler ile ilahî 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 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), katılma-

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.

145 Bilmen, *age.*, c. III, s. 337.

yanların 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 eşyaların Rabb'in hazinesine konulması emredilmiş ve Yahudiler de bunu yerine getirmişlerdir.[147] Hatta fethedilen bir şehrin ganimetleri taksim edilmeden 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 dinî lideri) pay ayırma uygulamalarını kabul etmiştir. Kur'an, Tevrat'ın, savaşa katılanlara öngördüğü ganimet oranlarını[150] kabul etmese de Yahudi ve cahiliye Araplarının savaş teamüllerinin bir uzantısı olarak Hz. Peygamber de Hayber'in fethinden elde edilen ganimetlerin yarısını savaşa katılan yardımcılarına, 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 dinî lideri olan

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.

"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 çeşitli emtianın verildiği uygulamalarıyla da[154] 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 verilmesi[155] şeklinde ihtiyaç sahiplerine kanalize etmesi, daha önceki ganimet paylaştırmalarına 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 temininc yönelik bir meslek gibi bazı kabilelerde köklü bir âdet[157] 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 mübah uğraşı türlerinden addederlerdi. O dönemde sık sık savaşlar ve baskınlar meydana gelir, bunun neticesinde bol-

154 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 10, 83; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 160, 205; Taberi, *Târîh*, c. II, s. 173.
155 Haşr, 59/6-8.
156 Ebû Dâvud, Harâc ve Fey, 23.
157 Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 311; Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 37.
158 Dermenghem, *Muhammed ve Hayatı*, s. 239.

ca 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 dörtte 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. Hısn[163] ve Adî b. Hatem'in bu payı alıp yediği[164] tarihî rivayetler arasında yer alır. İbn Habib, 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]

159 Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm*, s. 38.
160 İbn Habib, *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; İbnu'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, *age*., s. 73; Berrû, *age*., s. 198; Cemâl Mahfûz, *age*., s. 15; Aksu. *age*., 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-Eşrâf*, c. XIII, s. 174.
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 Habib, *el-Muhabber*, s. 253.
166 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 207.
167 Watt, *Hz. Muhammed*, s. 54.
168 Cemâl Mahfûz, *age*., 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, *age*., s. 73; Berrû, *age*., s. 198.
170 Ahmed 'Alî, *age*., s. 194.

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 reisinin hakkıydı.[172] Abdullah b. Anme ed-Dabi'ye yahut Efvah el-Evdi'ye nispet edilen bir şiirde, "leke'l-mirbâ' minnâ ve's-sefâyâ ve hükmüke 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] Kurayzaoğullarından esir ola-

171 İbn Kuteybe, *el-Me'ânî'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, *age.*, s. 73; Berrû, *age.*, 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, *age.*, s. 73; Berrû, *age.*, 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'ânî'l-Kebîr*, c. II, s. 948; Kâlî, *el-Emâlî*, c. I/I, s. 144; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, s. 90; İbnu'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-Teşrî'iyye*, s. 24; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 208; Erham Habbû, *age.*, s. 213; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 415; Takkûş, *age.*, s. 161; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 193-194; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 16.

174 Hûlî, *el-Mer'e*, s. 484.

175 İbnu'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; İb-

rak aldığı cariyesi Reyhane binti 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 uygulamaların[180] 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

nü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c. III, s. 40; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 17; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VII, s. 415 (n-ş-t, mad); İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 842; c. II, s. 1509; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 208.

177 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. VIII, s. 130; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 93; Taberî, *Târîh*, c. III, s. 58; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 477; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. VI, s. 97; Makrîzi, *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, *Ahkâmu'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, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 311; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 842.

180 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 67-68; ayrıca bkz. Bakkaloğlu, *age.*, s. 88.

181 Nisâ, 4/24; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 3-4; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 170-171; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 406; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 461.

182 Enfâl, 8/69.

gibi, kadına veya 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 kadınları olağanüstü koruyan muhariplere çeşitli kahramanlık lakapları takarlar,[188] kadınları ve kızları korumak için savaş yaparlardı.[189] Su dağıtmak, yaraları sarmak ve hamiyeti güçlendirmek için savaşlarda kadınları yanlarına alırlar,[190] düşman tarafından sebyedilmelerine mani olmak için arka tarafta tutarlar[191] 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 nazil olduğunun, vakıanın vahye önceliğinin, Ar-

183 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 111; Hûfî, *el-Mer'e*, s. 464; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 61.
184 Hâc Hasan, *age.*, 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.
188 Berrû, *age.*, 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.

koun'un, ifadesiyle Kur'an'ın getirdiği antropolojik yapı ile o dönemdeki Arap topluluğunun uyuşmakta olduğunun[194] 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 âdetlerinden bağımsız değildir.

Cahiliye döneminde Arap reislerine elde edilen ganimetlerden dörtte bir (mirbâ') verildiği gibi, savaşılmadan 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 savaşılmadan 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 kendileri için seçmiş olduğu paylardan biri de "himâ" denilen başkasının kullanmasının yasak olduğu büyük toprak

194 Muhammed Arkoun, "Nahve Takyîm ve İstılhâm Cedîdeyn li'l-Fikri'l-İslâmî", *el-Fikru'l-Arab'i el-Muasır* (Trc. Haşim Salih), Say. 29, Beyrut 1983, s. 41'den nakleden Ahmet Polat, *age*., s. 84.

195 Fedûl, ganimet mallarının tayin ve dağıtımından sonra arta kalan az bir miktar maldan ibarettir. Bkz. Bilmen, *age*., c. III, s. 337; Hâc Hasan, *age*., s. 73.

196 Cassâs, *Ahkâmu'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; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. XVIII, s. 14-15.

198 Ebû Dâvud, Harac ve Fey, 19; Mehmet Erkal, "Ganimet", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 352-353.

arazileriydi.[199] Fethedilen araziler devletin malı, beytülmaldan 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 kralarından olan Numan b. Münzir'in, Kufe ile Şam arasında başkasının kullanmasının yasak olduğu, kendi deve ve hayvanlarının otladığı, "sahîl" denilen bir arazisinin olduğu[201] 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 mübah 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 savaşılarak 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 taşırken, 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

199 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 208.
200 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 200.
201 Merzubâni, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ*, s. 304; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXIX, s. 190 (s-h-l, mad); Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 200.
202 Ebû Dayf Ahmed, *age*., s. 72; Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 199.
203 Fetih, 48/18-20; Enfâl, 8/69.
204 Enfâl, 8/1, 41.

açıkça bu sınıfları zikretmekle,[205] yine o kültür kalıpları içerisinde vakıada bir dönüşüm sağlamıştır. Aynı şekilde Kur'an, feyin, reisler, zenginler ve güçlüler arasında paylaşılmasın, 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 benimsemek[207] suretiyle vakıayı dönüştürmüş ve onun 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 aldığı[209] şeklinde İslam literatüründe yer alan ifadeler, ganimetlerin beşte bir oranında taksiminin, Kur'an'ın ibda ve inşa türünden bir hükmü olduğunu hatıra getirse 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 uygulama[210] 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

205 Haşr, 59/6-8.
206 Kurtubi, *el-Câmi'*, c. XVIII, s. 19.
207 Mustafa Fayda, "Fey", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 512.
208 Süheyli, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. IV, s. 60; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 205.
209 Zebidi, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XVI, s. 23 (h-m-s, mad); cahiliyede eşraftan dörtte bir alan kişiler hakkında bkz. İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 224, 237, 352, 542, 544.
210 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 11; İbn Habîb, *el Muhabber*, s. 116; Taberî, *Târih*, 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; Kurtubi, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 13; İbn Seyyidinnâs, *'Uyûnu'l-Eser*, c. I, s. 228.
211 Belâzuri, *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.

İbn Habib'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 karşılamak üzere Allah namına ganimetten beşte bir almasının bir yenilik olmadığı[213] 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/feyden liderlere dörtte birlik pay verme âdetini, o gün inananların lideri olan Hz. 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 yaptığının[216] 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.

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.
216 Yaratılış, 47/23, 26.
217 Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 402-403.

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 Yarımadası'nda 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-kurbâya, yani kendi Kureyş kabilesinin kolları olan Haşimoğulları ve Muttaliboğullarına Hayber'in ganimetlerinden (humus) paylar verdiği rivayet olunur.[220] Bu bakımdan Kur'an'ın, Hz. Peygamber ve akrabalarına ganimetten pay ilkesinin erken dönemde tarihî, yerel özellikte olduğunu fark eden 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 Müslü-

218 Kur'an da onların ilahlara pay ayırdıklarına atıf 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-Tefsiru'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; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 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.

manların çeşitli maslahatlarına harcanması gerektiğini esas almışlardır.[224] O günkü antropolojik yapıyı tamamen değiştirme iddiasında olmayan Kur'an, ganimetlerin pay edilmesinde müşriklerin kendi ilahlarına taksim etme âdetini, Allah'a/Kâbe'ye; -ki Hz. Peygamber de Allah'ın payını Kâbe'ye ayırmıştır[225]- 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, ganimet bizden evvelki hiçbir millete helal değildi. Allâhu Teâlâ za'fımızı ve aczimizi görünce, ganimetî bize helal 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 fethe 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 araziyi eski sahiplerinin elinde bırakması da[227] onun, Kur'an'ın ahkâmının, oluştuğu tarih ve toplum ihtiyaçları içinde şekillendiğinin farkına var-

224 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 507; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VIII, s. 14; c. XVIII, s. 16.

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; Mahmasânî, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", s. 115; Th. W. Juynboll, "Fey", *İA*, MEB, İstanbul 1988, c. IV, s. 584-585.

mış 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 hissetmesinden[228] ve sosyo-ekonomik adalet anlayışından kaynaklandığını ifade etmesi[229] 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 nas ile amel etmenin tarihte kaldığından dolayı, durdurulması gerektiğini ifade etmiştir.[231] Kur'an, bir yandan henüz yeni Müslüman olmuş kabile fertlerinin ganimete olan tutkularının aşırılıklarını tashih ederken,[232] diğer yandan da bedevi tabiatında var olan ganimet tutkusunu, savaşlarda ele geçirilen esirlerden, mal ve emlaktan pay vermekle tatmin etmiştir.[233]

Yine Kur'an'ın, ganimetlerin savaşa katılanlara dağıtılmasını, Cabiri'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 da[235] ganimet taksimi ayetlerinin teşekkülünde

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.
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.

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 de[236] 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 vasıtalarından olduğu,[238] rızıkları kendi mızraklarına ve geçimleri başkalarının ellerindekine bağlı olan[239] bedevi topluma nazil olan Kur'an'ın, cihad, Allah yolunda ölme ve öldürme, bunların karşılığında cennet, dünyevi olarak da ganimet, cizye ve çeşitli toprakların müjdelenmesi 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 ayetleri[240] perdelenerek, tarih üstü bir metin olarak okunmasının sonucunda maalesef üzülerek ifade etmeliyiz ki İslam'a, kılıç ve ganimet dini imajı verilmiştir. 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

236 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. IV, s. 139-142; Taberi, *Târîh*, c. II, s. 285-286; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 188; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 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, *age.*, s. 193.

237 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 156-157.

238 Ferruh, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi*, c. I, s. 65; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 85; İbrâhîm Şerîf, *age.*, 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-Telfîkıyye' alâ Kesîrin min Meşrûâti Tecdidi'l-İslâm", *Hilâl*, Ekim Sayısı, Kâhire 1991, s. 19'dan naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 148.

diyalektik bir ilişkinin olduğunu, Kur'an'ın, savaş ve ganimet hukukunun, İslam öncesi kostümle belirlenen kuralların genel yapısı içinde yer aldığını,[242] Kur'an'ın, oluştuğu dönemin anlayışlarını, değerlerini, dilini ve kısaca tinselliğini gözetmeyen tarih üstü[243] 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 Yarımadası'nın toplumsal töre ve gelenekleri üzerine oturtulduğunu[245] geçmişten, içinde nazil olduğu toplumdan bu toplumun kaide, örf ve âdetlerinden bağımsız olmadığını[246] açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak Kur'an'ın Müslümanlar tarafından ilahî bir yapıda olduğunun kabul edilmiş olması, onun olgusallığının önünde ciddi bir engel teşkil ettiği[247] ileri sürülse de nassın ilahî 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 tarihî unsurlar ihtiva etmesiyle, ilahî kaynaklı olmasının birbiriyle çelişmeyeceğini[248] ve bu kendi dönemine ilişkin ahkâmın, onun bütün çağlara hitap edecek ilahî mesajlarla mündemiç olduğunu nakzetmeyeceğini, o coğrafî iklime ait kültür harcına kendi boyasını ve rengini kattığını, böylelikle Kur'an'ı indiği tarih içinde tarihsel ve evrensel ikili okumaya tabi tutmanın kaçınılmaz olduğunu da ifade etmek gerekir.

242 Kadduri, *Law in the Middle East*, s. 31-32.
243 Özgel, *age.*, s. 241.
244 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VII, s. 60; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 55; Şâtıbî, *el-Muvafakât*, c. II, s. 67, 77, 83.
245 Ebu Zeyd, "Soruşturma", s. 273-274.
246 'Aşmâvî, *Usûlu'ş-Şerî'a*, s. 70.
247 Ahmet Polat, *age.*, s. 203.
248 Nas Hâmid Ebû Zeyd, "Söyleşi", Sayı: 132, Kâhire 1993, s. 242-243'ten naklen Ahmet Polat, *age.*, s. 231; Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nâss*, s. 27.

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 vergisi[249] olarak terimleşen cizye kavramı, fıkıhta mutlak vergi olarak haraç ile (cizyetü'l-arz, cizye ale'l-arz, harâcü'r-re's, harâc ale'r-re's) eş anlamlı olarak kullanılır.[250] Haraç ise lügatte kira, galle manasında olup, ıstılahda haraci araziden ve ihya edilen bir kısım mevat arazisinden belli ölçülere göre beytülmal adına alınan, haracı mukaseme (üründen alınan) ve haracı muvazzaf (araziden alınan) vergiyi[251] ifade eder.

Cizye, Kur'an'da terim anlamında kullanılmaktadır. Kur'an'da, "*Kendilerine kitap 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 gayrimüslimlerin 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 Arabistan'da, Arap reislerinin idaresinde İran ve Bizanslılar aracılığıyla kurulan tampon devletler de İran ve Bizans devletlerinin koymuş ol-

249 Bilmen. *age.*, c. IV, s. 74.
250 Cengiz Kallek, "Harac", *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, *age.*, c. IV, s. 75.
252 Tevbe, 9/29.
253 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 239.
254 Berrû, *age.*, s. 241.

dukları 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 bucuk yahut 2/2 dinar oranlarında değişen baş vergisi (haraç) alındığı[256] tarihî 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]

Hz. Peygamber'in de içinde bulunduğu çağın savaş kültürü olarak gayrimüslim kabilelerden cizye aldığı, emirlere cizye almalarını önerdiği,[259] cizye ayetinin inmesiyle Eyle, Ezruh, Cerba, Dümetülcendel ve Necran Hıristiyanlarından, Teyma ve Makna Yahudilerinden, halkı her iki dine mensup kısmen de Mecusi olan Bahreyn, Hecer ve Yemenlilerden cizye vergisini tahsil ettiği[260] bilinmektedir. Yemen'e gönderdiği Muaz'a, her akil baliğ olandan bir dinar yahut onun tutarı maâfîr 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 ananesi olan cizye, müminlerin galip geldiği düşmanlarından cizye almaları formuy-

255 Mehmet Erkal, *İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları*, İsam Yay., İstanbul 2009, s. 31; Bakkal, *age.*, s. 206-207.

256 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 370-371; Salih Tuğ, *age.*, s. 10; Bakkal, *age.*, s. 207.

257 Ebu'l-'Ülâ 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, *Sübülü's-Selâm*, c. IV, s. 127-131; Bakkal, *age.*, 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; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 369; San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, c. IV, s. 130; Davudoğlu, *Selâmet Yolları*, c. IV, s. 146; Bakkal, *age.*, s. 207.

la 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 gayrimüslimlerden, 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 nas 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 kavuşturmanın 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 yansıttığı[264] görülür. Ne var ki Kur'an'ın tüm ifadelerini tarih üstü evrensel bir metin olarak algılayan İslam bilginlerinin, yakın

262 Mâide, 5/32.
263 Amine Vedûd, *age.*, s. 150.
264 Amine Vedûd, *age.*, s. 101.

geçmişe kadar binlerce yıldır bu algının bir sonucu olarak, gayrimüslimleri ya İslamlaştırma ya cizye vermeye maruz bırakma yahut seyf ile ortadan kaldırmaya yönelik ayetlerden mülhem yorumları,[265] malaesef İslam'ın kılıç ve ganimet dini olduğunu ileri süren oryantalistlerin ekmeğine yağ sürmekten başka bir işe yaramamıştır. Öyle ki bir kabile yahut devleti mağlup edip onu cizyeye mahkum etme, cahiliye dönemi kabile savaş hukuku geleneği değil de sanki Kur'an'ın vakıadan bağımsız ibda ve icat türünden bir hükmüymüş gibi bu uygulama, bazı fakihler tarafından gayrimüslimlerin küfürde kalmalarının, Müslüman 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

Lügatte 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 Hıristiyanların

265 Tevbe, 9/29; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 119, 121.
266 Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. III, s. 130, 132; İbnu'l-'Arabi, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 371.
267 Bilmen, *age.*, c. III, s. 349.

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 cariye 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 ebedî olduğu, İbranilerde ortaya çıkan köleliğin ise borçtan yahut sefaletten kaynaklandığı belirtilir.[272] Aslında her ne kadar Tevrat'ta kölelerin azat edilmesiyle ilgili bir hükmün olmadığı[273] 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 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 ettiği[275] 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

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.
274 Levililer, 25/47-55; Çıkış, 21/2-3; Yasa'nın Tekrarı, 15/12-14; Seydişehri, *Hukuk Tarihi*, s. 144.
275 Çıkış, 21/26-27.
276 Yasa'nın Tekrarı, 12/14.

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 ebedî olarak köle bırakması ilkelerini[278] benimsememiştir. Kur'an, genelde Tevrat'tan farklı olarak sadece İbrani asıllı olanları değil, bütün köleleri özgürlüklerine kavuşturmayı teşvik etmiş, adam öldürme, yeminini bozma ve zıhar yapma gibi muamelatta işlenen bazı suç ve günahlardan dolayı kefaret olarak köle ve cariyeleri azat etmeyi,[279] onları evlendirmeyi[280] ve onlara zekât 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 kaydıyla[283] benzerlik arz ettiği, 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 kefaretinde hürriyetine kavuşturulacak köleye "mümin" olma kaydını koyması, tıpkı Tevrat'ta olduğu gibi belli bir inanca sahip köleleri hürriyetine kavuşturmayı akla getirse de yemin ve zıhar kefaretlerinde ve mükâtebe anlaşmasında hürriyeti

277 Nûr, 24/33.
278 Levililer, 25/44-46.
279 Nisâ, 4/92; Mâide, 5/89; Mücâdele, 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.

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 bir hüküm olmadığı, Kur'an'ın da aktardığı gibi Hz. Musa'nın, Firavun tarafından köleleştirilmiş olan İsrailoğullarının[285] 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 saplanmasını 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 sözleri[288] bu konuda onun kendinden önceki geleneği devam ettirdiği ihtimalini artırmaktadır.

B. Cahiliyede ve Kur'an'da Köleler ve Hürler

1. Sosyal Yapı

Yahudi ve Hıristiyan 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

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 Bedâyene, *age.*, s. 116.
290 Bedâyene, *age.*, s. 117; cahiliye döneminde Mekke'de köle, kölelik, cariye ve cariyelik konusunda geniş bilgi için bkz. Edib Selâme, *age.*, s. 63-68.
291 Takkûş, *age.*, s. 172.

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 yasaklamış[293] ve bu konuda bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi cahiliye döneminde toplum, sarihler (hürler), esirler (köleler) ve mevali (hürriyetine kavuşmuş köle, cariye 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

292 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 71-72; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 445; cahiliye döneminde kölelerin emtia muamelesi görmesi konusunda ayrıca bkz. Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, 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.

294 Yâzıcı, *age*., s. 13-14; Zeydân, *el-'Arabu Kable'l-İslâm*, s. 62; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 131-132; Erham Habbû, *age*., s. 201-202; İbrâhîm Şerîf, *age*., s. 244-248; Dizire Sekâl, *age*., s. 85; Abdulvahhâb Yahyâ, *age*., s. 374; Şevkî Dayf, *age*., s. 67; Abdulaziz Sâlim, *age*., s. 435; mevâlî için bkz. Hâc Hasan, *age*., s. 77; Takkûş, *age*., s. 168. 171; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 133.

295 Zeydân, *Medeniyyet-i-İslâmiye Târihi*, 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.

oluşmaktaydı.[296] Cahiliye döneminde ve İslam'ın gelişine doğ ru hilf nizamının yaygın olduğunu, hilfin ferdi veya cemaat olarak misak ve ahit yoluyla gerçekleştiğini[297] 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 oluşmasında[299] etkin bir role sahipti. Bununla beraber, köle ve cariye sınıfının oluşmasında savaşlarda esir düşenlerin,[300] borçlarını ödeyemeyenlerin, bazen kumarda kaybedenlerin,[301] aileleri tarafından satılan çocukların ve yurtlarından kaçırılmış kişilerin de[302] önemli rol oynadığı görülür. Toplumun alt tabakasını oluşturan bu köle sınıfı, daha

296 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 436; Takkûş, *age.*, s. 168, 171; işlediği suçtan dolayı kabilesinden hul' edilmiş ve başka kabilelerle halif olmuş olanların da bu mevali içinde ayrı bir grup oluşturduğu hususunda ayrıca bkz. Dîzire Sekâl, *age.*, s. 85; Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 374; Şevkî Dayf, *age.*, s. 67.

297 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 436; cahiliyede hilf nizamı ve antlaşmaları konusunda geniş bilgi için bkz. Cemîlî, *age.*, s. 57 vd. 104.

298 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 448; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhî*, c. IV, s. 34-37; Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 69-71.

299 Mustafa Aydın, *age.*, s. 58.

300 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 423; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 132; Hâc Hasan, *age.*, 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, *age.*, s. 171; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 36.), savaşların, pazarların ve cariye çocuklarının (bkz. Erham Habbû, *age.*, s. 202). bunlara ilaveten deniz korsanlığının, insan kaçırma işlerinin, fakirlik hallerinin ve kadınlara kumar oynamanın köleliğin kaynaklarından olduğu hususunda bkz. Bedâyene, *age.*, s. 117.

301 Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiye Târîhi*, c. IV, s. 37; Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 423; Hâc Hasan, *age.*, s. 122.

302 Aydın, Hamidullah, "Köle", c. XXVI, s. 238.

çok etraf beldelerden ve özellikle de Habeşistan'dan getirilir.[303] esir kamplarında/panayırlarda pazarlanıp satılırdı.[304] Mekke'de köle ve esir kadınların satıldığı sistemli bir pazarın varlığından[305] bahsedilir. Bu pazar ve panayırlarda 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" denilen[307] 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 cariye 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 sebebi[310] 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 uygulamalarını[312] ilga etmiştir. Kur'an, İslam'ın başlangıcında da görülen borcundan dolayı satılan insanlara, kolaylık tanınmasını,[313] köleye ve borçlu olanlara zekât ve sadakalardan verilmesi-

303 Şevki Dayf, *age*., s. 67.
304 Muharrem Akoğlu, "Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri 1995, s. 17; Abdulaziz Sâlim, *age*., s. 437; Bedâyene, *age*., s. 117.
305 Hûfî, *el-Mer'e*, s. 498.
306 Berrû, *age*., s. 257-258; Abdulaziz Sâlim, *age*., s. 437.
307 Bedâyene, *age*., s. 117.
308 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. III, s. 226; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV s. 36; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 180; Abdullâh 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, *age*., c. V, s. 387.
310 Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş* (Trc. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener), AÜİF. Yay., Ankara 1997, s. 136.
311 Bedâyene, *age*., s. 131.
312 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 179.
313 Bakara, 2/280; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. III, s. 370.

ni 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 edildiği[315] görülür.

3. Köle ve Hürlere İlişkin Hukuk

a. Hürriyete Kavuşturma (Tahrîru Rakabe)

Cahiliye döneminde diğer alanlarda olduğu gibi, hürler, esirler ve köleler gibi bölünmüş sosyal tabakalara ilişkin bir hukuk da mevcut idi. Bu hukukun başında köleliğin de kaynaklarından biri olan savaş, baskın ve çapul neticesinde elde 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 âdeti, 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 yapılırdı.[321] Hatta belli insanlar ve bazı kabile reisleri esarete

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, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 409.
316 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 72.
317 Berrû, *age.*, s. 236; Hûfî, *el-Hayâtu'l-'Arabiyye*, s. 270; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17; Henri Masse, *el-İslâm*, s. 25.
318 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 73; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17.
319 Abdulaziz Sâlim, *age.*, s. 424; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17.
320 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 28.
321 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 74.

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 Araplarının 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] Taberî ve Kurtubî'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 aşagelmiştir. Bu bakımdan Kur'an, cahiliye Araplarının esir ve köleler üzerindeki hakimiyet ve tasarruflarını sembolize eden alnını tutup kâkülünü kesme teamülünü, Allah'ın insanlara, bütün canlılara malik ve kadir, onlar 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 uygulama-

322 Cevâd 'Alî, *age.*, c. IV, s. 436-437.
323 Vahidî. *Esbab-ı Nüzûl*, s. 263.
324 Abdulaziz Sâlım. *age.*, 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'şâ*, c. I, s. 465; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. III, s. 15; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132; Cemâl Mahfûz, *age.*, s. 17; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, 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.

lardan 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 kavuşturması[328] 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 ('itk) 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"tan ayırt etmek için "mevla'l-ataka" diye de isimlendirirlerdi.[331] Efendi bir lütuf olarak özgürlüğüne kavuşturduğu kölenin velası olurdu. Eğer vela hakkından feragat 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

328 Cevâd 'Alî, *age.*, 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, *age.*, 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, *age.*, 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, *age.*, s. 68-69; Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târîhi*, c. IV s. 39; Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 195-196.

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-mükâtebe) yahut da hiçbir şart ve koşul olmaksızın azat etme ('ıtkı saibe) cahiliye dönemi âdetlerindendi.[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 olduğu[339] ifade edilir. O bakımdan Kur'an'ın atıfta bulunduğu ve dinde sizin kardeşleriniz ve mevaliniz dediği[340] 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 olması[342] 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 de[343] Kur'an'a intikal etmiştir. Kur'an, İslam öncesinde var olan bu kültürü dinî, ahlaki bir forma sokarak kölelerin gönüllü olarak özgürleştirilmesini bir iyilik kabul etmiş,[344] onların hürriyetleri için zekât ve sadaklardan verilmesini teşvik etmiş, öldürme, zı-

335 Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 437.
336 Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV s. 39; Yâzıcı, *age.*, s. 14; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 133; Berrû, *age.*, s. 258-259; Erham Habbû, *age.*, s. 202.
337 Sarıcık, *Cahiliye Kültürü*, s. 193.
338 Hâc Hasan, *age.*, s. 77-78; mevali konusunda ayrıca bkz. Berrû, *age.*, s. 259; Edîb Selâme, *age.*, 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, *age.*, c. III, s. 342.
344 Bakara, 2/177.

har, oruç ve yemin kefaretlerinde köleyi özgürleştirmeyi talep etmiş[345] ve köle azat etmenin zor bir yol/iş olduğunu[346] 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 uygulamasını[348] tasvip ettiğini ve kölelerin özgürleştirilmesi yönünde bir tutum takındığını ve bunu ilahî 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 yaptığında azat edilirdi. Bu yüzden Kur'an'ın, bir akde bağlı olarak köle azat etme (mükâtebe),[350] Müslümanların ibadet ve muamelatlarında yanlışlıkla bir mümini öldürme,[351] yeminini bozma[352] ve zıhar yapma gibi bazı suç ve günahlardan dolayı, kefaret olarak köle azat etme,[353] özgürlüklerine kavuşmaları için zekât ve sadakalardan, efendi ve başkalarının mallarından onlara verme taleplerinin,[354] köle ve cariyelerin özgürlüğüne kavuşturulmasına yönelik bu ilkelerin tamamının[355] ibda ve icat mahiyetinde bir teşri olmadığı görülür. Ancak her ne kadar Rüyânî (ö. 502/1108),[356] Demîrî (ö. 808/1405) ve İbn Hacer (ö. 852/1449), "kitabet"in cahiliyede bilinmediği ve

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, Kefâlrât, 6; 'Itk, 21-25; Müslim, 'Itk, 2/1504; Ebû Dâvud, 'Itk, 2; Tirmizî, Buyû', 35; Nesâî, Buyu', 85, 6; İbn Mâce, 'Itk, 3.
348 'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, c. XI, s. 14; Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, c. XVIII, s. 152.
349 Buhârî, Kefâlrât, 5; 'Itk, 14; Müslim, 'Itk, 5/1509; Ebû Dâvud, 'Itk, 13 14; Tirmizî, Nûzûr ve Eymân, 13.
350 Nûr, 24/33.
351 Nisâ, 4/92.
352 Mâide, 5/89.
353 Mücâdele, 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.

İslam orijinli bir kavram olduğunu[357] 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 zıhar kefaretiyle ilintilendirmesi ve hürriyetlerine kavuşturulmaları için onlara zekât 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 döneminde hürlerle kölelere öngörülen bazı uygulamalar, bölünmüş tabakalara göre değişen şahıs hukuku ve sorumluluklar[361] Kur'an tarafından da sürdürülmüştür. Kur'an'ın hür

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, *age.*, s. 76.
360 Nahl, 16/75.
361 Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 35.

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 cariye, efendisinin mülkü olduğundan onu istifraş etme hakkı vardı.[362] Cariyenin de efendinin isteğine karşılık vermesi onun bir görevi, efendilerinin cariyeleriyle akit yapmaksızın cinsel ilişki kurması,[363] 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 suretiyle[364] o toplumsal teamülleri devam ettirmiştir. Aynı şekilde kölelerin, efendilerinin izni olmadan evlenme yetkilerinin olmadığı[365] 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 arz eder. 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 cariyenin cezasının, muhsan olmayan hür bir kimsenin cezasının yarısı olduğuna dair

362 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 36, 108.
363 Takkûş, *age.*, s. 186.
364 Mü'minûn, 23/6; Ahzâb, 33/52, 55; Me'âric, 70/30.
365 Takkûş, *age.*, s. 172.
366 Nûr, 24/32.
367 Zeydân, *Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi*, c. IV, s. 37; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 116; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 132.
368 Nisâ, 4/25.

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 etmiştir.[371] Ne var ki Kur'an'ı, kendi tarihî ve toplumsal teamüllerinden kopuk okuyan, onun literal ifadelerinde geçen her hükmünde hikmet ve gizem arayan geleneksel akıl, ahkâmın çoğunda kölenin, hürün tabi olduğu hükmün yarısına tabi olmasını, İslam'ın köleye yardım amacına yönelik olduğunu,[372] hatta yarı cezayı, İslam'ın köleler için bir meziyet kıldığını[373] 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 hürlere ve kölelere ilişkin uygulamadaki farklılıklar Kur'an tarafından sürdürülmüştür. Nûr süresi 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 gayrimüslim bütün erkek ve kadın köle ve cariyeleri kapsamaktadır.[374] Aynı şekilde bu ayetle bağlantılı olarak Hz.

369 Buhârî, Muhâribîn, 20; Müslim, Hudûd, 6/1703; Ateş, *Cahiliyye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 409.

370 Bakara, 2/178.

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, *age.*, s. 133.

373 Ahmed Emin, *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. 'Ali b. Muahmmed 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'ş-Şerî'a ve'l-Menhec*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1411/1991, c. XVIII, s. 219.

Aişe, Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Malik'e göre de kadınların sadece mahremlerinin görebilecekleri yerleri kölelerine de gösterebilecekleri,[375] Cemel'in (ö. 1204/1790), Celaleyn tefsiri haşiyesinde hür kadınların vücutlarının göbekle diz kapağı hariç, bütün uzuvlarını erkek kölelerine gösterebilecekleri gibi, erkek kölelerin de sahibelerine diz kapağı ile göbek kısmı hariç, diğer kısımları açmalarında bir sakıncanın olmadığı[376] ifade edilir. Dolayısıyla ayetin ve buna ilişkin yorumların temelinde o günkü toplumda cariye 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 olduğu[377] ve dolayısıyla bütün bu unsurların tarihî 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 cariye ile dişi devesi arasında hiçbir fark görülmezdi.[378] Cahiliye yasası, bir adamın dilediği oranda cariyeye sahibi olmasını mübah görürdü. Cariye, adamın mülkü sayılır, efendinin mülkiyeti altında devam ettiği müddetçe, 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.[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 cariye ile evlenme mübahlığı, toplumsal vakıanın bir parçası olan Kur'an tara

375 İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 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 el-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 Araplarda İçtimâî Âile", s. 87.

379 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 428; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 108-109.

380 Erham Habbû, *age.*, s. 205.

381 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 180.

lından 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 yüz yüze 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 olması[385] ve kişinin sahip olduğu cariyelerle ilişkisinden dolayı kınanmaması[386] 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 âdeta vakıayı, mensûs 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

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, *age*., s. 131; Ahmed 'Ali, *age*., 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, *age*., s. 133.

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 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 olgularının 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 ettiklerine[391] 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 dinî ve hukuki bir sorumluluk haline getirildiği[393] görülür. Aynı şekilde Kur'an'ın, köle ve cariyelerin evlendiril-

388 Nûr, 24/32; Bakara, 2/221; Nisâ, 4/25.
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, *age.*, s. 18.
393 Bakara, 2/177; Nisâ, 4/36; Tevbe, 9/60; Buhârî, Keffârât, 5; Itk, 1, 14-15; Müslim, Eymân, 8/1657-1659, 10/1661.

mesini,[394] hürlerin de köle ve cariyelerle evlenmelerini teşvik etmesi,[395] cariyelerin fuhşa zorlanmalarını yasaklaması[396] ve onlarla evlilik yapıldığında da mehirlerinin verilmesi[397] talebinde bulunması, onun, nazil olduğu dönemde tarihî olay ve olgular üzerinde, toplumsal tabakalar arasında eşitlikçi ahlakî 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 hukukunun sonucu olarak kölelerin sayılarının aşırı artışı 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 hukukunun bir neticesi olarak Kur'an, köleliği şerî 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

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, *age.*, s. 139, 140, dipnot.
399 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 171.
400 Beled, 90/12-16; Nûr, 24/32; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 91-92.

şekle dönüştüğünü, esirler, köleler ve kölelerin özgürlüğe kavuşturulması ve onlara iyi muamele edilmesi gerektiğine ilişkin zamanı sona ermiş pek çok nas ile amel etmenin tarihte kaldığından dolayı, durdurulması gerektiğini[401] ifade etmişlerdir. Kur'an'ın bu yerel tabiatı yüzündendir ki çağımızda kefaretlerde köle azadına ilişkin ayetlere farklı manalar yüklenmiştir.[402] Köle ve onun kurumsal yapısına ilişkin bütün bu çağdaş yaklaşımlar da Kur'an ahkâmının kendi tarihî ve yerel karakteristiğine büründüğü noktasında bizim tezimizi destekler niteliktedir.

Dolayısıyla Kur'an'ın, belli tarihte ve sosyo-kültürel bağlamda "apaçık bir Arapça"[403] ile Mekkeli Araplara hitap etişi,[404] onun literal hitabının tarihsel, bütün insanlara değil, Arap Yarımadası'ndaki 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 tarihî tikel/cüzî hükümlerinde tezahür etmiş bütün çağlara hitap eden tümel ahlakî ilkelerini tespit için ikili bir okumaya tabi tutulmasına yönelik talepler,[407] Kur'an'ın evrensel delalet ve manalarının o günkü kültürel ögelerden ayrılması gerektiğine ve tarihsel

401 Hasan Hanefî, "Soruşturma", s. 283-284; Kur'an'ın kendi döneminin bir olgusu olarak hakkında pek çok hüküm vazedilen 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, kefaretlerde köle azadını önceleyen Kur'an ayetlerinin tarihsel olduğu bilincine vararak Beled süresinin 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; Yâsin, 36/5-6; Yûsuf, 12/2; Tâhâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3.

406 Güler, *age.*, s. 98.

407 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme II*, s. 93-95; Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 55-58.

bağlamda okunmasına dair metodoloji teklifler[408] ve metnin tarihsel bağlamlarının kurulması suretiyle elde edilecek anlamların metnin başka ortamlara da hitap etmesine imkân sağlayacağına[409] ilişkin düşünceler de Kur'an'ın bir yandan semaya bağlı, diğer yandan arza dönük bu düalist ve diyalojik (çift yönlü) tabiatını ortaya koymaktadır. Kur'an'ın, kendi zamanı ve yaşadığı ortam ile ilişkisinden dolayı, zamana ve mekâna bağımlı olduğunu, yani tarihsel ögeler 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 mensûs bu yerel kültüre dair hükümler, İslam'ın evrensel mesajının zarfı, taşıyıcısıdır. Bu sebeple Kur'an nassının diyalojik 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 "ilahî" 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 ilahî 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 çıktığı[414] ileri sürülse de Kur'an'ın nazil olduğu dönemin bir-

408 Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 22.
409 Özgel, *age.*, s. 7.
410 Güler, *age.*, s. 88, 91-92.
411 Paçacı, *age.*, s. 78.
412 Ziya Gökalp, *Sa vie et sa Sociologie*, by Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri, Paris 1936, p. 240'tan 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, *age.*, s. 176.
414 Kotan, *age.*, s. 177.

takım tasavvur ve muamelat kültür ögelerini içermesi, onun evrensel olmadığı anlamına gelmeyeceği,[415] Allah kelamı 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 kaldıracağını ve Allah'tan geldiğini inkâr anlamına geleceğini iddia edenleri anlamanın mümkün olamayacağını, bunun açık bir cehalet örneği olduğunu ifade etmiştir.[416]

415 Özgel, *age.*, s. 7.
416 Ebû Zeyd, *et-Tefkîr fî Zemeni't-Tekfîr*, s. 210-211.

YEDİNCİ BÖLÜM
KUR'AN'DA MUHAKEME USULÜNDE İSLAM ÖNCESİ KÜLTÜR

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 faklı olan kabilelerin ve bu kabilelerin eşraf ve ileri gelen kişilerinin kolektif aldıkları kararlarla işler yürütülürdü. Bu kabile ileri gelenleri, kabile üyeleri arasında çıkan anlaşmazlıkları kabile örf ve âdetlerine 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 "daru'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 reayanın emirlere itaati bir hak idi. Otoritenin emir ve ahkâmından çıkmaları mümkün

1 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 193.
2 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 100.

değildi. Şayet teba, emire itaat etmekten çıkarsa emirlerin, uygun gördüğü şekilde onları tedip etme hakları vardı. Fakat tebanın, kendi kabilesinin reisi dışındaki liderlere itaati ise zorunlu değildi. Sadece asabiyet bağı olan liderlere itaat ederdi.[3] Dolayısıyla Arap toplumunun kabile yapısında asabiyetin gereği olarak mevcut lidere itaat zorunluluğu ilkesi, Kur'an tarafından da bir değer olarak Müslümanlara telkin edilmiştir.[4] 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) de.*"[5] ayetiyle "ulu'l-emr"e itaat şeklinde Kur'an'da da teşekkül etmiştir. Öyle ki umumiyetle ayetleri tarihsel perspektiften 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 itaatin bir parçası olarak kabul edilmiştir.[6] 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 hükûmeti olduğu için bu idarede iktisadi, içtimai, dinî ve askerî 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"[7] idaresi mevcut idi. Bunun dışında

3 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 173.
4 Nisâ, 4/59; Mâlde, 5/33-34.
5 Nisâ, 4/59.
6 Bkz. Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 264; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. I, s. 468; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 113.
7 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.

Kureyş'in suya atılmış kuru üzümle hacıları sulama işi olan "sikaye",[8] Kâbe'nin kapısının açılması, kapatılması ve onarım hizmetiyle ilgilenme "es-sedene",[9] onun koruyuculuğu hizmetlerini ifade eden "huccab" yahut "hicabe",[10] Kureyş'in ileri gelenlerinin işlerini karara bağlamak için bir araya gelip akıl ve görüş sahibi insanlarla istişare işi olan "meşveret",[11] diyet ve borçlarla işleri yürütmeyi ifade eden "eşnâk",[12] Mescidi Haram'da açık seçik, çirkin ve müstehcen sözler sarf edilmesine ve seslerin yükseltilmesine (dövüş-kavga) mani olma işi olan "'imare" de[13] mevcut idi. Bütün bu işler Kureyş'in kolları tarafından yürütülürdü. Bunların dışında savaşta giyilecek "kabbe" ve yularların hazırlanması işi "e'inne",[14] sancağın taşınma ve korunma işi "liva" yahut "'ikab"[15] ve Mekke'nin ordusunu komuta etme işi "kiyade"[16] ve bunların dışında "sifaret",[17] "ey-

mad); Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 249; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 193; Cemîlî, *age.*, s. 156.

8 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, *age.*, c. V, s. 194; Cemîlî, *age.*, s. 154.

9 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 194; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 249-250.

10 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, *age.*, c. V, s. 194; ayrıca bkz. Cemîlî, *age.*, s. 150-151; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

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, *age.*, c. V, s. 194; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

12 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, *age.*, c. V, s. 194; Cemîlî, *age.*, s. 165; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

13 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. III, s. 315; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 250; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 195; Cemîlî, *age.*, s. 155; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

14 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. III, s. 314; İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. II, s. 109; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 250; Cemîlî, *age.*, s. 161; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

15 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, *age.*, s. 160.

16 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 110; c. II, s. 109; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 196; ayrıca bkz. Cemîlî, *age.*, s. 159; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

17 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. III, s. 314; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 250; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 194; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

sar" ve "ezlam"[18] 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 batınından ileri gelen kişiler üstlenmişlerdir.[19] Bu vazifelerin tamamı Kureyş tarafından sonradan ihdas edilmiştir.[20]

Kur'an, tamamına olmasa da bunların bir kısmına atıfda 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...*"[21] ayetiyle tasviri bir dille işaret etmiş ve bu iş o dönemde Abbas b. Abdulmuttalib ve Şeybe b. Osman tarafından üstlenilmiştir.[22] Yine İbn Âşûr'un da ifade ettiği gibi, cahiliyede hac ayında haremi şerif sınırlarında ihramlı iken kötü söz ve cim'adan kaçınmaktaydılar.[23] O dönemin 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 sarf edilmesine ve seslerin yükseltilmesine (dövüş-kavga) mani olma işi olan "'imare" âdetini de devam ettirmiştir. Kureyş'in bu âdeti, "*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...*"[24] 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 düşünce-

18 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. III, s. 314; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 250; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 195; Cemilî, *age.*, s. 165; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135.

19 Bu görevleri üstlenen Kureyş kolları ve kişileri konusunda geniş bilgi için bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 249-250; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 135-136.

20 İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 106.

21 Tevbe, 9/19.

22 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 337.

23 İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr*, c. II, s. 234.

24 Bakara, 2/197.

si 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 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,[25] 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 gelişiyle birlikte şartların ve adalet ilkesine bakış açısının değişmesinden kaynaklanmaktaydı.[26]

Cahiliye çöl kanunu, orman kanunu gibi kabul edilirdi. Çünkü, hak ve galibiyet, kılıcı keskin ve güçlü olan kişinin yanındaydı.[27] Hak ve adalet güç olduğundan eli kılıç tutamayan, savaşmaya gücü yetmeyen kadını, büluğa ermemiş küçük erkek çocuklarını, ok atıp kılıç kuşanamayan yaşlıları ve ma'tuhu miras hakkından mahrum bırakırlardı.[28] 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

25 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 380.
26 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 380.
27 Abdulaziz Sâlim, *age*., s. 412-413.
28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 466; Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 380; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 78-79.

kabilenin efendisinin diyeti, zayıf kabilenin efendisinin diyetinden ve güçlü bir kabiledeki şahsın diyeti zayıf bir kabiledeki şahsın diyetinden fazla idi. Hak ve adalette bu farklılığının nedeni de kişi ve kabilenin konum ve derecesine göre değişen cahiliye ehlinin hak algısından kaynaklanmaktaydı.[29]

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 ayrılır 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"[30] beytinde bir araya geldiği[31] görülür.

Cahiliye döneminde adalet ölçüsü, köleler ve hürler gibi toplumsal tabakalara göre de 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 lütfederse özgürlüğüne kavuşurdu.[32] Öyle ki Güney Arabistan'da hakimlerin çıkarmış olduğu kanun metinlerinde kölelere ve hürlere uygulanacak ahkâm tefrik edilmiştir. Kanunlara göre kölelik miras olarak evlatlara intikal etmekte

29 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 380-381.

30 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'iyye*, s. 76.

31 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 381.

32 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 381.

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.[33]

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.[34]

Cahiliye yasamasında sorumluluklarda aslolan, 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.[35] Örneğin, katil kısas için teslim edilmediğinde yahut maktülün ailesi katili öldürme

33 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 382.
34 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 382.
35 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 382.

imkânı bulamaz ise maktülün ailesinin katili öldürmek için araştırma hakkı düşmemekle birlikte, onu öldürme hakkı kabilenin yakın akrabasından uzak akrabasına doğru genişleyip intikal ederdi. Çünkü suçlarda aslolan, suçu işleyen kişinin sorumlu olmasıydı. Diyetlerde de aslolan, diyetin katilden alınmasıydı. Ancak bu mümkün olmaz ise asabe kanununa göre aşiret yahut kabileye varıncaya kadar asabe olan en yakın akrabalardan 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 maktülün varislerinin avlusuna deveyi bırakıp bağladıklarından dolayı, diyet için "akl" ifadesi de kullanılmıştır.[36]

Cahiliyede kabilenin himayesinde vuku bulan bir suçun sorumluluğunu kabile üstlenirdi. Herhangi bir mekânda öldürme olayı vuku bulduğunda, katil bilinmediği yahut hakeme teslim edilmediği zaman, maktülün ailesi katilin araştırılması ve teslimi için dört gün mühlet verirdi. Katil teslim edilmez ise kral yahut hakem bir hüküm çıkarıncaya kadar zanlı kabilenin malları hükûmetin yahut mabedin hazinesine rehin olarak alınırdı.[37]

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 şefaatçisi olmayan mazlumlara insaf etmek, onların davalarına bakmak için "daru'n-nedve"nin kurulduğunu ve tarihçilerin ifade ettikleri gibi cahiliye döneminde mazluma insaf etmenin Mekkelilerin görevleri arasında yer aldığını görüyoruz. Daru'n- nedve'nin, kanun koyma ve yasama meclisi olduğu gibi, insanlar arasında davalara bakan, zalimleri, düzene karşı gelenleri ve muhalifleri toplumun kurallarına uymaya zorlayan, âdeta bir mahkeme konumunda

36 Kaffâl, *Mehâsin*, s. 563; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, c. XI, s. 460-461 ('a-k-l, mad); Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 383.

37 Cevâd 'Ali, *age*., c. V, s. 383.

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 âdetleri tespit etmekle ve bu örfleri bilen "fakih" ve "arafların", insanlar arasında hüküm vereceği mahalli seçmekle, insanlar arası adaleti koruyacak kanunları koymak için içtihat etmekle ve zayıfların haklarını güçlülerden almakla gerçekleşeceğini bilmekteydiler.[38] Bundan dolayı, idari ve sosyal işleri yürütmek için daru'n-nedveyi 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-fudûl" cemiyeti de mevcut idi. Daha sonra Kureyş'in ileri gelenleri, Abdullah b. Cüdan ve Zeyd b. Abdillah'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-fudül" denilmiştir.[39] 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-fudül ruhu, adalet ilkesi ile İslam'da da tecessüm edip yaşadığı[40] 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 ica-

38 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 392.

39 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 56-59; Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke Devri), s. 93-94.

40 Cevâd 'Alî, *age.*, 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-Muhabbar*, 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, *age.*, s. 141-142.

bet ederim dediği[41] bir kuruluştur. O dönemde hilfu'l-fudûl ile adaleti gerçekleştirme ve yayma şuuru, Mekkelilerin, medeni bir idarenin kurulmasını, şehrin işlerini düzenleyen ve Mekkeli leri gelenlerinin iştirak ettiği, istişareyle ve medeni bir üslupla idare eden bir hükümetin gerekliliğini savunduklarının açık bir göstergesidir.[42]

Yine adalet işlerinin yürütülmesi ile ilgili olarak "eşnâk" vazifesi de mevcuttu. Diyet ve borçların üstlenilmesini ifade eden eşnâk Kureyş'in icat ettiği vazifelerdendi.[43] Bu vazifenin cahiliye döneminde kan diyeti ve zarar ziyan tediyesi işlerini yönetmek olduğu ve bu görevi cahiliyede Teym kabilesinden Hz. Ebubekir'in yürüttüğü[44] ifade edilir. Eşnâk 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 duyarlardı.[45] Aynı şekilde eşnâk 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.[46] Cahiliyede bu vazifeyle ilgili diyet üstlenen ilk kişinin de Ce'âd b. Abd et-Teymi olduğu[47] ifade edilir.

41 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 129; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 279; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 369; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Velâyetu'd-Dîniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 100; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 155.

42 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 393.

43 Cemîlî, *age*., s. 165.

44 İbn Abdirabbih, *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, *age*., s. 136; Lammens, "Mekke", c. VII, s. 631.

45 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 468.

46 Hansa, *Dîvânu'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, *Bulûğul-Erab*, c. I, s. 337; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 468; Bakkal, *age*., s. 283.

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

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 da[48] bize gelen rivayetler arasındadır.

Bütün bu görevler ve anlaşmalar cahiliye devrinde bir adliye teşkilatının olmadığını ortaya koyduğu[49] 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,[50] ölçü ve tartıda,[51] şahitlikte,[52] yetimlerin, kimsesizlerin mallarında,[53] kada ve tahkimde,[54] kadınlar[55] ve genel olarak insanlar arasında[56] adaletle muamele edilmesinden ve kıyamet günü adaletle hüküm verileceğinden[57] 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,[58] aslında İslam'a bitişik dönemde ortaya çıkan "hilfu'l-fudûl", "hilfu's-salâh", "eşnâk" ve "hamâle" gibi sosyal-adalet örgütlenmelerinin 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.

48 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. I, s. 59.
49 Bakkal, *age*., s. 285.
50 Bakara, 2/282.
51 En'âm, 6/152; Hûd, 11/85; Rahmân, 55/9.
52 Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8, 106.
53 Nisâ, 4/3.
54 Nisâ, 4/58; Mâide, 5/42; Sâd, 38/22.
55 Nisâ, 4/129.
56 Yûnus, 10/47-54; Hucurât, 49/9.
57 Enbiyâ, 21/47; Zümer, 39/69.
58 Hâkka, 69/34; Mâ'ûn, 107/3; Fecr, 89/18.

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 ilgili lere danışıp, onların eğilimlerini göz önünde bulundurmasını ifade eder.[59]

Şûranın, insanların ileri gelenlerinin katıldığı yaşlılar mec lisinin devlet, şehir ve kabile yönetiminde milattan önce üç bin yılına Mezopotamyaya, Sümerlere kadar uzanan bir geç mişi vardır.[60] Eski Ahit'te evlilik ilişkilerindeki problemlere bakan karar mercii şehrin ileri gelen ihtiyarlarından bahsedil lir.[61] Yeni Ahit'te de yer alıp da Türkçeye millet meclisi olarak çevrilen "concil"in yüksek bir Hahamın başkanlık ettiği yet miş kişiden oluşan bir tür istişare heyetini, dinî bir mahke meyi[62] simgelediği tespit olunur.

Güney Araplarında, Gatafanlılarda, Main, Sebe ve Mekke lilerde de krallarn/liderlerin danışma meclisleri vardı. Güney ve Batı Araplarında krallar devlet işlerini yürütürken kabile reisleriyle, ileri gelenlerle ve büyük din adamlarıyla istişa re eder, onların re'y ve istişarelerine başvururlardı.[63] Ancak güçsüz insanların, halk yığınlarının, çiftçilerin vb. kişilerin görüşlerine başvurulmazdı.[64] Main (M.Ö. 1400-700) kitabe lerinde kralların önemli kararlar ve kanunlar çıkarmada ileri gelenlerin görüşlerini almakla yetkilerinin sınırlandığı da gö rülür. Güney Araplarının bazı kitabelerinde krallar, kanunlar çıkarırlarken de çeşitli kuruluşların, işçilerin ve büyük toprak sahiplerinin re'y ve istişarelerine başvururlardı.[65] Yine Güney

59 Talip Türcan, "Şûrâ", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 230.
60 S. N. Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar* (çev. Muazzez İlmiye Çığ), TTK. Ba sımevi, Ankara 1990, s. 25.
61 Yasa'nın Tekrarı, 22/15; 25/9.
62 David Robinson, *Concordance to the Good News Bible*, The Bible Society, Westlea 1983, s. 206.
63 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 167.
64 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 167, 178-179, 180.
65 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 168.

Arabistan da Mainli Arap krallar, vergi tayini ve mabetlere tahsis edilecek vergilerin konulması konusunda "mezveden ma'in", "mezved maîn" diye bilinen istişare meclisi ile istişare ederlerdi.[66] Öyle ki o dönemde önemli meselelerde mabetle bile istişare edilmekteydi.[67]

Sebe (M.Ö. 700-115) Araplarının kitabelerinde de Sebe krallarının önemli devlet işlerinde, kanunların çıkarılmasında ve özellikle de arazi, ziraat ve hükûmetin bunlardan alacağı vergi paylarına ilişkin konularda ileri gelen arazi ve toprak sahiplerinin bulunduğu "müsehhinin" yahut "müsehhin" 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, hesab ve nesep ehlinden olan eşraf meclisinin varlığından da bahsedilir.[68]

Gatafanlıların kanun çıkarma usulleri de Sebelilere benzemekteydi. Hatta bu kitabelerde kralların âdeta bir yasama meclisi olan saraylarının varlığına da işaret edilmiştir.[69] 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 sahiplerinin meclisi olduğu ve bu emlak sahipleri meclisinin milattan önce 5. asrın ortalarında mevcut olduğu[70] 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, Feraînilere nispetle içinde demokratik bir düzenin varlığını gördüğümüz bir istişare meclisi mevcut idi. Ancak bu mecliste

66 Berrû, *age.*, s. 89; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 177-178.
67 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 168.
68 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 168-169, 179.
69 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 168-169, 177-178.
70 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 178-179.

halk yığınlarının re'ylerinin 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 varlığından[71] 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.[72] 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.[73] Aynı şekilde Kuzey Araplarından Tedmürlülerin de (Yıkılışı M.S. III. yy) yaşlılar meclisini andıran bir istişare meclislerinin varlığından[74] bahsedilir.

2. Hicazlılarda Şûra

a. Şûra Meclisi Daru'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.[75] Cahiliye döneminde belde ve şehirlerde halk ve kabile reislerine, seçkin şahıslara insanlar arasında meydana gelen sorunlar arz edilirdi. Bu kişiler, köy ve kentin "nâdî/daru'n-nedve" denilen meclislerinde toplanır, mevcut sorunları istişareye sunar ve çözüm için karar alırlardı.[76] 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.[77] Onun daima kabile yaşlıları ve ileri gelenleriyle, hatta kabi-

71 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 180-181.
72 Caskel, *age.*, s. 86, 109, 114; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 182.
73 Caskel, *age.*, s. 114; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 182.
74 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 183.
75 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 185.
76 Cevâd 'Alî, *age.*, c.V, s. 183; Hâc Hasan, *age.*, s. 191; Alak, 96/17; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 415; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 146.
77 Erham Habbû, *age.*, s. 212-213.

le fertlerinden her bir fert ile istişare etmesi gerektiğine dair kaideler yer almaktaydı. O dönemde kavmin toplanıp çözüm için kararlar aldıkları bu meclislerin varlığına Kur'an da atıfta bulunmuştur.[78] Kur'an'da Lut kavminin, Mekke ileri gelenlerinin örneğin, Ebu Cehil'in de katıldığı nâdilerden bahsedilmiş,[79] "mele'" ismi altında kabile işlerinin yürütüldüğü "kabile ayanları meclisi"ne, "meclisu'l-mele'"ye atıf yapılmıştır.[80] Dil bilimciler, Kur'an'da yer alan "mele'" kavramının da istişare için bir araya gelen bir grubu, eşrafı,[81] istişarelerine başvurulan kavmin eşrafını, reislerini, seçkinlerini ve ileri gelenlerini ifade ettiğini kaydetmişlerdir.[82] Hz. Peygamber'in de hadislerinde cahiliye dönemi Mekke ve Medine şehirlerinde meclis ve bu meclise katılan üst düzey kişilere atıfta bulunulması,[83] bu istişare meclislerin varlığını teyit eder. Dolayısıyla Lammens'in de dile getirdiği gibi Mekke, Kur'an'ın da kendisinden bahsettiği "mele'" meclisyle idare edilmekteydi.[84]

Mekke, Taif ve Yesrib'in, Necran ve Vadi'l-Kura'nın idaresi, bir kralın yahut bir ferdin idaresinde değildi. Bir meclis-te toplanan reislerin yönettiği bir şehir yönetimi,[85] bir diğer ifadeyle "meleü'l-kabile" yönetimi[86] yahut cahiliye şairi Tarafe'nin *Muallaka*'sında işaret ettiği "halkatu'l-kavm" meclisi[87] veya aşiret reislerinden oluşan "meclisu'l-kabile" idaresiydi.[88] Kabile örf ve âdetlerine göre işlere bakılan,[89] Kureyş'in meş-

78 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 183; Hâc Hasan, *age.*, s. 191; Alak, 96/17; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 415; Ahmed 'Ali, *age.*, s. 146.
79 Ankebût, 29/29; Alak, 96/16.
80 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 361; Sâd, 38/4; Cemîli, *age.*, s. 162.
81 İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 719 (m-l-e, mad).
82 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).
83 Buhârî, Tefsîr, 73; Merzâ, 15; Edeb, 115; Müslim, Cihâd ve Siyer, 40/1798.
84 Lammens, "Mekke", c. VII, s. 631.
85 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 185; Necran, Taif, Yesrib ve Vadi'l-Kurâ'da da meşveret siyasi nizamının olduğu konusunda bkz. Edîb Selâme, *age.*, s. 168.
86 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 186.
87 Tarafe, *Muallakât*, s. 41, 14; Tebrîzî, *Şerhu'l-Kasâidi'l-'Aşar*, s. 98.
88 İbrâhim Şerîf, *age.*, s. 153; Berrû, *age.*, s. 197.
89 Şevki Dayf, *age.*, s. 52.

veret mekânı olan daru'n-nedve, kabile ve aşiret reislerinin katıldığı ve kabile işlerinin görüşüldüğü yaşlılar meclisi (mec lisü's-şuyûh) gibi bir istişare meclisiydi.[90] Şan, şeref sahibi, yaşlı ve ileri gelen şahısların katıldığı bir "şehir meclisi", "mele' meclisi", "yaşlılar meclisi" mesabesinde Kureyş'in parlamen tosuydu.[91] Kusay zamanından beri Kureyş'in ileri gelenleri nin toplandığı Kâbe'ye yakın bir mekân olan daru'n-nedveyi[92] Kusay, Kureyş arasında hükmetmek için inşa etmiştir. Ancak daha sonra daru'n-nedve, onların istişare ve münazara mekânı olmuştur.[93] Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi Kusay tarafından inşa edilen daru'n-nedveye, kırk yaşından yukarı olan Mekkelilerin aile gruplarının başkanları katılırdı. Bu ku rul, Mekke şehrinin senatosu mahiyetindeydi. Kureyş'in bütün önemli işleri burada konuşulup kararlaştırılırdı.[94] Tıpkı hica be, rifade, sikaye ve liva gibi Mekke işlerini yürüten bakanlık lar ve bunların her biriyle sorumlu kabileler var ise meşveret ödevi ile ilgili kişi ve kabileler de mevcut idi.[95] İslam öncesi dö nemde bu ödev, Kusay'ın oğlu Abduluzza'nın çocuklarından Beni Esed koluna geçmiştir. Bu görev İslamiyet ortaya çıktığı sırada ise Zem'a oğlu Yezid'in üzerinde bulunmaktaydı.[96] Akıl- lı, 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.[97] Her aile reisi asaleti ve serveti oranında yönetime katılırdı. Öyle ki Mekke, bir tür aristokratlar

90 Dizîre Sekâl, *age.*, s. 82; Şevkî Dayf, *age.*, s. 51; Abdulazîz Sâlim, *age.*, s. 414; Zağlûl Abdulhamid, *age.*, s. 289.

91 Edîb Selâme, *age.*, s. 167.

92 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 109; Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 145; da ru'n-nedve hakkında geniş bilgi için bkz. Edîb Selâme, *age.*, s. 80-81.

93 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 252; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 235.

94 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, *Târihu'l-Ede bi'l-'Arabî*, c. I, s. 69; İbrâhîm eş-Şerîf, *age.*, s. 119, 129; Bakkal, *age.*, s. 282; Berrû, *age.*, s. 175-183; Cemîlî, *age.*, s. 161-162; Lammens, "Mek ke", c. VII, s. 631.

95 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. II, s. 109-110; Berrû, *age.*, s. 183.

96 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 249; Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 121.

97 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 79; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 12.

cumhuriyeti tarzında yönetilmekte,[98] esas itibariyle bir asiller (mele') meclisiyle[99] idare edilmekteydi. Avâtıf Edîb Selâme'nin ifadesiyle tek bir hakim, reis ve kral ile değil, idaresi kanun, örf ve âdet olan "şehir meclisi hükûmeti", "Kureyş mele' hükûmeti", "şehir devleti", "Kureyş mele' cumhuriyeti"[100] ile aşiret liderlerinden oluşan "nüzerâ hükûmeti", "mele' hükûmeti",[101] bir başka ifadeyle kabile şeyhinin şûrayla hükmettiği kabile hükûmeti ile idare edilmekteydi.[102]

Cahiliyede genellikle akşamleyin bir araya gelirlerdi. Bir durum ortaya çıktığında toplantıya çağrılıp, o mesele görüşülüp tartışılırdı. Hatiplerin hitabeleri okunur ve şairlerin şiirleri dinlenirdi.[103] Nedve, âdeta fertlerin eğitildiği edebi bir medrese işlevi görmekteydi.[104] Burada Kureyş'e ait evlilik akitleri yapılır, büluğa eren genç kızlar ilan edilir, ahit ve ittifak akitleri icra edilir,[105] evlilik, harp ve barış gibi çeşitli işler görüşülürdü.[106] Hayız görmeye başlayan kızların yeleği kesilip, tekrar yelek giydirilir, onları gözlerden uzak tutacak örtü örttürülürdü.[107] Daru'n-nedve, savaş ilanları, haram ayların belirlenmesi ve ticaret kervanlarının sevkiyat işleri kararlarının alındığı bir danışma meclisiydi.[108] Bu nedve, önemli işlerin görüşü-

98 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 18; Berrû, *age.*, s. 180.
99 Ethem Ruhi Fığlalı, "Dârunnedve", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 556.
100 Edîb Selâme, *age.*, s. 143-144.
101 İbrâhîm eş-Şerîf, *age.*, s. 245.
102 Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 66.
103 Şevki Dayf, *age.*, s. 59; Ahmed el-'Alî, *age.*, s. 190; tercih edilen görüş günlük toplanırlardı. Bkz. el-Cemîlî, *age.*, s. 162.
104 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 191.
105 Cemîlî, *age.*, s. 164; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 145; Edîb Selâme, *age.*, s. 50; daru'n-nedvenin kafilelerin sevk işleri, harp kararları, nikâh akitleri, erkeklerin sünneti, büluğa eren kızlara yelek giydirilmesi ve evliliğe ehil hale gelmiş genç kızların ilanı ve sünnet gibi dinî ve medenî 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, *age.*, s. 169; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 129.
106 Zağlûl Abdulhamîd, *age.*, s. 289.
107 Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 110; c. II, s. 253.
108 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 56-58; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 243; Hâc Hasan, *age.*, s. 74, 91; Berrû, *age.*, s. 175; Erham Habbû, *age.*, s. 171; Şevki Dayf, *age.*, s. 51; Bedâyene, *age.*, s. 231; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 145.

lüp karara bağlandığı bir yaşlılar meclisine (meclisü's-şuyûh) benzemekteydi.[109] Kureyş'i idare eden bu meclis, her batnın ileri gelenlerinden oluşan bir senatoydu. Kusay hanedanı da bu senatonun âdeta bakanlarıydı. Bu meclis, hicabe, sikaye, rifade, liva, nedve, diyat, sefaret ve ezlam gibi işleri yürütmekteydi.[110] Ancak bu meclisin yetkisi bağlayıcı değil, edebi bir yetkiydi. Çünkü her batın aynı zamanda kendi tasarrufunda hür idi.[111] Bu sadece bir istişare meclisiydi. Gerçek yönetim otoritelerinden herhangi bir güce de sahip değildi.[112] Bu meclisin, çıkardığı kararlarını tenfiz yetkisi de yoktu. Kararlarının yürürlüğe geçmesi için bütün aşiretlerin katılımıyla ve icma ile kararın çıkması gerekirdi.[113] Dolayısıyla kararlar bu meclisten herkesin muvafakatıyla çıkar,[114] icma ile alınıp yürürlüğe girerdi. Meclistekilerin çıkan kararlara itiraz hakları da yoktu. Bundan dolayı da kişi herhangi bir cezai yaptırıma maruz kalmazdı.[115] 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.[116]

b. Daru'n-Nedve Üyelerinin Seçimi

Cahiliye döneminde Mekkeliler, daru'n-nedve meclisi üyelerinin seçiminde yaş, hikmet sahibi, doğru görüşlü, kavmi

109 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 145.
110 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 111; hicâbe, rifâde, sikâye, kiyâde, nedve ve livâ gibi işlerin Kusay döneminde mevcut olduğu hususunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 131; Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, c. I, s. 110; c. II, s. 109; Taberî, *Târih*, c. II, s. 184.
111 Erham Habbû, *age.*, s. 171.
112 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 24.
113 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 146; İbrâhîm Şerîf, *age.*, s. 128; Kahtan Abdurrahmân ed-Dûrî, *Akdu't-Tahkîm fi'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kânûni'l-Vaz'î*, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Bağdâd 1405/1985, s. 43.
114 Cemîlî, *age.*, s. 161-162.
115 Edîb Selâme, *age.*, s. 169.
116 Takkûş, *age.*, s. 161.

arasında mal, şeref ve nüfuz sahibi olma gibi muayyen şartlar koşmuşlardır.[117] Kabilevi Arap toplumlarında reislik, siyaset ve nüfuz yaşa dayandığından dolayı, reislere "şeyh" denilirdi. Şeyhler Arap geleneğine göre kabilenin ileri gelenleri ile danışarak karar alırlardı.[118] Cahiliye dönemi Mekkesinde yaşın toplumsal tabakada büyük öneminden ve akli olgunluğun kırk yaşından sonra başladığına olan yerleşik inançtan dolayı, daru'n-nedveye girip istişareye katılma şartı olarak kırk yaş sınırı koyulmuştur.[119] Ancak isabetli görüş sahibi olan bazı kişilerde, Kureyş'in bu yaş sınırını aramadığı ve Ebu Cehil b. Hişam'ın gençliğinde bu meclise girdiği[120] ifade edilir. İndiği toplumun tasavvurlarından bağımsız olmayan Kur'an'da da insanın olgunluk yaşı tasviri bir dille kırk olarak ifade edilmiş[121] ve Hz. Peygamber'e kırk yaşında peygamberlik verilmiştir.[122] Dolayısıyla bütün bunlar, Kur'an'ın, cahiliye Araplarının insana atfettikleri 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 de[123] cahiliye Araplarında kırk sayısı ile ilgili inanış ve anlatılarla, Kur'an'ın ifadeleri arasında muhtemel bir ilişkinin varlığını hatıra getirmektedir.

117 Edîb Selâme, *age*., s. 143.

118 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 13-14; Bohoner, *age*., s. 13.

119 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 184; Hâc Hasan, *age*., s. 74, 91; Berrû, *age*., s. 175; Erham Habbû, *age*., s. 171; Şevkî Dayf, *age*., s. 51; Bedâyene, *age*., s. 231; Ahmed 'Alî, *age*., s. 145; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 56-58; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 243.

120 Câhız, *Resâil*, c. IV, s. 184; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 184; Edîb Selâme, *age*., s. 168; Ebu Cehil'in otuz yaşında buraya dahil olduğu hususunda bkz. İbn Dûreyd, *el-İştikâk*, s. 155; Ahmed 'Alî, *age*., s. 146.

121 Ahkâf, 46/15.

122 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; Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl*, c. II, s. 12; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 926.

123 Bakara, 2/51; A'râf, 7/142; Mâide, 5/26.

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 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 âdeti 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.*"[124] ayetiyle Hz. Peygamber'e ve ona tabi olanlara istişareyi emretmiştir. Aynı şekilde, "*Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar; işleri, aralarında şûra (danışma) ile olanlar...*"[125]a mükafat verilmesi ve ailedeki meselelerin eşler arasında istişare usulüne dayalı karara bağlanmasında bir beis olmayacağından bahsedilmesi,[126] 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.*"[127] 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.

Dolayısıyla meşveretin İslam'ın ortaya çıkışına doğru ihdas edilen vazifelerden olması,[128] bedevilerin birbirleriyle müşavere eden meşveret ehli olmaları,[129] hatta isabetli görüş ortaya koymanın ve halkın salahının meşverette bulunduğunu ifade eden mesellerin irad edilmiş olması,[130] dünya işlerinde meşveretle işlerin yürütülmesini emreden Kur'an'ın önerdiği

124 Âl-i İmrân, 3/159.
125 Şûrâ, 42/38.
126 Bakara, 2/233.
127 Âl-i İmrân, 3/159.
128 Cemîli, *age.*, s. 164.
129 Ferruh, *İslâm Aile Hukûku*, s. 53.
130 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 22.

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,[131] şüranın 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,[132] mescide minber inşa edilmesi[133] ve insanların namaza hangi usulle çağrılacağı[134] 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.[135] İçtimai hayatın temeli, fertleri bir araya getiren kabileydi.[136] Kabile sadece içtimai ve siyasi nizamın temeli değil, aynı zamanda ailenin de temeliydi.[137] İs-

131 Neml, 27/29-33.
132 Vâkidî, *el-Meğâzî*, c. I, s. 209-214; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. III, s. 67.
133 İbn Mâce, İkâmet, 199.
134 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. II, s. 154-155.
135 Şevki Dayf, *age*., s. 52, 57; İbrâhîm Şerîf, *age*., s. 126.
136 Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I, s. 60.
137 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 44.

lam'ın ortaya çıkışına yakın cahiliye döneminde de Arap toplumu, çevrenin tabiatına uygun kabilevi, bedevi bir toplumdu.[138] Medineliler de Evs ve Hazreç de her ne kadar Medine'de şehir hayatı yaşasalar da yaşamları çadırda yaşayan kabile hayatından farklı değildi. Bunun da en büyük delili, bedevi kabilelerin savaştığı gibi onların da birbirleriyle savaşmış olmalarıdır.[139] Yesrib'de Sakifetü Beni Sa'îde meşveret siyasi nizamının olduğu[140] ileri sürülse de aslında Evs ve Hazreç kabilelerinin birbirleriyle olan çekişmelerinden dolayı Medine şehrinin işlerini ve sorunlarını görüşüp karara bağlayacakları bir meclisleri (daru'n-nedve/nevâdi'l-mele') olmamıştır. Bir problemin çözümünde Evs'ten bir emir ve Hazreç'ten bir emir tayin edilip ortak bir hüküm verilirdi.[141]

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,[142] burada görüşünü ifade etme ve onu savunma hakkının olduğu, genellikle kararların tartışıldıktan sonra çıkarıldığı, tıpkı parlamentoya benzeyen bir meclis[143] ve bu meclisin görüş ve tartışmaya açık demokratik bir yapıda olduğu[144] ifade edilir. Aynı şekilde Kureyş'in demokrasiye meylettiği, daru'n-nedvenin, muasır parlamentoya benzediği,[145] kabile üyelerinin demokrasiye meyilli oldukları, kabile şeyhi ile birlikte içtimai ve demokratik bir hava içinde eşitlik için çalıştıkları[146] belirtilir. Lammens gibi bazı müsteşrikler de Mekke şehrinin, ticari ve iktisadi ilişkilerinin gelişmiş olması, kararlarının daru'n-nedve (şûra/senato) meclisi ile alınması

138 Takkûş, *age.*, s. 159.
139 Şevki Dayf, *age.*, s. 54.
140 Edîb Selâme, *age.*, s. 168.
141 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 197.
142 Şevki Dayf, *age.*, s. 59.
143 Ahmed 'Ali, *age.*, s. 190-191.
144 Abdulvahhâb Yahyâ, *age.*, s. 362.
145 Harbutli, *age.*, s. 53-54.
146 Erham Habbû, *age.*, s. 213.

ve bir melik gibi tek bir liderinin olmaması bakımından, tam manasıyla bir cumhuriyet olduğunu düşünmüşlerdir.[147] 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,[148] Kur'an tarafından iyi kabul edilip benimsenen[149] ve emredilen demokratik bir sistem olduğunu[150] ileri sürmüşlerdir. Fakat her ne kadar Fazlur Rahman gibi çağdaş araştırmacılar tarafından Kur'an öğretisindeki şûranın günümüzde temsili demokrasiyi ifade ettiği[151] 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 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 etmektedir, 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"nde[152] 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 çıkartılabilecek genel birtakım ilkeleri ihtiva

147 Lammens, "Mekke", c. VII, s. 631.
148 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 72.
149 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 85.
150 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 35-36.
151 Fazlur Rahman, *İslâmî Yenilenme I*, s. 119-120.
152 Özsoy, "Çağdaş Bir Sorun Olarak "Kur'an'ın Anlaşılması" Sorunu", s. 44.

ettiğini de[153] unutmamak gerekir. Zaten o günkü Arap toplumuna inmiş olan Kur'an'ın, başka bir toplumun verileri üzerine hüküm bina etmesinin mümkün olamayacağı,[154] bütün müstakbel ve muhtemel okurları hesaba katan, buna bağlı olarak her okuyanı eşit derecede muhatap alan "tarih üstü" bir metin olmadığı da[155] aşikârdır.

Günümüzde çağdaş yönetimlerdeki parlamenter sistemden etkilenerek 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 da[156] Cevâd Alî'nin ifadesiyle bu meclisler, toplumu ve büyük halk yığınlarını temsil etmemekteydi. Aksine bu meclise katılanlar, seçkin kişiler, otorite ve yetki sahibi kimselerden oluşmaktaydı.[157] Bu idare de "meleü'l-kabile" (otorite ve yetki sahibi seçkin kişiler) yönetimiydi. Meclis ise bazen kabile reisinin evi olabilmekteydi.[158] 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.[159] Bu geleneğin bir devamı olarak klasik İslam doktrininde de şûranın üyeleri olan ehlü'l-hal ve'l-akdin, ulemâ, kabile reisleri, vezirler, kumandanlar, ehlü'l-içtihad gibi toplum içinde güç ve saygınlığı olan ve diğer insanlar üzerinde otoritesi bulunan belli sayıdaki kişilerden oluşmasına dair farklı şartlar da[160] dikkate alınırsa Kur'an'ın literal lafzına intikal eden şûra ve meşveretin bugün çağdaş dünyadaki parlamenter sistemi ifade etmediği, Kur'an'da ön-

153 Amine Vedûd, *age.*, s. 150.
154 Mahmasânî, "Hükümlerin Değişmesi İlkesi", s. 214.
155 Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 53; Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu", s. 135.
156 Tûrcan, "Şûrâ", c. XXXIX, s. 234.
157 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 181.
158 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 186.
159 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 178.
160 Abdulhamîd İsmâil el-Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 540.

gürülen şûra yahut meşveretin Mekke'de Kureyş kabilesinin basit ve sade kabilevi yaşantısının sorunlarını çözmeye yönelik o günkü kültüre özgü yerel bir sistem olduğu müşahede 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 (ehlü'l-hal ve'l-akd) otokratik sistem ile yönetilmişlerdir. Her ne kadar bazı İslam ülkeleri 20. yüzyılın ikinci çeyreğinde de bu sistemde devam etmekte ısrarlı olmuşlarsa 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, dinî 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 vazettiğine inandığını[161] 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

161 Arkoun, "Nahve Takyîm ve İstilhâm Cedideyn li'l-Fikri'l-İslâmî", s. 41'den naklen Ahmet Polat, *age*., s. 84.

da ve gelişmiş toplumlarda var olan demokratik idare tarzını ifade etmese de bu yerel formlar üzerinden Allah'ın idari mu amelata dair tavrını anlama imkânı da vermektedir. Tıpkı ku bile sisteminde olduğu gibi, Kur'an'ın tek bir liderin etrafında ona itaat etmeye yönelik prensipleriyle daha çok, totoliter bi yapıyı öncelediği hatıra gelse de İslam'ın evrensel dinî siyasi sının krallık, aristokrasi veya demokrasi gibi özel bir yönetim tarzı belirlemediği de bir vakıadır.

II. KADÂ VE TAHKİM

A. Cahiliyede ve Kur'an'da Kadâ veTahkim

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.[162] Herhangi bir şey hakkında hüküm veren kişilere aralarında anlaşmazlığı çözmesi için tarafların kendi ihtiyarlarıyla başvurdukları şahıslara da "hakem" denir.[163]

Cahiliye Araplarının tahkim kadasını bildikleri, davalı olanların davalarının çözümü için tahkime başvurmalarının onların yaygın âdetlerinden oduğu[164] görülür. Ancak o dönemde bugün modern devletlerde olduğu gibi yasama, yürütme ve yargı gibi sistemli bir idari yapı yoktu. Siyasi otoritenin, sistemli devletin yokluğundan ve yarı göçebe kabilevi bir hayat tarzından dolayı, devlet işlerini yürütecek kadai bir müessese de mevcut değildi.[165] Hukuki anlaşmazlıkların çözümün de gelenekler, kabile büyükleri özellikle de hakemler önemli

162 Bilmen, *age*., c. VIII, s. 205; Mustafa Yıldırım, "Tahkîm", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 411.

163 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.

164 Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşri'iyye*, s. 33.

165 Zeydân, *el-Medhâl*, s. 25; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 33-34; Bakkal, *age*., s. 280.

rol üstlenirlerdi.[166] Çözümü zor olan büyük anlaşmazlıkları aralarında zekâlarıyla sivrilmiş, şöhret bulmuş hakemlere ve bazen de kâhin ve arraflara havale ederlerdi.[167] 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.[168] Bu hükûmet görevi de "sefaret" görevinin bir uzantısı olarak kabile yahut kabileler arası meydana gelen yaralanmalarda cezayı taktir vazifesinden ibaretti.[169] 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, tavsiyeden ibaret olan ve müeyyidesi olmayan bir hükümdü.

Cahiliye dönemi fıkhında "kadâ" ve "kâdî" kavramlarının kullanıldığına dair kesin bir fikre sahip olmasak da Kur'an'da bu kavramın kullanımına rastlıyoruz.[170] Tarihçiler, Amr b. ed-Darb el-Advani'nin cahiliye döneminde Arap hakemliği ve kadılığı ile meşhur olduğunu zikrederler.[171] Dolayısıyla "hâkim" kelimesi o dönemde "kâdî" manasında da kullanılmıştır. 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 değil-

166 Akgündüz, "Hakem", c. XV, s. 171.

167 Şevki Dayf, *age.*, 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, *age.*, s. 172; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 28; Ahmed 'Alî, *age.*, s. 199; Uğur, *age.*, s. 24.

168 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 121; Kâbe ile ilgili görevler ve bu görevlerle sorumlu şahıs ve kabileler hakkında geniş bilgi için bkz. Hâc Hasan, *age.*, s. 188-190.

169 Bakkal, *age.*, s. 281.

170 Tâhâ, 20/72.

171 Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. XIII, s. 266-268; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 389.

dir.[172] İslam öncesi Araplarda davalara bakma sistemi, kabile toplumu ile Arap Yarımadası'nın güneyindeki devletlerde bir birlerinden farklıydı.[173] 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 Yarımadası'nın güneyinde görülen bir sistemdi.[174] Tahkim nizamı ise Mekke ve Medine gibi güçlü merkezi otoritenin bulunmadığı hazarî ve bedevî toplum yapısında görülen, görevlinin devlet tarafından atanmadığı, hasımlar tarafından seçilen ve verdiği hükmü icra gücü olmayan hakemler tarafından yürütülen bir sistemdi.[175] Dolayısıyla Mekke'de kadılık sistemi olmadığından bir kabile içinde anlaşmazlık çıktığında kabile reisine, kabileler arası anlaşmazlık çıktığında kâhine yahut dikili taşlara, kumar oklarına başvurulurdu.[176]

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 merî 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) kabilevî 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 otoritye bağlı, yaptırım ve adaleti gerçekleştirme gücüne sahip bu lafızlarda örülü, kadâ müessesesi mesajı vermektedir.

172 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 389.
173 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 87.
174 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 211; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 73.
175 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 211; kabile hakemlik nizamı için ayrıca bkz. Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 73.
176 Ahmed 'Alî, *age*., s. 154.

2. Tahkim

a. Tahkimin Görüldüğü Alanlar ve Bu Görevi Üstlenen Kişiler

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 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.[177] Örneğin, İslam öncesi dönemde Kâbe'nin tamirinde Hacer-i Esved'in yerine koyulması konusunda çıkan anlaşmazlıkta, Hz. Peygamber hakem tayin edilmiştir.[178] Aynı şekilde çeşitli hususlarda davalık olanlar hakemlik için Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır.[179]

Yine cahiliyede panayırlarda kabileler arası anlaşmazlıklar hakem usulüyle çözüme kavuşturulur,[180] anlaşmazlıkların halledilmesi için mekânlar ve bunlara bakacak hakemler tayin olunurdu.[181] Fakat bu hakemlerin münakaşalarda verdikleri kararlar ve hükümler, tayin edilen hakemin kendi duygularına, kabile âdetlerine[182] ve kavga edenlerin iyi niyetlerine veya bunlardan birinin üstün kuvvetine bağlıydı.[183]

Aynı şekilde o dönemde ailenin kendi içinde ve diğer aile ve aşiretlerle anlaşmazlıklarda da hakeme başvurma âdeti vardı. Ancak karı koca anlaşmazlıklarında, boşamalarda

177 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 54, 61; Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, s. 246; Brokelman, *Târîhu'ş-Şuû'bi'l-İslâmiyye*, s. 19.
178 İbn İshâk, *es-Sîre*, s. 87-88; İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 209; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 146; Abdurrahmân Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, s. 45-46.
179 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. I, s. 157; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 236.
180 Berrû, *age.*, s. 245-246; Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, c. I. s. 66.
181 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 93, 113.
182 Watt, *İslam Nedir*, s. 80.
183 Çağatay, *Arap Tarihi*, s. 100-101.

aralarının bulunması için hakeme başvurma, cahiliye toplumunda bilinen bir uygulama olmadığı, İslam orijinli bir uygulama olduğu[184] 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 olacağı[185] düşünülürdü. Bir aşiret yahut bir kabilenin aileleri arasında anlaşmazlık çıktığında bu ailelerin reisleri olayı çözmek ve bu konuda bir hükme varmak için bir araya 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.[186]

Cahiliye hukukunun gelişiminde ve insanlar arası davalara bakmada, din adamlarının da (kühhân) 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 şehirliler 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

184 Ünsal, *age.*, s. 88.
185 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 389.
186 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 390.

dolayı, cahiliye ehlinin âdeta mahkemeleriydi. 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 vazeden hukuki otorite konumunda olduklarını ve onlara olan saygıyı gösterir.[187] 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, münaferet[188] vb. daha büyük ve önemli işlerdeki tahkim hükümlerini de kapsamaktaydı.[189]

Cahiliye döneminde hüküm vermede kadınla erkeği ayırt etmezler, hatta kadını hakem tayin edip onun verdiği hükmü erkeğin hükmü gibi kabul ederlerdi.[190] 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.[191] 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.[192] Dolayısıyla cahiliye toplumunda 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

187 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 390.

188 Cahiliye dönemindeki münâferet dava örnekleri konusunda bkz. Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 18-19; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 278 vd.; Abdurrahmân Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, s. 41-43.

189 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 390-391.

190 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 391.

191 Câhız, *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, *age.*, c. V, s. 496; Abdurrahmân Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, s. 39-40.

192 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 89.

kadınlardan şahit getirileceği öngörülmüş ve iki kadının şahitliği bir erkeğin şahitliğine denk tutulmuştur.[193]

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 verdikleri[194] ve yine Hz. Davud'un, mallarında ortak olup da birbirlerine haksızlık eden iki davalı kardeş hakkında hakemlik yaptığı ifade edilir.[195] 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 kefaret konusunda, iki adil hakemin kararına başvurulması gerektiğini ifade eden ayetleri,[196] eşler arasının açılması ve evlilik birliğinin tehlikeye düşmesi halinde tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilmesine yönelik talepleri,[197] 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 olamayacaklarını[198] 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,[199] 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

193 Bakara, 2/282.
194 Enbiyâ, 21/78.
195 Sâd, 38/21-24.
196 Mâide, 5/95.
197 Nisâ, 4/35.
198 Nisâ, 4/65.
199 Mâide, 5/42.

günkü örf ve teamüller doğrultusunda vazedildiğinin bir göstergesidir. Çünkü cahiliyede kabile fertleri arasında anlaşmazlıkları çözmek ve hüküm vermek kabile reisinin görevleri arasında yer almaktaydı.[200] Hz. Peygamber'de risaletten önce tıpkı, cahiliye döneminde dürüstlüğü, adaleti, güvenirliği ve zekâsı ile nam salmış diğer hakemler gibi hakem olduğu, Kâbe'de hakemlik yaptığı, Peygamberlik sonrası da müslim ve gayrimüslimler arasındaki, şahsi ve ailevi hayatındaki anlaşmazlıklarda hakem usulünü yaşattığı,[201] hakim ve hakemlere yönelik emir ve tavsiyelerde bulunduğu[202] bilinen gerçeklerdendir. Mesela, Medine'de Yahudiler, kısas ve diyet davalarında,[203] kendilerinden zina etmiş olan muhsan bir kadın ve muhsan bir erkeğe cezasının (recm/celde) tayini konusunda Hz. Peygamber'i hakem tayin etmişlerdir.[204] Aynı şekilde Kur'an'da, münafık ve müminlerin Allah ve Hz. Peygamber'in hakemliğine çağrılmalarından ve verecekleri hükümlere uyup uymamalarından bahsedilmiştir.[205]

Dolayısıyla daha sonra, Kur'an ile birlikte hakemin İslam öncesi yerini, Müslümanların siyasi ve dinî lideri Hz. Peygamber almıştır. Davalı her iki tarafın da kendilerinin adaletine ve tarafsızlığına güvendikleri bir hakem seçme, anlaşmazlıklarda aralarında hüküm verilmesi için hakeme başvurma âdeti ve bu hakemin kararından ibaret olan tahkim, cahiliye döneminde tatbik edilmiş, bu âdet Müslümanlar arasında çıkan sorunların çözümünde başvurulması gereken bir teamül olarak Kur'an'da da yer almış[206] ve kabul görmüş bir örf ola-

200 Ahmed 'Ali, *age*., s. 193; kabilede kadâ işini kabile reisinin üstlendiği hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 33.
201 Akgündüz, "Hakem", c. XV, s. 172.
202 Bkz. Buhârî, Ahkâm, 13, 20, 29; Müslim Akziye, 7/1717; Ebû Dâvud, Akziye, 6, 9.
203 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.
204 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; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 88, 93; Kurtubî, *el-Câmi'*, c. VI, s. 181; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 619-620.
205 Nûr, 24/48-51.
206 Nisâ, 4/35.

rak günümüze kadar gelmiştir.[207] 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.[208]

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.[209]

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.[210] Bu davalara bakan kişileri "hakem" ve "hâkim" diye adlandırırlardı.[211] Bu hakemler vasiyet, nesep, mülk, akit, öldürme, zina ve hırsızlık gibi meselelerin çözümünde,[212] münaferetlerde, miras, su ve kan davalarında

207 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 388.

208 Hz. Peygamber'in, mahkeme ve hüküm vermenin, yasamanın ve kanunlar koymanın anayasal merci 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.

209 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 395.

210 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 308; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 394.

211 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 494.

212 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 215-216; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 90.

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 Cevâd Alî'nin de belirttiği gibi, hakemlik devletin resmî bir işi olarak yapılmadığı gibi, hakemler de devletin resmî görevlileri olarak görev yapmamaktaydılar.[213]

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.[214] 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.[215] İki hakemden hangisi dah çok güzel ve iyi özelliklere sahip ise onu tercih ederlerdi.[216] Dolayısıyla o dönemde herkes hakemlik yapamazdı. Ancak şeref, sıdk, emanet sahibi, reislik vasfı olan, övgüye layık ve tecrübeli kimseler hüküm verirlerdi.[217] Namları kabile sınırlarını aşan hakemler, akıl ve idrakleriyle, kendi kavimlerinin örflerine vakıf olmakla, adalet ve insaflarıyla, zulümden ve alçaklıktan uzak durmakla bilinen kişilerdi.[218] Hakemlerde 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 olacağı[219] 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 anlaşmazlıklar-

213 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 494.
214 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 212; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâiyye*, s. 88.
215 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 258; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 213.
216 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 386.
217 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 258; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 213, 216; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 28; Abdurrahmân Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, s. 38.
218 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 494.
219 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 394.

da ya kâhinlerden ya arraflardan ya da fakih ve müftü gibi din adamlarından davaya bakmaları için fetva isterlerdi.[220] Hakemler dava kararlarını kendi görüş ve akıllarına göre verirlerdi.[221] 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 kadaî hükümler de kaynak kabul edilirdi.[222] Hakemler kendilerine arz edilen sorunları örfî kaideleri tatbik etmekle çözüme kavuştururlardı.[223] Davaların çözümünde hakemin tabi olduğu ve örfün carî olduğu birtakım kaideleri tatbik etmek, hakemin vazifesiydi. Hatta hakemde bulunması gereken en önemli şartlardan biri, Arap Yarımadası'nda yaygın olan gelenek ve örfleri bilmesi ve kendinden önce hakemlerin çıkarmış oluğu ahkâmı almasıydı.[224] Bu nedenle cahiliyede hakemler hükümlerini verirken bölgenin örf ve âdetlerini dikkate aldıkları gibi, Kur'an da ahkâmının pek çoğunda o günkü örfü dikkate almış, cahiliye Araplarının önem atfettiği örfe ehemmiyet vermiş, adli, mali, boşama, miras, mehir gibi ailevi vb. pek çok alanda o günkü örfün esas alınması gerektiğini ifade etmiştir.[225]

Cahiliye döneminde adalet hakemde bulunması zorunlu olan en temel vasıflardan biriydi. O dönemde sağlıklı hüküm vermek için hakemlerde ve hükümde adaletin gözetilmesi bir gereksinimdi.[226] Kur'an'da da hakemde ve hakemlikte adalet temel şartlar arasında yer almıştır.[227] Ancak Kur'an, bir taraftan merkezi otoriteden yoksun kabilevi yarı göçebe bir hayat tarzının üretmiş olduğu tahkimi, o günkü tikel teamüllere

220 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 494; Abdurrahmân Dûrî, *Akdu't-Tahkîm*, s. 38-39.
221 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 494.
222 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 65, 68.
223 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 69, 92; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 25.
224 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 224-226; Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 93.
225 Bakara, 2/178, 180, 233, 241, 236; Nisâ, 4/6, 25; A'râf, 7/199.
226 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 392.
227 Bakara, 2/188; Nisâ, 4/58; Mâide, 5/42; Sâd, 22/26.

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 suretiyle,[228] 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 yapısına uygun seyyar hakemlik, onun nazmında teşekkül etmiş ve naslaşmıştır. Ancak bu tahkim, bütün çağ ve toplumlara hitap edecek külli ahlaki prensiplerden yoksun kalmamış, yerel ve tarihsel olan âdetlerle, evrensel olan değerler Kur'an'ın ifadelerinde iç içe girmiş, bütün toplum katmanlarında adaleti tesis edecek sistemli bir muhakeme/yargılama usulünün gerektiğini de bu örfî 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'nin[229] ve bazı Yahudi hakemlerin rüşvet aldıkları[230] ifade edilir. Kur'an'da da Yahudi hakemlerin

228 Bkz. M. Fuâd Abdulbâkî, *age.*, "hkm", mad.

229 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.

230 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 500; Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 230; cahiliye döneminde hakemlerin anlaşmazlıklara bakmada para aldıklarına dair malumat olmamakla birlikte bazı durumlarda anşlaşmazlığın çözümünde hakeme belli bir miktar mal ödendiği belirtilir Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctim'iyye*, s. 91-92.

rüşvet aldıklarına atıf yapılmıştır.[231] Kur'an'da Hz. Davud'a müracaat eden davalı iki kardeşin, aralarında adaletle hükmetme taleplerini anlatan kıssa da[232] her ne kadar hakem nezdeki 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 üniversal ise ailelerden seçilen hakemlerin yahut kabile reislerin veya da tanınmış hakemlerin bağlayıcı ve yaptırım gücü olmayan, örf ve âdetlere 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 mevzii 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 resmî 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 ettiği[233] göz ardı edilmemelidir. Çünkü İslam hukukunda da tahkim ile genel yargıyı, tahkime bakan hakem ile yargıya bakan hakimi dava şekil ve sorumlulukları bakımından ayırmışlar[234] ve *Mecelle*'de tahkimi sadece kul hakkına taalluk eden mali davalarla sınırlı tutmuşlardır.[235]

Kısaca, kendi tarihinin tasavvur ve teamülleri ile diyalektik ilişki içinde olmasının bir 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"

231 Mâide, 5/42; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 579.
232 Sâd, 22/26.
233 Akgündüz, "Hakem", c. XV, s. 171.
234 Yıldırım, "Tahkîm", c. XXXIX, s. 412.
235 Osman Öztürk, *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul 1973, Mad. 1841.

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.[236] Ancak bu hakemler, ne yazılı bir kanun ve yazılı bir şeriata göre, ne de semavi kitapların gereği doğrultusunda muhakeme yapmaktaydılar. Örfe, tecrübelerine ve işlerdeki ferasetlerine göre, eşyayı benzerlerine kıyasla içtihatlarının ortaya koymuş olduğu ilkelere göre hüküm verirlerdi.[237] Çünkü bedevinin yazılı sistemli kanunları yoktu. Sadece kendi aşiretine özgü sıkıca bağlı oldukları gelenekleri, örf, âdetleri ve muhafaza ettikleri babalarının sünneti mevcut idi.[238] 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.[239]

Bu hakemler, bütün Arap Yarımadası'nın değil, Hicaz bölgesinin hakemleridir. Güney ve Doğu Arabistan'da ve Arap Yarımadası'nın diğer bölgelerinde başka hakemler de vardır. Ancak onların haberleri tarihçilere ulaşmadığından biz de onlarla ilgili bir malumata sahip değiliz. Tarihçiler, Üksüm b. Sayfî b. Riyah, Hacib b. Zürare, Akra b. Habis Ebu Uyeyne, Rabia b. Mehaşin,

236 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 396.
237 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 39; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 30; Bakkal, *age*., s. 286; hakemlerin örf, âdet, teamül, inanç ve diğer milletlerden tevarüs eden esaslara göre hüküm verdikleri hususunda ayrıca bkz. Uğur, *age*., s. 24.
238 Yâzıcı, *age*., s. 14; Ahmed 'Alî, *age*., s. 197.
239 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 396.

Zamre b. Ebi Zamre,[240] Ef'â b. el-Hasîn b. Ğanem b. Rehm b. Haris el-Cürhümi, Uyeyne b. Hısn b. Huzeyfe, Harmele b. el-Eşâri el-Meriyyi, Herim b. Kataba b. Sinan b. Amr el-Fezari, Bişr b. Abdillah b. Habban, Ebu Süfyan b. Harb b. Ümeyye, Ebu Cehil b. Hişam, Enes b. Müdrik[241] ve Akra b. Habis b. Ukkal b. Muharrer b. Süfyan'ın cahiliyede Temim kabilesi hakemlerinden olduklarını kaydetmişlerdir.[242] Herim b. Kutba, Sinan ibn Ebi Harise,[243] Amr b. ed-Darb el-Advani ve Gaylan b. Selma b. Muteb es-Sekafi'nin Kaysoğulları hakemlerinden; Haşim b. Abdi Menaf, Abdulmuttalib, Ebu Talib, As b. Vail ve el-Alâ b. Harise b. Nedla b. Abdiluzza'nın Kureyş'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.[244] Bunların dışında Malik b. Cübeyr el-Âmiri, Amr b. Humeme ed-Devsi, Haris b. Abbad er-Rabii, el-Kalemmes el-Kinani ve Zi'l-İsba el-Advani gibi çeşitli kabile hakemlerinden,[245] Tay kabilesinden İbn Sa'tere et-Tâî gibi kâhin hakemlerden,[246] yine cahiliyede şöhret bulmuş Zerb b. Hud b. Abdillah b. Ebi Harise et-Tâî gibi hakemlerden[247] bahsetmişlerdir.

240 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 134; Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 64; Zebîdî, *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 'Ali, *age.*, c. V, s. 495; Temim kabilesinin diğer hakemleri konusunda geniş bilgi çın bkz. Yesûî, *age.*, s. 369-370.

241 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 308, dipnot 1; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 495.

242 Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 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, *age.*, c. V, s. 499.

243 İbn Hâbîb, *el-Muhabber*, s. 135; ayrıca bkz. Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 316, 319.

244 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXXI, s. 512 (h-k-m, mad); Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 316-330; Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 495; ayrıca Harb b. Ümeyye, Zübeyr b. Abdulmuttalib, Abdullah b. Cüdan ve Velid b. Muğire el-Mahzumi'nin de Kureyş'in hakemleri arasında yer aldıkları ifade edilir. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 258; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 496-497.

245 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 132; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 330-335; ayrıca Ümeyye, Mahzûm, Zühre, Sehm, Adî, Kinane, Esed, Temim, Kays, Rabia, İyadoğullarından ve Yemenlilerden olan hakemlerle ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 132-137; İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 368; Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 258; Fâsi, *Şifâu'l-Ğerâm*, c. II, s. 108.

246 Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXIV, s. 281 (k-l-t-f, mad); Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 503.

247 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 501.

Ya'kubi, cahiliye döneminde Araplar arasında en eski ve ilk hakemin, Temim kabilesinden el-Efâ' b. el-Efâ' el-Cürhimi olduğunu, bunun Nizaroğulları arasında miras davasıyla ilgili vermiş olduğu hükümle başladığını belirtir.[248] Bu hakeme çeşitli kabilelerden ve uzak beldelerden, Necran'dan davalıların geldiği kaydedilmiştir.[249] Temim kabilesi hakemlerinden Üksüm b. Sayfî'ye de yirmi dokuz ve daha fazla meselin nispet edildiği,[250] "o dönemin Arap kadısı" diye bilindiği,[251] Hecer, Necran, Cüheyne, Mezine ve Huzaa önde gelenlerinin kendisiyle irtibat kurup görüşünü alıp onunla istişare ettikleri[252] ifade edilir. Aynı şekilde Temim kabilesinin hakemlerinden olan Rabia b. Mehaşin'in kavminin müracaat kaynağı, nesep konusunda en bilginleri olduğu, kendi kavminin asasını vurarak ilk hüküm veren kişi olarak onu kabul ettikleri[253] ve kendisinin yüksek bir yerde odundan bir kürsü üzerine oturup hüküm verdiği, "ze'l-a'vâd" diye adlandırıldığı[254] rivayet edilir. Yine Temim kabilesi hakemlerinden olan Ahnef b. Kays, diğer bir ismiyle Dahhak b. Kays'a da çeşitli darbı meseller nispet edilmiştir.[255]

Cahiliye döneminde bu Arap hakemlerin verdiği hükümlere İslam muvafakat etmiş ve cahiliye Araplarının ortaya koydukları çeşitli teamülleri Allah İslam'da da sünnet haline getirmiştir.[256] Kaysoğulları hakemlerinden Amr b. ed-Darb'a da pek çok hüküm ve darbı mesel nispet edilmiş ve asanın ilk

248 Ya'kûbî, *Târîh*, c. I, s. 258; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 496-497.
249 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 396.
250 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 308-311; bu hakeme nisbet edilen ve pek çoğunu bir değer olarak İslam'ın da kabul ettiği bu meseller konusunda bkz. Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 14-24; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Buhelâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadyûbe ve'l-Âsârî'l-'Arabiyye, Kâhire 1323, s. 123, 175; Câhız, *Resâil*, c. I, s. 66; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. III, s. 255; İbn Saîd, *Neşvetu't-Tarab*, c. I, s. 424-426.
251 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 396.
252 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 22-24; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 498.
253 Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 316.
254 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 134; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 499.
255 Câhız, *Resâil*, c. I, s. 344, 361; Kâlî, *el-Emâlî*, 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, *age*., c. V, s. 500.
256 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236.

vurulduğu,[257] Arapların feraiz ilmini bilen şahıs olarak kendisinden bahsedilmiş,[258] "kavrayış ve verdiği hükümde şaşmayan Arap filozoflarından" olduğu söylenmiştir.[259] Bu hakemin kendisine getirilen hünsanın durumu ve mirası konusunda vermiş olduğu hüküm, daha sonra İslam tarafından da kabul edilmiştir.[260] Süveyd b. Mesud b. Cafer b. Abdillah b. Tarif b. Yahya da cahiliye döneminde şöhret olmuş hakemlerdendi. Diğer hakemler gibi bu şahsın da vermiş olduğu hükümlere sünnet muvafakat etmiştir.[261]

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,[262] Amr b. ed-Darb el-Advani, kimileri Kays b. Halit b. zi'l-Ceddeyn, bazıları da Amr b. Humeme ed-Devsi olduğunu ileri sürmüşlerdir.[263] 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 olduğu[264] ifade edilir. Yine cahiliye döneminde şöhret bulan ve tanınan Esed b. Huzeymeoğullarından Rabia b. Hizar el-Esedi de "kâdu'l-Arab" (Arapların kadısı) diye nitelenmiş,[265] işlerinde ve istişarelerinde onların müracaat kaynağı olmuştur.[266] Eyad kabilesinden Veki' b. Selma da

257 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, *age.*, c. V, s. 500.

258 Kurtubî, *el-Câmi'*, c. XVI, s. 50.

259 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 396.

260 İbn Hişâm, *es-Sîre*, c. I, s. 129; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 236; Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 57; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 553; Belâzuri, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. XIII, s. 266; Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 63-64; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. IV, s. 70; Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 147; Zebîdî. *Tâcu'l-'Arûs*, c. XXI, s. 536 (k-r-a, mad); Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 501.

261 İbn Düreyd, *el-İştikâk*, s. 389.

262 İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-Ferîd*, c. III, s. 94.

263 Sicistânî, *el-Mu'ammerûn*, s. 58, dipnot 1; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 500.

264 Merzubânî, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ*, s. 209; Meydânî, *el-Emsâl*, c. I, s. 64; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 331-332; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 501-502.

265 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. IV, s. 177 (h-z-r, mad).

266 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 329.

Mekke'de insanlar arasında kadılık yapmakla şöhret bulmuş ve kendisine pek çok hikmetli ve vasiyet niteliği taşıyan sözler nispet edilmiştir.[267]

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 etmiştir.[268] 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 verdiği[269] ifade edilmektedir. Aynı şekilde Kinane hakemlerinden el-Kalemmes/Kalemse el-Kinani'nin de cahiliye döneminde haram ayların öne ve sonraya alınmasıyla ilgili ahkâma (nesî) baktığı[270] belirtilir. İbn Habib bunları, kendi dinleri konusunda Arapların fakihleri ve müftüleri olarak[271] 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 diri diri toprağa gömme, şarap

267 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 136; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. II, s. 260; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 503.

268 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, *age.*, c. V, s. 504.

269 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; Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 147-148; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 330 ve dipnot 3; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 504.

270 İbn Habîb, *el-Munemmak*, s. 228; Taberî, *Târîh*, c. II, s. 199; Merzubânî, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ*, s. 250; Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülûsî, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab* (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 5. Bsk., Kâhire t.y., s. 494; Sûheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*, c. I, s. 63; İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. I, s. 881-882; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 335.

271 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 156-157.

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 kaldığı[272] 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.[273] Yine kasame hükmü de ilk defa Velid b. Muğire tarafından verilmiş ve bu hüküm cahiliye döneminde sünnet haline getirilmiştir.[274] 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.[275] Hatta Hz. Peygamber'in için de bulunduğu toplumun kada kültürü olarak devam ettirdiği bu kasame hükmü, kaynaklarda daha eskilere Hz. Musa'ya, İsrailoğullarına irca edilmiştir.[276] Şarabın haramlığına ilişkin hükmün de ilk defa cahiliye dönemindeki hakemler tarafından verildiği, bu hakemlerin de Velid b. Muğire[277] veya Abdulmuttalib olduğu[278] zikredilir. Cahiliye döneminde kız ço-

272 Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 7; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 323-324; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 504-505; cahiliyede Hill 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'ân*, c. III, s. 41, 44; İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 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; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 76-77; Berrî, *age.*, s. 300-301.

273 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 552; el kesme sünnetinin Abdulmuttalib'den kaldığı konusunda bkz. İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefîse*, s. 191; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 7.

274 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 551; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 505.

275 Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 424-425; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 337; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 505.

276 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 552.

277 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, s. 552; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 504-505.

278 İbn Rüsteh, *el-A'lâku'n-Nefîse*, s. 191; Halebî, *İnsânu'l-'Uyûn*, c. I, s. 7; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 323 vd.; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 504.

cuğuna mirastan bir, erkek çocuğuna iki pay veren ilk kişinin de Zü'l-Mecâsid el-Yeşkürî olduğu,[279] bir başka rivayete göre Kahtanoğullarından Âmir b. Cüşem el-Cühmi olduğu[280] tarihî rivayetler arasında yer alır.

Kaynaklarda cahiliye dönemi hakem ve fakihleri olarak isimleri zikredilen bu şahısların, İslam'a bitişik fetret döneminde yaşadıkları, nesep ve hesab 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 beliğ 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.[281] 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.[282]

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 toplumun işleyiş yapısının etkin olduğunu, o toplumun katkı ve ihtiyaçlarının

279 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 326; İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab*, s. 308; Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 507.
280 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 179.
281 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 506.
282 Cevâd 'Alî, *age*., c. V, s. 507.

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 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 ögeler 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 vakıaya mutabık (mutâbakatun lil-vâki') olması, Ebu Zeyd'in ifade ettiği gibi, nassın, özünde kültürel bir ürün olduğu, onun metafizik aşkın ilahî bir kaynağa dayanmasının muhtevasının olgusallığını ve beşeriliğini değiştirmeyeceği[283] 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 tasarrufta bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir.[284]

İslam öncesi Araplar, hukuki davaları genellikle hakem usulüyle çözmeye çalışırlardı. Tahkim sistemindeki muhakeme usulü de oldukça basit ve şifahiydi.[285] Çöldeki kabilelerin hayatlarının basit oluşuyla[286] paralellik arz ediyordu. Muhakeme için muayyen bir salon da yoktu. Genellikle evler ve toplantı salonları (daru'n-nedve ve Ukaz panayırı), muhake-

283 Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 25.
284 Fahrettin Atar, "Mahkeme". *DİA*. Ankara 2003, c. XXVII, s. 338.
285 Bakkal, *age.*, s. 285.
286 Şevki Dayf, *age.*, s. 77.

me yerleri olarak kullanılırdı.[287] 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, münaferet, hasım ve çekişme davaları konusunda hakemler panayırlara gelip, davalara bakar ve mazlumlar, haklarını aramak için davalarını burada hakemlere arz ederlerdi.[288] Bu panayırlara "ticari ihtilaflar" ve "isti'naf makamı" olarak müracaat yapılırdı. Zül'-a'vâd (kütüklü) lakabıyla bilinen Rabia b. Mehaşin ve Amr b. ed-Darb'ın, bu panayırda efsanevi şahsiyetler oldukları[289] ifade edilir. İbn Habib'in de Ukaz ve diğer panayırlarda kadılık yapan Arapların ileri gelenlerinin isimlerini tafsilatlı bir şekilde verdiğini[290] görüyoruz.

Cahiliye döneminde "kendi evinde hüküm verir" darbı meselinde de[291] olduğu gibi, hakimin evi onun mahkemesiydi.[292] 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 arz ederlerdi. Bu hakemler, bazen de tayin etmiş oldukları kubbelerde, kendi özel işlerini yürüttükleri meclislerde davalara bakarlardı.[293] Ayrıca o dönemde din adamları ve kâhinlerin davalara bakmada önemli rolleri olduğu gibi, mabet-

287 Zenâtî, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 223; Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, s. 29.

288 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 507-509; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 277-280: Cahiliyede kurulan, panayırlar ve bu panayırların hangi aylarda ve mevsimlerde, nerelerde kurulduğu, mahallî mi umumî mi oldukları, buralarda ne tür malların alınıp satıldığı, hitabet ve şiir yarışmaları, dinî 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; Efğânî, *Esvâku'l-'Arab*, s. 277-357; Berrû, *age.*, s. 245-247; Takkûş, *age.*, s. 95 vd. 101.

289 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, c. II, s. 915; Bakkal, *age.*, s. 286.

290 İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 181-183.

291 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. XII, s. 142 (h-k-m, mad).

292 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 93.

293 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 396-397.

lerin 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 ettiklerini[294] ortaya koymaktadır.

Kısaca cahiliye döneminde davalara bakmak için hakemlerin oturduğu sabit mahkemeler söz konusu değildi. Kur'an'daki anlaşmazlıklarda hakemin tayini ve onun hükmü vereceği yerin, bugünkü anlamda asla bir yargılama, mahkeme usulünü ifade etmediği, aksine göçebe kabilevi toplumun 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.[295] Hakemlerin kararlarını tenfiz yetkileri olmadığından, çıkan kararlar insanların rızasına terk edilmekteydi.[296] Verilen hükümler de yarı icrai nitelikte daha çok, istişari hükümler kabilindendi.[297]

Cahiliye döneminde hasımlar çıkan karara boyun eğmek istemediklerinde, hakemlerin, davalıların bu karara itaatlerini sağlayacak mücbir bir güç ve yetkileri yoktu. Hakemler, bugünkü manada kadı da değillerdi.[298] Verdikleri hükmü yürütme işi,

294 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 398.
295 Bağdâdî, *Hizânetu'l-Edeb*, c. VIII, s. 259; Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 288; Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 397; Zenâti, *Nuzumu'l-'Arab*, s. 232-234; Zenâti, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 94.
296 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 155.
297 Aksu, *age.*, s. 80.
298 Ahmed 'Alî, *age.*, s. 199.

sadece manevi bir kuvvetten ibaretti.[299] O bakımdan çeşitli teamüllerde Kur'an'ın ısrarla ahit ve misakların yerine getirilmesine dair talepleri,[300] 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 Arabistan'da hükûmet, kanun, yasalar ve yasama meclisi olduğundan dolayı, mahkemelerde çıkarılan hükümler devlet ve kanun gücüyle yürürlüğe sokulmaktaydı.[301] Öyle ki kitabelerde Mainlilerde "ma'ze" yahut "ma'zem" adında, taşra ve şehirde davalara bakan meclislerin yer aldığı, bu mahkemelerden çıkan kararların tanrılar adına insanlara ilan edildiği[302] 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 gibi anlaşmazlık konusu olan meselelerde aralarında verdiği kararlardan Ehli Kitap yüz çevirmiş, müminler ise bu kararları işitip gereğini yerine getirmişlerdir.[303] Bu da o dönemde ka-

299 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 397.
300 Mâide, 5/1; Nahl, 16/91; İsrâ, 17/34.
301 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 397.
302 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 397-398.
303 Âl-i İmrân, 3/23; Nisâ, 4/65; Nûr, 24/48, 51.

rarların 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 bağlılık göstermeyenlerin tanrıların cezalarına çarptırılacağına olan manevi kuvvetten ibaret olan tenfiz anlayışı, Kur'an'da, verilen ahitlere ve Hz. Peygamber'in, hakemlikte aralarında vermiş olduğu hükümlere bağlanılması gerektiğine dair ayetlerle teşekkül etmiştir.

Netice olarak bütün bu hususlar, Kur'an'ın literal hitabının o günkü Arap toplumu içtimai yapısının işleyiş tarzlarıyla ilintili olup onlarla paralellik arz ettiğini göstermektedir. Kaffal eş-Şaşi, Şâtibî, 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, içtimai örf ve âdetleri 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.[304]

Cahiliyede yargılama şekli de hayatın sadeliği ile mütenasip 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 zamanını tayin ederlerdi. Bu muhakeme süreci de uzun zaman alırdı. Davalıların delillerini

304 Zenâtî, *en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye*, s. 87.

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.[305]

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"[306] şeklinde var olan kaideyle de örtüşmektedir.[307] Tarihçiler, bu kaideyi vazeden kişinin, cahiliyede bilinen ve şöhret bulmuş hakem ve hatiplerden Kus b. Saide el-İyad olduğunu ifade ederler.[308] İslam'ın başlangıcında da insanlar arasında hüküm vermenin keyfiyeti konusunda Hz. Peygamber'in sahabeye vasiyetleri mevcuttur.[309] 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.[310] O bakımdan İslam'da da lian[311] ve kasame gibi davalarda davalı olanlar kendi iddialarını ve suçsuzluklarını ispattan yoksun olmaları halinde, cahiliyedeki bu kaide gereği yemin etmeleri öngürülmüştür.

Cahiliye döneminde kabile reisleri, krallar ve hakemler hakemliğe, reisliğe, hükme ve tedibe delalet eden asa taşırlardı. Hakemler insanlar arasında hüküm verdikleri zaman kendileri

305 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 fıtri, basit olduğu hususunda ayrıca bkz. Mahmasânî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye*, s. 33-34.

306 Justinien, *Müdevvene*, s. 367.

307 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 397-398.

308 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, *age.*, s. 78.

309 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 399.

310 Cevâd 'Alî, *age.*, c. V, s. 399; Zeydân, *el-Medhâl*, s. 37.

311 Nûr, 24/6-9.

yahut yardımcıları hakemin otoritesine işareten asa taşırlardı. Tıpkı günümüzde her hakimin yargı kürsüsüne hazırunun dik katlerini 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 vurmayı emrederdi.[312] Tarihçiler, Amr b. ed-Darb el-Advani ve Amr b. Hamemti'd-Decsiyye hakkında, "evvelü men kurî'at lehu'l-'asa" şeklinde kar'u'l-'asayla ilgili Arapların darbı mesel irad ettiklerini naklederler.[313]

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. Davud ile Süleyman'ın halkın koyunlarının girdiği bir ekin tarlası[314] 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.[315] 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 arz eden tahkim teamüllerini, etki/vakıa tepki/nas ilişkisinin sonucu olarak bir yandan sürdürmüş, diğer yandan da bu tarihsel usule evrensel değerler olan "hakkaniyet", "adalet" ve "suçun ispatı" "beraati zimmet" ilkelerini giydirmekle bilişsel bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

312 Cevâd 'Ali, *age.*, c. V, s. 391.
313 Alûsî, *Bulûğu'l-Erab*, c. I, s. 317.
314 Enbiyâ, 21/78.
315 Sâd, 38/21-24.

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 ilahî konuşmanın, gelecekte henüz mümkinat aleminde ortaya çıkmamış müstakbel muhataplara da hitap ettiği varsayımına sahip olmuşlardır. Bu sebeple onlar, Kur'an'ın lahuti, aşkın ve ezelî vasfından hareketle onun her harf ve ifadesinin gelecekteki bütün zaman ve mekânlarda her toplum için genel-geçer, değişmez, evrensel ilkeler olarak vazedildiğini kabul etmişlerdir.

Ne var ki teoride bu yaklaşımı esas almış olsalar da pratikte durum böyle olmamıştır. Onu 7. yüzyılda nazil olduğu mekânın (Mekkî-Medenî), tarihî ve toplumsal olay ve hadiselerin, Arap kültür olgularının (esbab-ı nüzül) bir parçası, değişen şartlarda toplumun beklenti ve ihtiyaçlarına bir cevap (nâsih-mensüh) 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/nas 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 Şaşi, Kurtubî, Şâtibî ve Dihlevî gibi âlimler,

Kur'an'ın, indiği cahiliye çağı Arap toplumunun kültüründen ve uygulamalarından bağımsız olmadığını, Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve âdetler kabilinden hükümler ihtiva ettiğini yer yer ifade etmişlerdir. Kur'an'ın ilahî ve vakıi, diyalojik (çift sesli) karakterine ilişkin bu argümanlar, uzun bir süre askıda kalmış olsa da 20. yüzyılda çağdaş İslam düşünürleri Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Fazlur Rahman, Muhammed Abid Cabiri, R. Garaudy ve Ömer Özsoy, İlhami Güler, Mustafa Öztürk, İshak Özgel vb. kişiler tarafından tekrar gündeme getirilmiştir. Bunlar, Kur'an'ın antropolojik ögeler içerdiğini, nazil olduğu vakıadan bağımsız olmadığını, kültürel bir ürün ve tarihsel olduğunu, 7. yüzyıl Arap toplumuna bir cevap teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Benzeri söylemler, çalışmada yer yer kendilerine atıf yaptığımız müsteşrikler tarafından da dile getirilmiştir.

Ne yazık ki içi tam olarak doldurulmamış bu varsayımlar, Kur'an ahkâmının nazil olduğu cahiliye çağı örf ve âdetleriyle 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 ögeler içerisinde ilahî kelamın evrensel mesajının ayıklanıp alınması gerektiği tezini savunmuşlardır.

Diğer yandan bu düşünceler karşısında çağdaş selefiler ise Kur'an'ın her harf ve ifadesinin bütün zaman ve mekânlarda geçerli, ezelî, aşkın, evrensel ilkeler olduğunu ve Kur'an'ın tarihselliğini kabul etmenin, onu tarihin çöplüğüne atmak, tarihe mahkum etmek, kutsiyetini gölgelemek anlamına geleceğini, onun ezelî, ilahî kelam oluşuyla tarihsel ögeler 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 Kitap'ın bildikleri ve uygulayageldikleri âdetler 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 vakıadan tamamen bağımsız hükümler vazettiğini ileri süren sünni paradigmaları tayin ve tahkik etmek için Kur'an'ı, nazil olduğu cahiliye çağı Arap toplumunun müdevven örf, âdet ve ahkâm havzasında, kültür ikliminde, Ehli Kitap örf ve âdetleri 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'anen Arabiyyen), Arabi bir hüküm (hükmen 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, âdet ve uygulamaları çerçevesinde işledik. Kur'an ahkâmı ile cahiliye Arap ahkâm ve âdetinin 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 çalışmamızda 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 araştırmamızın 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, âdet ve tasavvurlarının izlerini taşıdığı görülmüştür. Kur'an'ın bu yapısı vahyin vakıaya, 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 yaklaşacak, onu anlayacak ve kendi çağında onun ebedî değerlerini yaşayacaktır. Çünkü bir yandan içinde nazil olduğu topluma ait teamül ve tasavvurlar Kur'an nazmında teşekkül ederken, diğer yandan Kur'an, vakıayı ve cahiliye olgularını dönüştürmüş, pek çok âdeti 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 âdet ve uygulamalarından müteşekkil doğası, diğer yönüyle Kur'an nazmında teşekkül etmiş bu âdet ve uygulamaların içinde mündemiç bulunan bütün çağ ve toplumlarda geçerli olabilecek ilahî evrensel mesajlarla dolu tabiatıdır. Dolayısıyla çalışmamızda ortaya çıkan Kur'an'ın bu düalist ve diyalojik (ikici) yapısı, onun her harf ve ifadesinin literal anlamlarıyla bütün zaman ve mekânlarda ve bütün toplumlarda geçerli, ezelî, 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 ilahî kelam oluşuyla, tarihsel ögeler içermesinin birbirleriyle çelişmeyeceği sonucunu da ortaya koymuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Kur'an'da aile ve miras konusunda İslam öncesi kültür genel başlığı altında ele aldığımız, kadın, nikâh ve evlilik, talak, mehir, iddet, miras, velayet, hayız, cima' gibi aile ve evlilik ahkâmında, cahiliye Arap ahkâm ve tasavvurların, Ehli Kitap'a ait bazı âdet ve uygulamaların, vahyin vakıa 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/ob-

jesi olduğu imajını verirken, diğer yandan bu tikel âdet ve uygulamalara, bazı tümel evrensel ahlaki ilkeler giydirmekle ve bazı âdet 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 kültür 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 âdetler türünden hükümler bina etmiştir. Ancak alışverişlerde, ticari ortaklıklarda, rehinlerde ve şahitlikte Kur'an nazmında mücessem hale gelen bu âdetlere 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 âdet 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, dinî ve ahlaki içerikli mesajlarla doldurulmak ve yeni anlam ağlarıyla örülmek suretiyle, Kur'an vakıaya şekil vermiştir.

Dördüncü bölümde, Kur'an'da hadler konusunda İslam öncesi kültür genel başlığı altında ele aldığımız, kısas, diyetler, zina, hırsızlık, irtidat, hirabe (yol kesicilik) gibi suç telakkileri ve bunlara verilen ceza biçimlerinde de cahiliye Arap toplumunun ve Ehli Kitap'ın bildikleri ve uygulayageldikleri türden Kur'an'ın, hükümler vazettiği ve bu ceza biçimlerinin icat ve ibtidaen vaz türünden olmadıkları gözlemlenmiştir. Ancak Kur'an'da yer alan o toplumlara özgü yerel tarihî 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 ilahî 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 kültür ana başlığı altında araştırdığımız, helal ve haram olan yiyecek ve içecekler konusunda da o dönemde cahiliye Araplarının, 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 âdetlerini 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 araştırmamızda saptanan hususlar arasındadır. Ayrıca meyte, leş, kan ve domuz etinin haramlığı sağlık gerekçelerine dayanabileceği gibi, özellikle de kan ve domuz etinin o günkü cahiliye Araplarının ve Ehli Kitap'ın 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 harp ahkâmında İslam öncesi kültür genel başlığı altında ele aldığımız, savaş, ganimet, köle ve hürlere ilişkin teamüllerde de Kur'an'ın aynı şekilde cahiliye Araplarının içtimai yapılarını, kültürlerini ve şartlarını esas alarak, onların âdet 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 vazedilen hükümler türünden olduğu tespit edilmiştir. Aynı şekilde Kur'an'ın, ganimetlerin savaşa katılanlar arasında belli oranlarda (humus) taksimini öngören hükümlerin de cahiliye Araplarının 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 âdet ve uygulamalarının 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 kefaretlerle teşvik etmekle ve gerek kadın gerek erkeğin her hal ve şartta iffetlerini korumaları gerektiği mesajını, mahremiyet ve örtünme âdetlerine giydirmekle, bu yapıya müdahalede bulunduğunu ve bir dönüşüm gerçekleştirdiğini de müşahede ettik.

Yedinci bölümde ise Kur'an'da muhakeme usulünde İslam öncesi kültür ana başlığıyla irdelediğimiz, idare, adalet, şûra, tahkim gibi muhakeme ahkâmında da Kur'an'ın, kabile toplum yapısında yürürlükte olan uygulama ve esaslar çerçevesinde taleplerde bulunduğuna 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 arz eden 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, âdet 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 âdet 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 arz eden 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" ahkâmı 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 toplumum kültür ve muhayyilesi içinde "Diyalektik Metot"la okunmasının zorunluluğu da vuzuha kavuşmuştur. Bu diyalektik ilişki içinde analitik (tahlilî) okuma neticesinde, Kur'an'ın, indiği toplum yapısına ve karakterine özgü ahkâm ve tasavvurlarıyla bu ahkâmın içinde verili/örüntülü bulunan bütün çağlara seslenen tarih üstü (metahistorical) değerleri en azından tefrik edilmiş olacaktır.

Ayrıca konunun kapsam alanı cahiliyedeki tasavvurların, örf, âdet ve geleneklerin Kur'an'daki izdüşümleriyle sınırlı olduğundan, çalışmamızda baştan sona Kur'an'ın indiği döneme özgü "tarihsel tabiatına" ve o günkü kültür harcıyla boyandığına vurgu yapıldı. Bununla beraber, Kur'an'ın bu karakteriyle tamamen o tarihe ve o kültüre mahkum olmadığı, metne yansıyan Arap kültür kalıplarında, bütün çağlara ve toplumlara seslenen ilahî evrensel mesajların mündemiç olduğuna ilişkin "evrensel tabiatı"na da yer yer temas edildi. Ne var ki çalışmamızın kapsam alanını ve hacmini zorlayacağı endişesiyle, Kur'an nazmında yer alan Arap kültür kalıplarına yüklenmiş evrensel değerleri teferruatlı değerlendirme imkanı bulamadık. Bu nedenle bu çalışmanın, tarihsellik-evrensellik karşıtlığıyla değil de tarihsellik-tarih üstülük veya vahiy-vakıa, nas-olgu diyalektiği bağlamında, yeni akademik çalışmalarda Kur'an'ın lahutî/semavî doğasının, aşkın evrensel değerlerinin araştırılması ihtiyacını hasıl ettiğini belirtmekte fayda görüyoruz.

BİBLİYOGRAFYA

Abay, Muhammet, "Tebliğ Mûzakeresi" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) *İBB.*, İstanbul 2011, ss. 79-90.

Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mûfehres li-Elfâzi'l-Kurân*, Çağrı Yay., İstanbul 1990.

Abdulhamîd, Sa'd Zağlûl, *fi 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'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire 1363/1944.

Acar, H. İbrahim, "İddet", *DİA*, c. XXI, ss. 466-471.

Ahmed b. Hanbel, *Mûsned* (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'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Telif ve Trc. Mevlût Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, ss. 39-59.

Ahmed, Mustafa Ebû Dayf, *Dırâsât fi Târîhi'l-'Arab münzû mâ Kable'l-İslâm ilâ Zuhûri'l-Emeviyyîn*, Müessesetu Şebâbi'l-Câmi'a, İskenderiye 1982.

Akalın, Şükrü Halûk vd., Türkçe Sözlük, "Kültür" mad., *TDK*, 11. Bsk., Ankara 2011.

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerimde Kadın", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, ss. 249-258.

Akgündüz, Ahmet, "Hakem", *DİA*, İstanbul 1997, c. XV, ss. 171-173.

Akoğlu, Muharrem, "Cahiliyye Dönemi Arap Kültürünün Mezheplerin Doğuşuna Etkisi" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Erciyes Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri 1995.

Aksu, Zâhid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Ayetler ve İçtihâdî Kaynaklar*, İlâhiyât, Ankara 2005.

Aktan, Hamza, "Akile", *DİA*, İstanbul 1989, c. II, ss. 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, ss. 36-49.

el-Alî, Sâlih Ahmed, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm ve'l-Bi'setu'n-Nebeviyye*, Şirketu'l-Matbû'âti li't-Tevzî' ve'n-Neşr, 2. Bsk., Beyrut 2003.

Alî, Cevâd, *el-Mufassal 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'ani'l-'Azîm ve's-Sibâ'i'l-Mesânî* (İkinci Neşre İzin: es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Alûsî), Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut t.y.

Anonim, "Hayız", *İA*, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, ss. 396-396.

Ansay, Sabri Şakir, *Hukuk Tarihinde İslâm Hukuku*, AÜİF. Yay., 3. Bsk., Ankara 1958.

Antere, İbn Şeddâd b. Muâviye b. Kırâd el-Absî, *Kitâbu Dîvâni Antere* (Neşr. Selîm İbrâhîm Sâdır), Matba'atu'l-Umûmiyye, Beyrut 1893.

Şerhu Dîvâni Antere (Tas. Emîn Sa'îd), el-Matba'atu'l-'Arabiyye, Mısır t.y.

Apaydın, H. Yunus, "Humus", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 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'an Okumaları (çev. Ahmet Zeki Ünal), İnsan Yay., İstanbul 1995.

Min Faysali't-Tefrika ilâ Fasli'l-Makâl, Eyne Hüve'l-Fikru'l-İslâmi'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 Abdulmelik b. Kureyb b. Abdulmelik, *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, ss. 24-33.

Atar, Fahreddin, *İslâm Adliye Teşkilâtı, Ortaya Çıkışı ve İşleyişi*, DİB. Yay., Ankara 1979.

"Mahkeme", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVII, ss. 338-341.

Ataseven, Asaf, Mehmet Şener, "Domuz", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, ss. 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 vd., *Dinler Tarihi Ansiklopedisi, İslâmiyet, Hıristiyanlık, Musevilik ve İlkel Dinler* (çev. Zeynep Akbay vd.), 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'an Öncesi Arap Toplumunda Dinî Düşünce ve İbadet" (8. Türkiye Tefsir Akademisyenleri Buluşması Sempozyum Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011) *İBB.*, İstanbul 2011, ss. 19-27.

Ay, Eyüp, "İlahi Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri", *İslamî Araştırmalar*, Cilt: IX, Sayı: 1-4 Ankara 1996, ss. 184-196.

Aydar, Hidayet, "Kur'an'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levh-ı Mahfuz", *İÜİFD*, Yıl: 2000, Sayı: 2, İstanbul 2000, ss. 63-141.

"Kur'an'daki Teşbihlerden "Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır...", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 3, Ocak 1998, ss. 52-58.

Aydın, M. Akif, "Evlât edinme", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, ss. 527-529.

"Mehir", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, ss. 389-391.

Aydın, Mehmet Akif, Muhammed Hamidullah, "Köle", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, ss. 237-246.

Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay., İstanbul 1991.

el-Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *'Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mektebetu Mustafâ el-Bâbı 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, 1401,1402/1980'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" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Marmara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul 1995.

Baktır, Mustafa, "İhdâd", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 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, ss. 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, ss. 473-479.

"Hırsızlık", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 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, ss. 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 vd.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. VIII, ss. 467-471.

Becker, C. H., "Cizye", *İA*, MEB, İstanbul 1997, c. III, ss. 199-201.

Bedâyene, Muhammed Dayfullah, *el-Hayâtu'l-İctimâ'iyye fi 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-Endelûs, 3. Bsk., Beyrut 1983.

Berrû, Tevfîk, *Târîhu'l-'Arabi'l-Kadîm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 2. Bsk., Dımeşk-Suriye 1996.

el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsıruddîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer Muhammed eş-Şirâzî, *Tefsîru'l-Beydâvî el-Müsemmâ Envâru't-Tenzîl*, Derseâde, t.y.

el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Matba'atu Meclisi Dâireti'l-Me'ârifi'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1353.

Bıyıkoğlu, Yakup, "Kur'an'da Câhiliye Kavramı", *DEÜİFD*, Sayı: 36, 2012/2, ss. 233-247.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuka 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, ss. 211-214.

"İçki", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 455-456.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'ş-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-Sekâfîyyi'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. Abdüsselam Muhammed Hârun), Mektebetu'l-Hânecî, Kâhire 1384/1964.

Kitâbu'l-Buhelâ, Dâru'l-Kütübi'l-Hadyûbe ve'l-Âsârî'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'an* (Tahr. Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1428/2007.

Cemel, Ebû Dâvud Süleymân b. Ömer el-Uceylî, *el-Futûhâtu'l-İlâhiyye bi Tavzîhi Tefsîri'l-Celâleyn, li'd-Dekâiki'l-Hafiyye*, Dâru Kahramân, İstanbul t.y.

el-Cemîlî, Hıdır Abbas, *Kabîletu Kureyş ve Eseruhâ fi'l-Hayati'l-'Arabiyyeti Kable'l-İslâm*, Menşûrâtu'l-Mecmâ'i'l-'İlmî, Bağdâd 1422/2002.

Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an'ı Kerim ve Hanîfler", *AÜİFD*, Ankara Ünv. Basımevi, 1963, ss. 81-92.

Tefsir Usûlü, TDV. Yay., 5. Bsk., Ankara 1985.

Cevherî, Tantâvî, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikr. y.y., t.y.

Christensen, Arthur, *İrân fi Ahdi's-Sâsâniyyîn* (Trc. Yahya el-Haşâb), Dâru Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y.

Cuma', Muhammed Mahmûd, *en-Nuzumu'l-İctimâ'iyye ve's-Siyâsiyye 'inde Kudemâi's-Sâmiyyîn*, y.y., Kâhire 1949.

el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ* (Tah. Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Mûdûnî, 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*., İstanbul 2011, ss. 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*., 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, ss. 488-495.

Danışman, Zuhuri, *Büyük İslâm Tarihi*, Bahar Mat., İstanbul 1967.

ed-Dârimî, Abdullâh b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî* (Tah. Fevvâz Ahmed Zemerlî-Hâlid es-Sebi'l-Alemî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1407/1987.

Davenport, John, *Hz. 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, ss. 81-85.
"İçki", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, ss. 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-Tefhîmâtu'l-İlâhiyye (Tas. Gulâm Mustafâ el-Kâsımî), Akademiyyetu'ş-Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1387/1967.

Dindi, Emrah, "Tanrısal Metinlerin Tarihselliği Üzerine Düşünceler", *Yüzüyüş*, Yıl: 6, Sayı: 11, Bahar Konya 2000.

ed-Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd, *el-Ahbâru't-Tıvâl* (Tah. Abdulmun'im 'Âmir), Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd t.y.

ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 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'âni, Dâiretu'l-Me'ârifi'l-'Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949.

ed-Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasan, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfüsi'n-Nefîs*, Müessesetu Şa'bân, Beyrut t.y.

Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Trc. Salih Akdemir), Mim Yay., Ankara 1983.

Duman, Fatih, "İslamiyet Öncesi Arap Folklorunun Kur'an'daki Yeri" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Sütçü İmam Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş 2006.

ed-Dürî, Kahtan Abdurrahmân, *Akdu't-Tahkîm fi'l-Fıkhi'l-İslâmi ve'l-Kânûni'l-Vaz'î*, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Dîniyye İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Bağdâd 1405/1985.

Düzenli, Yaşar, "Haberlerde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi", *İÜİFD*, Sayı: 22, 2010, ss. 125-154.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *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.

Ebü's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-'İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd, İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ani'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-Selefîyye, 5. Bsk., Kâhire 1396.

Ebu Zehre, Muhammed, *Hıristiyanlık 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 fi Zemeni't-Tekfîr Didde'l-Cehli ve'z-Zeyfi ve'l-Hurâfe, Seynâ li'n-Neşr, Kâhire 1995.

İlahi Hitabın Tabiatı (çev. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, Ankara 2001.

Mefhûmu'n-Nass, Dırâse fi 'Ulûmi'l-Kur'an, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme, Kâhire 1990.

Soruşturma" (çev. Ömer Özsoy), *İslâmiyât*, Cilt: I, Sayı: 4, Ankara 1998, s. 269-282.

Epstein, Rabbı 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, Dımeşk, 1364/1945.

Esvâku'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm, Dâru'l-Fikr, 2. Bsk., Dımeşk 1379/1960.

Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, (Trc. Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.

Yevmü'l-İslâm, Müessesetu'l-Hânecî, Kâhire 1952.

Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV. Yay., İstanbul 1990.

Erkal, Mehmet, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, ss. 42-45.

"Ganîmet", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 351-354.

İslam'ın Erken Döneminde Vergi Hukuku Uygulamaları, İsam Yay., İstanbul 2009.

Erten, Mevlût, "Kur'an ve Yorum", *GÜİFD*, Yıl: 2, Cilt: II, Sayı: 4, Ocak 2013, ss. 1-22.

Esed, Muhammed, *Kur'an 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, ss. 27-35.

Evs b. Hacer, *Dîvânu Evs b. Hacer* (Tah. Muhammed Yûsuf Necm). Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.

el-Ezrâkî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ Câe fîhâ mine'l-Âsâr* (Tah. Rûşdî es-Sâlih Melhese), Dâru's-Sekâfe, 3. Bsk., Beyrut 1399/1979.

Falaturi, Abdoljavad vd., *İslâm Hukuku Üzerine Araştırmalar* (Trc. Halit Ünal), Usûl Yay., Kayseri 1994.

Fares, Bıcher, "Irz", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, ss. 679-681.

el-Fâsî, Ebû't-Tayyib Takiyyûddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Ali, *Şifâu'l-Ğerâm bi-Ahbâri'l-Beledi'l-Haram* (Talı. Lecnetu min Kıbârı'l-'Ulemâ ve'l-Ûdebâ), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.

Fayda, Mustafa, "Cahiliyye", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 17-19.

"Fey", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, ss. 511-513.

Fehd, Tevfîk, "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 Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *el-Müzekker ve'l-Müennes* (Tah. Ramadân Abdüttevvâb), Mektebetu Dâri't-Türâs, Kâhire 1975.

Ferruh, Ömer, *el-Üsretu fi'ş-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.

Gıbb, Hamilton. A. R., *Modern Trends In Islam*, The Universıty of Chıcago Press, Chıcago, 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 Unıversıty 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'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), *İBB.*, 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.

"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 Arap Tarihi (Sad. M. Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara Okulu Yay. (Sad. M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli), Ankara 1997.

Gündüz, Şinasi, *Son Gnostikler Sabiîler İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yay., Ankara 1995.

Gündüzöz, Soner, "Kur'an'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 Sireti'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, Alî Hasenî, *Târîhu'l-Ka'be*, Dâru'l-Ceyl, 3. Bsk., Beyrut 1411/1991.

Hasan, Hüseyin el-Hâc, *Hadâratu'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'ş-Şi'ri'l-Câhiliyyi*, Mektebetu Nahda, 4. Bsk., Mısır 1382/1962.
el-Mer'etu fi'ş-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-Endülûsî, *Kitâbu'l-'İkdi'l-Ferîd* (Şerh. Ahmed Emîn-Ahmed Ezzeyn-İbrâhîm el-Ebyârî), 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-Endelûsî, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Tah. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1993.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstî'âb fi 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-Hânecî, Kâhire 1378/1958.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğati ve Sünen'l-'Arabi fi Kelâmihâ* (Tah. Mustafâ eş-Şüveymî), el-Mektebetu'l-Luğaviyyetu'l-'Arabiyye, Beyrut 1382/1963.

İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bağdâdî, *Esmâu'l-Muğtâlîn mine'l-Eşrâfi fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Tah. Seyyid Kesrevî Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/200.
Kitâbu'l-Muhabber, Dâiretu'l-Me'ârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1361/1942.
Kitâbu'l-Munemmak fi Ahbâri Kureyş (Tah. Hurşid Ahmed Faruk) 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1405/1985.

İbn Hacer, Ebu'l- Fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî, *Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm* (Ta'l. Saflyyurrahman Mubârekfûrî), Dâru's-Selâm, Riyâd, Dâru'l-Feyhâ, Dımeşk 1413/1992.
el-İsâbe fi 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. İsmâil el-Buhârî (Thr. ve Tas. Muhibbuddîn el-Hatîb), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr, *Vefâyâtu'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-Endülûsî, *Cemheretu Ensâbi'l-'Arab* (Tah. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Me'ârif, 5. Bsk., Kâhire t.y.

el-Muhallâ (Tah. Muhammed Münîr ed-Dımeşkî), İdaretu't-Tıba'ati'l-Münîre, Mısır 1352.

İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye* (Tah. Mustafâ es-Sakâ-İbrâhim el-Ebyârî-Abdulhafîz eş-Şiblî), Matba'atu Mustafâ el-Bâbi 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-Dımeşkî, *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-Arnavût-Abdulkadir el-Arnavût), Müessesetu'r-Risâle, Mektebetu'l-Menâri'l-İslâmiyye, 2. Bsk., Beyrut 1401/1981.

et-Turuku'l-Hükmiyye fi's-Siyâseti'ş-Şer'iyye (Tah. Muhammed Hâmid el-Faki), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.

İ'lâmu'l-Muvakki'în 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. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, y.y., 1417/1997.

Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 1430/2009.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî* (Tah. Abdullâh 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-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1966.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen* (Tah. M. Fuâd Abdulbâkî), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, y.y., 1372-1373/1952-1953.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. 'Alî Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdr, 3. Bsk., Beyrut 1414, (el-Mektebetu'ş-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-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Bsk., Beyrut 1971.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed 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 Abdurrahmân), Mektebetu'l-Aksâ, Amman-el-Ürdün 1982.

İbn Seyyidinnâs, li-İbn Abdilhâdî, *'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve'ş-Şemâil ve's-Siyer*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen 'Alî b. İsmâîl, *el-Muhassas*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1398/1978.

İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmu'l-Kur'an* (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'ş-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.

İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, *el-Muallakâtu Seb'a* (çev. Şerefeddin Yaltakaya), Maarif Mat., İstanbul 1943.

İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 88-91.

el-İsbahânî, Ebu'l-Ferec 'Alî b. el-Huseyin, *Kitâbu'l-Eğânî* (Tah. Abdülkerîm İbrâhîm el-'Uzbâvî, vd.) Müessesetu Cemmâl, Beyrut t.y.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb, *Muhâ darâtu'l-Üdebâ ve Muhâverâtu'ş-Şu'arâ ve'l-Buleğâ*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut t.y.

el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an (Haz. Muhammed Ahmed Halefullah), Mektebetu'l-Enclo el-Mısriyye, y.y. 1970.

Tefsîru'r-Râğıb el-İsfahânî, el-Mukaddime ve Tefsîru'l-Fâtihâ ve'l-Bakara (Tah. Muhammed Abdülazîz Besyûnî), Külliyetu'l-Âdâb-Câmi'atu Tantâ, y.y. 1420/1999.

İsmâil el-Ensârî, Abdulhamîd, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 539-541.

Jolly, J., "Purification (Hindu)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Ed. James Hastings vd.), Charles Scribner's Sons, New York 1908, c. X, ss. 490-491.

Juynboll, Th. W., "Fey", *İA*, MEB, İstanbul 1988, c. IV, ss. 584-585.

"Ganimet", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. IV, ss. 716-716.

"İddet", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, ss. 932-932.

Justinien, *Müdevvenetu Justinien 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. İsmâil b. eş-Şâşî, *Mehâsinu'ş-Şerî'a fî Furû'i'ş-Şâfi'yye* (Tah. Muhammed Ali Samak), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007.

el-Kâlî, Ebû 'Alî İsmâil b. el-Kâsım el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Emâlî*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut t.y.

el-Kalkaşendî, Ahmed b. 'Alî, *Subhu'l-A'şâ 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, ss. 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,vd., *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, ss. 177-179.

Kazıcı, Ziya, *Kur'an'ı Kerim ve Garp Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Bahar Yay., İstanbul 1971.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mebâhis İctimâ'iyye fî 'Âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm*, Matba'atu'l-Hicâz, Dımeşk 1394/1974.

el-Kelbî, Hişâm b. Muhammed, *el-Asnâm* (Tah. Ahmed Muhammed Abîd), el-Mecmau's-Sakâfî, y.y. 1424/2003.

Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yönelik Başlıca Eleştiriler", *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: X, Sayı: 4, 1997, ss. 259-270.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemseddîn 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 Tarihselcilik*, 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, ss. 97-180.

Lammens, H., "Mekke", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. VII, ss. 630-636.

Ma'rûf, Nâcî, *Asâletu'l-Hadârati'l-'Arabiyye*, Matba'atu Tezâmun, 2. Bsk., Bağdâd 1389/1969.

el-Ma'arrî, 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 Zımnı Mevsû'ati Hadarati'l-'Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti"*, el-Müessesetu'l-'Arabiyye, y.y. 1987.

Mahmasânî, Subhî, *el-Evdâu't-Teşrî'iyye fi'd-Düveli'l-'Arabiyye, Mâ dîhâ 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, ss. 105-124.

el-Makrîzî, Ahmed b. 'Alî b. Abdilkâdir Ebu'l-Abbâs el-Hüseynî el-'Ubeydî 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, Ebu'l-'Ülâ, "Harâc", *İA*, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, ss. 222-225.

Masse, Henri, *el-İslâm* (çev. Behîc Şaban), Menşûrâtu A'veydât, 3. Bsk., Beyrut Paris 1988.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtu'l Kur'an* (Tah. Muhammed Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

el-Mâverdî, Ebu'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 fi Târîhi'l-'Arabi'l-Kadîm*, Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 2. Bsk., Riyad 1400/1980.

el-Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. Umrân, *Mu'cemu'ş-Şu'arâ* (Tas. F. Krenkow), Mektebetu'l-Kudsî, Dâru'l-Kütübi'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 vd.), İnsan Yay., 2. Bsk., İstanbul 1996.

el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Mecme'u'l-Emsâl* (Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), İsâ 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-Nîsâbûrî, *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, Ebü 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 Abdullâh 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, Şehabeddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetu'l-Erab fî Fünûni'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" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara 1995.

Öğüt, Salim, "Cimâ", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, ss. 2-3.

Örs, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.

Öz, Mustafa, "Ezlâm", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, ss. 67-67.

Özel, Ahmet, "Esir", *DİA*, İstanbul 1995, c. XI, ss. 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, ss. 110-126.

Özsoy, Ömer, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Sorunu", *İslamî Araştırmalar*, Cilt: IX, Sayı: 1-4, Ankara 1996, ss. 135-143.

"Müslümanların 'Yenilenme' Sorunları ve Kur'an", *Değişim Sürecinde İslam (Kutlu Doğum Haftası, 1996)*, TDV. Yay., Ankara 1997, ss. 7-14.

"Kur'an ve Tarihsellik Tartışmalarında Gözden Kaçırılanlar", *Tezkire*, 11-12, Aralık 1997, ss. 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, ss. 41-48.

"Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri", *I. Kur'an Sempozyumu (1-3 Nisan 1994)*, (Haz. Mehmet Akif Ersin, vd.) Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, ss. 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'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), İBB., İstanbul 2011, ss. 229-273.

Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

Kur'an-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, ss. 31-68.

Pedersen, Johs, "Kasem", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VI, ss. 374-378.

Polat, Fethi Ahmet, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'an'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'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Telif ve Trc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, ss. 61-88.

"İslamî Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri" (çev. Bekir Demirkol), *İslâmî Araştırmalar* (Fazlur Rahman Özel Sayısı), Cilt: IV, Sayı: 4, Ekim 1990, ss. 227-231.

"Kur'an'ı Yorumlama" (çev. Osman Taştan), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: V, Sayı: 5, Ekim 1987, ss. 101-105.

"Modernitenin İslam Üzerindeki Tesiri", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Telif ve Terc. Mevlüt Uyanık-Kaşif Hamdi Okur), Fecr Yay., Ankara 1997, ss. 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'ani'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, Maxsıme, *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, *Târihu'l-'Arab fî 'Asri'l-Câhiliyye*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut t.y.

es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. el-Emîr el-Yemenî, *Sûbûlû'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 Cahiliyye Nikâhları", *SDÜİFD*, Sayı: 3, İsparta 1996, ss. 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, Isparta 2002.
Schacht, J., "Nikâh", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, ss. 257-261.
"Kısâs", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. VI, ss. 768-770.
"Lîân", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. VII, ss. 56-58.
"Meyte", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, ss. 193-195.
"Miras", *İA*, MEB, 3. Bsk., İstanbul 1979, c. VIII, ss. 350-359.
"Ribâ", *İA*, MEB, İstanbul 1964, c. IX, ss. 730-734.
"Taklîd", *İA*, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, ss. 681-682.
"Talâk", *İA*, MEB, 2. Bsk., İstanbul 1979, c. XI, ss. 683-691.
"Zinâ", *İA*, MEB, İstanbul 1986, c. XIII, ss. 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 fi'l-'Asri'l-Câhilî*, Dâru's-Sadâkati'l-'Arabiyye, Beyrut 1995.
Selâme, Avâtıf Edîb, *Kureyş Kable'l-İslâm Devruhe's-Siyâsî ve'l-İktisâdî ve'd-Dînî*, Dâru'l-Mûrîh, 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 vd.), Medhal İlmi Araştırma Derneği Yay., İstanbul 2012.
Târîh-u İslâm, Derseâde, İstanbul 1327-1330.
Sırma, İhsan Süreyya, *İslamiyet ve Hıristiyanlık*, 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 Hâtim, *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'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu 1-3 Temmuz 2011), İBB., İstanbul 2011, ss. 147-170.

Söylemez, M. Mahfuz, "Erken Dönem İslam Tarihinde Kurban ve Kurban Bayramı", *Uluslararası Kurban Sempozyumu*, 8-9 Aralık İstanbul 2007, ss. 81-90.

"Fil Hadisesinin Arap Yarımadasındaki Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *İslami İlimler Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, Güz 2006, ss. 115-130.

Spies, O., "Mehir", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. VII, ss. 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, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn, *Lübâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Tas. Ahmed Abdüşşâfî'), 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'an (Tah. Mustafâ Dîbulbuğâ), Dâru İbn Kesîr, 3. Bsk., Dımeşk 1416/1996.

es-Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Has'amî, *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-Tıbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, y.y., t.y.

Süreyya, Şahin M., "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, ss. 5-8.

Şa'bân, Zekiyyüddîn, *el-Ahkâmu'ş-Şer'iyye li-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Menşûrâtu Câmi'ati Kâryûnus, 5. Bsk., Bingazi 1409/1989.

eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, Dâru'ş-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 'Abdulkerîm 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'feri ve'l-Kânûn*, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 3. Bsk., Beyrut 1397/1977.

Şener, Mehmet, "Hayvan", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVII, ss. 92-98.

eş-Şerîf, Ahmed İbrâhîm, *Mekketu ve'l-Medînetu fi'l-Câhiliyyeti ve 'Adi'r-Rasûl Salle'llâhu 'aleyhi ve Sellem*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyyi, Kâhire 1985.

eş-Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed, *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, Ebû 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 fi Te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'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'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., İstanbul 2011, ss. 27-77.

Tantâvî, Muhammed Seyyid, *Benû İsrâil fi'l-Kur'an 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-Kütübi'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, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ 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 Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

Tümer, Günay; "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, ss. 209-211.

Türcan, Talip, "Şûrâ", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, ss. 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, ss. 52-63.

Uslu, Recep, "Hums", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 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" (Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi), *Ankara Ünv. 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, ss. 192-192.

Wansbrough, John, *Quranic Studies Sorces and Medhods of Scriptural İnterpretation*, Oxford University Press, Britain 1977.

Watt, W. Montgomery, *Hz. 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 Universty Press, Karachı 1981.

Mohammad's Mecca: History in the Qur'an, Edinburgh University, Edinburgh 1988.

Weir, T.H., "Cahiliyye", *İA*, MEB, İstanbul 1972, c. III, ss. 11-13.

"Diyet", *İA*, MEB, İstanbul 1977, c. III, ss. 626-627.

Wensinck, A. J., "Hamr", *İA*, MEB, İstanbul 1987, c. V/I, ss. 195-199.

"İhram", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. V/II, ss. 942-944.

"Salât", *İA*, MEB, İstanbul t.y., c. X, ss. 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, Lûtfî Abdulvahhâb, *el-'Arabu fi'l-'Usûri'l-Kadîm Medhal Hadârâ 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, ss. 95-120.

Yaman, Ahmet, "Savaş", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 189-194.

Yaşar, Hüseyin, *Avrupa ve Kur'an*, Tibyan, İzmir 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi, "Hayız", *DİA*, İstanbul 1993, c. XVII, ss. 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, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an 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, ss. 411-413.

Yılmaz, Ömer, "Kur'an Nassının Doğası; Kaffal Şâşî'nin Konuya Yaklaşımının Tahlili Bir Tasviri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, 2011, ss. 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, ss. 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, Ebu'l-Feyz el-Mülekkab bi Mürtezâ, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Tah. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn), Dâru'l-Hidâye, y.y., t.y., (el-Mektebetu'ş-Şâmile, 3. 36).

ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk, *Mecâlisu'l-'Ulemâ* (Tah. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetu'l-Hancî, 2. Bsk., Kahire 1403/1983.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mâhmûd b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vechi't-Te'vîl* (Tas. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1415/1995.

Zenâtî, Mahmûd Selâm, *el-İslâm ve't-Tekâlîdu'l-Kabiliyyetu fi İfrikiyye*, Daru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1969.

en-Nuzûmu'l-İctimâ'iyye ve'l-Kânûniyye fi Bilâdi'n-Nehreyn ve 'inde'l-'Arab Kable'l-İslâm, y.y. 1986.

Nuzumu'l-'Arab Kable'l-İslâm, y.y., Kâhire 1992.

Zeydân, Abdulkerîm, *el-Medhâl li-Dirâseti'ş-Şerî'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 Târîhi (Trc. Zekî Meğâmiz), Derseâde 1328.

ez-Zeylâî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullâh 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. Lîfi Brufînsâl), Dâru'l-Me'ârif, 3. Bsk., Kâhire 1982.

ez-Zühaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, 4. Bsk., 1418/1997.

et-Tefsîru'l-Münîr fi'l-Akîde ve'ş-Şerî'a ve'l-Menhec, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1411/1991.

DİZİN

A

Abbas b. Abdulmuttalib 383, 596
Abbas b. Mirdas 383, 514, 515
Abduddar 596
Abdullah b. Cahş 333, 561
Abdullah b. Cûdan 422, 513, 577, 601
Abdullah b. el-Mazrahi 432
Abdullah b. Mesud 383
Abdullah b. Tarık 442
Abdullah b. Zübeyr 146, 147
Abdullah (Peygamberin babası) 420
Abdulmuttalib 412, 420, 458, 632, 635, 636
Abdulmuttalib b. Haşim 194, 515, 519
Abdumenafoğulları 470
Abdurrahman b. Avf 381
Abdu Şems 325
abtâl 549
acem 327 ~ savaş taktiği 551
adak 506
adalet 18, 180, 407, 565, 587, 593, 596, 597, 598, 599, 601, 602, 603, 627, 628, 629, 630, 637, 638, 644, 649, 651, 652
ada umresi 148
Âdem (Hz.) 339, 492, 503, 542
Aden 544
âdet 9, 11, 12, 17
Adî b. Hatem 555, 596
Afîf b. Ma'dikerb el-Kindi 514, 525
ahde vefa 364, 365, 366, 369
Ahd-i Atik 177, 204, 271, 452, 493
Ahd-i Cedid 271, 426
Ahd-i Kadim 426
ahit 331, 366, 368, 385, 641
ahkâm 9, 12, 17
ahlaf 364
ahlaki ~ ilkeler 184 ~ kurallar 354 ~ öğreti 342
Ahmesi/ler 175, 332, 476, 490
Ahmet Han 363
Ahzab 565
aile 140
Aişe (Hz.) 137, 586
A. J. Arberry 542
Akan 553
akd mevlası 308
akıl 508
akide bağı 594
akik 326
akika 499
akile 415, 417, 420
akit 154, 331, 375, 377, 385
akl 600
aklâm 527
akr 501
akrabalık 121, 122, 291, 416, 563
Akra b. Habis 525, 631, 632
akrep 505
Alâ b. Harise b. Nedla b. Abdiluzza 632
alaik 212
alem sahibi cariyeler 438

alışveriş 343, 352, 354, 375, 376, 377, 382, 440 ~ faizi 345
Ali (Hz.) 146, 147
Aliye binti Zabyan 146
Allah'ın tepkisel (rölatif, konjonktürel) tavrı 481
Alûsî 166, 196, 439, 475, 507, 517, 525, 537
Amır b. Sa'sa'a Has'am 541
Âmir b. Abdimenaf 412, 420
Âmir b. Cüşem el-Cühmi 637
Ammar ve Sa'd 383
Ammianus Marcellinus 142
Amor 529
Amr b. Ades 197
Amr b. Alkame 275
Amr b. As 429
Amr b. Cüzey el-Cemhi 516
Amr b. ed-Darb 255, 514, 619, 632, 633, 634, 639, 644
Amr b. Hamemti'd-Decsiyye 644
Amr b. Humeme ed-Devsi 632, 634
Amr b. Külsüm et-Tağlibi 512
Amr b. Luey oğulları 351
Amr b. Malik 555
anaerkil 122, 123, 159, 439
animist 485
animizm 338, 401
annelik 128
Antere 155, 431, 433
antisemitizm 328
antropolojik 401, 435, 490, 499, 564, 646
Arabi 363 ~ hükûm 9 ~ Kur'an 9 ~ -lik 158
Arami/ler 175, 234, 248, 529, 569
Arap ~ âdetleri/sünnetleri 281 ~ akıl yapısı 17 ~ edebiyatı 16, 414 ~ erkeği 127 ~ filozofları 634 ~ geleneği 64, 126, 266, 284, 302, 310, 317, 429 ~ hayatı 19 ~ hukuku 275 ~ kabileleri 277 ~ kadınları 237 ~ kadın telakkileri 125 ~ kültürü 10, 14, 17, 206, 242, 266, 508, 542 ~ milliyetçiliği 14 ~ örfü 136, 265, 301, 306 ~ toplumu 11, 12, 16, 122 ~ ustüresi 504 ~ Yarımadası 15, 122, 128, 134, 161, 342, 382 ~ anlayış ve kavrayışları 362 ~ din ve tanrı anlayışları 20, 21
arbe 328
arbûn 328
arı 506
Arkoun 283, 392, 427, 435, 543, 558, 617, 646
arpa 511 ~ püresi 506
arraf 601, 619, 628
arz-ı mevud 529, 530
asabe 121, 292, 293, 301, 302, 307, 308, 405, 408, 415, 416, 417, 599, 600
asabiye 121, 175
asabiyet 332, 395, 537, 563, 594
Asaf Ali Aşkar Faidi 249
asarak öldürme 470, 471
As b. Vail 632
ashabu'l-feraiz 292
ashabu'r-rayat 160
Asur 175, 340
Asur kanunları 139
Asurlular 139, 205, 452, 605

A'şâ 135, 242, 431, 498, 502
aşkın 12, 490, 491, 587, 646
Aşmâvî 477
at 551, 556, 557, 560
ataerkil 121, 122, 124, 129, 130, 131, 134, 301, 434 ~ akrabalık 122
ateşle korkutma 365
atıyye 212
Atike binti Mürre b. Hilal 245
Atinalılar 213
av 121 ~ etleri 506 ~ -lanma 489, 490
Avâtıf Edîb Selâme 335, 543, 609
avlanan balıkların da kesilmeme âdeti 501
Ayyaş b. Ebi Rabia 446, 471
az'âfen müzâ'afeh 345
'azâu, niyâha 282

B

baba 122, 123
Babil 175, 205, 209, 212, 213, 605, 340 ~ kanunları 452 ~ sürgünü 356 ~ Yahudileri 144
bacca 497
badiye 439, 500
bağî 472
bağlam 133
Bahile el-Münteşir b. Vehb 135
Bahreyn 326, 569
bain 240, 241, 243
bal 511
ba'l evliliği 171
balık 501
Baljon 185
Barnaba 483, 484
Barton 161
baskın 535, 538, 540, 554, 578
ba'ûle 158
baykuş 503
beddua 365
bedel 158, 219, 259, 422, 442
bedel-i bıd 169
bedevi/ler 15, 171, 326, 330, 344, 393, 419, 456, 461, 464, 505, 506, 537, 538, 640 ~ Arap toplumu 121 ~ kabileler 276 ~ kadınlar 136
Bedir 326, 383, 548, 549, 559, 562 ~ ganimetleri 562
Bekr b. Abdi Menat 541
belağat 637
Beni Amr 344
Beni Esed 608
Beni Kureyza 396, 397, 410, 548
Beni Mahzum 459
Beni Muğire 344
Beni Nadir 396, 397, 410, 554
Beni Ümeyye 473
Benu Bekr 336
Benu Feras b. Kinane 550
Benu Haşim 563
Benu Muttalib 563
beraati zimmet 644
Berberiler 550
Berra b. Azib 383
Berza' b. Adiy el-Evsi 431
besl 333
Besûs 432
Beşir es-Sakafî 516
beytü'l-haram 334
beytü'l-izze 12, 503
biat 367
bi-r-rifai ve'l-benin 120
Bişr b. Abdillah b. Habban 632
Bizans/lılar 337, 568, 569

borç 330, 343, 344, 346, 351, 352, 354, 370, 375, 377, 440
boşama 123, 144, 223, 236, 237, 240, 254, 255, 259, 276, 277, 286, 376, 440 ~ hakkı 244, 245, 259 ~ kültürü 246
böcek 505
Brahmanizm 234, 452
Brahmanlar 175
Budizm 356
buğday 511
Buhârî 239
Buluşma Çadırı 492
Burh b. Mûshir et-Tâî 512
Busra 383
bu'ûle 171
bütün zaman ve mekânlar 491, 648

C-Ç

Cabiri 463, 464, 565, 646
Caetani 147
Cahız 481, 503, 504, 505
cahiliye 9, 11, 12, 13, 18, 19 ~ Arap geleneği 126 ~ Arap kadını 135 ~ Arapları 18, 20, 119, 125 ~ Arap toplumu 49, 159, 506 ~ çağı edebiyatı 434 ~ evlilik şekli 152 ~ hukuku 131 ~ sünneti 274 ~ şairleri 14
câliya 569
cariyeler 123, 137, 138, 139, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 160, 183, 218, 427, 435, 556, 557, 571 ~ -le evlilik 587 ~ -lik 153, 183
Cassas 309, 345, 539
câşiriyye 512
Ce'âd b. Abd et-Teymi 602
celde 424, 426, 427, 428, 443, 444, 449, 451, 470, 520, 625
Cemel 586
Cemh 596
Cemile binti Abdillah b. Übey 257
cennet 570 ~ tasvirleri 518, 519
Cerba 569
Cevâd Alî 19, 151, 161, 293, 346, 376, 377, 441, 445, 520, 627
cevari 326
cihad 538, 566
cilbab 138
cinler 229, 348, 485
civar 544
cizye 530, 531, 549, 564, 566, 568, 569, 570, 571
Clair Tisdall 286
Cüheyne 633
Cüm'atu binti Habisi'l-İyadi 623
Cürhüm/lüler 436, 601
Cüveyriye binti'l-Haris 557
çağdaş selefiler 12
çaprazlama el-kol kesmek 471
çapul 534, 535, 537, 554, 578 ~ -culuk 469, 538, 544
çarmıh 471
çekirge 506
çeyiz 213
Çin 326
çocuğun nesebi 161, 310
çok evlilik 176, 180, 182, 186, 277
çöl ~ hayatı 448 ~ şartları 411, 502, 533, 534, 545

D

Dahhak b. Kays 633
da'iy 311
daman 379
darîb 522
daru'n-nedve 136, 141, 233, 593, 600, 601, 606, 608, 610, 611, 614, 617, 638
Davud (Hz.) 176, 227, 624, 630, 644
değer 185
de'iy 209
dellal 330
demircilik 327
Demîrî 582
Demombynes 146, 429
deniz ~ avı 489 ~ hayvanları 489 ~ ticareti 326 ~ yolculuğu 326
dericilik 327
Dermenghem 147
deve 486, 487, 556, 560
Dihlevî 362, 487, 645
dikili taşlar 361, 481, 492, 518, 524, 527
Dina 173, 212
dinar 344
dinî ~ sünnet 332 ~ yükümlülük 285
dirhem 344
diri diri yakma 535
diyat 610
diyet 390, 393, 399, 402, 405, 407, 411, 412, 413, 414, 417, 418, 422, 470, 520, 598, 600, 625
diyetü'l-mülûk 419
diyetü's-sarîh 419
domuz 484, 485, 502, 503, 504, 505 ~ eti 483
dört şahit 147, 268, 315, 371, 374, 440, 441, 446
drahoma 213
dua 356
Ducumlular 569
dübbâ 511
Dühtunus 197
Dümetülcendel 569

E

ebedî 184 ~ değerler 648 ~ kelam 225, 541
Ebrehe 334
ebter 120
Ebu Akil Mesud b. Amr b. Mu'teb 180
Ebubekir (Hz.) 147, 413, 513, 516, 563, 602
Ebu Bera Âmir b. Malik b. Ca'fer 512
Ebu Cehil 151, 437, 632
Ebu Hanife 157
Ebu Kays b. el-Eslet 203, 303
Ebu Seyyare el-Advanî 420
Ebû Sûfyan b. Harb 525, 632
Ebu Talib 275, 412, 421, 515, 632
Ebu Uhayha b. el-As 351
Ebu Ümeyye b. Müğire 515
Ebu Vakid el-Haris b. Avf el-Kinanî 516
Ebu Yeksum 351
Ebu Yusuf 565
Ebu Zerr 148, 516
Ebu Zeyd 253, 300, 312, 539, 566, 592, 638, 646
Ebu Zi'b 351
ecnebi 572, 573
Efâ' b. el-Efâ' el-Cürhimî 633

efendi/ler/lik 121, 127, 156, 317
Efvah el-Evdi 556
egzogami 194
ehâmire's-selâse 502
Ehli Kitap 9, 12, 13, 18, 19, 21, 174, 190, 228, 234, 239, 271, 275, 355, 356, 371, 372, 409, 429, 448, 641, 647, 648 ~ kültürü 271
Ehli Sünnet 145
ehlü'l-hal ve'l-akd 616, 617
ehsab 635
elinin kesildiği 458
el kesme cezası 458, 460, 461, 462, 463, 465, 520
Elmalılı 265
eman 20
emanet 331
en'âm 487, 488
endogami 194
Enes b. Müdrik 632
enfal 559
ensab 329, 509, 635
Ensar 201, 231
erkek 130 ~ -in kadına olan üstünlüğü 132, 133 ~ akraba 295 ~ çocuk 119, 120, 121, 162, 288, 597 ~ köleler 586
ervah 485
ervahiyye 401
Esav 176
esbab-ı nüzül 645
Esed 336, 541, 596
Esed b. Huzeymeoğulları 634
esir/ler 139, 157, 217, 557, 575 ~ kampları 577 ~ ticareti 326 ~ tüccarı 577
Eski Ahit 227, 356
Eski Çin 452
Eski İran 452
Eski Mısırlılar 144
Eski Türk hukuku 452
Eski Yunan 340, 411
Eslum b. el-Yami 516
Esma binti Numan b. el-Esved b. Şurahil el-Kindi 146
Esmaî 135
esnam 509
es-sedene 595
Esved b. Rezn 420
eşcinseller 140, 428
eşek 505
eşhuru'l-hurum 332, 333, 334
eşitlik 387
eşnâk 595, 602, 603
eşraf 507, 545, 593, 605
etos 550
et-teysü'l-müste'ar 241
evlat 350 ~ yetiştirme 122 ~ -lık 209, 210, 211, 311
evlenilmesi haram olanlar 140
evlenme 123, 526
evlilik 139, 140, 141, 143, 144, 152, 154, 159, 161, 180, 203, 216, 239, 247, 302, 330, 558, 648 ~ ahkâmı 17
evrensel 149, 153, 184, 266, 319, 339, 377, 507, 539, 590, 641 ~ ilkeler 12 ~ mesaj 287, 428, 429, 646 ~ okuma 134
Evs 151, 203, 230, 397, 398, 437, 536, 614
evsan 329, 509
Evs b. es-Samit 264
Evs b. Hacer 202, 431
Evs b. Sabi 298

Evtas yılı 148
Eyad kabilesi 634
Eyle 569
eysar 595
Eysâr 521
Eyyâmü'l-Arab 335, 536, 546
Eyyub (Hz.) 131, 445
ezeli 12 ~ ilahî kelam 12 ~ kelam 13
ezlam 526, 596
Ezra 173, 192
Ezruh 569

F

fadîh 511
fahişe/ler/lik 139, 160, 423
fahme 512
faiz 342, 344, 345, 347 ~ -cilik 341
fakih 601, 628, 637
fakirlere yardım 356
fal okları 492, 512, 518, 524, 527, 528
fare 503
Farisiler 159, 197, 577
farize 212
Fars 175, 325, 327
Fatıma binti'l-Harşeb el-Enmariye 244, 254
Fazlur Rahman 133, 158, 182, 183, 184, 234, 262, 271, 299, 300, 301, 353, 372, 379, 392, 407, 428, 464, 468, 520, 533, 565, 589, 615, 646
Fedek 342, 559
fedûl 556, 559, 598
fekdâ 351
fekdûn 351
felsefî okuma 435
Ferainiler 605
feraiz 306, 634
Ferezdak 137
Ferisiler 425
fesahat 637
fetih 566
fetişist 485 ~ fetişizm 338
fey 554, 559, 560, 562
feyyâz 635
fıkıh geleneği 354
fıtır 367
fıcar harpleri 333
fidye 455, 540, 546, 547, 548, 549, 552, 578, 579
fildişi 326
fil ordusu 334
Firavun 574
fuhuş 152, 218, 423, 425, 437, 438 ~ nikâhı 159

G

ganimet 10, 18, 291, 294, 296, 297, 456, 530, 534, 537, 553, 554, 555, 556, 559, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 570, 571, 587, 598, 650 ~ hukuku 567 ~ taksimi 566
Garaudy 134, 299, 464, 646
gasp 441, 452
Gassan/lılar 449, 569
Gatafan/lılar 328, 393, 405, 470, 604, 605
gayb 527
Gaylan b. Selma 180, 632
gayrimüslim 568, 569, 570, 571
gazve 121, 533, 534, 535, 539
Germen kültürü 411
gizli dost 150, 151, 231, 438, 439

gurre 405
gusûl 140
günah 355
Günaltay 19, 166
Güney Arabistan 411, 568
Güney Arapları 16, 326, 329, 353, 373, 376, 393, 412, 444, 454, 498, 520
güzel koku 502
ğabûk 512
ğazib 246
ğubeyrâ 512

H

habâis 489
Habeşistan 325, 326, 512, 577
Habeşliler 166, 191, 326, 505
Habib b. Adiy el-Ensari 471
Habib b. Zürare 547
Habibe binti Sehl el-Ensari 257
hac 335, 336, 337, 356, 367, 489, 542, 596 ~ mevsimi 594
Hacer 176, 288
Hacer-i Esved 358, 621
Hacib b. Zürare 197, 631
haciplik 337
had 424, 520
haddi kazf 446
hades 233
Hadramevt 337
hafeşe 281
hakem 252, 619, 623, 637 ~ -lik 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 629, 634, 637, 651
hâkim 422, 619, 626
hakku'l-arus 213
hakku'l-himâ 560
Halefullah 349
Halide Edip Adıvar 185
halif 305, 306, 368, 396, 419, 575, 576
Halit b. Velid 472
halvet 138
hamâle 379, 602, 603
Hamidullah 488
hamr 491, 512, 515
Hamurabi 209, 393, 491 ~ kanunları 459
Hanefiler 246, 260, 563
Hanif/ler/lik 15, 199, 356, 357, 359, 360, 497, 508, 516, 528
hantem 511
hânût 511
Hanzalatü'r-Rahib 516
hapis 450, 451 ~ cezası 448, 449 ~ -hane 449
harâc ale'r-re's 568
harâcü'r-re's 568
haraç 569
haram 482, 486, 489, 498, 503 ~ ay 331, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 540, 543 ~ ayı tehir etmek 338 ~ bölge 332
Harb b. Ümeyye 383, 412, 420, 473
harem 358 ~ bölge 75, 76, 331, 333, 334, 335, 336, 339, 474, 543, 544, 596 ~ bölge esatiri 334
H.A.R. Gibb 429
Haris b. Abbad er-Rabii 632
Haris b. Abid el-Mahzumi 516
Haris b. Alkame b. Kelda b. Abdi Menaf 351
Haris b. Hişam 525
Haris b. Kays 180

Haris b. Nadir 430
Harmele b. el-Eşârî el-Meriyyi 632
harp 121, 550 ~ ahkâmı 18
Hars b. Ka'b el-Mezhacî 445
Hasa'm 336
Hasan Hanefî 300, 457, 565, 589
hasarat 352
Haşim 325, 596
Haşim b. Abdi Menaf 458, 632
Haşimoğulları 272, 412, 421, 563
Hatem et-Tai 516
Hatice (Hz.) 217, 383
Havle binti Asım 268
Havle binti Hekim 187
Havle binti Sa'lebe 264
Havva (Hz.) 492
Hayber 147, 148, 217, 342, 384, 482, 548, 553, 560 ~ arazisi 560 ~ ganimetleri 556, 563
hayır 356
hayız 136, 140, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 498, 609, 648
hazarî 15, 171, 318, 326, 505
hazil 246
Hazreç 230, 397, 398, 437, 536, 614
Hecer 569, 633
hecin 169, 308, 419
Heffening 146
Hekim b. Hizam 525, 547
helal 482, 486, 488, 489, 501
Hendek 565
Herem b. Amr 515
Herim b. Kutba 632
hesaba çekme 352
hesap 375
Hevazinliler 412
Hezam binti er-Reyyan 623
Hezekiel 341
hıdn 150, 151, 152, 158
Hıristiyan/lar/lık 139, 144, 174, 175, 177, 189, 200, 204, 206, 227, 234, 237, 238, 239, 276, 327, 354, 368, 391, 392, 453, 467, 479, 482, 484, 517
hırsızın elini kesme 635, 636
hırsızlık 10, 18, 75, 97, 100, 365, 451, 452, 453, 456, 458, 459, 460, 461, 463, 464, 465, 471, 476, 520, 524, 623, 626, 640, 641, 649
hısımlık 292
hıtbe 151, 161, 162, 167, 169, 171, 436
hıyanet 366
Hıyar b. Adî b. Nevfel b. Abdimenaf 459
hicabe 542, 595, 608, 610
hicap 136, 138
Hicaz 15, 16, 122, 189, 202, 235, 246, 326, 331, 332, 347, 406, 411, 441, 449, 479, 520, 562, 624, 647 ~ bölgesi Yahudileri 342 ~ ehli 295
hicret 307
hidad 280, 281, 285
hil 358
Hilal b. Ümeyye 268
hilf 209, 304, 305, 306, 309, 311, 314, 364, 366, 380, 393, 419, 474, 537, 575, 576
hilfu'l-fudûl 365, 601, 602, 603

hilfu'l-mutayyibîn 365
hilfu'r-ribâb 365
hilfu's-salâh 603
Hill ehli 489, 490
himâ 559
himar 136, 137
Himyeri 606
Hind binti Sasaa 137
Hind binti Utbe 439
Hindu 175, 226 ~ Hinduizm 226, 356
Hint 209, 325, 326, 340, 452 ~ hukuku 214
hirabe 18, 469, 520, 521, 649
Hire 159, 163, 383, 449, 470, 560 ~ -liler 353
hirf ehli 327
Hirodes 191
hitap 11
hitbe 141
Hitit 529
Hiv 529
Hizanetu'l-Kâbe 458
hizmetçi 327
homoseksüel 428
Horasan 564
Hristiyanların yüceltilmesi 328
Hubaşe 337
Hubel 526, 612
huccab 595
Hudeybiye 174, 224, 239
Hûfî 548
hukuki kanunlar 354
hul' 122, 239, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 317, 376, 422, 429, 440, 470, 473, 475, 517, 520, 537, 575
huleâ 476, 541
hulvan 216
humus 559, 561, 563
Huneyn 565 ~ yılı 148
hurdâ 522, 523
hurma 506, 507, 511, 531
Huveyteb b. Abdiluzza 525
Huzaa 458, 541, 633, 635
Huzaaoğulları 420
hükmen Arabiyyen 508, 647
hümâşe 422
hür kadınlar 138, 139, 150, 430, 439
hürler 435, 574, 575, 583 ~ -in cariyelerle evliliği 156
Hüseyletu binti Amr b. ed-Darb el-Advanî 623

I-İ

Irak 452, 564
ırz 163
'ıtk 580
ıtk mevlası 308
ibadet 11, 367, 435, 490
ibda 13, 66, 104, 176, 266, 298, 316, 347, 377, 446, 489, 525, 561, 571, 582, 650
İbn Abbas 137, 138, 145, 146, 147, 403, 410, 524, 549, 586
İbn Âşûr 596
İbnetü'l-Hassi 623
İbnetün-Nadr 402
İbn Habib 430, 512, 555, 562, 639
İbn Hacer 582
İbn Haldun 327, 642
İbn Kesir 357
İbn Kuteybe 516, 517
İbn Mesud 145
İbn Ömer 146
İbn Rüsteh 472
İbn Sa'tere et-Tâî 632

ibnü's-sebil 563
İbn Zeyd 164, 334
İbrahim (Hz.) 176, 188, 199, 252, 288, 336, 362, 475, 486, 490, 500, 516, 519, 542 ~ şeriatı 233, 348, 501
İbrahimî gelenek 175, 225, 228, 252, 339
İbrani 134, 166, 175, 190, 191, 205, 212, 235, 248, 266, 351, 529, 572, 573 ~ -Arap kültürü 427 ~ Arap toplumu 482 ~ kültür 238, 445, 480
icat 571
icma 610
içki 491, 492, 493, 496, 502, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 520, 524 ~ cezası 520
içtihat 637
iç yağları 481, 482
idam 424, 428
iddet 146, 149, 243, 249, 250, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 286, 287, 648 ~ kültürü 284
iffet 135, 138, 139, 268, 429, 431, 432, 433, 434, 437, 439, 451 ~ kültürü 139
ifk 436
ihdad 280, 283, 286
ihram 489, 490, 596
ihtikâr 330
ikab 352, 595
iki şahit 143, 371, 372, 375, 377, 378, 379
i'la 259, 260, 261, 266
ilâf 382, 469 ~ ashabı 325
ilahî ~ hukuk 591 ~ kanun 464 ~ kelam 357, 477, 646 ~ maksatlar 287
i'lamü'ş-şira 329
'ilhiz 497
ilk muhataplar 189
İmam Şafi 157
imare 595, 596
inci 326
İncil 9, 15, 16, 17, 140, 193, 237, 238, 276, 354, 357, 373, 409, 428, 429, 440, 461, 467, 483, 484, 492, 496, 499, 519, 532, 571, 647
incir 506
inşa 347, 446, 489
intikam 407
ipek 326
ipka 13, 20, 36, 69, 75, 108, 158, 171, 191, 196, 244, 253, 265, 267, 271, 298, 301, 304, 313, 315, 316, 331, 427, 479, 485, 556
İran 212, 214, 325, 337, 568 ~ -ılar 163
irtidat 10, 18, 100, 466, 467, 468, 649
İsaf b. Bağy 437
İsaf ve Naile 436
İsa (Hz.) 193, 237, 238, 239, 391, 392, 425, 453, 483, 484, 574
isim 535
İslam ~ hukuku 15, 154, 157, 192, 213, 367, 469, 571, 577 ~ modernistleri 11
İsmail (Hz.) 199, 288
İsmailoğulları 473, 487
İsrail kültürü 176

İsrailoğulları 191, 291, 355, 362, 410, 445, 446, 487, 503, 504, 532, 574, 636
istibza' nikâhı 162, 168
istihlafu'z-zevce 168, 219
istilhak 209, 212, 311, 537
istirâ nikâhı 153
istişare 595, 604, 606
istişare meclisi 605, 606
i'tifâd 462, 502
ittifak 366
İyas b. Kubeys b. Ebi Ğufer 516
iyi ruh 348

J

Jüstinyan kanunları 453

K

Kâb 595
kabale 379
Kâbe 218, 228, 229, 233, 305, 334, 336, 337, 347, 348, 358, 361, 364, 366, 369, 436, 458, 490, 498, 540, 542, 545, 564, 608, 621 ~ 'yi çıplak tavaf etme 636 ~ 'yi tavaf 228
kabile 132, 565 ~ hukuku 545 ~ arası savaş 339, 540, 570 ~ reisi 547, 556, 559, 560, 594, 597, 598, 639
kabilevi 613 ~ kültür 130
Ka'b oğlu Mürre 333
kadâ 619, 620, 625, 626
kadılık 635
kadın 119, 120, 121, 124, 133, 350 ~ hakemler 623 ~ dövme 130, 131, 133, 171 ~ çalışma alanı 127, 128 ~ konumu 119 ~ miras hakkı 296 ~ rızası 142 ~ şahitliği 372 ~ -ların örtünmeleri 139 ~ tasavvuru 124, 127
kâdî 619
kâdu'l-arab 634
Kaffal 11, 206, 231, 274, 300, 301, 395, 421, 442, 446, 499, 504, 505, 642, 645
kâhin 359, 364, 422, 424, 453, 545, 553, 554, 619, 620, 622, 626, 628, 632, 639, 640
kahkaha 431
kahramanlık 536, 550, 552, 555, 558, 580
kâif 160, 211
kâkül 579
Kalemmes el-Kinanî 632, 635
kan 497, 498, 499, 503, 509 ~ bağı 190, 594 ~ davaları 535, 626 ~ -la ilgili ritüeller 498 ~ yeme 479
kardeşlik akdi nikâhı 165
karz 383
karz-ı hasen 340, 348
karz ribası 345
kasame 272, 273, 275, 643
kasem 357, 368
Katede 189
kâtip 353
kâtiplik 353
katl 472
kavvade 438
kavvam/lık 124, 132
kavvâmûne ale'n-nisâ 121
kayl 512
Kays b. Asım 514, 517
Kays b. Halit b. zi'l-Ceddeyn 634
Kays b. Zühey el-Absî 448

Kaysoğulları 632
Kebşe 303
Kebşe binti Main b. Asım 203
kefaet 154, 175
kefalet 379, 649
kefaret 355, 357, 367, 369, 370, 389, 398, 399, 400, 412, 424, 427, 453, 573, 582, 624, 651
kefil 380
kehanet 20
Kelde b. Useyd b. Halef 550
keler 504
Kenan 459, 529, 572
kertenkele 503, 505
kesb 352
Ketura 176
kılıç 556, 557, 566, 571, 597
kısas 18, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 401, 405, 407, 411, 413, 414, 417, 422, 470, 520, 584, 625
kıtâlü'z-zahf 551
kıyade 619
kız ~ çocuk 119, 120, 121, 288, 294, 296, 297, 431 ~ -ları Allah'a nispet 121 ~ -ları örtmek 136
Kinane 632, 635
kirpi 505
kitabet 582
Kitab-ı Mukaddes 176, 237, 553
kiyade 438, 595
Konfüçyanizm 452
korku şuuru 365
köle azadı 355, 573, 574, 590
köle-hür ayrımı 137
köle/ler/lik 18, 154, 327, 350, 402, 420, 427, 435, 537, 540, 571, 572, 574, 577, 579, 583, 588 ~ pazarları 576
kötü ~ insanlar 503 ~ ruh 348
Kufe 560
kumar 374, 521, 524, 525
Kur'an'a el sürme 228
Kur'an ahkâmı 12, 13, 464
Kur'anen Arabiyyen 11, 39, 93, 299, 477, 508, 544, 647
Kur'an okuma 233
kurban 337, 356, 420, 444, 480, 498, 506, 508
Kureyş 170, 175, 194, 197, 201, 206, 254, 260, 325, 327, 334, 335, 336, 339, 351, 366, 383, 384, 420, 437, 439, 458, 473, 490, 502, 506, 508, 513, 521, 541, 543, 550, 577, 595, 596, 610, 632, 635 ~ geleneği 636 ~ 'in sünneti 275 ~ kadınları 367
Kureyzaoğulları 547, 556
Kurtubi 11, 201, 225, 362, 473, 579, 645
Kusay b. Kilab 332, 334, 337, 513, 542, 608
Kus b. Saide el-İyad 515, 643
kutsal ay 490
kutsal/lık 336, 337
kutsal mekânlar 364
Kutsal Yasa 483, 574
kuttau't-tarik 469, 471
Kuzey Arapları 113, 405, 441
kuzu derisi 505
kühhân 622
kültür 12 ~ -el ögeler 9 ~ yaratma 508
kütüb 375

L

lahutî 539, 652
Lammens 607, 614
Lât 361, 612
Lebid b. Rebia 518
leş 480, 509
levhi mahfuz 542
levirat 204
Leyla binti el-Huteymi 187
lian 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 461, 643, 644
Lihyanî/ler 393, 411, 422
lisânen Arabiyyen 11, 544, 647
literal 12, 13, 188, 377, 472, 477, 491 ~ anlam 646, 648 ~ okuma 539
liva 337, 542, 595, 608, 610
livata 428
lohusa 227, 228
Luka 453
Lut (Hz.) 486 ~ kavmi 427
lutilik 424, 427
Luvis Şeyho 139

M

mabet 554 ~ bekçileri 640 ~ bekçiliği 545, 553
mahmasa 462, 502
Mahmasânî 327, 557
mahrem 137, 138, 139 ~ ay 545 ~ bölge 545 ~ -iyet 137, 138
Mahzum 596
Main/liler 329, 604, 641
Makis b. Sübabe 517
Makna 569
makt 219
Malik 586
Malik b. Avf 525
Malik b. Cübeyr el-Âmiri 632
Malikiler 403
marangozculuk 327
Marcellinus 161
Mariye 187
Mariye binti el-Caîd b. Dabra 245
Matta 177, 425
maymun 229, 503, 504, 505
Mecenne 337
meclisu'l-kabile 607
meclisu'l-mele 607
meclisû's-şuyûh 608, 610
Mecusi Araplar 190
Mecusi/ler/lik 197, 203, 231, 232, 234, 482, 569
Medine 15, 174, 182, 200, 201, 203, 215, 224, 228, 230, 231, 232, 233, 237, 317, 333, 340, 343, 372, 406, 419, 531, 613, 641 ~ Arapları 266 ~ Yahudileri 173, 227, 232, 266, 340, 341, 371, 391, 410, 424, 426, 427, 440, 571
mehârik 375
mehir 123, 133, 143, 145, 151, 161, 162, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 201, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 224, 225, 255, 302, 304, 376, 455, 558, 588, 589, 628, 648 ~ evliliği 164
mekân 11
Mekke 15, 16, 136, 141, 174, 182, 215, 224, 228, 229, 233, 240, 244, 295, 303, 314, 316, 325, 326, 327,

332, 333, 334, 341, 350, 361, 372, 406, 419, 449, 545, 554 ~ aristokrasisi 342, 343 ~ -liler 68, 84, 106, 229, 234, 271, 326, 347, 366, 372, 373, 412, 440, 449, 458, 510, 568, 610 ~ müşrikleri 357 ~ 'nin fethi 148, 307, 367, 548 ~ ticareti 383 ~ toplumu 180
Mekki ayetler 359
mele 607, 608, 609, 613, 614
melei Mekke 593
melek 348, 362
meleü'l-kabile 607, 616
Menât 361, 612
mercan 326
Me'rib 329
Me'rib seddi 569
Meryem (Hz.) 230, 380, 527
Mescidi Haram 367, 543, 595
mesh 503, 505
meslek 327
Mesud b. Amr b. Amir 180
Mesud b. Mu'teb 180
meşveret 595, 607, 612
mevâhir 438, 511
mevali 155, 308, 420, 574, 575, 581
mevkuze 500
mevla 405
mevla'l-'akd 580, 581
mevla'l-ataka 305, 580
mevla'l-hilf 581
mevla'l-'ıtk 575, 581
mevla'l-muvâlât 580
mevla'l-mükâtebe 581
meyhane 517
Meymune binti el-Haris 187
meysir 522, 526
meyte 498, 499, 501, 502, 503
Mezine 633
Mezopotamya 262, 411, 491, 604
mezved 605
Mısır/lılar 175, 197, 340, 459, 486, 564, 569, 574
Midyanlılar 529
Mikyas b. Kays b. Adî es-Sehmi 459, 514
Mina 366
miras 123, 124, 133, 143, 144, 146, 149, 192, 201, 202, 203, 205, 210, 288, 291, 292, 294, 295, 297, 300, 317, 417, 626, 628, 633, 648 ~ hukuku 287, 293 ~ taksimi 301 ~ -tan pay 106, 124, 210, 287, 288, 289, 290, 292, 295, 296, 297, 298, 301, 303, 304, 307, 311, 312
mirbâ 555, 559
misak 375, 641
miskinler 563
Mişna 213, 227, 289, 410
mitolojik 401, 504
modernist 249 ~ modernizm 645
Moğollar 203
monogami 166
Morganatik 144
muahade 311
muahat 209, 305, 306, 307, 309, 311
muakede 304
muakkat nikâh 142
muamelat 11
Muaviye b. Ebî Süfyan 525
mudarebe 383, 384

mufavada 383
muhadene 151
muhakeme ahkâmı 18
muhalaa 237
muhallil 241
Muhammed Hanîf Nedvî 589
Muhammed (Hz.) 120, 146, 147, 149, 153, 187, 189, 199, 230, 236, 373, 449, 516
Muharrem 332
muharremat 194, 195
muhataplar 13, 355, 482
muhsan 139, 214, 435, 441, 442, 444, 446, 447, 584, 625 ~ muhsane 447
muhtemel okur 13
mukaddes 334, 336
murdar 480, 484, 492, 496
musaddikan limâ beyne yedeyh 11, 647
musaharat 198
Musa (Hz.) 125, 191, 199, 213, 354, 372, 380, 445, 446, 471, 529, 532, 574 ~ şeriatı 200, 205, 225, 288, 341, 425, 460, 483, 484
musakat 384
Musevi şeriatı 452
mut'a 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 158, 245, 277
mutâbakatun lil-vâki' 225, 638
mutayyibûn 364
Mutezile 11, 299, 477
Muttalib 325
muvalat 304, 306
muzaraa 330, 384
Mücahid 145, 410
mücehheş 241
müddet rical 276
müd'imü't- tayri's-semai 635
Müdrik b. Avf b. Ubeyd b. Ömer 459
müellefe-i kulub 149
mükâtebe 573, 580, 581, 582, 583
mükâtebetü'r-rekîk 375
mülaane 270, 274
Müleyh b. Şüreyh b. el-Haris b. Esed 459
mülkiyet 454
mülkü yemin 546, 599
mümin 573
münaferet 623, 626, 639
münafık 360, 368, 532
münhanika 500
Münzir b. Numan 273
mürabba 598
Müreysi gazvesi 557
Mürre binti Süfyan b. Abdilesed 459
mürted 467
müsle 472, 540
müstakbel mümin 13
müşrik/ler 210, 360, 368, 373, 487, 500, 550
mütebennâ 209
müteredddiye 500
müttehize-i hıdn 150
müzeffet 511

N

Nabiğa el-Ca'di 358, 384, 514, 516
Nabiğa ez-Zübyani 516
nafaka 123, 133
nafîce 216
nahhâsîn 577
Naile binti Dîk 437
nakîr 511

namahrem 137, 138
namaz 228, 233
namus 431
narı'l-'âr 366
naru'l-ğadr 366
nâru'l-istiksâr 550
nâsih-mensûh 645
nass-olgu diyalektiği 652
natîha 500
Necaşi 217
necis 480, 488, 489, 499, 500, 501, 504
Necran 342, 607, 633 ~ Hristiyanları 270, 569
nedve 337, 542, 610
Nehemya 173
nekele 375
nekese 375
nesep 121, 140, 153, 155, 163, 196, 205, 206, 304
nesh 307, 496
nesî 338, 544, 635 ~ ribası 345
Neşet Çağatay 19
neşîta 556, 559, 560, 562, 598
Nevevi 148
Nevfel 596
Nevfel benu Abdi Menaf 325
Nevfel b. Haris b. Abdilmuttalib 383
Nicholson 126
niddah 226
nifas 231, 232, 233, 286
nihle 212
nikâh 123, 141, 142, 146, 200, 201, 207, 239, 254, 376, 430, 436, 440, 557, 648 ~ akdi 154, 212, 245, 279, 285, 423
nikâh-ı hıdn 150
nikâhu'l adl 201
nikâhu'l-bedel 164
nikâhu'l-biğa 437
nikâhu'l-makt 201
nikâhu'l-mûşareke 159
nikâhu'l-verâse 302
nikâhu'r-raht 162
Nizaroğulları 633
Nuh (Hz.) 486, 491, 572
Numan b. Münzir 470, 560
nübüvvet 539
nüşuz 258
nüzerâ hükûmeti 609
nüzul dönemi 124, 149

O-Ö

objelerin kutsanması 338
on emr 423
Orta Afrika 356
ortaklık 383
oruç 228, 233, 356, 490, 582
Osman b. Mazun 145, 513, 516
Osman (Hz.) 449, 515
öç alma 393
öldürme 355, 367, 387, 393, 395, 400, 407, 424, 442, 470, 626, 640
Ömer (Hz.) 137, 146, 147, 149, 242, 418, 449, 564, 565, 650
örf 9, 11, 12 ~ -î hukuk 591
örtü 138, 139, 431
örtünme 136, 137, 138

P

panayır 338, 577
Parsilik 356
patrimonyal 299
Pavlus 140, 177, 193, 238, 288, 425, 453, 484
peçe 135, 136, 138, 139, 430

Pedersen 356
Periz 529
Petrus 484
poligami 149, 162, 177
politeist 338
politik 343
polyandry 159, 160, 211
putlar 361, 364, 480, 508, 509, 524, 527, 545
putperest/lik 356, 392, 467, 493, 516, 563 ~ Araplar 228 ~ kavimler 530

R

rabbetü'l-menzil 128
Rabia b. Hizar el-Esedi 632, 634
Rabia b. Mehaşin 631, 633, 639
rahik 518, 519
rahm mevlası 308
rakib 523
rakik 571
Razi 264
Rebi' b. Hidan 442
Receb 332, 333
recm 424, 426, 427, 440, 441, 442, 444, 445, 459, 625
reformist 249
rehin 350, 351, 352, 353, 354, 375, 377, 649
reislik 121, 170
re'y 604, 606, 637
Reyhane binti Amr b. Cinafe 557
Reyhane binti Şem'un b. Zeyd 557
rızık 132, 133, 358
riba 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 374, 649
ribâbe 523
riba'l-fadl 344
riba'n-nesi 344
ribh 352
rici 243
rics 492, 503
rifade 337, 542, 594, 608, 610, 619
riyaset 124, 129
Rodinson 147, 286, 527
Roma/lılar 139, 175, 177, 190, 197, 209, 212, 214, 340, 411, 467, 471 ~ hukuku 393, 405, 453
ruhbanlık 140
Rum/lar 325, 505, 577
Rûyânî 582

S-Ş

Sabii/ler/lik 15, 234, 356, 482
Sabit b. Kays b. Şemmas 257
sabûh 512
sadak 169, 212, 215, 255
sadaka 212, 577, 582, 583
Sa'd b. Malik el-Kinani 634
Sadukiler 193
safâyâ 556, 557, 598
safi 555, 556, 557
Safiye binti Huyey b. Ahdab 556
Safiyye 217
safka 330
Safvan b. Ümeyye 515, 517, 525, 632, 635
sağ el 507
sahabe 148
Sahar binti Lokman 623
sahil 560
Sahr b. Amr b. Ka'b et-Teymi 412, 420
Saib b. Ebi's-Saib 383
saibe 308, 575
Said b. Cübeyr 145
Said b. Müseyyeb 491

Said b. Rabia b. Abdi Şems 516
Sakifetü Beni Sa'ide 614
Sakif kabilesi 180
sakir 246
Sami/ler 122, 139, 159, 164, 205, 266, 355, 648 ~ âdetler 423 ~ gelenek 237, 259, 276, 342, 476 ~ halklar 393, 422 ~ İbrani kültür 532 ~ kültür 161, 460 ~ toplumlar 122, 158, 175, 485 ~ toplumların etosu 354
Sana 544
sanat 325, 326, 327, 328
Sara 176, 288
sarf 383
sarhoşken ibadetlere yaklaşma 493
sarhoşluk 493, 512, 514
sarihler 575
sârik 451, 454, 456
Sasani 569
savaş 529, 530, 534, 537, 540, 543, 550, 567 ~ ayetleri 539 ~ hukuku 532, 571 ~ sevgisi 535
Schacht 146, 279, 400, 408, 499, 562
seâlik 474, 476, 541
Sebe Arapları 329
Sebe/liler 411, 412, 470, 604, 605
Sebre 148
seby 168, 432, 534, 547, 548, 557, 558
Sehm 596
seker 491
Selemü Sebre el-Cüheni 146
Selma b. Nevfel' 632
Semitik ~ gelenek 392 ~ kültür 252, 276, 357
semiyotik 435
Semud Arapları 385
Serahsi 418
seriyye 530, 539, 561, 562
sevab 352
seyf 571
sihriyet 196, 198, 206
sıla-i rahim 416
sifah 436, 438, 439, 441
sifaret 595
sikaye 337, 506, 542, 595, 608, 610, 619
Sinan ibn Ebi Harise 632
sirkat 451
sirke 493
Siva binti'l-A'yes 245
Smith 503, 505
sözlü hitap 149, 154
Spies 218
Strabo 165, 166, 202
Suhar 337
suhûf 375
sukûk 375
su kuyusu açmak 526
sulb 471, 472
sulh 529, 530, 531
Sulhan Aruh 227
sulh anlaşması 605
Suriye 325
Süddi 145
sûfün 326
Süfyan b. Abdillah 180
Süheyl b. Amr 525
Süheyli 148, 199, 338, 348, 385, 508
Süheyl Takküş 179
sükreke 512
Süleyman (Hz.) 176, 349, 624

Sümer 340, 452, 604
sündüs 326
sünni 149 ~ paradigma 12
sürgün 470, 473, 520
sürüngen 505
Süryani/ler 190, 212 ~ kütürü 191
sütre 138, 430
Süveyd b. Adi b. Amr b. Silsile et-Tai 516
Süveyd b. Mesud b. Cafer b. Abdillah b. Tarif b. Yahya 634
Şafii/ler 403, 563
şahit/lik 123, 143, 151, 169, 236, 354, 371, 372, 373, 377, 378, 426, 440, 623, 649
Şah Veliyyullah ed-Dihlevi 11, 642
Şam 325, 382, 560, 564
şans okları 522, 526
şarap 491, 493, 502, 511, 520, 635
Şatibi 11, 225, 267, 301, 362, 370, 642, 645
Şehr Hilal 328
Şenfera 432
şeriatın/ahkâmın Arabiliği 404
şeriatlar 487
şerî evlat 311
Şerik b. Sehma 268
Şeybe b. Osman 596
Şeybe b. Rebia b. Abdişems 515
şeyhu'l-meşayih 593
şeytan 348, 362
şiğar 158, 219
şiğar nikâhı 165
şiir 639
şikkaron 493
Şintoizm 356
şirk 239
şirket 382, 383
Şuayb (Hz.) 125, 213
şûra 18, 593, 612, 613, 614, 617 ~ meclisi 606, 616

T

taaddüd-i ezvâc 159, 161, 211
taaddüd-i zevcât 175, 178, 180, 184
Taberî 11, 191, 225, 230, 334, 357, 362, 445, 446, 460, 471, 520, 579, 645
tabnin 605
ta'cil 352
Taha Hüseyin 258
tahkim 620, 630
tahmim 426
tahor 480
Taif 325, 327, 333, 341, 343, 406, 593, 607
Takkuş 447
talak 122, 146, 149, 235, 237, 239, 240, 243, 251, 263, 264, 276, 648
talak-ı bain 243, 244
tallahi 358, 362
Talmud 15, 176, 213, 289, 410, 493
tame 480
Tarafe 471, 607
tarım 328
tarih 12 ~ üstü 252, 354, 370, 386, 476, 490, 503, 543, 587, 591, 638, 652
tarihsel 12, 13, 133, 149, 181, 339, 342, 353, 377, 378 ~ -ciler 647 ~ -lik 9, 339 ~ öğeler 12

tart 473, 475
tartma 352
tavaf 337
tavşan 229, 486, 488, 505
Tay 336, 541, 632
tayyibât 489
ta'zim 498
tazir 444
tebenni 209, 212, 288, 291, 304, 307, 311
tebessüm 431
Tebuk 148
te'cil 352
tedip 131
Tedmürlüler 606
tedricilik 496
Temim 555, 632, 633 ~ kabilesi 547
tenasuh 504
tenfiz 610, 640, 641, 642
teolojik 435
teosantrik okuma 503
terike 171, 205, 222, 223, 287, 289, 291, 302, 314, 315
tesettür 138
teşkilü'n-nass 395
tevbe 356
tevhid 338, 357, 361
Tevrat 9, 15, 16, 17, 140, 173, 175, 176, 190, 192, 204, 212, 228, 271, 276, 289, 341, 354, 357, 371, 388, 389, 390, 392, 402, 409, 424, 425, 428, 429, 440, 453, 461, 467, 480, 483, 488, 489, 491, 492, 496, 499, 519, 529, 531, 532, 553, 554, 571, 572, 573, 647 ~ geleneği 176, 389, 453 ~ kültürü 479
Teym 577, 596, 602
Teyma 342, 569
tırnaklı hayvanlar 486
ticaret 325, 328, 337, 339, 526 ~ hukuku 328 ~ merkezi 325
ticari ~ ahkâm 18 ~ anlaşmalar 382 ~ ihtilaflar 639 ~ işler 377 ~ maslahat 336 ~ menfaat 337 ~ merkez 336 ~ seyahatler 325
toplumsal etos 310, 362
Tora 15
Tosefta 227
totem 123
totemist/animist 490
Tübba 334, 498
Türk hukuku 214

U-Ü

Ubey b. Ka'b 145
Ubeyd b. el-Ebras 516
Ubeydullah b. Osman b. Amr b. Ka'b 459
Uhud 548, 613
Ukaz 335, 337, 544, 638, 639
Ukbe b. Ebi Muayt b. Ebi Amr b. Ümeyye b. Abdi Şems 472
Ukke b. Ceşm b. Hilal en-Nemiri 472
ukubat 18, 367, 626
uluhiyet 527
ulu'l-emr 594
Umâra 519
Umare b. Velid Mahzumi 429
Urve b. Mesud 180
Uyeyne b. Hısn 525, 555, 632
Uzzâ 361, 612
üç talak 207, 242, 252
Üksüm b. Sayfi 310, 631, 633

Ümeyye 596
Ümeyye b. Ebi's-Salt 422, 513
Ümeyye b. Halef 381
ümmîlik 567
Ümmü Habibe 217
Ümmü Harice Amra binti Sa'd b. Abdillah 244
Ümmü'r-Rabî 402
Ümmü Seleme 137, 586
Ümmü Şüreyk el-Ezdiye 187
Ümmü Varaka 472
ümmü veled 288, 537
üvey anne 200, 201, 202
Üveymir el-Aclani 268
üzüm 493, 506, 507, 511

V

Vabısa b. Halid b. Abdillah 459
Vadi'l-Kura 342, 607
vahiy 133
vallahi 358
Varaka b. Nevfel 515
varis 201, 292, 293, 302
vasiyet 370
Veda Haccı 148, 149
Veda Hutbesi 344
vedâi 331
vedî 331, 412
vedîa 331
Vedûd 124
vefat 277, 286
vekâlet 381
Veki' b. Selma 634
vela 580
velayet 123, 417, 648
veledü li'l-firâş 310
Velid b. Muğire 272, 458, 462, 515, 520, 636
velinin rızası 141
veliyyü'd-dem 390, 391, 396, 397, 399, 405, 406, 408, 413, 415, 421
veraset 144
verasetu'n-nisa 219
vesen 454
vur kaç 550, 551

W

Watt 367, 404, 429, 451, 462

Y

yağma 469 ~ -lama 457
Yahova 574
Yahudi/ler/lik 139, 144, 175, 176, 189, 190, 191, 192, 193, 200, 204, 206, 209, 210, 213, 226, 228, 231, 232, 234, 236, 237, 239, 271, 276, 288, 290, 327, 341, 354, 355, 356, 368, 423, 479, 482, 488, 625 ~ âdetleri 266 ~ ahkâmı 15 ~ geleneği 192, 227, 289, 427 ~ hukuku 426 ~ kültürü 233 ~ sermayesi 343 ~ şeriatı 176, 374
Yahya (Hz.) 191, 492
yakma 424, 426
Ya'kubi 627, 633
Yakup (Hz.) 173, 176, 191, 199, 212, 288, 355, 459, 486
Ya'mer b. Avf eş-Şeddah el-Kinani 635
Ya'mer b. Şeddad 632
yâsir 523
Yemen Arapları 334
Yemen/liler 159, 163, 166, 325, 327, 336, 343, 373, 382, 383, 470, 511, 569, 605

yemin 274, 354, 355, 357, 359, 360, 362, 363, 366, 368, 582, 583
Yeni Ahit 425, 604
yer 482
yerel 339, 353, 455
Yesrib 15, 16, 266, 325, 342, 343, 481, 593, 607, 614
Yeşu 173
yetimler 295, 371, 377, 563
Yevus 529
Yezid b. Caune el-Leysi 516
Yezid b. Kasid 491
yılan 505
yırtıcı hayvanlar 488, 535
Yunan 197, 209, 212, 467 ~ kanunları 643
Yunus (Hz.) 527
Yusuf (Hz.) 449, 453, 459, 572 ~ kıssası 491
Yuşa b. Nun 471

Z

zaîne 219
zaîne nikâhı 167
zaman 11, 482
zaman-mekân kültür 263
Zamre 629
Zamre b. Ebi Zamre 632
zâni 423, 426, 427, 442
zâniye 423, 426, 436
zayıf kabile 598
zeamet 379
Zeberkan b. Bedr 555
zebh 501
zekât 149, 573, 577, 582, 583
ze'l-a'vâd 633
Zenâti 232, 255, 282
zenut 423
Zerb b. Hud b. Abdillah b. Ebi Harise et-Tâî 632
Zerdüşt/ler/lük 226, 356
zevacu'd-dayzen 201
zevacu'l-ba'üle 162, 166
zevacu'l-bedel 164
zevacu'l-ihve 166
zevacu'l-makt 201, 202
zevacu'l-mehr 164, 165
zevacu'l-müşareke 162, 166
zevacun bi'l-miras 201
zevacu'r-raht 159, 161, 162
zevacu sevahibati'r-rayat 159, 161, 162
zevacu's-seby 167
zevatu'r-rayat 158
zevi'l-erham 292, 307, 415
zevi'l-kurbâ 563
zevu'l-âkâl 555
Zeyd 311
Zeydan 194, 406
Zeyd b. Abdillah 601
Zeyd b. Amr b. Nufeyl el-Adevi 516
Zeyd b. Bekr b. Hevazin 413
Zeyd b. ed-Desinne el-Ensari 471
Zeyd b. Erkam 383
Zeyd b. Haris 210, 211
Zeyneb binti Cahş 210
Zeyneb binti Huzeyme 187
zeytin 506
zıhar 239, 263, 264, 266, 267, 355, 367, 583
zırh 557
Zîkâr 432
Zi'l-hicce 332
Zi'l-İsba el-Advani 632
Zi'l-ka'de 332

zina 18, 141, 150, 151, 152, 157, 161, 162, 214, 268, 274, 347, 370, 423, 424, 425, 426, 427, 429, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 445, 447, 451, 473, 520, 521, 626, 636, 641 ~ iftirası 267, 436, 449, 450
ziraat 327
zona 423
zû'ban 474, 541
Zûheyr b. Cenab b. Hubel 512
Zûheyr b. Ebi Selma el-Müzeni 515
Zûl'-a'vâd 639
zû'l-erham 305
zû'l-hilm 634
Zû'l-Mecâsid el-Yeşkûrî 297, 637
Zû'l-Mecaz 337, 544
Zûrare b. Ades 513
Zûrare b. Udûs 448

Emrah DİNDİ

Kur'an'da İslam Öncesi Kültür

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 yapısıyla 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 âdetleriyle, diğer bir deyişle vahyin vakıayla ilişkisinin olup olmadığına dair bu çalışmamızı bilimsel bir ihtiyaç haline getirmiştir. Ayrıca pek çok ayette Kur'an'ın kendini "Arabî bir Kur'an", "Arabî bir hüküm" olarak tanımlaması, klasik ve çağdaş birçok İslam âliminin Kur'an ahkâmının Arapların bildikleri ve uygulayageldikleri örf ve âdetlerden müteşekkil olduğunu, içinde bulunduğu topluma ait kültürel ögeler içerdiğini dillendirmiş olmaları, bu çalışmayı neden tercih ettiğimizi ve bunun ne derece önemli olduğunu da temellendiriyor olsa gerektir.

ANKARA OKULU YAYINLARI