

**T.C.**  
**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**  
**ANABİLİM DALI**  
**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SÜNNET SOSYOLOJİSİ**  
**Doktora Tezi**

**Büşra KUTLUAY ÇELİK**

**İSTANBUL – 2019**

**T.C.**  
**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ**  
**ANABİLİM DALI**  
**DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**SÜNNET SOSYOLOJİSİ**  
**Doktora Tezi**

**Hazırlayan**  
**Büşra KUTLUAY ÇELİK**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ali COŞKUN**

**İSTANBUL - 2019**

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ**

**TEZ ONAY BELGESİ**

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı  
DOKTORA öğrencisi BÜŞRA KUTLUAY ÇELİK'nın SÜNNET SOSYOLOJİSİ adlı tez  
çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2019 tarih ve 2019-22/8 sayılı kararıyla  
oluşturulan jüri tarafından ~~oy birliği~~ / oy çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 13.09.2019...../...../.....

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Öğretim Üyesi Adı Soyadı	İmzası
1. Tez Danışmanı Prof. Dr. ALİ COŞKUN	
2. Jüri Üyesi Prof. Dr. HALİL AYDINALP	
3. Jüri Üyesi Prof. Dr. HASAN CİRİT	
4. Jüri Üyesi Prof. Dr. MUSTAFA TEKİN	
5. Jüri Üyesi Prof. Dr. ZEKİ ARSLANTÜRK	

## ÖZET

Sünnet, Resûl-i Ekrem'in kendisine indirilen Kur'ân'ı, Allah'ın muradını en iyi bilen bir elçi olarak kendi zamanında ve Arap Yarımadası'nda dönemin şartlarını dikkate alarak uygulama biçimini, kıyamete kadar gelecek ümmete prensipler planında nebevî bir model sunmasını ifade etmektedir.

Sünnet Sosyolojisi ise Sünnet'in tezâhür ettiği Câhiliye dönemi Arap toplumu ile her alandaki ilişkisini, toplumun kurumlarına, geleneğine ve âdetlerine yaklaşımını, Câhiliye uygulamalarının Kur'ân ve Sünnet ilkelerine uyanlarını ibkâ etmesini, uymayanlarını iptal etmesini bazılarını ta'dîl edip dönüştürmesini konu edinmektedir. Bu çalışma, Sünnet'in söz konusu fonksiyonlarını din, eğitim, kültür, siyaset, hukuk, ticaret, aile, eğlence gibi hemen her sosyolojik alandaki tutumunu Câhiliye dönemi uygulamalarını, akabinde Sünnet'in koyduğu ilkeleri ve yenilikleri göstermek suretiyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları üzerinde durulmuştur. *Kavramsal Çerçeve* başlığını taşıyan Birinci bölümde Sünnet'in farklı tanımları zikredilerek mahiyeti, çeşitleri, fonksiyonu, bağlayıcılığı kısaca tartışılmıştır. İkinci bölümde Câhiliye kavramı ve Câhiliye döneminde görülen dinler, dinî inançlar, kültür, ilim dalları, âdetler, gelenekler, siyasî, ticarî ve sosyal hayat üzerinde durulmuştur. Bu bölümde Yesrib'deki dinî ve sosyal hayata dair bilgi verilerek Mekke ile mukayese yoluna gidilmiştir. Ayrıca hicret ile birlikte Medine'de kurulan İslâm devletinin anayasa, yargı, ordu, bütçe, siyasî kayıtlar, savaş ve anlaşmalar hususunda ne tür oluşumlar içine girdiği ve ne tür yenilikler getirdiği üzerine odaklanılmıştır.

Çalışmanın asıl konusunu teşkil eden Sünnet Sosyolojisi başlığını taşıyan üçüncü bölümünde Câhiliye ve Risâlet dönemi karşılaştırılmıştır. Sosyal süreçler, sosyal değişim, rekabet ve çatışma, sosyal bütünleşme, kültürel hayat, siyaset, ticaret, hukuk, ahlâk ve serbest zamanları değerlendirme gibi başlıklar altında her iki dönemin yaklaşımı mukayeseli olarak değerlendirilmiştir. Her bölümün sonunda, ayrıca sonuç bölümünde ulaşılan sonuçlar zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sünnet sosyolojisi, Câhiliye dönemi, Risâlet dönemi, sosyal süreçler, sosyal değişim, sosyal bütünleşme, rekabet ve çatışma

## ABSTRACT

The *Sunnah* expresses the applications of The Holy Qur'an by the Messenger of Allah (pbuh), which was revealed to him and a *nabawī* model for his *ummah* until the resurrection day in his own time and taking into account the conditions of the time in the Arabian Peninsula as a prophet who knows God's will best.

Sociology of Sunnah expresses the relationship of Sunnah to the Arab society of the ignorant period (*jāhiliya*) in every field, its approach to institutions, traditions and customs of the Sunnah, to obey those who follow the Qur'an and Sunnah. This study aims to examine the functions of the Sunnah in almost every sociological field such as religion, education, culture, politics, law, commerce, family and, entertainment by demonstrating the practices of the ignorance period and the principles and innovations introduced by the Sunnah.

In the introduction part, the subject of thesis, its aim, scope, methods and resources are mentioned and studied. In the first chapter, which is called as conceptual framework, different definitions of the Sunnah are mentioned and their nature, types, function and binding are discussed shortly. In the second part, the concept of ignorance and the religions, religious beliefs, culture, sciences, customs, traditions, political, commercial and social life that are seen during the ignorance period are emphasized. This section provides information about the religious and social life in Yesrib and compared with Mecca period. Besides, it was discussed the constitution, the judiciary, the army, the budget, political records, wars and agreements in the form of what formations and innovations into what kind of innovations were founded by the Islamic State established in Medina together with the Hijrah. In the third chapter, which is the main subject of the study, Sunnah Sociology, the period of Ignorance and Risālah are compared. Social processes, social change, competition and conflict, social integration, cultural life, politics, trade, law, morality and free time are evaluated under the headings such as the approach of both periods were evaluated comparatively. At the end of each section and the conclusion part, the results which we reached are mentioned and evaluated. In conclusion part we summarized the result of our study we reached.

**Key Words:** Sociology of Sunnah, The period of Ignorance (*jāhiliya*), the period of Risālah, social processes, social change, social integration, competition and conflict.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER .....	IV
KISALTMALAR .....	IX
ÖNSÖZ .....	X

### GİRİŞ

#### ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. KONU, AMAÇ VE ÖNEM .....	1
II. KAPSAM VE SINIRLAR.....	9
III. İDDİA, VARSAYIMLAR VE KONUNUN PROBLEMLERİ .....	10
IV. YÖNTEM.....	11
V. İLGİLİ LİTERATÜR.....	12

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

I. SÜNNET'İN TANIMLARI.....	16
II. SÜNNET'İN SINIFLANDIRILMASI .....	19
III. SÜNNET'İN EVRENSEL VE TARİHÎ BOYUTU .....	21
IV. SÜNNET'İN KUR'ÂN KARŞISINDAKİ KONUMU.....	22
V. SÜNNET'İN DİNDEKİ FONKSİYONU .....	27
VI. GENEL DEĞERLENDİRME.....	29

### İKİNCİ BÖLÜM

#### CÂHİLİYEDEN DİN, KÜLTÜR, SİYASÎ VE SOSYAL HAYAT

I. CÂHİLİYE KAVRAMI.....	32
II. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE DİNLER .....	35
A. HANİFLİK.....	36
B. ARAP YARIMADASI'NDA PUTPERESTLİK VE İBÂDET ŞEKİLLERİ.....	39
C. YAHUDİLİK.....	42
D. HİRİSTİYANLIK .....	43
E. MECÛSİLİK .....	45
F. SÂBİİLİK .....	46
G. ZINDIKLIK .....	47

<b>III. CÂHİLİYEDE DİN VE KÜLTÜR.....</b>	<b>47</b>
A. CÂHİLİYEDE DİNÎ İNANÇLAR.....	49
1. Şirk.....	49
2. Gök Cisimlerine Perestiş .....	51
3. Peygamberlik / Nübüvvet.....	51
4. Şefaât .....	52
5. Dehr .....	53
6. Âhiret .....	54
7. Gaybî Varlıklar: Cin ve Ruh.....	54
8. Mükâfat-Ceza.....	55
9. Hums .....	56
B. CÂHİLİYEDE EDEBİYAT VE DİĞER İLİM DALLARI.....	57
1. Yazı ve Edebiyat.....	57
2. Nesep İlmi .....	60
3. Kehânet ve Arafet.....	61
4. Kıyâfet İlmi .....	62
5. Tıp ve Tedavi.....	62
6. İlm-i Nücûm .....	64
7. Meteoroloji.....	65
8. Mitoloji.....	65
9. El Sanatları.....	66
C. CÂHİLİYE ARAPLARINDA ÂDET, GELENEK VE BÂTİL İNANÇLAR....	67
1. Araplarda Ölü Gömme ve Diş Atma Âdeti .....	68
2. Sâibe, Bahîre, Vasîle ve Hâmî Âdetleri .....	68
3. Araplarda Kumar Oyunları ve Falcılık .....	69
<b>IV. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE SİYASÎ, SOSYAL VE TİCARÎ HAYAT .....</b>	<b>72</b>
1. Sosyal ve Meslekî Hayatta Kadın .....	75
a. Sosyal hayatta kadın.....	75
b. Meslek ve iş hayatında kadın.....	78
c. Câhiliye döneminde kadının giyimi .....	79
A. ASABİYYE VE KABİLELER ARASI SAVAŞLAR VE ANLAŞMALAR.....	81
1. Eyyâmü 'l-Arab.....	81
2. Haram Aylar .....	82
3. Câhiliye 'de Asabiyye ve Ficâr Savaşları.....	82
4. Barış ve Hilfu 'l-Fudûl.....	84
B. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE SOSYAL STATÜ .....	84
C. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE AİLE YAPISI VE AİLEVÎ HAYAT .....	86
1. Câhiliye 'de Aile .....	86
2. İslâm 'da Aile.....	91
D. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE TİCARÎ HAYAT .....	93

1. Bedeviler .....	93
2. Hadariler .....	95
<b>V. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE YESRİB'DE HAYAT.....</b>	<b>98</b>
A. YESRİB'DE SOSYAL HAYAT, NÜFUS VE SOSYAL YAPI .....	98
B. YESRİB'DEKİ ARAPLARIN İNANÇ VE İBADETLERİ .....	100
<b>VI. YESRİB'DEN MEDİNE'YE: TOPLUMSAL DEĞİŞİMİNİN BAŞLAMASINI SAĞLAYAN DİNAMİKLER .....</b>	<b>102</b>
A. HİCRET VE SONUÇLARI.....	102
B. UHUVVET, SEVGİ VE MUHABBET .....	104
C. MEDİNE SİTE DEVLETİNİN KURULMASI VE YENİ KURUMLAR .....	105
1. Anayasa.....	105
2. Yargı.....	106
3. Ordu.....	106
4. Devlet Gelirleri ve Bütçe .....	107
5. Yazışmalar .....	108
6. Savaşlar ve Antlaşmalar .....	109
<b>VII. GENEL DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>110</b>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SÜNNET SOSYOLOJİSİ

<b>I. CÂHİLİYE DÖNEMİ VE SÜNNET İŞİĞİNDA TOPLUMSAL DEĞER VE NORNLAR .....</b>	<b>112</b>
A. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE TOPLUMSAL DEĞERLER .....	112
B. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE KÖTÜ AHLÂK VE TOPLUMSAL TEZÂHÜRLERİ .....	116
<b>II. SÜNNET'İN CÂHİLİYE İNANÇLARINA KARŞI TUTUMU.....</b>	<b>119</b>
<b>III. SOSYAL SÜREÇLER VE SÜNNET .....</b>	<b>120</b>
A. SOSYAL FARKLILAŞMA VE SÜNNET: CÂHİLİYEDEN İSLÂM'A SOSYAL, SİYÂSÎ VE DİNÎ DÖNÜŞÜM .....	120
B. SOSYAL BÜTÜNLEŞME VE SÜNNET .....	124
1. Âdetlerin Bütünleştirilmesi .....	127
2. Geleneklerin Bütünleştirilmesi: Din ve Gelenek .....	131
3. Yabancı Etkilerle İlgili Sosyolojik Değerlendirmeler.....	134
4. Göçebe Geleneklerinin Kur'ân'a Göre Dönüşümü .....	134
5. Araplara Ait Olmayan Uygulamaların Asimilasyonu .....	137
6. İslâmî Geleneklerin Oluşturulması.....	139
a. İslâm şeriatının gelişimi .....	139
b. Şeriatın işlevi .....	141
7. Siyasî Hayatın Bütünleştirilmesi.....	142

a. İslâm'da siyasî bütünleşmenin kapsamı.....	143
b. Siyasî alanın dinî alanla ilişkisi .....	144
c. İdarî sistem ve Hz. Peygamber'in yönetimi.....	145
d. Hilâfet .....	146
e. Gayr-ı Müslimlerle ilişkiler .....	148
8. <i>İktisadî Hayatın Bütünleştirilmesi</i> .....	149
a. Geçim ve gelir kaynakları .....	149
b. Panayırlar/Fuarlar .....	150
c. Önemli ticaret merkezleri, ticarî antlaşmalar ve kervanlar .....	153
9. <i>Fikrî ve Entelektüel Hayatın Bütünleştirilmesi ve Kur'ânî Sentez</i> .....	154
10. <i>Gayr-i İslâmî Düşünceyle Bütünleşme</i> .....	154
<b>C. SOSYAL DEĞİŞME VE SÜNNET</b> .....	<b>155</b>
1. <i>Hz. Peygamber Zamanında Sosyal ve Dinî Değişimin Unsurları</i> .....	158
a. Hz. Muhammed zamanında Mekke ve Medine'de hayat tarzı .....	159
b. Hz. Muhammed zamanında iktisadî ve sosyal olaylar .....	161
2. <i>Dinî Değişim: Kabile Merkezli Bir Toplumdan Ümmet Merkezli Topluma</i> .....	162
3. <i>Siyasî Yapıda Değişim</i> .....	164
4. <i>Sosyal ve Kültürel Alanda Değişim: Kadının Statüsü</i> .....	165
5. <i>Hicret Sonrası Medine'de Sosyal Hayat ve Karşılaşılan Problemler</i> .....	167
6. <i>Yeni Bir Toplum İnşası İçin Atılan İlk Adımlar</i> .....	168
7. <i>Hicret Sonrası Medine'de Dinî Hayat</i> .....	169
8. <i>Hicret Sonrası Medine'de Hukukî Hayat</i> .....	170
9. <i>Hicret Sonrası Medine'de İktisadî Hayat</i> .....	171
10. <i>Hicret Sonrası Medine'de Aile Hayatı</i> .....	172
11. <i>Mekke ve Medine Döneminin Sosyal Değişme Açısından Mukayesesi ve Genel Değerlendirme</i> .....	174
<b>D. REKABET VE ÇATIŞMA</b> .....	<b>176</b>
<b>IV. KÜLTÜREL HAYAT VE SÜNNET</b> .....	<b>178</b>
<b>V. SOSYAL KURUMLAR VE SÜNNET</b> .....	<b>181</b>
A. EĞİTİM.....	181
B. EKONOMİ .....	183
C. İDARÎ VE ADLÎ YAPI .....	187
1. <i>Câhiliye'de İdarî ve Adlî Yapı</i> .....	187
2. <i>İslâm'da İdarî ve Adlî Yapı</i> .....	189
D. SİYASET VE DİPLOMASİ.....	191
1. <i>Siyasetin İlkeleri</i> .....	191
2. <i>Devlet Başkanına İtaat</i> .....	192
E. SERBEST ZAMANLARI DEĞERLENDİRME, EĞLENCE VE SÜNNET... ..	193
F. GENEL DEĞERLENDİRME.....	198
<b>SONUÇ</b> .....	<b>201</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA</b> .....	<b>205</b>

**EKLER:**  
**TABLULAR LİSTESİ**

Tablo 1:	
Câhiliye Dönemi Safhaları.....	39
Tablo 2:	
Sünnet'in İbkâ, Ta'dîl ya da Tashîh Ettiği Câhiliye Uygulamaları.....	103

**HARİTALAR LİSTESİ**

Harita 1:	
Arap Yarımadası'nın Sınırları.....	78
Harita 2:	
Arap Bölgeleri Yarımadası'nın Coğrafi Bölgeleri.....	108

## KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
a.mlf.	: aynı müellif
AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: bin (oğlu)
bint.	: bint (kızı)
bk.	: bakınız
c.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyânet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
H.z.	: Hazreti
İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
krş.	: karşılaştırınız
m.ö.	: milattan önce
md.	: madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	: neşreden
ö.	: ölümü
r.a.	: Radiyallâhü anh
s.	: sayfa
S.	: sayı
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
SDÜ	: Süleyman Demirel Üniversitesi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: tercüme eden
ty.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
yay.	: yayınevi
yay. haz.	: yayına hazırlayan
yy.	: yayın yeri yok

Bu tezin yazımında *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin imlâ kuralları benimsenmiştir.

## ÖNSÖZ

Sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaklaşık 15 asır önce, evrensel özelliklerinin yanında Arap Yarımadası'na ve Arap toplumuna inen ve dönemin coğrafî ve tarihî şartlarına göre Allah'ın muradını esas alarak ibadetten, eğitime, iktisattan siyasete kadar bir hayat nizamı olarak Kur'ân'ı yorumlayıp uygulaması şeklinde tanımlanabilir. Kur'ân'ın nâzil olduğu ortam; İslâm tarihçilerinin Câhiliye şeklinde niteledikleri dinî bakımdan putperestlik, kabilecilik, asabiyye; kadın, çocuk ve kölelerin çoğu haklarından mahrum edildiği, güçlünün zayıfı ezdiği; inkâr, inad, zulüm ve vahşet çağıdır.

Hz. Peygamber, söz konusu şartlar altında gönderildiği toplumu, Kur'ân ilkelerine göre bir inkılâp gerçekleştirerek radikal bir şekilde değiştirip dönüştürmüştür. *Sünnet Sosyolojisi* adını verdiğimiz çalışmamız, söz konusu ibkâ, iptal ve ihya hareketinin eğitim, aile, siyaset, ticaret, hukuk gibi alanlardaki tezâhürlerini incelemeyi hedeflemektedir.

Giriş bölümünde çalışmamızın konusu, amacı, önemi, kaynakları ve metodu üzerinde durduk. Birinci bölümde kavramsal ve kuramsal çerçeve başlığı altında Sünnet ve hadis kavramları ve neveleri hakkında özet bilgi verdik. İkinci bölümde Câhiliye döneminde din, kültür, siyasî, ticarî ve sosyal hayata değindik. Ayrıca bu kısımda Câhiliye dönemini daha iyi anlaşılabilmesi için dönemin dinî inançları ve âdetleri üzerinde durduk. Üçüncü bölümde Sünnet Sosyolojisi başlığı altında câhiliye dönemi ve

Sünnet ışığında toplumsal değer ve sosyal süreçler ve Sünnet, kültürel hayat ve Sünnet, sosyal bütünleşme ve Sünnet, sosyal kurumlar ve Sünnet konularına temas ettik.

Bütün başlıklarımızda konuları, Câhiliye dönemi ve Risâlet dönemi şeklinde karşılaştırmalı olarak incelemeye çalıştık. Erken dönem İslâm tarihi ve hadis kaynakları temel başvuru kaynağımız olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatında dair ülkemizde, Arap âleminde ve Batı'da telif edilen eserlerden, alanla ilgili tez ve makalelerden istifade ettik. Sünnet sosyolojisi alanında pek az çalışmanın bulunması işimizi daha da zorlaştırdı. Ayrıca konunun kapsamlı olması bazı maddeleri konu dışı bırakıp bırakmama konusunda bizi ikilem içinde bırakmıştır. Bütünlük olması bakımından konumuzu daraltmadan, ancak bunları genel hatlarıyla ele almayı tercih ettik. Zira amacımız temsil kabiliyeti yüksek olan örnekleri zikrederek değişimi ortaya koymaktır. Tezimizin konusunu tespitten bu safhaya ulaşıncaya kadar tavsiyelerde bulunan, ufuk açıcı fikirlerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ali Coşkun'a, değerli görüşlerinden ve uyarılarından istifade ettiğim Prof. Dr. Zeki Arslantürk'e, hadislerle ilgili kaynak temininde yardımcı olan Prof. Dr. Hasan Cirit hocama müteşekkirim. Çalışmamızı baştan sona okuyup çok değerli katkılarda bulunan Dr. Öğretim Üyesi Hakkı Karaşahin'e çok teşekkür ederim. Ayrıca Arapçanın yetersiz olmasından dolayı tezimizde başvurmuş olduğumuz erken dönem Arap tarihî ile ilgili eserlerin tercümesinde bana yardımcı olan Prof. Dr. İbrahim Kutluay ve Dr. Öğretim Üyesi Sabri Çap'a teşekkürü bir borç bilirim.

**Büşra Kutluay Çelik**  
**Kartal - 2019**

# GİRİŞ

## ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

### I. KONU, AMAÇ VE ÖNEM

Sünnet ve sosyoloji birlikte düşünüldüğünde Sünnet'in sosyolojik açıdan toplumla olan ilişkisi ve karşılıklı etkileşimi bu tezin temel konusunu oluşturmaktadır. Buna "Sünnet sosyolojisi" diyoruz.

Modern disiplinler içerisinde sosyoloji, insanla ilgili her konuyu inceleme alanı içine alabilme gibi bir özelliğe sahiptir.<sup>1</sup> Sosyolojinin konularından biri de toplumda meydana gelen değişimleri anlamaya çalışmaktır.<sup>2</sup> Din insan hayatında en temel değerlerden biridir. Kültür unsurlarından olan dinin, özelde de İslâm'ın Kur'ân'dan sonra ikinci temel kaynağı Sünnet'tir.

Sünnet, İslâmî terminolojideki tam karşılığı olarak Hz. Muhammed'in söz, fiil ve takrirleri olarak tanımlanmıştır. Ancak onun daha kapsamlı ve isabetli tanımı, Hz. Muhammed'in kendisine indirilen Kur'ân'ı bir hayat nizamı olarak yaşamak üzere, kendi yaşadığı çağda ve mekânda zamanının şartlarını, imkânlarını ve geleneklerini de dikkate alarak Kur'ân'dan çıkardığı prensipler çerçevesinde kendi hayatında ve toplumda tatbik etmesi; söz, eylem ve tasvipler şeklinde Kur'ân'ı pratiğe dökmesi ve ilkeler bazında bir model ortaya koyması olarak değerlendirilebilir. Sünnet sosyolojisi ise Bilgin'in tespitiyle Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin ictimâî yapıyla olan ilişkisini ele alır.<sup>3</sup> Buna göre Sünnet, "Müslüman toplumlar için arkasında evrensel tümel değerlerin olduğu bir sosyal davranış modu olup tüm zamanlar için geçerli ilke ve prensipleri vermektedir. Sünnet'in bu şekilde belirleyici bir mod olması dolayısıyla tarihten günümüze tüm Müslüman toplumların sosyal hayatının, değişimlerinin, siyasal, ekonomik formlarının vb. tüm sosyalliklerin anlamlandırılması açısından konumuzla bağlantılıdır. Sünnet, Müslüman toplumlarında belirleyici bir arka plan oluşturmaktadır."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bilgin, Vejdi, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", *Sünnet Sosyolojisi* (ed. Mustafa Tekin), Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, s. 39.

<sup>2</sup> Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Press, Cambridge 1997, s. 15.

<sup>3</sup> Bilgin, Vejdi, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", s. 41.

<sup>4</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi* (ed. Mustafa Tekin), Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, s. 37.

Sünnet'i bir döneme ait gibi sınırlandırılmış olarak düşünmek yanlış bir değerlendirme olacaktır. İslâm dininin var olduğu ümmetin yaşadığı her yerde Sünnet toplum ilişkisi ve etkileşimi devam edecektir. Toplum denince akla gelen her türlü unsur her dönemi kapsayacak evrensel ilke ve kaidelere sahip Sünnet'in etkilerinden nasibini alacak ve çağlar geçse de İslâm toplumları temellerini Sünnet'in temel çerçevesi sınırlarında çizeceklerdir. Zira Sünnet'in hem tarihî bir yönü hem de günlük hayatı şekillendiren vechesi bulunmaktadır. Nitekim toplumlar Sünnet'in dünü ve bugünü harmanlama özelliğinden istifade etmek suretiyle kendilerine ortak bir kültür havuzu oluşturarak hayatlarını gelenek ve göreneklerini devam ettireceklerdir. Tekin'in ifadesiyle "Sünnet, İslâm kültür havzasında insanları bir medeniyet dairesinde tutan günlük hayatın kadim geleneğini ifade etmektedir. Sünnet, bu medeniyetin insanlarını birleştiren, ortak bir hissiyat, düşünce ve eylem alanına çeken günlük hayatın haritası, kılavuzudur. O zaman bu anlamda anladığımız takdirde, Sünnet sosyolojisi Müslümanların egemen olduğu toplumlarda dinî-sosyal hayatın ve kültürünün sosyolojisi olarak anlaşılabilir. Bir başka deyişle Sünnet dini hayatın tarihî boyutudur, İslâm nedir dendiğinde gösterilebilecek tarihî ve ictimâî arka plandır."<sup>1</sup>

Bununla beraber Sünnet, tarihte yaşanıp bitmiş bir olay değildir. Onu hülefâyi râşidin ve tâbiîn döneminde yeniden yorumlanıp güncellenmesi olarak anlayan, Sünneti bir olgu ve dinamik bir süreç şeklinde değerlendiren yaklaşımlar bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu bakımdan Sünnet sosyolojisinin bir diğer boyutunu da, Sünnet'in Hz. Muhammed'den sonra anlaşılması ve sosyal etkisi oluşturur. Sünnet'in anlaşılmasında veya yorumlanmasında toplumsal ve tarihî faktörler devreye girdiği gibi, diğer taraftan da Sünnet toplumsal yapıyı veya tarihi yönlendirme potansiyeli taşır.<sup>3</sup>

Bu bakımdan Sünnet'in sosyolojik temeli (ontolojik boyut) ya da zannîliği (epistemolojik boyut) meselesini iki düzlemde inceleyebiliriz:

a. Sünnet'in şekillenmesinde hangi tarihî ve toplumsal şartların rol oynadığı sorusu doğrudan bir inceleme konusu yapılabilir. Böyle bir analiz yapılırken bir yandan

---

<sup>1</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinde Soruşturma", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 396.

<sup>2</sup> Fazlurrahman, *İslâm* (çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Selçuk Yayınları, İstanbul 1981, s. 87.

<sup>3</sup> Bilgin, Vejdî, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 41.

Sünnet'in içeriği diğer yandan da Sünnet'in sosyolojik zemini, tarihî, sosyolojik ve antropolojik araştırmalarla açıklığa kavuşturulmak zorundadır.<sup>4</sup>

b. Sünnet olarak telaffuz edilen kavram, geçmişte Müslüman bilginler tarafından dinde kaynak olarak ele alınırken, nasıl algılandığı ve tanımlandığı meselesidir. Bu noktada bir ittifak olup olmadığı, Sünnet'in ne kadar kültürel ve bölgesel renkler taşıdığı önemli bir araştırma konusu olabilir.<sup>5</sup>

Özetle Sünnet'in hem ontolojik hem de epistemolojik boyutunda analiz edilip gün yüzüne çıkarılması gereken çok fazla inceleme konusu mevcuttur. Bunlar yapılırken de yelpazeyi geniş tutarak Sünnet'in tarihî, sosyolojik, antropolojik, kültürel ve bölgesel unsurlarını da göz ardı etmemek gerekmektedir. Kısacası Sünnet konusu çok farklı açılardan değerlendirilmeye muhtaçtır. Biz bu yelpaze içinde Sünnet'in sosyoloji ile olan ilişkisi üzerinde daha fazla duracağız

Tekin'e göre de Sünnet sosyolojisinin başta sosyal gerçeklik olmak üzere, sosyal değer ve normları, sosyal grupları, sosyal kurumları, sosyal süreçleri, sosyal teorileri ve sosyal kavramları ele alması beklenebilir.<sup>6</sup>

Diğer taraftan Tekin gibi birçok ilim adamı, Sünnet Sosyolojisinin aslında İslâm Sosyolojisi demek olduğunu, yani İslâm sosyolojisinin başlangıç noktasını Sünnet'in oluşturduğunu iddia etmektedir.<sup>7</sup> Bu yaklaşımlardan ötürü, adına ister Sünnet sosyolojisi isterse İslâm Sosyolojisi densin, İslâm Sosyolojisinin ele aldığı konulara çalışmamızın konuları arasında nasıl bir bağlantı kurulabileceği ve bize olacak katkısı hususu daha fazla önem arz etmektedir.

İslâm sosyolojisinin konusu; "İslâm'ın toplumla buluşmasından itibaren meydana gelen sosyal olaylar, formlar, değişimler, gruplar, dış etkiler, mezhepler, prototipler, fıkıh, kelam vb. ilmi birikimlerin yapısı, İslâm anlayışları ve buna etki eden sebepler ile anlam dünyası, dünya görüşü, olgular, semboller vb. tüm dinî sosyal olaylardır."<sup>8</sup> İslâm sosyolojisi, İslâm'ı salt bir kültürel unsur olarak algılamaz. Bir dinin

---

<sup>4</sup> Canatan, Kadir, "İslâm'ın Toplumsal Pratiği olarak Sünnet ya da Toplumsal Pratiğin Şekillendirdiği Sünnet", *Sünnet Sosyolojisi*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, s. 215.

<sup>5</sup> Canatan, Kadir, "İslâm'ın Toplumsal Pratiği olarak Sünnet ya da Toplumsal Pratiğin Şekillendirdiği Sünnet", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 215.

<sup>6</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisi Soruşturma", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 403.

<sup>7</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisi Soruşturma", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 390.

<sup>8</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 33.

salt kültür olarak algılanması, onun birçok karakteristiğinin ihmal edilmesi anlamına geleceği gibi, İslâm'ı iddiasız bir konumda algılamaktadır.

İslâm sosyolojisi, İslâmî normları tartışma konusu yapmaz. Ancak onu da dikkate alarak toplumda Müslüman hayatına değen tüm pratikler ve anlayışları betimlemeli ve anlamlandırmaya çalışmalıdır. Hatta sadece bunları betimlemekle kalmamalı; sosyal olayları, değişimleri vb. sosyolojik bağlamda analiz ederek bunların katkı ve zafiyetlerini tartışmalıdır.<sup>9</sup>

İslâm sosyolojisi açısından önemli olan, inceleme konusu yaptığı toplumla ilgili doğru bilgi kaynaklarına bağlanarak doğru ve isabetli bilgilere ulaşılmasıdır. Bu da bize birinci elden “hikmet” kavramını hatırlatmaktadır. Sözlükte “adalet, hilim, ilim, peygamberlik, veciz söz”<sup>10</sup> gibi anlamlara gelen hikmet kavramının, bilgi yanında amel yönü de vardır. Bundan dolayı hikmet, salt bir bilgi olmayıp hem Mâturîdî hem de Fahreddin er-Râzî'ye göre<sup>11</sup> hikmet, söz ve amelde isabet demektir. Bu durumda Sünnet'in hem hikmetin öncesi hem de sonrasında bulunduğunu ve aslında hikmetle kopmaz bir bağının söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu durum, İmam Şâfî'nin, hikmeti “sünnet” şeklinde tanımlamasıyla<sup>12</sup> da örtüşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in sünnetinin önemli bir boyutu olan sünnet-hikmet ilişkisi dolayısıyla farklı şekillerde tanımlanan hikmet kavramı, birçok âyette Hz. Peygamber'le ilişkili olarak kullanılır. Yine bazı âyetlerde belirtildiğine göre Allah Teâlâ Resûlullah'ı bir lütuf olarak müminlere elçi olarak seçmiş ve kendisine “hikmet” vermiştir.<sup>13</sup>

*Hikmet* tabiri ile neyin kastedildiği İslâm âlimleri arasında tartışmalı ise de çoğunluk onu Hz. Peygamber'in sünneti olarak yorumlamıştır. Zira bu âyetlerde zikredilen hikmet kavramını peygamberlik olarak anlamaya imkân yoktur, çünkü burada Hz. Peygamber'in müminlere hikmeti öğrettiğinden bahsedilmekte, yani hikmetin "indirilen" ve "öğretilen" bir şey olduğu söylenmektedir. Nitekim tâbînden

<sup>9</sup> Tekin, Mustafa, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı”, *Sünnet Sosyolojisi*, s. 32.

<sup>10</sup> Sarı, Mevlüt, *el-Mevârid*, Bahar Yayınevi, İstanbul 1982, VIII., s. 331; Tekin, Mustafa, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı”, *Sünnet Sosyolojisi*, s. 33.

<sup>11</sup> Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb* (çev. Heyet), Akçağ Yayınları, Ankara 1988, III, 474.; Tekin, Mustafa, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı”, *Sünnet Sosyolojisi*, s. 34.

<sup>12</sup> Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb* (çev. Heyet), Akçağ Yayınları, Ankara 1988, III, 474.; Tekin, Mustafa, “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı”, *Sünnet Sosyolojisi*, s. 35.

<sup>13</sup>Bk. el-Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/164; Nisâ 4/113; İsrâ 17/39; Ahzâb 33/34.

müfessirlerinden Katade b. Diâme<sup>14</sup> Hasan-ı Basrî,<sup>15</sup> eş-Şâfiî<sup>16</sup> ve Endülüslü müfessir Kurtubî,<sup>17</sup> Zemahşerî<sup>18</sup> ve İbn Kesîr<sup>19</sup> gibi âlimlere göre bu âyetlerde sözü edilen hikmet Hz. Peygamber'in sünnetidir. Şu hâlde hikmetin indirilmiş olması, onun vahiyle bağlantısına işaretler. Öğretiler oluşu ise Hz. Peygamber'in sünnetinin İslâm âlimleri ve özellikle muhaddisler tarafından nesilden nesile aktarılması ve muhafaza edilmesiyle ilgilidir.<sup>20</sup>

*Hikmetin* konumuzla olan münasebeti de bu noktadır. Hikmet bize sosyal gerçekliğin bilgisini verebilecektir. Hikmetin hem söz hem de eylemlerde (amel) isabet ettirmek anlamından yola çıkarak, Sünnet'in tarihî alanda bilginin somut açılımı olduğunu söyleyebiliriz.<sup>21</sup> İslâm sosyolojisinin katkısı da, Waardenburg'un deyişle "yaşanılan İslâm"ı sosyolojik bakımdan analiz etmek, norm-pratik ilişkisi ve geriliminin oluşumundaki sosyal etkenleri ortaya çıkarmak olacaktır.<sup>22</sup>

Esasen Sünnet Sosyolojisi, Kur'ân Sosyolojisi vb. şemsiye bir kavram olan İslâm Sosyolojisinin altına bir şube olarak değerlendirilebilir. Bütün bu bilgiler çerçevesinde özetle "Sünnet sosyolojisi" tabirinden tam kastımız, Hz. Peygamber'in söz, eylem ve tasviplerinden müteşekkil olan Sünnet'in Müslümanların hâkim olduğu bir toplum içinde ictimâî hayata nasıl yansıdığı, onu nasıl etkileyip belirlediği, temellerini Câhiliye döneminden alan âdet ve gelenekleri Kur'ân'ın ilkeleri çerçevesinde İslâm'a uygun olanlarını ibkâ edip zıt olanlarını nasıl kaldırdığı, bazılarını İslâm ilkelerine uyarlayarak nasıl değiştirip ta'dîl ettiği. Ayrıca Sünnet'in Kur'ân'ın ilkeleri çerçevesinde yaşanan, sosyal şartlara göre değişen, dinamik bir süreç olduğundan hareketle temel hadis kaynaklarındaki referansları, sosyoloji biliminin ilke ve kriterlerine göre yorumlamaktan ibarettir.

---

<sup>14</sup> Taberî, *Tefsir*, II, 576.

<sup>15</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 92.

<sup>16</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 32, 76-79. Hatta Şâfiî, hikmeti Sünnet'le hikmetin kastedildiğinin dışında dışında anlamının mümkün olmadığını vurgulamıştır.

<sup>17</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 131, III, 157.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 477; IV, 102.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 401.

<sup>20</sup> Özkan, Halit, "Sünnetin Dindeki Yeri", www. sonpeygamber.info, erişim tarihi 6 Ekim 2019.

<sup>21</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 34.

<sup>22</sup> Waardenburg, Jacques, *İslâm ve Din Bilimleri* (çev. Ramazan Adıbelli), İz Yayınları, İstanbul 2011, s. 32.

O hâlde bu tezin ana konusu, Sünnet'in öncelikle Câhiliye toplumuna, mütakiben İslâm toplumuna yönelik tavrını, toplumun her alanındaki fonksiyonlarını sosyal farklılaşma, değişim ve bütünleşme başlıkları altında göstermektir.

Çalışmamız Sünnet'in Câhiliye toplumunu nasıl ve ne ölçüde değiştirdiğini, bunu hangi ilkeleri koyarak gerçekleştirdiğini, söz konusu değişim sürecinde nasıl bir metot takip edildiğini sorgulamayı amaçlamaktadır. Sünnet, Kur'ân'ın Hz. Peygamber tarafından Arap Yarımadası'nın Hicaz bölgesinde 14 asır öncesi tarihî şartlara göre dönemin insanları, gelenekleri, sosyal şartlarını ve imkânlarını dikkate alarak uygulanması demek olduğuna göre, onun hangi sosyolojik verileri göz önüne aldığı, vahiyle toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu, toplumu İslâmî ilkelere göre nasıl dönüştürüp şekillendirdiğini teorik ve pratik çerçevede incelemektir. Daha özlü bir ifade ile Sünnet ile toplum arasındaki karşılıklı etkileşimleri tespit etmek ve bunları Câhiliye dönemi ve Asr-ı saâdet dönemi uygulamaları planında örnekler üzerinden göstermek, Sünnet'in ne tür ilkeler ortaya koyduğunu, toplumun bunları nasıl algılayıp özümlediğini ve buna göre ne tür bir evrilme içine girdiğini ortaya koymaktan ibarettir. Başka bir ifade ile Sünnet'in Câhiliye toplumunun dinî, siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel hayatı üzerindeki etkilerini araştırmak, ayrıca Sünnet'in İslâm toplumunun birleşip kaynaşmasında ve tarihî gelişimindeki rolünü tetkik etmektir. Bu suretle toplumun Sünnet aracılığı ile nasıl evrildiğini tespit etme mümkün olacaktır.

Konunun önemini maddeler hâlinde zikretmekte fayda görüyoruz.

1. Ülkemizde, Sünnet verilerini sosyoloji ilminin kriterlerine göre toplumsal değer ve normlar, kültürel hayat, sosyal farklılaşma, sosyal değişme, sosyal bütünleşme ve sosyal kurumlar çerçevesinde interdisipliner tarzda ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır.

2. Hz. Peygamber'in sünnetinin varlık zemini toplumdur. Bu durumda onun sünneti, toplumsal alanda yaşanır kıldığı, gelenek hâline getirdiği şeylerdir.<sup>23</sup> Sünnet yaşanan bir gelenek<sup>24</sup> olduğuna ve sosyoloji de bir toplumda tahakkuk ve tezahür ettiğine

---

<sup>23</sup>Polat, Salahattin, "Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya 2007, s. 187.

<sup>24</sup>"Sünnet, Hz. Peygamberle birlikte sahâbe tarafından uygulanmış ve her nesilde uygulanarak aile, kültür, ekonomi gibi alanlarda toplumsal pratikler kazanmış ve çoğu zaman Müslüman toplum bu uygulamaların

göre bu ikisinin birlikte mütalaa edilmesi, Sünnet ve toplum arasındaki bağlantı, etkileşim, tesir ve dönüşümlerin her iki ilmîn kriterlerine göre ilmî bir çerçevede analiz edilip değerlendirilmesinin zarurî olduğu açıktır.

3. Müslüman toplumların Sünnet üzerinden kazandığı zihniyet ve dünya görüşü, onların ekonomik, sosyal, kültürel vb. birçok sosyalliklerindeki eğilim ve trendlerin arka planını anlamada ciddi katkılar sağlayacaktır.<sup>25</sup>

4. Sünnet'in tarihî, kültürel ve sosyal alanda Kur'ân-ı Kerim'in somutlaşmış biçimi olması, onu Sünnet sosyolojisi açısından önemli bir karakteristik olarak merkeze taşımaktadır.<sup>26</sup>

5. Dolayısıyla Sünnet, Hz. Peygamber'in dini-normatif içerikli uygulamaları bağlamında "uygulama" ifadesinin gösterdiği gibi yaşanmış bir duruma işaret etmektedir.<sup>27</sup> Bunun bir sonucu olarak Sünnet, teoriyi realiteye çevirmiştir. Böylece Sünnet ile İslâm form kazanmış ve yaşamaya başlamıştır.<sup>28</sup> Böylece İslâm'ın değerleri bazı şeylerin gerçekleşmesini hızlandırmış ve insanlar da buna itaat etmişlerdir.<sup>29</sup>

6. Hz. Peygamber'in dünya görüşünü de yansıtan söz ve uygulamalarının Kur'ân-ı Kerîm'i açıklayıcı bir anlamı bulunmaktadır.<sup>30</sup>

7. Bu çerçevede toplumsal bir hüviyet kazanan Sünnet, sadece Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu ferdi bir davranış modeli olmamış; Takriri Sünnet'in de çok iyi gösterdiği gibi Hz. Peygamber'in onayı ve otoritesi altında Ümmetin inşasına katılımcı bir süreci işaret etmiştir. Bu somutlaştırmalar, sadece Hz. Peygamber döneminde değil, daha sonraki nesillerde de kendi tarihî ve kültürel koşullarında yaşamaya devam etmiştir.

31

---

Sünnet olduğunu farkına varmadan gündelik hayatlarında gelenek olarak uygulamışlardır." Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 42.

<sup>25</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 38.

<sup>26</sup> Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnet'in Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Malik'in Muvatta'ı Özelinde* (çev. Mehmet Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 48; Ayrıca bk. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu* (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995, s. 17; Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 38.

<sup>27</sup> Bedir, Murteza, *Sünnet-Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İsam Yayınları, İstanbul 2006, s. 50; Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 38.

<sup>28</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 38.

<sup>29</sup> Faruki, İsmail Raci -Luis Lamia (çev. Mustafa Okan&Zerrin Kibaroglu), *İslâm Kültür Atlası, İnkılâb Yayınları*, İstanbul 1999, s. 131; Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 37.

<sup>30</sup> Cirit, Hasan, *Hadise Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, s. 36.

<sup>31</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 39.

8. Tam da bu noktada Sünnet'in sürekliliği, konusu, kapsamı gündeme gelmektedir. Süreklilik, değerler, dünya görüşü, davranışlar ve perspektifin nesilden nesile aktararak devam ettirilmesi bakımından olduğu kadar, değişimleri, farklı yapılanmaları, grupsal oluşumları, tarihîlikleri, kültürel farklılıkları, farklı kültürler içerisinde oluşan Müslüman yaşamının farklı formlarını vb. görmek sosyoloji açısından önemlidir.<sup>32</sup>

9. Sünnet sosyolojisi gelenek bağlamında da ciddi bir araştırma ve analiz alanına sahiptir.<sup>33</sup> Sünnet'in arka planındaki evrensel ilkeler ve "Medinelilerin ameli" üzerinden türetilen *praxis*'in bir toplumda uygulanması, Sünnet'in üzerinden ne derece kapsamlı sosyolojik tartışmaların yapılabileceğine bir işarettir.<sup>34</sup>

Weber, Troeltsch, Wach, Mensching ve Le Bras gibi sosyologlar din sosyolojisi alanında dinî ve sosyal değişim süreçlerini tetkik ederken tarihî ve karşılaştırmalı metodu etkin olarak kullanmışlardır.

Din Sosyolojisi önce iptidai ve arkaik dinleri tahlil etmeye ağırlık vermiştir. Bunun akabinde büyük dinleri inceleme safhasında sosyal değişme, din ilişkileri daha fazla araştırma ve incelemeye konu olmuştur. Nitekim Günay'ın ifadesiyle II. Dünya Savaşı'nı müteakip, Din Sosyolojisi günümüz toplumlarında din konusunu incelemeyi ilk ve temel hedefi hâline getirmeye başladığı andan itibaren de, günümüzün toplumlarının dünya ölçüsünde karşı karşıya buldukları hızlı sosyal değişmeler ve bunların dinî yaşayış alanında uyandırdıkları yankılar, din sosyologlarını dinin sosyal değişme ile ilişkilerini bilimsel ölçüler içerisinde ele almaya mecbur etmiştir.<sup>35</sup>

Sünnet sosyolojisi, Sünnet'in toplumu nasıl değiştirip dönüştürdüğünü, bunu hangi argümanlarla yaptığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. "*Sizden biriniz kendiniz için istediğini, kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olamaz*"<sup>36</sup>, "*Birbirinizi sevmedikçe (kâmil) mü'min olamazsınız...*"<sup>37</sup> "*Sizden biriniz bir kötülük gördüğü zaman onu eli ile değiştirsin, buna gücü yetmezse dili ile ikaz etsin Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğuz*

<sup>32</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 39.

<sup>33</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 42.

<sup>34</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 43.

<sup>35</sup> Günay, Ünver, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslâmiyet İlişkileri" (Ed. M. Bulut), *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 40; Vardi, Recep, "Hz. Muhammed'in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim", *Toplum Bilimleri*, 2015, c. IX, Sayı: 17, s. 325,

<sup>36</sup> Buhârî, "İman", 9; Müslim, "İman", 71-72; Tirmizî, "Kıyâme", 59.

<sup>37</sup> Buhârî, *Edebü'l-müfred* (trc., şrh. A. Fikri Yavuz), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1974, I, 359.

*etsin ki, o imanın en zayıf derecesidir*<sup>38</sup> mealindeki hadisler Sünnetin toplumsal yönüne güzel bir örnek teşkil etmektedir.

## II. KAPSAM VE SINIRLAR

Kur'ân ve Sünnet sadece dinî hayata değil sosyal, siyasî, ticarî, hukukî, tıbbî pek çok alana hitap etmek, sadece dünyevî değil uhrevî hayata yönelik de emir, tavsiye ve esaslar öngörmektedir. Bu kadar geniş kapsamlı Sünnet alanı içinde bizim ilgilendiğimiz husus Sünnet toplum ilişkisidir. Buna göre de tezin kapsamı öncelikle Sünnet'in Kur'ân karşısındaki konumu, dindeki yerinden kısaca bahsetmek suretiyle Sünnet'in Câhiliye kültürüyle ilişkisi, Mekke-Medine döneminin sosyal değişme açısından farklarını ortaya koyarak Sünnet ve kültürel hayat, Sünnet ve sosyal süreçler, sosyal bütünleşme ve Sünnet, sosyal kurumlar ve Sünnet başlıkları ve sınırlılığı içinde ele alınmaktan ibarettir. Zira Sünnet'in pek çok ilimle ilişkisi vardır. Biz onun sadece sosyoloji ile yukarıda belirttiğimiz alanlar çerçevesinde münasebetini ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Makro bir çalışma yapmayı hedeflediğimizden daha fazla konuya değinmeyi ve bol örnek üzerinden meseleyi ortaya koymayı daha uygun gördük. Sünnet sosyoloji birkaç konu ile sınırlandırılıp daha derinlemesine de ele alınabilirdi. Biz bunlardan genel bir fotoğraf sunması itibariyle ilkin tercih ettik.

Ayrıca Sünnet'in kapsamı, Sünnet sosyolojisinin imkânı açısından da önem arz etmektedir. Sünnet, hem Kur'ân-ı Kerim'in pratiği hem tarihî dönemlerde formlar kazanmış hâli olarak, hem Hz. Peygamber'in örneğinde farklı mezhep, ekol ve tarikatlarda İslâm'ın yaşanma biçimlerine vücut vermiş olarak içinden farklı Müslüman toplumlarının (dün ve bugün) din, gelenek, kültür vb. külliyatlı öğeleri ihtiva eden ve bu bağlamda tarihî ve güncel çözümlenmelere izin veren kapsamlı bir açılamdır.<sup>39</sup>

Sünnet, tüm tarihî ve kültürel (reel) açımlarıyla Müslüman dünyasının Allah, insan ve evren tasavvurlarını, sosyolojik açıdan (yeni bir perspektifle) incelenebilecek bir zeminde ve gündelik hayatın sosyal, ekonomik, kültürel, siyasal vb. alanlarında kendisini gösterebilecektir.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Müslim, "İman", 69.

<sup>39</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 44-45.

<sup>40</sup> Tekin, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı", *Sünnet Sosyolojisi*, s. 45.

Çalışmamızı ya Mekke ya da Medine dönemiyle ilgili birkaç hususla sınırlandırıp bunları derinlemesine inceleyecek ya da genel bir çerçeve çizip Sünnet'in toplumu nasıl değiştirdiğini pek çok örnek üzerinden ortaya koyacaktık. Biz bunlardan Sünnet sosyolojisi ile kastettiğimiz sünnet toplum ilişkisi çerçevesinde sosyal değişim, farklılaşma ve bütünleşme meselelerini farklı örnekler üzerinden ana hatlarıyla yansıtmayı tercih ettik. Bu yüzden ister istemez geniş bir perspektiften çok çeşitli başlıklara yer vermenin bu amacımıza daha iyi hizmet edeceğini düşündük.

### **III. İDDİA, VARSAYIMLAR VE KONUNUN PROBLEMLERİ**

Sünnet sosyolojisi kavramı hâlâ alanda tam olarak bir yere oturtulamamıştır. Sünnet sosyolojisinin tam olarak kavranması, Kur'ân-ı Kerim'in hayata geçirilmesi gerekse hadislerin tam olarak anlaşılabilmesi, Hz. Peygamber'in ve Sünnetinin dindeki yerinin ve toplumdaki işlevinin isabetli bir şekilde tespit edilmesi ile mümkündür. Batı'nın etkisi ile değerleri erozyona uğrayan ve modernleşmeyi hatalı biçimde algılayan İslâm ümmeti için bu tespitlerin faydalı olacağına inanmaktayız. Literatür de bu konuya ayrıntısıyla değinen herhangi bir eseri tespit edebilmiş değiliz. Bu sebeple Sünnet sosyolojisi başlığı ile aslında birbiriyle çok alâkalı olmasına rağmen çoğu zaman birbiriyle bağdaştırılmayan Sünnet ve sosyoloji ilişkisini işlemenin zaruretine inanmaktayız.

Konunun problemlerine gelince Wittgenstein'a atıfta bulunarak diyebiliriz ki Sünnet Sosyolojisi, öncelikle bir Müslüman özne için ardından bir entelektüel için her şeyden önce hayatı anlamakla ilgili bir sorun olmalıdır. Bu anlamda "Sünnet sosyolojisi" hayatın insaniliğini veya yaşamın belki aritmetik soyutlamalarını elde edebilmenin tamamen felsefi bir yoludur ve entelektüel burada öncelikle dinî değil yaşamı yeniden anlamlandırmayı öğrenmelidir.<sup>41</sup> Sünnet sosyolojisi sorunu, temelde modernliğe rağmen Müslümanca yaşayabilmenin mümkünlüğünü soruşturan bir ilgiye gönderme yapar. Kapsamına hayatın ahlâk-üstü gerçekliklerini alarak felsefeye doğru çok belirgin bir taraf seçen Sünnet sosyolojisinin öncelikle bilgi ve toplum arasındaki ilişkileri aydınlatması beklenir.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Burada Ludwig Wittgenstein'a gönderimde bulunmak gerekir: 'Dünya, olduğu gibi olan her şeydir.' 1.0, *Tractatus Logico-Philosophicus*; s. 15. Özdemir, Mustafa, "Sünnet Sosyolojisinin Epistemolojik Temelleri: Kapsam ve Yöntem", *Eski Yeni* 2011, Sayı: 23, s. 21.

<sup>42</sup> Özdemir, Muhammed, "Sünnet Sosyolojisinin Epistemolojik Temelleri: Kapsam ve Yöntem", *Eski Yeni*, 2011 Sayı: 23, s. 21.

## IV. YÖNTEM

Literatür araştırmalarımız kapsamında Özdemir'e göre Sünnet sosyolojisinin yöntemi öncelikle Sünnet'in bir sorunsal olarak kabul edilmesini sağlayacak zemini var etmektir. Bundan sonra Sünnet'in kendiliğiyle toplumsal varoluş arasındaki ilişkilere temas edilebilir. Tezde dokümantasyon, dolaylı gözlem, belgesel tarama ve tarihî karşılaştırma gibi sosyal bilimlerin sık başvurduğu “kaynak tarama tekniği” gibi metotlar kullanılacaktır. Tezin teorik çerçevesi için bu tespitlerin ilgili literatürdeki belgeler dokümantasyon tekniği kullanılarak oluşturulacaktır. Bu çerçevede Sünnet ve sosyoloji arasındaki ilişkinin tespit edilebilmesi için sosyal bilimler ve ilahiyat alanlarındaki ilgili literatürün taranması ve mevcut bilgi birikiminin güncellenmesi gerçekleştirilecektir. Son olarak elde edilen bulgular teorik çerçevede yorumlanacaktır.

Biz çalışmamızda genel olarak toplumun değişik parçalarının istikrar ve dayanışma içinde birlikte işledikleri karmaşık bir sistem olduğu görüşünü savunan işlevselci paradigmayı<sup>43</sup> kullanacak, çalışmamızı toplum ve sünnet ilişkisi veya sosyolojik açıdan toplumsal yapı ile sünnet ilişkisi üzerine inşa etmeye çalışacağız. Genel anlamda “işlevsel paradigma”, statüko, sosyal düzen, uzlaşma, sosyal bütünleşme, dayanışma, tatmin ihtiyacı ve gerçeklik gibi konulara sosyolojik açıdan açıklamalar getirmeye çalışmaktadır. Bu sosyolojik konuları ele alış şekli ise sosyal dünyaya bireylerden öncelik verdiği ve sosyal dünyayı bireyden bağımsız olarak kabul ettiği için realist; sosyal dünyanın somut yapılar şeklinde ele alınıp nesnel bir şekilde çalışılması gerekliliğini öne sürdüğu için pozitivist; toplumun belirleyiciliği kabul ederek bireyleri sosyal dünyanın ürünü olarak gördüğu için determinist; toplumsal dünyanın somut bir şekilde ele alınarak çalışılması sonucunda mantıksal pozitivist bir şekilde genel kanunlara ulaşılabileceği için nomotetik; ve son olarak toplumu kullanılabilir bilgi üretme açısından değerlendirdiği için pragmatiktir.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Bk. Anthony, Giddens, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008, s. ; Turan, Selahattin-Armağan, Yasir- Çakmak, Esra, “Türk Eğitim Sisteminde Okullar Ve Dersaneler: Çoklu Paradigma Açışından Bir İnceleme”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3., Sayı: 30, İstanbul 2015, s. 279.

<sup>44</sup> Burrell, G.-Morgan, G. *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, Heinemann Press, New York 1979, s. ; Turan, Selahattin-Armağan, Yasir- Çakmak, Esra, “Türk Eğitim Sisteminde Okullar Ve Dersaneler: Çoklu Paradigma Açışından Bir İnceleme”, s. 279.

İşlevselciler düzen ile dengeyi toplumun normal durumu olarak görürler.<sup>45</sup> İnsan vücudunun işlevsel öğeleri gibi toplumdaki aile, eğitim sistemi, hükümet ve hukuk gibi sistemlerin karşılıklı birbirlerine bağlı bir şekilde istikrarlı bir toplumun varlığını nasıl devam ettirdikleri, işlevsel paradigmanın odak noktasıdır.<sup>46</sup> “İşlevselcilikte toplum, hiçbir kısmının bütünden ayrı olarak anlaşılamayacağı ve birbirleri ile ilişkili kısımlardan oluşan bir sistemdir.”<sup>47</sup>

İşlevsel paradigmanın şöyle bir probleme yol açmaktadır ve problemin mutlak farkında olmak gerekmektedir: Pozitivist bir yaklaşımla Durkheim tarafından ileri sürülen ve dinin toplum tarafından üretildiği ve toplumda birtakım sosyolojik maksatlara hizmet ettiği tezi dikkate alındığında dinin ilahîliği ortadan kaldırılmış ve dinî uygulama ve kurumların toplumda gördüğü işleve göre ihdâs edildiği sonucu desteklenmiş olmaktadır. Biz, İslâm’ın Allah’ın son dini olduğu, tamamen vahye dayandığı ve Sünnet kısmında ele alacağımız üzere Sünnet’in dahi dinî olan kısmının adına gayr-i metlûv vahiy denilen vahiy türü ile desteklendiği ya da kaynağını oradan aldığını kanaatini taşıyoruz.

## V. İLGİLİ LİTERATÜR

Literatürde *Sünnet Sosyolojisi* başlığı altında yayınlanmış olan ve editörlüğünü Mustafa Tekin’in yaptığı *Sünnet Sosyolojisi*<sup>48</sup> adlı kitap, farklı müelliflere ait makalelerden oluşmaktadır. Aynı adla başka bir çalışma tespit edemedik. Dolayısıyla konumuzla doğrudan alâkalı olan bu çalışma, daha fazla tanıtılmayı hak etmektedir.

Kitap beş bölümden müteşekkildir: Kitabın *Sünnet Sosyolojisi: Kavram, Epistemoloji ve Yöntem* genel başlığı altındaki birinci bölümde “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı –İslâm Sosyolojisine Sünnet’ten Başlamak” (Mustafa Tekin), “Sünnet

---

<sup>45</sup> Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008.; Turan, Selahattin-Armağan, Yasir-Çakmak, Esra, “Türk Eğitim Sisteminde Okullar Ve Dersaneler: Çoklu Paradigma Açısından Bir İnceleme”, s. 279.

<sup>46</sup> Hier, S. P., *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories*, Canadian Scholars’ Press, Canada 2005, s. ; Turan, Selahattin-Armağan, Yasir-Çakmak, Esra, “Türk Eğitim Sisteminde Okullar Ve Dersaneler: Çoklu Paradigma Açısından Bir İnceleme”, s. 279.

<sup>47</sup> Theodorson, George A.-Theodorson, Achilles S., *A Modern Dictionary of Sociology*, Thomas Y. Crowell Co., New York 1969, s. 167; Wallace, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Leyla Elburuz-M. Rami Ayas), Punto Yayınları, İzmir 2004, s.22.

<sup>48</sup> Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.

Sosyolojisinin Epistemolojik Temelleri” (Mustafa Özdemir) ve ‘Sünnet Sosyolojisi’nde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik” (Vejdi Bilgin) adında üç makale yer almaktadır.

İkinci Bölüm: *Hadis, Sünnet ve Diğer (B)ilimler* başlığı altında “Sünnet ve Beşeri Pozitif Bilimler” (Özcan Hıdır) ve “Hadisleri Anlamada Sosyolojiden Yararlanmanın İmkânı” ( Yavuz Köktaş) başlıklarında iki makale bulunmaktadır.

Üçüncü Bölüm: *Sünnet ve Toplum* başlığında da “İslâm’ın Toplumsal Pratiği olarak Sünnet ya da Toplumsal Pratiğin Şekillendirdiği Sünnet” (Kadir Canatan), “Hz. Peygamber’in Sünnet’i ve Değişim” (Selahattin Polat), “İlk Müslüman Toplumunun Oluşumu ve Hz. Muhammed (s.a.v.): Kardeşleştirme Örnek Olayı Üzerine Tarihî Bir Din Sosyolojisi İncelemesi” (Mustafa Arslan).

Dördüncü Bölüm: *Sosyal Hayat ve Sünnet* “Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat” (Ahmet Keleş), “Hadis/Sünnet Kültürü” (Ebru Nur Coşkun), “Sünnet Ekseninde Toplumsal Problemlere Bakış: Fakirlik Sorununa Çözüm Arayışları” (Osman Güner).

Son bölümde; *Sünnet Sosyolojisi: Soruşturma ve Bibliyografya* başlığı altında Mustafa Tekin’in hazırladığı beş soruya cevap aranmaktadır. Ayrıntılı bir şekilde kitapta yer alan makalelere ve müelliflerine değindiğimiz eser, her ne kadar önemli konu başlıklarından oluşsa da muhteviyatında zikredilen meselelerin büyük ölçüde soyut ve teorik olması dolayısıyla tezimizin ancak giriş bölümünde yer alan başlıklarında ondan istifade edebildik. Biz de çalışmamızda din, kültür, hukuk, örf ve âdetler, sosyal bütünleşme gibi hususlarda daha çok Câhiliye ve Asr-ı saâdet dönemini mukayese edip somut örnekler vermek suretiyle ilgili alanlardaki değişim ve dönüşüme odaklandık.

En temel başvuru kaynağımız erken dönem Arap tarihi, kültürü, dinî inanışları ve âdetleri hakkında zengin malumat sunan Cevad Ali’nin *el-Mufassal târihu’l-Arab kable’l-İslâm* adlı hacimli eserinden çokça istifade ettik. İbn İshâk’ın *Sîre*’si ve İbn Hişâm’ın *Sîre*’si, Taberî’nin *Târih*’i gibi eserler ve diğer erken dönem kaynaklar başucu kitaplarımız olmuştur. Ezrakî’nin *Ahbâru Mekke*’si Câhiliyeyi anlamak bakımından kendisinden müstağni kalınamayacak bir eser hüviyetindedir. Temel kavramların anlamlarını Sosyolojiye dair sözlüklerden, ayrıca temel Arapça sözlüklerden ve *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nden yararlanarak özetledik.

Konumuzla ilgili pek çok rivayet kullandık. Bunları, öncelikle yer alması durumunda *Sahîhayn*’dan, *Sünen-i Erbaa*’dan ve Darimî’nin *Sünen*’inden, İmam

Mâlik'in *Muvattâ*'ı, Ahmet b. Hanbel'in *Müsned*'inden ve diğer *Sünen* ve *Mu'cem*lerden naklettik.

Montgomery Watt'a ait *Muhammad at Mecca*,<sup>49</sup> İslâm tarihinin Mekke dönemine dair önemli bilgi ve değerlendirmeleri ihtiva etmektedir. Muhammed Hamîdullah'ın *The Life and Work of the Prophet of Islam*<sup>50</sup> ve *İslâm Peygamberi*<sup>51</sup> Mekke nübüvvet dönemini ve Medine risâlet dönemini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Bununla beraber yukarıda zikrettiğimiz tarihe dair bu eserler, bize ancak tarihî bilgiler sunmakta olup sosyolojik değerlendirmelere yer vermemektedirler. Biz bu kaynaklardan istifade ederek topladığımız bilgileri Sünnet sosyolojisinin işlevsel paradigmaya göre yorumlayıp değerlendirdik. Montgomery Watt'ın *Islam and the Integration of Society*<sup>52</sup> adlı kitabı üçüncü bölümde *Sosyal Bütünleşme ve Sünnet* başlığı altında çokça yararlandığımız çalışmalardandır.

Diğer taraftan birçok eserde Sünnet Sosyolojisi, İslâm Sosyolojisinin bir alt başlığı ya da aynısı gibi kabul edildiği göz önüne alınırsa İslâm Sosyolojisi ile ilgili birçok makale ve kitap mevcuttur. Meselâ Mustafa Akman'ın *Hadis-Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*<sup>53</sup> konumuza dair kıymetli malumat içermektedir. Bu eser, Hadis-Sünnet ilişkisi bağlamında, Sünnet'in gerekliliğini, ona bağlılığın zorunluluğunu ve onu öğrenme yollarından biri olan, hatta toplum nezdinde yegâne ve dolayısıyla en makbul yol kabul edilen hadislerin (rivâyetler) mutlaka gözden geçirilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in sosyal hayata kendisini açması, Hz. Peygamber ve Sünnet üzerinden olmuştur. Bu açıdan Kur'ân ve Sünnet, ayrılmaz bir bütün olarak kabul görmektedir. *Kur'ân Sosyolojisi* üzerine Mehmet Bayyigit editörlüğünde alanın uzmanı beş yazarın (Mehmet Bayyigit, Metin Doğan, Celalettin Çelik, Mustafa Tekin, Ejder Okumuş) kaleminden çıkmış olan *Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Denemeler*<sup>54</sup> bir atölye çalışmasıdır. Bu çalışma, ülkemizde Kur'ân Sosyolojisi üzerine yapılmış ilk çalışmalardan birisi olma özelliğine sahiptir.

---

<sup>49</sup> Oxford University Press, Great Britain 1953.

<sup>50</sup> translated by Ghazi Mahmood Ahmad, Islamic Research Institute, Pakistan 1998.

<sup>51</sup> Beyan Yayınları, İstanbul 2004.

<sup>52</sup> Routledge and Kegan Paul, London 1966.

<sup>53</sup> Çıra Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>54</sup> Yediveren Kitap Yayınları, Konya 2003.

*Asr-ı Saâdet'te İslâm*<sup>55</sup> adlı eserde Mehmet Ali Kapar'ın "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler"<sup>56</sup> adlı kitap bölümü ve diğer makaleler Câhiliye dönemi âdetleri hususunda derli toplu ve zengin bir bilgi içermektedir. Bu sebeple derli toplu malumat sunan ve değerlendirmelere yer veren bu çalışmadan ilgili konularda yararlandık.

Makaleler düzeyinde ise Lütfullah Cebeci'nin "Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme"<sup>57</sup>si dikkat çekicidir. Söz konusu makalede konumuzu yakından ilgilendiren Kur'ân-ı Kerim ve Sosyoloji, Kur'ân Sosyolojisinin Esasları, İktisadî Sosyoloji, Savaş Sosyolojisi ve Coğrafi Sosyoloji gibi temel başlıklar yer almaktadır.

Ali Coşkun'un "Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din"<sup>58</sup> adlı makalesi üçüncü bölümün konusunu teşkil eden hususlarda istifade ettiğimiz bir çalışma olmuştur. Mehmet Bayyigit'in "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslâm (Kur'ân) Sosyolojisi"<sup>59</sup> başlıklı makalesi, konu ile ilgili kıymetli malumat sunmaktadır.

Câhiliye dönemi ilgili tezlere gelince bilhassa Fatma Aydın'ın *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadiste Sosyal Gerçeklik*<sup>60</sup> adını taşıyan doktora çalışması, Câhiliye dönemi inanç ve uygulamalarına ve Sünnet sosyolojisine dâhil bazı konulara yer vermektedir. Hadis tezi olması yönüyle, çalışma hadiste sosyal gerçekliğe yoğunlaşsa da bazı konularımız müşterek olduğundan bu çalışmadan yararlandık. Biz zikrettiğimiz çalışmalarda ele alınmamış olan Sünnetin sosyolojisine ağırlık verdik. Elde ettiğimiz verileri işlevsel paradigma açısından değerlendirmeye gayret ettik. İstifade ettiğimiz diğer bütün kaynakları bibliyografya kısmında tafsilatlı olarak zikrettik.

---

<sup>55</sup> Edit. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul 1994.

<sup>56</sup> *Asr-ı Saâdet'te İslâm* (ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yayınları, İstanbul 1994, II.

<sup>57</sup> *İslâmi Araştırmalar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1987, Sayı:3, s. 5-38.

<sup>58</sup> *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2004, S. 13, s. 111.

<sup>59</sup> Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi 2011, S. 22, s. 27-34.

<sup>60</sup> *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (Yayınlanmamış doktora tezi), MÜSBE, İstanbul 2015.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Sünnet'in muhatap aldığı topluma yönelik tavrını, topluma karşı nasıl bir muamelede bulunduğunu, onu nasıl değerlendirip değiştirdiğini ele almadan evvel çalışmamızın temel kavramlarından biri olan Sünnet ile ne kastettiğimizi onun farklı İslâmî disiplinler tarafından nasıl tanımlandığını ve çeşitlerini ana hatlarıyla zikredip değerlendirmek uygun olacaktır. Aşağıda zikredeceğimiz bilgiler bu mânâda zâit görülmemelidir. Çünkü Sünnet'in tek bir tanımı bulunmamaktadır.

#### I. SÜNNET'İN TANIMLARI

Sünnet kavramı, Arapça “s-n-n” kökünden gelmektedir. Sözlük anlamı “yol, âdet, tarz, kanun, gidişat”<sup>1</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İslâm öncesi ve sonrasındaki sözlük anlamı “bir şeyi sivriltilmek, aşırı yemek, otlamak, yüz - sûret, dökmek, gidişat, âdet ve tabiat, yöntem, işlek ve bu sebeple çiğnenmiş, belirginleşmiş yol, düz-dosdoğru yol” dur. İslâm sonrası dönemde Sünnet kavramı ile daha çok davranış ve uygulamaların kast edildiği ve bu anlamların ön plana çıktığı görülmektedir. Sünnet kısaca, “model davranış ve örnek tavır” olarak nitelenebilir.<sup>2</sup> Sünen, Sünnet kelimesinin çoğuludur.<sup>3</sup>

Sünnet kelimesi ister iyi isterse kötü olsun uyulan ve alışılmış olan yol anlamına da gelir. İyi veya kötü olarak Sünnet, sıfat ya da tamlama şeklinde kullanılır. Sıfata örnek olarak Müslim'in *Sahîh*'inde Cerîr b. Abdillâh'tan (r.a.) aktarılan “*Kim İslâm'da iyi bir çığır (sünneten haseneten) açar da sonra onunla amel edilirse, onu işleyenlerin ecirlerinden hiçbir şey eksilmeksizin, çığır açana yazılır. Kim de İslâm'da kötü bir çığır (sünneten seyyieten) açar, ondan sonra onunla amel edilirse, onu işleyenlerin*

---

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Snn” (yay. haz. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el-Ubeydî), Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997. XIII, 226; Bedir, Murteza, “Sünnet”, *DİA*, İstanbul 2010, XXVIII, 150-153; Abdülhâlik, Abdülganî, *Hücciyetü's-sünne*, ed-Daru'l-âlemiyye li'l-kitabi'l-İslâmî, Riyad 1415/1995, s. 45; A'zamî, Muhammad Mustafa, *Studies In Hadith Methodology And Literature*, 2. baskı, American Trust Publication, Indianapolis 1978, XVI, s. 3.

<sup>2</sup> Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yay., Ankara 1993, s. 55.

<sup>3</sup> Isfehânî, el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân, İstanbul 1986, s. 756.

*günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin, onların günahı kadar da kötü çığır açana günah yazılır*"<sup>4</sup> mealindeki rivâyet örnek olarak zikredilebilir.

Tamlama olarak gelen *Sünnet* ise tamlanana göre övme veya yerme işlevi görür. Nitekim hadiste "*Size, benim Sünnetime göre ve benden sonra yol gösterici râşid halifelerin sünnetine sarılmanızı tavsiye ederim*"<sup>5</sup> buyurulmaktadır. Burada geçen Sünnet, iyi ve övülmüş Sünnettir.

Terim olarak Sünnet, Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirlerle, O'na ait sıfatlar olarak kabul edilmektedir. Bu mânada Sünnet, "Hadis-i Nebevî" ile eş anlamlıdır.<sup>6</sup> Sünnet kelimesi, sahâbe ve selefin dilinde tekil ve elif-lâm takısıyla mârifet olarak söylenildiğinde bu, Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetini ifade eder. Onunla Yüce Allah'ın hak dini tebliğ ettiği ve insanlara rehberlik yapmak üzere gönderilen Nebî'nin (s.a.v.) "seçmiş olduğu yol" kastedilir. Diğer bir ifade ile Sünnet, "Allah'ın dinini anlama ve onu hayattaki bütün işlere uygulamada teorik ve pratik olarak Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu Nebevî yöntem" demektir.<sup>7</sup>

Sünnet Hz. Peygamber'in yaşama biçimidir.<sup>8</sup> O, Kur'ân'ın yaşanmış bir tefsiri, İslâm'ın örnek bir tatbikidir.<sup>9</sup> Bu hayat tarzının en belirgin özelliği, Allah Teâlâ tarafından, mü'minlerin örnek alması gereken<sup>10</sup> bir hayat anlayışını aksettirmiş olmasıdır. "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti" terimini, insan hayatını çepeçevre kuşatmış olan bir dünya görüşü, Allah merkezli bir yaşama biçimi şeklinde kabul edersek, Sünnet'in aslında Allah Resûlü'nün hayata bakış tarzının bir ifadesi olduğunu anlarız. Karadâvî, Sünnet'in bu özelliğini "Sünnet; uzunluk, genişlik ve derinlik olarak insan hayatının hepsini kapsamı ile temeyyüz eden bir metottur. Uzunlukla; insanın doğumundan ölümüne dek, hatta cenin hâlinde, ölümünden sonrasına kadar bütün hayatını kapsayan, zaman dilimini kastediyoruz. Genişlik ile de; evde, çarşıda, mescitte,

<sup>4</sup> Müslim, "İlim", 15, "Zekât", 69; Nesâî, "Zekât", 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 357, 359, 360, 361.

<sup>5</sup> İrbâd b. Sâriye hadisinden bir bölümdür. Ebû Dâvûd, "Sünne", 5, İbn Mâce, "Mukaddime", 6 ;Tirmizî, "İlim" 16. Tirmizî bu rivâyet hakkında 'hasen- sahihtir' demiştir. Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri* (çev. Bünyamin Erul), Nida Yay., İstanbul 2009, s. 23.

<sup>6</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 37; Bedir, Murtezâ, "Sünnet" *DİA*, XXXVIII, 153; Karaman, Fikret, vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006, VIII, s. 529.

<sup>7</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri*, s. 24.

<sup>8</sup> Çelik, Ali, *Sünnet'in Aktüel Değeri*, Kitap Neşriyat Dağıtım Yayınları, Ankara 2007-2010, s. 103.

<sup>9</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri*, s. 95.

<sup>10</sup> el-Ahzâb 33/21.

yolda, işte, Allah ile olan ilişkide kişi, Müslüman veya gayr-i Müslimler, hatta insan, hayvan ve bitkiler ile olan ilişkilerde dahi, kişinin daima Sünnet'in rehberliğinde yürümesiyle hayatın her safhasını kuşatan genişliği kastediyoruz. Derinlikten kastımız ise; insan hayatının içyapısındaki derinliktir ki, bu da; vücûd, akıl ve ruhu kapsar, zahir ve batını içine alır; söz, amel ve niyeti de kuşatır"<sup>11</sup> şeklinde özetlemektedir:

Hülâsa Sünnet “ Hz. Peygamber'in dinî- normatif içerikli uygulamaları” veya “onun din olarak tuttuğu yol”<sup>12</sup> demektir. Sünnet bir hayat modeli, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi hayatında ve belli bir coğrafyada ve zamanda anlama, uygulama biçimidir. Onun söz, uygulama, onay ve *sîreti* Sünnet'i oluşturmaktadır. Diğer yandan Sünnet'in farklı disiplinlere göre tanımları yapılmıştır.

Usulcüler Sünnet'i “Peygamber'den (s.a.v.) sâdır olan söz, fiil ve onaylar”dır ki, bunlardan her biri Allah'ın dinini anlama ve uygulamada Peygamber'in (s.a.v.) yolunu gösterir.<sup>13</sup>

Fakîhler Sünnet'i, farz ve vâcib olmayan hükümler için kullanırlar. Buna göre sünnet, mendub ve müstehab anlamındadır. Bu anlamda sünnet, şeriatin kesin olmaksızın yapılmasını istediği, yapılmasına karşılık sevap verilen, ama terk edilmesinden dolayı ceza verilmeyen şeylerdir.<sup>14</sup> Meselâ “Sabah namazından önce iki rekât namaz kılmak sünnettir. Ramazan bayramından sonra Şevval ayında altı gün oruç tutmak sünnettir.”<sup>15</sup>

Hadisçiler ise Hz. Peygamber'den söz, fiil, takrir, fizikî ve ahlâkî vasıf olarak nakledilen her şeydir.<sup>16</sup> Hadisçilerin çoğuna göre, bu içeriğiyle Sünnet kavramı, hadisle eş anlamlıdır. Onlara göre Sünnet; Hz. Peygamber'in sözlerini, fiillerini, onaylarını; ahlâkı ve yaratılışı ile ilgili özelliklerini ve O'nun sîretini kapsamaktadır.<sup>17</sup>

Mütekellimler, Sünnet'i, “Resûl-i Ekrem'in ve ashâbının itikat ve amelde takip ettikleri yol” şeklinde değerlendirirler.<sup>18</sup> Bununla bid'atın zıddı kastedilmektedir.

---

<sup>11</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri*, s. 95-96; Çelik, Ali, *Sünnet'in Aktüel Değeri*, s. 103-104.

<sup>12</sup> Bedir, Murteza, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İsam Yayınları, İstanbul 2006, s. 23.

<sup>13</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, s. 37; Bedir, Murtezâ, “Sünnet” *DİA*, XXXVIII, 153; Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 28.

<sup>14</sup> A'zamî, Muhammad Mustafa, *Studies in Early Hadith Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*, XVI, 2. Baskı, American Trust Publication, Indianapolis 1978, s. 4; Abdülhâlik, Abdülganî, *Hücciyetü's-sünne*, s. 67.

<sup>15</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 28.

<sup>16</sup> Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, s. 37.

<sup>17</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 29.

<sup>18</sup> Bedir, Murteza, “Sünnet” *DİA*, XXXVIII, 153.

Bu şekilde farklı tanımları zikrettikten sonra şu hususu da vurgulamalıyız ki, esasen Allah Resulü'nün uygulamalarına şahit olan sahâbenin ve onların talebeleri tâbiînin Sünnet'ten anladıkları, yorumları ve bu çerçevedeki içtihatları da “yaşayan bir sünnet” adıyla değer kazanmaktadır. Çünkü Resulullah'ın Kur'ân-ı anlayıp yorumlaması Sünnet olduğu gibi aynı derecede bağlayıcı olmasada sahabe ve tâbiîn âlimlerinin Sünnet'e yaklaşımları da mevkûf ve maktu' sünnet kategorisi içinde yer almaktadır.

Bütün bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere hemen her disiplin kendi alanına ve metodolojisine göre Sünnet'e başvurmuş, başka bir ifade ile Sünnet kelamla Müslümanların itikadını, fıkıhla Müslümanların ibadet ve sosyal hayatını, siyer ile Müslümanların ahlâkını kısaca bütün bir hayatı etkilemiş ve belirlemiştir.

## II. SÜNNET'İN SINIFLANDIRILMASI

İslâm âlimleri, Sünneti, bağlayıcılık açısından *Sünnet-i hüdü* ve *Sünnet-i zevâid* şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Diğer taksimat da dikkate alındığında Sünnet-i hüdü ve Sünnet-i zevâid, Sünnet-i ayn ve Sünnet-i kifâye, Sünnet-i müekked ve Sünnet-i gayr-i müekked, Sünnet-i fitrat ve Sünnet-i zevâid şeklinde beşli bir taksim ortaya çıkmaktadır. Şimdi bunlara ana hatlarıyla değinmek yerinde olacaktır.

*Sünnet-i hüdü*, Sünnet'in uygulanmasının gerekli olup olmadığı bir başka ifade ile sünnetler ilk olarak dini tamamlayıcılık ve sembolik değer açısından ikiye ayrılır:

Birincisi İslâm'ın temel ibadetlerinden olan namaza çağrı (ezan ve kamet), cemaatle namaz vs. gibi bazı dinî kurallar, Müslümanlar arasında yaygın olmalarına rağmen dinî hüküm açısından Sünnettir. Ancak bu Sünnetlerin Müslüman topluma özgü ayırt edici nitelikleri bulunduğundan, bunlara “sünenü'l- hüdü” veya “şeâirü'l- İslâm” adı verilmiştir; yani Müslüman “ toplumun hidâyet üzere olduğunu gösteren” veya “Müslüman toplumu ayırt eden” sünnetler. İkincisi ise namazların önünde ve arkasında kılınan düzenli sünnetlerdir ki bunlar ilgili ibadetleri tamamlayıcı özelliklerinden dolayı *hidâyet sünnetleri* kapsamındadır. Nitekim Leknevî (ö. 1304/1886) Sünnet'i, “sünnet-i hüdü” ve “sünnet-i zevâid” şeklinde ikiye ayırır. Dini tamamlayıcı sünnetler, sünnet-hüdâya dâhildir. Bunları terk eden günah işlemiş sayılır ve kınanır. Bayram namazları, ezan, farz namaz öncesi kâmet getirme, cemaatle namaz ve revâtib sünnetler bu gruba girer. Namazların kıyam ve secdelerini uzun tutmak, Resûlullah'ın giyim biçimi gibi

sîretle ilgili hususlar ise “zevâid sünnetler” içinde değerlendirilir. Zevâid sünnetleri terk edenler kınanmaz.<sup>19</sup> *Sünen-i hüdâ* diye meşhur olan bu tabiri, Leknevî’den başka Abdülfettâh Ebû Gudde (ö. 1418/1997) gibi âlimler “mükemmil li’ d-dîn” anlamında “sünen-i hedy” şeklinde kullanmışlardır.<sup>20</sup>

Sünnet-i zevâid, dinî tamamlayıcı ya da simgesel bir değer taşımayan, bunun yerine ferdî tutum ve davranışlarla ilgili olan sünnetlere zevâid, yani “ek sünnetler” adı verilmiştir. Bunlar Hz. Peygamber’in devam ederek alışkanlık hâline getirdiği sünnetlerdir. Giyim-kuşam, oturma, kalkma, binme, yürüme, yeme - içme, namazda kıraat, rükû ve secdeyi uzun tutma gibi sünnetler bu türdendir.

Sünnet-i ayn ve sünnet-i kifâye’ye gelince aslında bütün sünnetler, özellikle toplumsal önemi ve sembolik değeri olanlar, Müslüman bireyler açısından dinî bir vecibe değil, bir tavsiye niteliğindedir. Bunlar bireyler için birer sünnet-i ayn, yani her bireyin yapması teşvik edilen dinî bir davranıştır. Ancak İslâm toplumlarında sünnetlerin ve özellikle sembolik sünnetlerin yaşatılması dinî bir vecibedir ve bu bakımdan bunlar sünnet-i kifâye adını alır. Yani toplumsal açıdan yaşatıldığı sürece, ferdî sorumluluk doğurmayan sünnetler.

Başka bir taksimat ise sünnet-i müekked ve sünnet-i gayr-i müekked şeklindedir. Öyle ki sünnetler, Hz. Peygamber’in onlara vurguda bulunması ve dolayısıyla verdiği öneme göre iki kısma ayrılır: Birincisi müekked sünnetlerdir. Hz. Peygamber’in sürekli devam ettiği ve nadiren terk ettiği sünnetler olduğu için bunlara, Allah Resûlü’nün özel olarak vurguladığına dikkat çekmek üzere “ müekked”, yani “yapılması vurgulu bir şekilde istenen sünnet” adı verilmiştir. İkinci kısım ise “gayr-i müekked”, yani vurgulanmamış ya da daha doğru bir ifadeyle öncekiyle kıyaslandığında “ daha az vurgulanmış” sünnetler olup Resûl-i Ekrem bunları bazen yahut çoğu zaman yapıp bazen de terk etmiştir.

Bir diğer Sünnet çeşidi de fitrat sünnetleri (sünnet-i fitrat) adı verilen gruptur. Daha çok zevâid sünnetler içinde yer alan bu sünnetler dinimizin insanın fitratının iyi ve güzel olduğu yolundaki görüşüne dayanır. Bunlar insanın toplumsal yaşamını medenî bir

<sup>19</sup> Bk. Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr bi ihyâi Sünneti’l-ibrâr* (Gözden geçiren Abdulfeth Ebû Gudde), Mektebetü matbaati’l-İslâmî, Beyrut 1992, s. 73, 82.

<sup>20</sup> Kutluay, İbrahim “Tıbb-ı Nebevî’nin Vahiy Kaynakları”, *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, Adana 2015, s. 56.

birey olarak sürdürebilmesi için dikkat etmesi gereken bazı temizlik ve vücut bakımı kurallarını öğretme amacı taşımaktadır.

Başta dinî- sembolik değeri olanlar olmak üzere bütün sünnetler, prensip olarak anlamlı ve bütüncül bir İslâmî hayat oluşturmak için gereklidirler. Sünnetleri Hz. Peygamber'in onlara verdiği öneme ve dolayısıyla bizim için ifade ettiği anlam ve dinî değere göre yukarıdan aşağıya doğru şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Dinî-simgesel ve toplumsal değeri olan sünnetler (şe'âir),
2. Dini tamamlayıcı özelliği olan müekked sünnetler,
3. Gayr-i müekked sünnetler (mendub, müstehab ve nafileler),
4. Zevâid sünnetler (gündelik yaşamda ve beşerî münasebetlerde gözetilmesi gereken bazı davranış kurallarıyla fitrat sünnetleri).

### III. SÜNNET'İN EVRENSEL VE TARİHÎ BOYUTU

Sünnet'in yerel yönleri olduğu gibi ihtiva ettiği prensipler itibariyle evrensel yönü de vardır. Dinin ikinci kaynağı ve Kur'ân'ın nebevî tatbik şekli olarak evrensel yönünün bulunması tabiidir.

Allah Teâlâ, Kur'ân'da pek çok âyette “*Allah'a ve Resûlüne itaat ediniz...*”<sup>21</sup> buyurmaktadır. Allah'a itaatın “Kitab”ına itaatle, Resûle itaatın ise o sağken kendisine, vefat ettikten sonra Sünnet'ine uymakla mümkün olacağı açıktır. Bu âyetin emrinin tahakkuk edebilmesi için Hz. Peygamber'in davranışlarını yansıtan Sünnet'in ve onların sözlü ifadeleri olan hadislerin belli ve yeterli ölçüde günümüze gelmiş olması gerekir.<sup>22</sup> Nitekim Sünnet, ümmetin problemlerine model olup ışık tutma üzere büyük oranda muhafaza edilmiştir. Hadis diye uydurulan rivayetleri müdakkik ulemâ tespit edip bu hususta ümmeti uyarmışlardır.

Her ne kadar Sünnet, Hz. Peygamber'in Medine'deki ve bundan 14 asır önceki tatbikatı demekse de onun ihtiva ettiği prensipler, Resûl-i Ekrem'in uygulamalarının gayesi evrensel nitelik taşımaktadır ve bütün çağlara hitap etmektedir. Sünnet, sadece ferdî hayata dair ölçü ve prensipler koymamış, hayatın her alanına dair ilâhî kaynakla da desteklenen prensipler vaz'etmiştir. Bu yönüyle Sünnet evrenseldir.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/132.

<sup>22</sup> Usmânî, Muhammed Takî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı* (çev. İbrahim Kutluay), Rağbet Yay., İstanbul 2017, s. 66.

Kur'ân'ı ve Allah'ın muradını en iyi anlayan ve Allah'ın emirlerini bir model olarak yaşayan Resûl-i Ekrem olduğuna göre, onun ilahî bir nizam olarak Kitab'ı nasıl tatbik ettiği ümmet için son derece gerekli ve kıymetlidir. İslâm evrensel olduğundan prensipleri itibariyle her çağa ve mekâna hitap etmekte ve toplumu dönüştürmekte, medeniyetin kurucu unsuru olarak işlev görmektedir. Kur'ân ve Sünnet'in medeniyete yönelik bu fonksiyonunu icrası, bu iki aslî kaynağın verilerinin anlaşılabilir yorumlanmasında, insan ve toplumla ilgili ilim dallarının, bunlardan özellikle sosyolojinin bakış açısının da dikkate alınması ile mümkün olacaktır.<sup>23</sup>

Özetle ifade edersek tikel olarak her bir sünnet evrensel olmasa da, Resûlullah'ın bir ameli işlemedeki maksadı ve bir emirde hedeflediği şey, Sünnet'in özünü ve evrensel yönünü teşkil etmektedir.

Diğer yandan Sünnet'in tarihî bir boyutunun olduğu da yadsınamayacak bir gerçektir. Kur'ân tabii olarak belli coğrafyada ve zaman diliminde yaşadığından Hz. Peygamber sözlerinde, amellerinde ve tasviplerinde, söz konusu şartları ve dönemin kültürünü dikkate almıştır. Bu kaçınılmaz bir durumdur. Zira Sünnet, zorunlu olarak belli bir coğrafya ve tarihî süreçte tezâhür etmiştir. Bundan dolayı Allah Resûlü, yaşadığı tarihî, coğrafi ve kültürel unsurlara bağlı olarak Allah'ın dinini tatbik etmiş ve nebevî bir model ortaya koymuştur. Ümmetin dikkat edeceği husus, Sünnet'in kullandığı araçlardan çok "amaçlar"dır. Daha yalın bir ifade ile bir ameli Resûlullah'ın yapma sebebi, Sünnet olmaktadır. Meselâ cihad farz olduğuna göre Hz. Peygamber o günün imkânlarına göre bulabildiği at, deve, kılıç, kalkan, ok, mızrak gibi savaş aletleri kullanmıştır. Maksat "Allah yolunda mücadele ve mücâhede etmek" olduğundan bunun hangi vasıta ile yapılacağı zamana bağlı olarak değişkenlik arz edebilir. Ancak dinin itikâdî esasları ile namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadete taalluk eden kısmı sabit olup zaman ve mekâna göre değiştirilemez.

#### IV. SÜNNET'İN KUR'ÂN KARŞISINDAKİ KONUMU

Hz. Peygamber'in dindeki aslî görevi tebliğdir. En başından beri Kur'ân kendisini evrenin aynası olarak tanıtır.<sup>24</sup> Ancak Kur'ân'ın açıklama gerektiren yerlerinin olduğu

<sup>23</sup> Çelik, Ali, *Sünnet'in Aktüel Değeri*, s. 123-126.

<sup>24</sup> Ramadan, Tariq, *The Messenger: The Meanings of The Life of Muhammad*, Oxford University Press, England 2007, p. 41.

muhakkak olduğuna göre Allah Resûlü bunları açıklamakla, dahası Allah'ın emirlerini uygulamalı olarak ümmetine göstermekle mükelleftir. Zira Kur'ân emirler vermekle iktifa edip çoğu kere tafsilata girmemekte ve emrin uygulanışını Resûlullah'a bırakmaktadır.

Resûl-i Ekrem'in İslâm âlimlerinin teabbudî olarak niteledikleri ibadete dair hususlarda Allah Teâlâ'nın muradına uygun olarak davrandığı muhakkaktır. Meselâ namazların vakitleri, rekât sayıları, nasıl kılınacağı, hac menâsiki gibi hususlar böyledir.<sup>25</sup>

Allah, Resûle itaat edilmesini,<sup>26</sup> müminler aralarında çıkan problemleri Allah'a ve Resûlüne götürmelerinin emredilmesi, Allah ve Resûlü bir meselede hüküm verdiklerinde müminler için muhayyerlik olmadığı ve onların kararına tâbi olmak gerektiği, O'nun müminler için bir model olduğunun belirtilmesi<sup>27</sup> gibi âyetler Sünnet'in dindeki yerini vurgulamaktadır.

Sünnet'in Kur'ân'ı beyan etme,<sup>28</sup> onun mutlak ifade eden âyetlerini takyîd (sınırlaması),<sup>29</sup> umumunu yani genel anlam ifade eden âyetlerini tahsis etme,<sup>30</sup> hakkında hüküm bulunmayan konularda hüküm koyma (teşriî)<sup>31</sup> gibi fonksiyonları vardır.

Kur'ân, Hz. Peygamber'in görevini kendisine inen vahye tâbi olmak,<sup>32</sup> onu tebliğ edip<sup>33</sup> açıklamak<sup>34</sup> ve insanlara doğru yolu göstermek,<sup>35</sup> Allah'ın izni ve rızası çerçevesinde hakkında hüküm olmayan bazı şeyleri helâl veya haram kılmak<sup>36</sup> şeklinde özetlemektedir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'in mü'minler için bir lütuf<sup>37</sup> ve müminlere

<sup>25</sup> Geniş bilgi için bkz. Koçyiğit, Talat, "Peygamberimiz ve Sünnet'inin Teşri'i Değeri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1970, s. 102-110; Apaydın, H. Yunus, "Hz. Peygamber'in Fonksiyonu ve Sünnet'in Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1996, sayı: 7, s. 155-156.

<sup>26</sup> el-Arâf 7/158.

<sup>27</sup> el-Ahzab 33/21.

<sup>28</sup> en-Nahl 16/43-44,64.

<sup>29</sup> el-Müzzemmil 73, 20 âyetini Buhâri, Tevhid, 48; Müslim, Salat, 34 hadislerinin takyid etmesi.

<sup>30</sup> el-Mâide 5/3 âyetini Ebû Dâvûd, "Tahâret", 41; Tirmizî, "Taharet", 52 hadislerinin tahsis etmesi.

<sup>31</sup> el-Araf 7/157; et-Tevbe 9/29; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim" 10.

<sup>32</sup> el-Enâm 6/106.

<sup>33</sup> el-Mâide 5/67.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/151; en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/ 67; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/44,64.

<sup>35</sup> en-Nûr 24/54; eş-Şûra 42/52-53.

<sup>36</sup> el-A'râf 7/157; et- Tevbe 9/29.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; et-Tevbe 9/61, 128-129; el-Enbiyâ 21/107.

örnek olduğunu,<sup>38</sup> yüce bir ahlâka sahip bulunduğunu,<sup>39</sup> Ona itaat edilmesini,<sup>40</sup> emirlerine<sup>41</sup> ve verdiği hükme tâbi olunmasını<sup>42</sup> emretmiştir. Bütün bu âyetler, Sünnet'in dindeki yerine ortaya koymaktadır.

Karadavî'nin ifadesiyle “Sünnet; Kur’ân-ı Kerim’den sonra İslâm’ın ikinci kaynağıdır. Kur’ân, İslâm’ın inançları, ibadetleri, ahlâkı, muamelâtı ve edepleri ile ilgili temel kurallarını ve esaslarını içeren bir anayasadır. Sünnet, bütün bu konularda Kur’ân’ın teorik olarak açıklaması, pratik olarak uygulamasıdır.”<sup>43</sup>

Sünnet’i Kur’ân’la ilişkilendiren biri olan Şâtıbî, Sünnet’i Kur’ân’a dayandırarak tanımlayarak ona “Kitabın beyanı” demiştir.<sup>44</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakat* adlı eserinde; “Sünnet, mâna bakımından sonuçta Kitab’a çıkar ve ona dayanır. Dolayısıyla Sünnet: Kitab’ın, ya mücmelinin tafsil edilmesi, ya müşkil olanının açıklanması ya da muhtasar olanının izah edilmesidir. Çünkü Sünnet, Kur’ân’ın beyanıdır. <sup>45</sup>“*İnsanlara indirileni açıklayasın diye sana Kur’ân’ı indirdik*”<sup>46</sup> âyetinin delâlet ettiği mâna da bu olmaktadır. Sünnet’te yer alıp da, Kur’ân’da genel ya da dolaylı olarak temas edilmeyen hiçbir şey yoktur. Keza Kur’ân naslarının, şerîatın küllî esasları ve kaynağı olduğunu gösteren bütün deliller bu konu hakkında da delil olur. Yüce Allah, Hz. Peygamber hakkında: “*Şüphesiz ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin*” buyurmuş, Hz. Âişe (r. anhâ) ise bunu, O’nun ahlâkını beyan konusunda bu ifadeyle yetinmiştir.<sup>47</sup> Bu da gösterir ki, Hz. Peygamber’in bütün sözleri, filleri ve tasvipleri Kur’ân’a dayanır ve sonuçta ona çıkar. Çünkü ahlâk nihâyet bu şeylerden ibarettir. Sonra Yüce Allah, Kur’ân’ı “her şeyin açıklayıcısı” kılmıştır. Bundan da, Sünnet’in Kur’ân içerisinde genel olarak mündemiç olması lâzım gelir. Çünkü emir ve nehiy, Kitap’ta yer alan şeylerin başında gelir. “*Kitap’ta biz hiçbir şeyi eksik bırakmadık*”<sup>48</sup>, “*Bugün size dininizi tamamladım*”<sup>49</sup> âyetleri de aynı mânaya

<sup>38</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>39</sup> el- Kalem 68/4.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân 3/31-32, 132; en-Nisâ 4/13, 59, 61, 65, 69, 80; el-Mâide 5/92; el-A’raf 7/157, 158; el- Enfâl 8/ 1, 20, 24, 46; et-Tevbe 9/ 71; en-Nûr 24, 47-51; el-Ahzâb 33/36.

<sup>41</sup> en- Nisâ 4/ 14, 42,80-81; el-Enfâl 8/13,27; et-Tevbe 9/ 61-62, 63,120; en-Nûr 24/ 47-50, 63; el-Ahzâb 33/36,57; Muhammed 47/32; el Feth 48/10, 17; el-Hucurât 49/ 1-3; el-Mücâdele 58/9.

<sup>42</sup> en- Nisâ 4/59, 65; en-Nûr 24/47-51; el-Ahzâb 33/36.

<sup>43</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş*, s. 57.

<sup>44</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakat*, IV, 9-38.

<sup>45</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakat*, IV, 296.

<sup>46</sup> en-Nahl 16/44.

<sup>47</sup> Müslim, Müsâfirîn, 139; Cirit, Hasan, *Hadise Giriş*, s. 36.

<sup>48</sup> el-En’âm 6/38.

<sup>49</sup> el-Mâide 5/3.

işaret etmektedir. Dinin tamamlanmasının, Kur'ân'ın indirilmesi ile olduğu ifade edilmektedir. Şu hâlde Sünnet, sonuç itibarıyla Kur'ân'da olanın açıklaması olmaktadır.<sup>50</sup> Hz. Peygamber, Kur'ân'ı sadece beyan etmekle kalmamış, onu ideal örnek davranışlar ve modellerle aynı zamanda tatbik etmiştir. Dolayısıyla Sünnet'i "Kitabın beyanı ve tatbiki" olarak tanımlamamız kelime ve lafız bakımından daha doğru olacaktır. Hatta "tatbikat" kavramı "beyanı" da ihtiva edeceğinden Sünnet'e kısaca "Kitabın tatbiki" ya da "Kur'ân'ın Nebevî tatbikatı" diyebiliriz.

Nebevî Sünnet'ten kastedilen aslında Resûl-i Ekrem'in Kur'ân'ı anlama, yaşama ve pratiğe aktarma biçimidir. Allah'ın muradını en iyi bilen biri olarak Hz. Peygamber Kur'ân'ı tebliğ etmekle kalmamış, tefsir etmiş ve uygulamalı olarak göstermiş, kısaca Kur'ân'ı hayatında tatbik etmiştir. Nitekim Hz. Âişe'nin Resûlullah'ın (s.a.v.) ahlâkı için kullandığı "*O'nun ahlâkı Kur'ân idi*"<sup>51</sup> demesi bu gerçeği ifade etmektedir. Demek oluyor ki "Sünnet, hayata aktarılmış bir Kur'ân'dır"; "Sünnet, Kur'ân'ın yaşanmış bir tefsiri ve İslâm'ın ise örnek bir tatbikidir"; "Allah'ın dinini anlama ve onu hayattaki bütün işlere uygulamada teorik ve pratik olarak Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu Nebevî yöntem demektir."<sup>52</sup> "Sünnet, gücünü nübüvvetin niteliğinden ve Kitab'ın Nebi'ye yüklediği sorumluluk ve verdiği yetkiden almaktadır. Bir başka deyişle Sünnet, -zorlamak suretiyle Kur'ân'ın karşısına çıkarılan naslar manzumesi değil- Kitap'la başa kalındığında daha kolay ve doğru anlaşılması için müracaat edilen zaruri bir merci durumundadır."<sup>53</sup>

Aslına bakılırsa sabit ve sahih olması hâlinde Sünnet'le, sübutu kat'i olan Kur'ân ayrı şeyler olmadığı gibi bağlayıcılık açısından aralarında "pratikte" bir fark bulunmamaktadır. Ne var ki klasik tanımlarda Kur'ân ve Sünnet birbirinden ayrıdır ve hatta bu ayrılık yine klasik bir görüş tarafından sık sık kullanılan "Sünnet teşrî'de müstakil bir delildir" formülünde daha açık bir şekilde ifade edilmektedir.

<sup>50</sup> Şâtıbî, *el-Muvafakat*, IV, 296.

<sup>51</sup> Müslim, "Salâtü'l- müsafirin":139, Ebû Dâvûd, "Tatavvu", 26.

<sup>52</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet'i Anlamada Yöntem*, s. 23, 123.

<sup>53</sup> Akyüz, Ali, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzak- Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 7.

Halbuki doğru olan, Kur'ân ile Sünnet'in iç içe olduğu, daha doğrusu Sünnet'in merkezinde, çekirdeğinde Kur'ân'ın yer aldığı ve Kur'ân tarafından yönlendirilen bir davranış biçimi, hayat tarzı, dünya görüşü ve Kur'ân'ın hayata bir açılımı olduğudur.<sup>54</sup>

Aslında Kur'ân ve Sünnet'in bir bütün olduğu, iç içe geçtikleri görülmektedir. Temelde hükümlerin kaynağı Kur'ân'dır. Hz. Peygamber ondaki hükümleri tatbik etmekte, Kuran tarafından belirlenen prensiplere göre ihtiyaç hâlinde yeni hükümler koyabilmektedir. Ancak son tahlilde bunlar Kur'ân'daki bir aslın ve prensibe dayanmakta ve onun açılımı olmaktadır. Karadâvî'nin dediği gibi "Kur'ân anayasa, Nebvî Sünnet ise bu anayasanın yorumu ve daha detaylı şekli, Kur'ân'ın teorik bir açıklaması ve pratik bir uygulamasıdır. Ne açıklamanın, açıklananla çelişkiye düşmesi ve ne de kendisine bağlı olanın asıl olana aykırı olma durumu vardır. Çünkü Nebvî açıklama, devamlı olarak yüce Kitabın yörüngesinde döner ve oradan dışarı çıkmaz. Bu sebeptendir ki, Kur'ân'ın muhkem âyetlerine ve açık belgelerine ters düşen sahih ve sabit hiçbir Sünnet yoktur."<sup>55</sup>

Kur'ân-ı Kerim'in açıkça bir hüküm getirmediği yerlerde Sünnet, müstakil olarak kanun koyma salâhiyetini hâizdir. Hz. Peygamber'e hüküm koyma yetkisinin verildiğini gösteren pek çok âyet vardır:

*"O peygamber ki, kendilerine iyiliği emreder, kendilerini kötülükten men eder; onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar."*<sup>56</sup>

*"Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendisine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."*<sup>57</sup>

*"...Allah Resûlünün haram kıldığı şeyler, Allah'ın haram kıldığı şeyler gibidir."*<sup>58</sup>

*"Hayır, Rabbine yemin olsun ki, onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem yapıp, sonra da senin verdiğin hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar."*<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Bk. Kırbaoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet Yeni Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s.88.

<sup>55</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 211.

<sup>56</sup> el-A'râf, 7/157.

<sup>57</sup> et-Tevbe, 9/29.

<sup>58</sup> Tirmizî, "İlim", 10.

<sup>59</sup> en-Nisâ 4/65.

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah’a ve âhiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah’a ve Resûlüne götürün. Bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir.”<sup>60</sup>

Hiz. Peygamber’e itaate dair pek çok hadis varsa da biz aşağıdaki iki rivayetle iktifa edeceğiz:

“Ben de (bazı şeyleri) nehyettim ve emrettim.”<sup>61</sup>

“Size iki şey bıraktım. Onlara sınıksız sarıldığınız sürece sapıklığa düşmezsiniz. Allah’ın Kitabı Kur’ân ve Resûlü’nün sünneti.”<sup>62</sup>

Netice olarak Kur’ân’ın hayatın bütün alanlarına dair hükümler koyduğu, Hiz. Peygamber’in de Kur’ân’ı bütün ümmete bir örnek olması bakımından Nebevî model şeklinde uyguladığı görülmektedir. Bu sebeple Müslümanın Allah Resûlü’nün örneğinden bigâne kalması düşünülemez.

## V. SÜNNET’İN DİNDEKİ FONKSİYONU

Kur’ân’ın pratiği olan Sünnet’in, dinin ikinci kaynağı olduğu hususunda İslâm âlimleri ittifak hâindedir. Daha önce de vurguladığımız üzere Allah Teâlâ vahyini insanlar içinden seçtiği Resûl’e göndermiş, ondan gönderdiği vahiyleri insanlara duyurma (tebliğ),<sup>63</sup> kapalı kısımlarını açıklama (tebyîn),<sup>64</sup> dar olan hükümleri genişletme (tafsîl), gerektiğinde geniş olan hükümleri daraltma (tahsîs)<sup>65</sup> ve yeni hüküm koyma (teşriî)<sup>66</sup> gibi görevler vermiştir.<sup>67</sup>

Söz konusu görevlerin Resûl’e yüklenmiş olması onun Kur’ân dışında Allah Teâlâ ile iletişim halinde bulunmasını, adına *vahy-i gayri metlûv* denilen vahiy almasını gerektirmiştir. Sünnet’in Kur’ân ahkâmını bu şekilde beyan etmesi ve tatbikî olarak

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/65.

<sup>61</sup> Tirmizî, “İlim”, 10.

<sup>62</sup> Muvatta’, Kader 3.

<sup>63</sup> el-Mâide 5/7, 99.

<sup>64</sup> İbrahim 14/4; en-Nahl 16/64. Allah Resûlü, namazın nasıl kılınacağını “Benim namaz kılarken gördüğünüz gibi siz de öyle namaz kılınız” (Buhârî, “Ezan” 18) buyurarak açıklamış, “Namaz kılınız!” emrini uygulamalı olarak göstermiştir.

<sup>65</sup> en-Nisâ 4/24. Bu âyetin genel olan hükmünü “Kadın; halası, teyzesi, erkek ve veya kız kardeşinin kızı üzerine nikâhlanamaz” hadisi (Buhârî, “Nikâh”, 27) ile tahsis etmiştir.

<sup>66</sup> el-A’râf 7/157; et-Tevbe 9/27 gibi âyetler Hiz. Peygamber’e hüküm koyma yetkisi vermektedir.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için Yücel, Ahmet, *Hadis Usûlü*, s. 19-30.

göstermesi, söz konusu ahkâmın Allah'ın razı olduğu şekilde uygulanmasını sağlamış ve insanların keyfî yorumlarına meydan ve fırsat bırakmamıştır. Zira Allah'ın kitabını en iyi anlayan, yorumlayan ve onun muradını en iyi bilen Resûl-i Ekrem'dir. Kısaca Sünnet, yukarıda sıraladığımız fonksiyonlarına binaen kıyamete kadar mü'minler için Allah Teâlâ tarafından onaylanmış nebevî bir modeldir.

İslâm âlimleri Hz. Peygamber'in dindeki rolünü ona verildiği belirtilen *hikmet* kavramıyla da desteklemiştir. Çünkü Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e Kitap'tan (Kur'ân) başka "hikmeti" de verdiğini<sup>68</sup> ve ümmileri, mü'minleri, insanları kendisine verilen bu Kitap ve hikmet ile eğittiğini vurgulamaktadır. Çoğu müfessir söz konusu âyetlerde geçen<sup>69</sup> ile Sünnet'in kastedildiğini belirtmişlerdir.

Mevdûdî'nin (ö. 1979) tasnif etmiş olduğu Hz. Peygamber'in yetki ve sorumluluklarını belirgin bir şekilde ortaya koyan ve Sünnet'in dindeki otoritesinin delili olan Kur'ân âyetlerini şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:<sup>70</sup>

1. Hz. Peygamber'in öğretmen ve eğitici vasfını belirleyen âyetler,
2. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayıcı vasfını belirleyen âyetler,
3. Hz. Peygamber'in lider ve örnek olma vasfına yönelik âyetler,
4. Hz. Peygamber'in kanun yapıcı (teşri) ve uygulayıcı vasfını belirleyen âyetler,
5. Hz. Peygamber'in hükümdarlık, idarecilik ve kadılık vasfını belirleyen âyetler.

Diğer yandan Resûlullah'ın (s.a.v.) dindeki yerinin ve otoritesinin en açık delillerini beyan eden Kur'ân âyetleri, Kırbasoğlu tarafından ise şu şekilde tasnif edilmiştir:<sup>71</sup>

1. Hz. Peygamber'e (s.a.v) itaati emreden âyetler,
2. Hz. Peygamber'in hükümlerine boyun eğmeyi emreden âyetler,

---

<sup>68</sup> "Nitekim kendi içinizden size âyetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik" (el-Bakara 2/151); "Andolsun ki içlerinden, kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, kötülüklerden ve inkârdan kendilerini temizleyen, kendilerine Kitap ve hikmeti öğreten bir Peygamber göndermekle Allah, mü'minlere büyük bir lütufta bulunmuştur. Halbuki daha önce onlar apaçık bir sapıklık içinde idiler" (Âl-i İmrân 3/164).

<sup>69</sup> Tartışmalar için bk. Kutluay, İbrahim, "The Relationship Between The Sunnah and The Waḥy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX, 2019, s. 15, 16; Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 246.

<sup>70</sup> Mevdûdî, Ebü'l -A'lâ, *Sünnet'in Anayasal Niteliği* (çev. N. Ahmet Asrar, Bengisu), y.y., İstanbul 1997, s. 63-70.

<sup>71</sup> Kırbasoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet Yeni Bir Yaklaşım*, s. 168.

3. Hz. Peygamber'e isyan etmemeyi, ona karşı çıkmamayı emreden âyetler,
4. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklama görevinden bahseden âyetler,
5. Hz. Peygamber'in helal-haram kılma yetkisi olduğunu ifade eden âyetler,
6. Hz. Peygamber'in, Müslümanların uyması gereken güzel örnek, yani nümûne-i imtisâl olduğuna dair âyetler.

Bundan dolayı Karadâvî'nin dediği gibi Sünnet, ilk Müslümanlar tarafından âdeti "sosyal norm" olarak benimsenmiş ve hayatlarını tanzim etmede temel ölçü kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamaları yani sünnetleri, tarih içinde tesis edilen bazı İslâm müesseselerinin de temelini teşkil etmiştir.<sup>72</sup>

Bununla birlikte Sünnet'te amaç-araç ilişkisine dikkat etmek, dönemin kültürel, coğrafi şartlarının etkisini itibara almak ve bu sebeple de Sünnet ile konulan prensiplerin esas olduğunu zihinde tutmak gerekmektedir. Yaşamak için gönderilmiş olan İslâm'ın temel kaynaklarından ikincisini teşkil eden Sünnet verilerinin de yorumlanmasında Sünnet'in evrensel yönlerinin olduğu kadar yerel ve tarihî unsurlar da barındırdığının farkında olmak, Allah Resûlü'nün amacına ve esas aldığı illete dikkat etmek gerekmektedir.

Şu hâlde Hz. Peygamber, nazarî kalan Kitab'ı kendi hayatında ve dönemin şartları içinde hayata tatbik etmektedir. O, bunu tebyîn, tahsîs, tafsil ve teşrî gibi metot ve fonksiyonlarla beraber gerçekleştirmektedir.

## VI. GENEL DEĞERLENDİRME

Sünnet sosyolojisi, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin içtimai yapıyla olan ilişkisini, Sünnet'in sosyolojik açıdan toplumla olan münasebetini ve karşılıklı etkileşimini konu alır. Sünnet ise Kur'ân'ın belli bir zamanda ve coğrafyada nebevî uygulamasıdır.

Sünnet'in Kur'ân'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı olduğundan İslâm âlimleri ittifak halindedir. Zira Sünnet Kur'ân'ın nasıl uygulanacağını Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş şeklidir. Sünnet'in fıkıhçılara, usûlcülere, hadisçilere ve kelâmcılara olmak üzere farklı tanımları yapılmıştır. Sünnet'in hangi şeklinin bağlayıcı olduğu İslâm ulemâsı tarafından tartışılmıştır. Öyle ki Sünnet-i hüda denilen türünün

---

<sup>72</sup> Karadâvî, Yusuf, *Sünnet Araştırmalarına Giriş*, s. 128.

bağlayıcı olduğu, Sünnet-i zevâid denilen türünün ise muhayyerlik alanında yer aldığı anlaşılmaktadır.

Sünnet'te tabii olarak yerel ve tarihsel özellikler bulunduğu gibi evrensel unsurlarda yer almaktadır. Kur'ân-ı en iyi anlayan, Allah'ın muradını herkesten fazla tanıyan Allah Resûlü'nün dini öğretmek ve uygulamak üzere koyduğu prensipler, irâd buyurduğu hadisler ve bunların davranış şekli olan Sünnet Müslümanların müstağni kalamayacağı hususlardır.

İslâm, Allah'ın sıfatlarını onun dışında bir varlığa nispet etmek anlamına gelen *şirki* ortadan kaldırmak ve tevhidi yeryüzüne hâkim kılmak için gelmiştir. Bu sebeple o, insanları Hz. Âdem'den bu yana bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ortak dinin adı olan İslâm'a, eşi ve benzeri olmayan tek bir Allah'a kulluğa çağırmıştır. Kur'ân ve Sünnet, insanları önce şirkten kurtardıktan sonra tevhîd dininin ilkelerini kalplere yerleştirmeyi hedeflemiştir. "...İbrahim milletine/dinine (Hanîflik) uyun, o asla müşriklerden değildir"<sup>1</sup> mealindeki âyet, bu hakikati beyan etmektedir.

Câhiliye döneminde ise bazı Araplar, Hz. İbrahim'den tevârüs edilen tevhîd/Hanîf dininin farkında iseler de çoğunluk itibariyle tevhide şirk bulaştırmışlar ve Hanîf dinini tanınmaz hâle getirmişlerdir. Kâbe çevresinde müşterek büyük putlar da dâhil 360 civarındaki putun varlığı, hatta her ailenin özel putunun olması, bunların Allah indinde şefaathlerinin ve faydalarının olduğuna inanılması, Allah'a yakışmayan nitelikler atfedilmesi bunun göstergesidir.

Temel bir prensip olarak Kur'ân ve Sünnet, Câhiliye'nin güzel âdet ve inançlarını ibkâ etmiş,<sup>2</sup> bâtıl ve yanlış itikat ve uygulamalarını ise iptal etmiştir. Meselâ hac ibadetini temel unsurlarından olan tavafı muhafaza ederken Kâbe'yi çıplak vaziyette ve ıslık çalıp el çırparak tavaf etme âdetini reddetmiştir. Kurban ibadetini muhafaza etmiş, ancak kurbanın putlara değil, Allah adına kesilmesi gerektiği itikadını yerleştirmiştir.

Sünnet, kabir ziyaretini, matemde bulunmayı, kabirdekiyle övünmeyi, isyanı, üstünü başını yırtmayı yasaklamış; ibret alınması ve hayırla yadedilmesi kaydıyla kabirlerin ziyaret edilebileceğini ifade buyurmuştur. Şu hâlde Sünnet'in mevcut bir uygulamayı temelli reddetmeyip onu ıslah ettiği ve kabul edilebilir bir çizgiye getirdiği

<sup>1</sup> Âl-i İmrân 3/95.

<sup>2</sup> Goldziher gibi bazı oryantalistlerin Sünnet'in kaynağının Câhiliye âdetleri olduğu şeklindeki iddialarının ilmî bir temeli yoktur.

görülmektedir. Üçüncü bölümde Sünnet'in sosyolojik fonksiyonları toplumun çeşitli âdet ve uygulamaları başlıkları altında daha ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### CÂHİLİYEDE DİN, KÜLTÜR, SİYASÎ VE SOSYAL HAYAT

#### I. CÂHİLİYE KAVRAMI

Câhiliye kelimesinin anlamı ile ilgili dilbilimciler arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Arap dilbilimciler bu kavramın aslının “cehile” olmasından dolayı ilmin zıddı ve hafif meşreplik<sup>3</sup> anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) ise cehlin üç mânası olduğunu, “nefsin bilgiden yoksun olması”<sup>4</sup> durumunun bu anlamlardan biri olduğunu belirtmiştir.

Allah’ı hakkıyla bilmeyen, ona şirk koşan ferdî ve sosyal hayatta nizam, sulh ve sükûn tanımayan, güçlü ve asili haklı sayan adaletten uzak fertlerden oluşan topluma ve böyle bir hayat tarzına ve döneme Câhiliye denilmektedir.<sup>5</sup> Câhiliye’nin câhil ve bilgisiz olmak değil, Allah’ı ve Resûl’ünü tanımamak anlamıyla daha fazla alâkasının olduğu, Câhiliye’nin okur-yazarlıkla bir alâkasının bulunmadığı Allah’ı tanımamak ve küfür de inat etmek anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Philip K. Hitti ticaretle uğraşan, edebiyatta son derecede ileri bir seviyede olan Arapların bilgisiz ve barbar olduklarını söylemenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. O Câhiliye kavramını “Arap yarımadasında ilahi kanunların, Allah’tan vahiy alan bir peygamberin ve vahye dayanan bir mukaddes kitabın bulunmadığı devre” olarak nitelendirmektedir.<sup>6</sup> Bu kavram Arapların İslâm’dan önceki hayatlarını ifade etmekte olup İslâm’ın zuhûruna yakın dönemi kapsamaktadır.

Câhiliye kelimesinin Kur’ân ve Sünnet’teki kullanımına gelince; söz konusu kelime, Kur’ân’da, câhiliye taassubu,<sup>7</sup> düşüncesi,<sup>8</sup> idaresi<sup>9</sup> ve kadınların hafif meşrep

<sup>3</sup> Firuzâbâdî, Necmeddîn Muhammed b. Yahya, *el-Kamûsu'l-muhît*, Kahire, t.y., I, 58; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Toplumunda Kadın” *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2001, XXXVII, Sayı: 1, s. 61.

<sup>4</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur’ân*, s. 143; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Toplumunda Kadın”, s. 61.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bk. Fayda, Mustafa, “Câhiliye”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 17.

<sup>6</sup> Hitti, Philip K., *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, I, 132-133; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Toplumunda Kadın”, s. 62.

<sup>7</sup> el-Fetih, 48/26.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/154.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/50.

davranışları<sup>10</sup> gibi konularla ilgili olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kişinin soyu, ırkı ve rengiyle övünmesini, başkalarını bu hususlardan dolayı aşağılamasını şiddetle kınadığı dikkat çekmektedir. Nitekim Ebû Zer'in Bilal-i Habeşî'yi annesinin rengi dolayısıyla kınaması üzerine durumu öğrenen Allah Resûlü, Ebû Zer're "*Ya Ebâ Zerr! Sen adamın annesine mi sövdün? Sen hâlâ kendisinde Câhiliye olan birisin!*"<sup>11</sup> buyurmuş ve ırkı ve rengi dolayısıyla insanları değerlendirmenin İslâm'la bağdaşmadığına vurgu yapmıştır.

Hülâsa Allah'ın koyduğu ilkelere zıt olan her türlü hareket Câhiliye olarak adlandırılabilir.<sup>12</sup> Bunların en büyüğü ise Allah'a şirk koşturmak, onun sıfatlarını Onun dışındaki bir varlığa ve sisteme nispet etmektir. Kur'ân ve Sünnet Câhiliye'yi ve câhilî davranışları ortadan kaldırmak için gelmiştir.

Câhiliye kelimesi, Kur'ân-ı Kerim'de dört yerde geçmektedir:<sup>13</sup>

1. "*Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir grup*<sup>14</sup> *da Allah'a karşı haksız yere Câhiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar, 'Bu işten bize bir kazanç var mı?' diyorlardı.*"<sup>15</sup>

2. "*Yoksa onlar Câhiliye idaresini mi arıyorlar? Anlayan bir toplum için, Allah'ın hükmünden daha güzel olanı nedir?*"<sup>16</sup>

3. "*Ey Peygamber'in hanımları, siz kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz. Eğer Allah'tan korkuyorsanız, yılışarak, dikkat çekerek konuşmayın! Sonra kalplerinde bir maraz (kötülüğe meyilli) olanlar tamaha düşer(ler). Konuşunca, yapmacık hareketlerden uzak, ciddi ve ağır başlı konuşun! Evlerinizde oturun! Eski Câhiliye âdetinde olduğu gibi, kırta kırta, açılıp saçılarak, sallana sallana yürümeyin!*"<sup>17</sup>

4. "*O kâfirler kalplerine o taassubu, o Câhiliye taassubunu yerleştirdiği sırada idi ki hemen Allah, Resulünün ve mü'minlerin üzerine sükûnet ve güvence indirdi, onları takva sözü üzerinde sâbit kıldı. Onlar da buna lâyük ve buna ehil kimseler idiler. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*"<sup>18</sup>

---

<sup>10</sup> el-Ahzâb 30/32-33.

<sup>11</sup> Buhârî, "İmân", 22.

<sup>12</sup> Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Târîhi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014, I, 381.

<sup>13</sup> Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Târîhi*, s. 375.

<sup>14</sup> Bunlar münafıklardı.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/154.

<sup>16</sup> el-Mâide 5/ 50.

<sup>17</sup> el-Ahzâb 30/ 32-33.

<sup>18</sup> el-Fetih 49/26.

Özetle, câhiliye kavramı, bizzat Kur’ân ve Allah Resûlü tarafından Araplar’ın İslâm’ı kabulden önceki hayatlarını ifade etmek üzere kullanılmış, bu kullanım gerek vahyin ilk muhatapları gerekse sonraki nesiller tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Araplar hakkında kullanılan câhiliye kavramı, onların İslâm’dan önceki tarihinin tamamını kapsar nitelikte olsa da genellikle İslâm’ın doğuşuna yakın olan yaklaşık bir dönem için kullanıldığı dikkat çeker.<sup>19</sup>

**Tablo 1: Câhiliye Dönemi Safhaları<sup>20</sup>**

**TARİH**

**OLAY**

Mîlâdî 300:

Ma’arib barajının yıkılması

Mîlâdî 570:

Hz. Muhammed’in doğumu

Mîlâdî 610:

Hz. Muhammed’e vahyin gelişiyile İslâmî dönemin başlaması.

Câhiliye dönemi karanlık bir dönem olarak kabul edilmekteydi. Zira söz konusu dönemde Câhiliye Arapları tek, eşi ve benzeri olmayan Allah’ı bırakıp kendi elleriyle yaptıkları putlara taparlar ve bu cansız varlıklara birtakım güç ve özellikler atfederlerdi. Aslında onların pek çoğu animizm dinini benimsemişlerdi. Arap Câhiliye toplumu hayatlarında kendilerine kılavuzluk yapacak bir peygamberden mahrum oldukları ve ilahî kitaba muhatap olmadıkları için kaos içinde yaşadılar. Onlar güzel ahlâk bakımından çok zayıflardı. Onlar zalim, gururlu ve inatçılardı.<sup>21</sup> Mîlâdî 610 yılında İslâm’ın gelişi ile Arap Câhiliye toplumu değişmeye başladı. Onların hayatları her bakımdan İslâm’ın akide, ibadet ve ahlâk anlayışına göre yeniden şekillendi.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Demircan, Adnan, “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Fecr Yayınevi, Konya 2007, s. 44; Aydın, Fatma, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2015, s. 18.

<sup>20</sup> Hanapi, Mohd Shukri, “From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy”, *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 3 No. 2 [Special Issue – January 2013], s. 215.

<sup>21</sup> Hanapi, Mohd Shukri, “From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy” s. 215. (Syakir, Mahmud, *Al-Tarikh al-Islamiy Qabl al-Bi'thah*, Beirut: Al-Maktab al-Islami. 1991, s. 10’dan naklen).

<sup>22</sup> Hanapi, Mohd Shukri, “From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy”, s. 215.

Netice olarak, onların hayatlarının tevhide dayanmadığı ve kendilerini Allah'a itaate adamadıkları açıktır. Ayrıca onlar Allah tarafından gönderilen peygamberlere inanmadıkları gibi kendi uydurdukları bâtıl dine ve putlara tapıyorlardı.

## II. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE DİNLER

Câhiliye döneminde Araplar farklı din ve mezhepleri benimsemişlerdi. Onlardan Allah'a inanlar, hem Allah'a iman edip hem de kendilerini Allah'a yaklaştırdıkları iddiasıyla putlara ibadet edenler, zarar ve fayda verdiklerini iddia ederek sadece putlara tapınanlar, Yahudilik ve Hıristiyanlığı kabul edenler, Mecûsiliği benimseyenler, zındıklar gibi hiçbir şeye iman etmeyenler, dünya hayatında ilahların insanlara tahakküm ettiğini ileri sürüp öldükten sonra dirilmeyi, hesabı, haşrı ve Kitabı ve ahiret âlemine dair İslâm'ın haber verdiği her şeyi inkâr eden bir kesim vardı.<sup>23</sup>

Esasen diğer Sâmi kavimler gibi Arapların da en eski dinleri tevhîd esasına dayanmaktaydı; ancak onlar tevhîd dininden uzaklaşarak zaman içinde bâtıl dinleri benimser hâle gelmişlerdir. Amr b. Lühay, Suriye'den put getirinceye kadar Araplar muvahhid idiler.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve İbn Rüste (ö. 310/922) Câhiliye dönemi inanç gruplarını putperestler (müşrikler), Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve Zındıklar şeklinde beş grupta;<sup>24</sup> Ya'kûbî (ö. 292/905), Arapları benimsedikleri dinlere göre putperestler (müşrikler), Yahudiler, Hıristiyanlar ve Zındıklar şeklinde dört grupta incelemiştir. Putperestler de *hums* ve *hille* şeklinde iki grupta mütalaa edilmiştir.<sup>25</sup>

Me'sûdî'ye (ö. 345/956) göre Câhiliye dönemi Arapları dinî inançlarına itibarla üç grupta mütalaa etmiştir. İlk grupta yaratıcı bir tek Allah'a, dirilişe ve âhirete, Allah'ın inananları mükâfatlandırıp isyankârları cezalandıracağına inananlar yer almaktadır. Yaratıcının varlığını, dirilişi ve âhireti kabul etmekle beraber peygamberleri inkâr eden ve putlara tapanlar ise ikinci grubu oluşturmaktadır. Üçüncü grup ise yaratıcıya

<sup>23</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 34.

<sup>24</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 4. Baskı (thk. Servet Ukkâş), Kahire t.y., s. 621; İbn Rüste, *Kitâbü'l-a'lakü'n-nefise*, 2. Baskı, Martin Theodor Houtsma, E. J. Brill, Leiden 1967, s. 217; Aydın, Fatma, "Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik", s.70.

<sup>25</sup> Ya'kûbî, *Târihu Ya'kûbî*, I, 254-257. Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1430/2009, s. 452-453; Ayrıca bk. Aydın, Fatma, "Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik", s. 70.

inanmakla birlikte peygamberleri ve dirilişi inkâr edenlerdir. Onlar dehrîlerin inançlarına meyletmişlerdir. Dördüncü grup ise meleklerin Allah'ın kızları olduğunu iddia ederek onlara ibadet edenlerdir. Bu gruptakiler meleklerin Allah'ın nezdinde kendilerine şefaathçi olacağına inanmaktaydı. Sözü edilenler dışında Araplar arasında Hıristiyanlık ve Yahudiliği seçenler de mevcuttu.<sup>26</sup> Bunların dışında bir de putlara ve cinlere tapanlar olduğu gibi Sâbiîliği benimsemiş olalar da vardı. Tabiatı tanrı edinenlerin yanında hayat verenin dehr olduğunu kabul edenler bulunmaktaydı.<sup>27</sup> Mahmûd Şükrî Âlûsî (ö.1342/1924) ise Arapları dinî açıdan muvahhidler, putlara tapanlar, güneşe tapanlar, aya tapanlar, dehrîler, Sâbiîler, zındıklar, cinlere tapanlar, ateşe tapanlar, yıldızlara tapanlar, Yahudiler, Hıristiyanlar şeklinde on iki grup olduklarını ifade etmiştir.<sup>28</sup>

Aşağıda Câhiliye'de benimsenen dinleri geniş biçimde tanıtmaktan ziyade bunlar hakkında kısaca bilgi verildikten sonra özellikle İslâm'ın zuhuru sırasında bu dinlerin Arap toplumuna tesirleri, Arap kültürünü nasıl şekillendirdikleri üzerinde durulacaktır.

## A. HANİFLİK

Hanîflik “İslâm öncesi dönemde Hz. İbrâhim'in tebliğ ettiği dine tâbi olanlara verilen ad”dır. Kelimenin kökünü oluşturan “hnf” bütün Sâmî dillerde ortak olsa da kelimenin menşei ihtilaflıdır. Kelimenin Süryanice, Kenanice gibi dillerde kötülüğe meyilli, putperest gibi anlamlara gelen *hanpa* veya *hanapudan* türetildiği ileri sürülse de müsteşrik Julius Wellhausen (1844-1918) bunun hem “kendini Tanrı'ya, ibadete verme, putları devirip yıkma”, hem de “yemini bozma, yeminini tutmama, haksızlık” anlamlarına gelen *hanithadan* türediğini ifade etmektedir.<sup>29</sup> Arapça sözlüklerde hanîf kelimesinin menşei hakkında bilgi verilmemekle birlikte “hnf” kökünün “meyletmek, yönelmek” anlamına geldiği belirtilmektedir. Hz. İbrâhim'in kavmine Hanîf denmesinin sebebi, onların putperestlikten yüz çevirerek İslâm'a yönelmeleridir.

<sup>26</sup> Mesûdî, *Murûcu'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), el-Mektebetü't-ticâreti'l-kübrâ, Kahire 1964, II, 126-127; Aydın, Fatma, “Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik”, s. 71.

<sup>27</sup> Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb fi ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984, s. 400; Aydın, Fatma, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* s. 72.

<sup>28</sup> Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, (şerh ve tashîh: Muhammed Behçetü'l-Eserî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., II, 194-244.; Aydın, Fatma, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* s. 72.

<sup>29</sup> Geniş bilgi için Bk. Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, İstanbul 1997, XLVI, 33-39.

Kur'ân'da *hanîf* kelimesi *müslim* kelimesi ile birlikte zikredilmiştir. “Fakat o hanîf Müslüman idi”. Allah için hanîf olarak” örneğinde olduğu gibi tek başına geçtiği yerde müslim anlamına gelir. Allah’a iman eden ve imanından sapmayan kişiye hanîf denir. “Hanîf olarak İbrahim’in milletine/dinine”<sup>30</sup> ifadesinde Yahudi ve Hıristiyanlara muhalif olarak ve onlardan yüz çevirerek demektir.<sup>31</sup>

Kur'ân Araplar arasında putlara tapınmayan, ne Yahudi ne de Hıristiyan olan kişilerin varlığından bahsetmektedir. Bunlar, tek bir ilahın olduğuna inanıyorlardı. Adına ahbârî denilen tarihçiler Hanîfler’in isimlerinden bahsetse de akîdelerinin tafsilatına; din ve yaratıcı tanrı tasavvuru ile ilgili görüşlerine dair bilgi vermemektedirler.<sup>32</sup> Bunlar, İslâm gelmezden evvel Araplar Hanîf/tevhîd dinine mensuptular, ancak zamanla bunu bozup diledikleri şeye tapınmaya, Hz. İbrahim ve İsmail’in dini olan Hanîfliği, taştan ve ağaçtan imal ettikleri putlara tapınarak değiştirdiler. Pek çok şirk çeşidi ihdas ederek ataları olan Hz. İsmail’in dininden saptılar.<sup>33</sup> Kur'ân, onların yaratıcı olarak Allah’ı tanıdıklarını, ancak ona ortaklar koştuklarını haber vermektedir.<sup>34</sup>

Nitekim tarihçilerin haber verdiği göre, Amr b. Lühay el-Hüzâî’den evvel Arapların tamamı Hz. İbrahim dini üzerine, sadece Allah Teâlâ’ya ibadet eden muvahhid idiler. O, ticaret için gittiği Şam’da halkın putlarının olduğunu görmüş, oradan getirdiği put ile putperestliği Araplar arasında yaymıştır.<sup>35</sup> İslâm tarihi kaynakları Mekke’ye putperestliği getirenin Amr b. Lühay olduğu konusunda müttefiktir. Bir hastalığa yakalanan Amr b. Lühay’ın şifa bulmak üzere gittiği Suriye’nin Belka şehrinde halkın putlara tapındığını görmüş, tapınmanın gerekçesini sorduğunda bunlardan yardım görürüz cevabını alınca o da put temin ederek Mekke’ye getirmiştir. Oradan getirdiği putu Kâbe civarına yerleştirerek putlara tapınmaya teşvik etmiştir.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Âl-i İmrân 3/95.

<sup>31</sup> Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 359.

<sup>32</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal târihu 'l-Arab kable 'l- İslâm*, 3. bsk, Dârü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1980, c.VI, s. 451.

<sup>33</sup> Takkûş, *Târihu 'l-Arab*, s. 273.

<sup>34</sup> Yûnus, 10/18.

<sup>35</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 448.

<sup>36</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, I, 69, 88; İbn Kelbî, *Kitabu-l esnâm*, s. 28; Kutluay, İbrahim, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, Çıra Yayınları, İstanbul 2010, s. 168-169; Ezrakî, Ebû Muhammed b. Abdilah, *Ahbâru Mekke*, Dârü's-sekâfe, Beyrut 1979, I, 100, 116, 193; Mesûdî, *Murûcu 'z-zeheb*, II, 56; Çağrıcı, “Arap [İslâm’dan Önce Araplar’da Din]”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 317; Güç, Ahmet, “Putperestlik”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 366. Aydın, Fatma, “Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçekliği”, s. 72.

İslâmî kaynaklarda verilen bilgilere göre Araplar önceleri Hz. İbrahim'in dinine tâbi Hanîfler idi. Ancak zaman içinde tevâhidten sapıp bâtil itikatları benimsemişlerdir. Nitekim "İbrahim, ne Yahudi, ne de Hıristiyan idi; fakat o, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir Müslüman idi; müşriklerden de değildi"<sup>37</sup> mealindeki âyette, söz konusu kelimenin muvahhid ve Müslüman mânasında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Denilebilir ki Kur'ân'daki anlam daha çok fitratı gereği muvahhit yaşayan kişilere karşılık gelmektedir.<sup>38</sup>

Bununla birlikte bazılarının göre Kur'ân'daki hanîf kelimeleri Mekke'deki bu isimde bir dinî yapılanmayı çağrıştırmamaktadır.<sup>39</sup> Mekke'de "Hanîflik" diye bir din olduğunu söyleyebilmek zordur.<sup>40</sup> Öncelikle böyle bir dinin olması için bu dinin kitabı, peygamberi ve en önemlisi ibadetleri olması gerekmektedir.<sup>41</sup> Hâlbuki Mekke'de böyle bir yapı yoktur. Kur'ân'daki hanîf kelimelerinin genel olarak Hz. İbrahim ile birlikte kullanılması hanîfliği Hz. İbrahim'in dini olduğu düşüncesine sürüklemiş olmalıdır. Tartışmalar bir yana Kur'ân-ı Kerîm, İslâm vahyinin ilk muhatabı olan Arapları Allah'ı tanımayan ya da onu inkâr edenler olarak değil, Allah'tan başka ilahlar edinip onları Allah'a eş koşanlar olarak nitelendirir. Bunun da ötesinde Kur'ân, onlara sorulması halinde, kendilerini,<sup>42</sup> gökleri ve yeri yaratanın,<sup>43</sup> güneşi ve ayı belli bir nizama bağlayanın,<sup>44</sup> ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkartanın,<sup>45</sup> kendilerini gökten ve yerden rızıklandırmanın,<sup>46</sup> her şeyi idare edenin,<sup>47</sup> yağmur yağdırmak suretiyle yeryüzünü canlandırmanın,<sup>48</sup> her şeyin mülkiyeti elinde olanın,<sup>49</sup> yedi kat göklerin, azametli arşın,

<sup>37</sup> Âl-i İmrân 3/67.

<sup>38</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, s. 451; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 69.

<sup>39</sup> Watt, Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekkesi* (çev. Mehmet Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 67-68.; Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez; Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 83; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 69.

<sup>40</sup> Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 449; Azimli, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 69.

<sup>41</sup> Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, s. 192; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 69.

<sup>42</sup> ez-Zuhruf 43/87; Aydın, Fatma, "Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik", s. 90.

<sup>43</sup> el-Ankebût 29/61; Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9. Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>44</sup> el-Ankebût 29/61; Bk. Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>45</sup> Yûnus 10/31; Bk. Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>46</sup> Yûnus 10/31; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>47</sup> Yûnus 10/31; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>48</sup> el-Ankebût 29/63; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>49</sup> el-Mü'minûn 23/88-89; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

yeryüzünün ve oradaki her şeyin Rabbinin<sup>50</sup> Allah olduğunu ikrar edeceklerini vurgular. Ayrıca onların Allah adına yemin ettikleri,<sup>51</sup> hayatlarının sıkıntılı ve tehlikeli dönemlerinde O'na sığındıkları<sup>52</sup> bildirilmektedir. İşte bu âyetlerden hareketle onların Allah'ı bildikleri ve O'na yaratma, idare etme, rızık verme ve her şeyin sahibi olma gibi yücelik bildiren sıfatlar yükledikleri düşünülmektedir.<sup>53</sup>

## B. ARAP YARIMADASI'NDA PUTPERESTLİK VE İBÂDET ŞEKİLLERİ

İslâm'dan önce Câhiliye Arapları diğer halklarda olduğu gibi politeist olup çok sayıda ilâha tapıyorlardı. Kendilerinin üstünde hüküm ve hâkimiyet sahibi güçlerin varlığına inanıyorlardı. Çeşitli yollarla bu güçlere mânevî olarak yakın olmaya ve onları kendilerinden razı etmeye çalışıyorlardı.<sup>54</sup>

Tarihî kaynakların verdiği bilgilere göre ilk defa Arabistan'a putperestliği getirenin Amr b. Luhay olduğunu ifade etmiştik.<sup>55</sup> Ancak Arapları, çoğu taştan mâmul putlara tapınmaya sevk eden âmillerin ne olduğu sorusu bu noktada anlamlıdır. Taşlara tapınma ile Arapların Kâbe'ye duydukları derin saygı ve özlem arasında bir ilişki kurulabilir. Şöyle ki Mekke'den uzaklaşan bir Arap, Kâbe'ye olan saygısından ve Mekke'ye olan bağlılığından dolayı Mekke'den ayrılırken yanına bir taş alır, konakladığı yere koyar ve tıpkı Kâbe'yi tavaf eder gibi kendilerine uğur getireceği inancıyla onu tavaf ederlerdi.<sup>56</sup> Hac ve umre ibadeti gelenek olarak korunsun da tevhîd dininin önderleri Hz. İbrahim ve İsmail'in uygulamasını tahrif ettikleri ve bu iki ibadeti aslî hüviyetinden uzaklaştırdıkları görülmektedir.

<sup>50</sup> el- Mü'minûn 23/84-87; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>51</sup> el-En'am 6/109; en-Nahl 16/38; Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 90.

<sup>52</sup> el-En'am 6/40-41,63-64; Yûnus 10/22; en-Nahl 16/53; el-İsrâ 17/67; el-Ankebût 29/65; Lokmân 31/32.

<sup>53</sup> Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, II, 197-198; Dâvûd, Georges Davud, *Edyânü'l-Arab kable'l- İslâm ve vecuha'l-hadarî ve'l-ictimâî*, 2. Baskı, Müessesetü'l-Camia li'd-Dirasat, Beyrut 1408/1988, s.170-171; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989, s. 104; Topaloğlu, Bekir, "Allah [Giriş]", *DİA*, İstanbul 1989, II, 473.

<sup>54</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 3.

<sup>55</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve ma cae fiha mine'l-asar* (thk. Rüşdi es-Salih Melhes), , Dârü's-sekâfe, 3. Baskı, Beyrut 1979, s. 168.

<sup>56</sup> İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l Esnâm*, s. 26; Kutluay, İbrahim, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, s. 186; Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdet'te İslâm* (ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yayınları, İstanbul 1994, II, 316.

Hac ve umre gibi ibadetler sadece dinî amaçlı değil ticarî gayelerle de icra ediliyordu. Bunun için Muharrem, Recep, Zilkâde ve Zilhicce ayları saygın kabul edilir; bu dönemde savaşmaktan uzak durulurdu. Bilhassa Zilkâde ve Zilhicce’de Mekke’de ticaret fuarları düzenlenir, Arap Yarımadası’nın her tarafından insanlar hem hac ibadeti hem de ticarî faaliyetler için güven ortamı için de Mekke’ye akın ederlerdi. Ancak onlar tevhið dinine şirk bulaştırmışlar, Allah’a ortaklar ihdas etmişlerdir. Meselâ hac ve umre esnasında getirdikleri telbiyede “*Buyur Allah’ım buyur! Buyur!. Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır. O da senin hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin*”<sup>57</sup> demeleri Câhiliye Araplarının tevhiðe şirki nasıl alet ettiklerini göstermektedir.

Hac ile ilgili diğerk bir bâtil uygulama Ahmesîler’in icat etmiş oldukları Kâbe’nin ancak Kureyşliler’den kiralanan elbiselerle tavaf edilebileceğiki, diğerk kabile mensuplarının giydikleri elbiselerin, Kâbe’yi tavafa uygun olmadığı anlayışdır. Maddî imkânı olan Ahmesîler’den elbise kiralama yoluna giderken diğerkleri Kâbe’yi çıplak olarak tavaf etmek zorunda bırakılırlardı. Erkekler bu şekilde Kâbe’yi çıplak tavaf ederlerken kadınlar üzerlerindeki bütün elbiseleri çıkararak, sadece yukarıdan aşağıya yırtmaçlı bir gömlek giyerlerdi.<sup>58</sup> Kur’ân-ı Kerim’de bu durum açıkça kınanmaktadır.<sup>59</sup> Bu durum ibadetlere ticarî menfaatlerin karıştırıldığıının açık göstergesidir.

Hemen her dinde olduğu gibi Câhiliye döneminde de kurban ibadeti mevcuttu. Ancak müşrik Araplar kurban ibadetine de şirk bulaştırmışlardı. Putperest Araplar, Allah Teâlâ dışında ilah veya ilâhe kabul ettikleri varlıklar için kurban kesmeyi ihmal etmezler, hatta bunu bir görev telakki ederlerdi.<sup>60</sup> Bir çoban en değerli hayvanını kurban eder, sürüsünün bereketli olması için bir hayvanın doğan ilk yavrusu da putlar adına kurban edilir ve kurbanın eti puta kurban katılanlar arasında paylaşılırdı.<sup>61</sup> Araplar Recep ayını ta’zim etmek için putların yanında bir kurban daha keserlerdi. Resûlullah (s.a.v.),

<sup>57</sup> İbnü’l-Kelbî, *Ahbâru Mekke*, s. 27; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 317.

<sup>58</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 202; krş. II, 545; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318.

<sup>59</sup> el-A’râf, 7/31, 32.

<sup>60</sup> Yûnus, 10/18; İbnü’l-Kelbî, *Ahbâru Mekke*, s. 28,40; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318.

<sup>61</sup> İbnü’l-Kelbî, *Ahbâru Mekke*, s.66; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318.

kurbanlarını keserken Câhiliye Araplarına muhalefet ederek kurbanın sadece Allah için olabileceğini ifade etmiş ve “*Ben müşriklerden değilim*”<sup>62</sup> buyurmuştur.<sup>63</sup>

Keza hemen her dinde belli süre yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma, perhiz yapma ya da belirli yiyecekleri yememe, sükût etme, ağzı ve kulağı yalandan ve kötü sözden koruma vb. şeklinde değişiklik arz etse de oruç ibadetine hemen hemen bütün dinlerde rastlanır. Bi’set önce de orucun varlığı bilinmektedir. Nitekim Câhiliye döneminde Araplar Âşûrâ gününde<sup>64</sup> ve Recep ayında putlarına kurban kestikleri zaman oruç tutarlardı. Ayrıca bu dönemde *Sumt* adı verilen ve hiç konuşmamak üzere tutulan bir oruçtan daha bahsedilmektedir.<sup>65</sup>

Bir şeye karar vermeden evvel Arapların büyük kıymet atfettikleri putlarına danıştıkları bilinmektedir. Câhiliye Arapları, bu danışma işini, yapacakları işler için putlar önünde “Evet” veya “Hayır” diye belirlenen okları atmak suretiyle yaparlardı. Bu iki oktan hangisi çıkarsa ona göre karar verirlerdi.<sup>66</sup>

Mekke müşrikleri korktuklarından emin olmak ve yardımlarını talep etmek için putlarını Allah’a şefaathçi kabul ederler, putların yanına gidip bereket için dua ederlerdi. Câhiliye Arabının putlarına dua etmelerinin ikinci sebebi, putların öfkesini çekip hastalık, kıtlık, mal ve can kaybı gibi musibetlere düşür olmandan korkmalarıdır. Onları şefaathçi kılmak ve onlara hediyeler takdim ederek yardımlarını celp etmeyi isterlerdi.<sup>67</sup>

Araplar putlarına hediye ve kurban takdim ederek de hürmetlerini gösterirlerdi. Büyük putların yanında mezbah ve sunakların bulunması bundandır. Onları ziyaretleri esnasında, her ailenin putlara yiyecek veya kıymetli eşya takdiminin yanı sıra<sup>68</sup> sürülerin

<sup>62</sup> İbn Mâce, Ezâhî, 1.

<sup>63</sup> Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318.

<sup>64</sup> Müslim, “Sıyâm”, 113; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318.

<sup>65</sup> Buhârî, “Menâkıbü’l- Ensâr”, 26. Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 318. “Âşûrâ, Câhiliye devri insanların oruç tuttuğu bir gündü. Fakat ramazan orucu farz kılınca Resûlullah’a âşûrâ konusu sorulmuş, o da, ‘*Âşûrâ Allah’ın günlerinden bir gündür, dileyen bu günde oruç tutsun, dileyen tutmasın*’ buyurmuştur” (Müsned, II, 57, 143).

<sup>66</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160-161. Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 319.

<sup>67</sup> Mevdûdî, *el-Mustalahâtü’l-erbea fi’l-Kur’ân* (çev. Muhammed Kâzım), Dâru’l-kalem, Kuveyt 1401/1981, s. 16, 17; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 320.

<sup>68</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 160-161; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 319.

en değerli hayvanlarının veya toprakta yetişen mahsulün bir kısmının putlara hisse olarak ayrılması<sup>69</sup> Câhiliye Arapları nezdinde dinî açıdan büyük önem arz ederdi.

Câhiliye Arapları, inançlarının gereği önemli işlerinde putları devreye sokup “Allah seninle benim aramdadır”<sup>70</sup> diye yemin ederlerdi. “Lât hakkı için” en çok kullanılan yemin şekli idi. Câhiliye döneminde Arapların çocuklarına Abdurrahman, Abdullah gibi isimlerin yanı sıra putlarına atfen Abdüluzza, Abdülmenaf, Abdülmenat, Abdülyegûs; Lât putundan dolayı Zeydü'l-Lât, Teymü'l-Lât; Rudâ' putuna olan sevgilerinin sebebiyle de Abdürrudâ' gibi isimlerin verilmesi putlara olan perestişin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>71</sup> Görüldüğü gibi Câhiliye döneminde Hz. İbrahim dininden bazı ibadetler korunsada bunlara şirk unsurları karışmış ve tevhit dini tanınmaz hâle gelmiştir.

### C. YAHUDİLİK

İslâm tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre Mekke'de Ehl-i kitab'tan Hıristiyanlar, Medine ve civarında ise Yahudiler yaşamaktaydı. Ancak Medine'de Yahudilerin varlığına, nerede ve ne zaman yaşadıklarına, ne tür işlerle uğraştıklarına, onlara yapılan muamele gibi hususlara dair bilgiler ilmî belgelere dayanmamaktadır.<sup>72</sup>

Kur'ân'ın sık sık Ehl-i kitab tabiri ile ifade ettiği din mensuplarına Câhiliye dönemi ve İslâm'ın ilk yıllarında Arap toplumu yabancı değildi. Arabistan'da Ehl-i kitab'ın inançları ve fikirleri biliniyordu.<sup>73</sup> Nitekim Câhiliye şuurinde Yahudilerden bahsedilmiş olması, onlardan bir takım malumatın bulunduğunu gösterir. Genel olarak konuşmak gerekirse Yahudiler Yemen, Yemâme'nin yanı sıra Filistin ile Yesrib arasında yaşıyorlardı. Bunlar içinde ticaretle meşgul olanlar Mekke'de de faaliyet gösteriyorlardı.<sup>74</sup> Yahudilik Arap Yarımadası'na göçler ve ticaret yoluyla girmiştir.<sup>75</sup> Yahudilerin Arap yarımadasına gelmesi ise, İran kralı Buhtunnassar'ın Kudüs'ü işgali ve

<sup>69</sup> İbnü'l-Kelbî, *Ahbâru Mekke*, s. 44, 50; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 319.

<sup>70</sup> İbnü'l-Kelbî, *Ahbâru Mekke*, s. 80; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 320.

<sup>71</sup> Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 320.

<sup>72</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 509.

<sup>73</sup> Duğeym, Semih, *Edyan ve Mutegadat el-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'l-fikri'l-Lübânîyye, Beyrut 1995, s. 47; Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, s. 185. Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 63

<sup>74</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 509.

<sup>75</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 581.

Süleyman mabedini yıkıp Yahudilerin çoğunlukla âlim ve elit kesiminin Babil'e sürgünü üzerine, Kudüs'teki bazı Yahudilerin kaçarak Medine, Hayber, Vâdi'l-kura ve Fedek gibi Arabistan'ın bazı kesimlerine yerleşmesi sonucu bölgede Yahudi varlığının oluşmasının gerçekleşmesinin sonucudur.

Talmut'dan öğrendiğimize göre Araplardan bir grup Yahudiliği benimsemiştir. Himyer'de, Kinâne oğulları, el-Hâris b. Ka'b, Kinde ve Gassan kabileleri arasında Yahudiliği seçen Araplar yaşamakta idi. Yahudiler gruplar halinde su, vadilerde, Teyme'de ve Medine yakınlarında Hayber'e yerleşmişlerdir.<sup>76</sup> Araplar'ın Yahudiliğe pek meyiletmedikleri göze çarpmaktadır. Bunun sebebi, onların kendilerini Allah'ın seçilmiş halkı olarak görüp Arapları aşağılamaları ve vefasız, fitne çıkarıcı, mal düşkünü-tefecî olarak şöhret bulmalarındır.<sup>77</sup> Yahudiler Mekke'de ise sadece ticaret için bulunmuşlardır.<sup>78</sup>

Ortak kutsal kitap literatürü (Ahd-i Atık), seçilmişlik ve kurtuluş kavramları bakımından Hıristiyanlığa, tek Tanrı inancı, dinî hukuk ve pratiğe yönelik vurgu ile vahiy inancı bakımından İslâm'a yakın durmaktadır.<sup>79</sup>

#### D. HİRİSTİYANLIK

Yahudiliğin aksine Arap Yarımadası'nda Araplar arasında semavi dinlerden Hıristiyanlık daha fazla yayılma imkanı buldu. Çünkü o Yahudilikten sonra gelmiş ve onun esasları ve ilkelerine göre doğup gelişmişti. Bununla beraber Yahudilik sadece İsrailoğulları arasında yayılırken Hıristiyanlık Yahudiliğe nispetle daha gelişmiş bir düşünce sistemine ve dünya çapında yayılma istidadına sahipti. Hıristiyan din adamları Hıristiyanlığı milletler arasında yaymakla görevlendirildiler. Bu sebeple Yahudilik İsrailoğulları arasında kalan bir ırk dini hüviyetinde iken Hıristiyanlık daha fazla yayılma imkânı buldu. Dahası Yahudilikte şeriat egemen iken Hıristiyanlık daha kolaydı ve

<sup>76</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 516.

<sup>77</sup> Mahmud, Mahmûd Arafe, *el-Arab Kable'l- İslâm*, bsk.1., İskenderiye: *Aynûn li'd-Dirâsât ve'l-bûhûsi'l-insânîyye ve'l-ictimâîyye*, Kahire 1995, s. 191; Sad Zağlul, *Tarihu'l- Arab kable'l-İslâm*, Beyrut t.y., s. 360; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 63

<sup>78</sup> Abdulkerim, Halil, *Kureyş mine'l-kabile ile'd-devleti'l-merkeziyye*, Sînâ li'n-neşr, Kahire 1993, s.143. Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 63.

<sup>79</sup> Gürkan, Salime Leyla, "Yahudilik [Giriş]", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 187-197.

müsamaha hâkimdi. Hıristiyanlık mensuplarına uygulamak zorunda oldukları ahkâmı farz kılmadı.<sup>80</sup>

Câhiliye dönemi Arap şiirinde Nasâra kelimesi kullanılmakla beraber ilk Hıristiyanlar kendilerine Nasrânî yerine Mesih'in talebeleri (disciples) diyorlardı. Bunun sebebi onların kendilerini eğiten Hz. İsâ'ya bakmaları İsâ'nın da onlara bakmasıydı. Yuhanna'nın talebeleri tabiriyle de Nasârâ kastediliyordu. Kardeşler tâbiri de Allah ve din konusunda bütün Hıristiyanların kardeşliğini ifade etmekteydi. Daha sonra din adamlarına Kıddîs (ç. Kıddisûn) denilmiştir. Yunanca'da Mesih anlamına gelen Christos kelimesinden hareketle Nasranîler Hıristiyan (Christians) kelimesiyle tanınmışlardır.<sup>81</sup> Nasranîleri Câhiliye Araplarından ayıran özellik domuz yemeleri, haç taşıyıp onu takdis etmeleridir. Onlar haça yemin ederler. Her ne kadar Hıristiyan din adamları Hıristiyanlığın erken döneminde gerçekleştiğini iddia etseler de Hıristiyanlığın Arap Yarımadasına tam olarak ne zaman girdiğini tespit etme imkânına sahip değiliz. Bu konuda ileri sürdükleri deliller ikna edici değildir.<sup>82</sup>

Hıristiyanlık Arap Yarımadası'na dünyevî zevklerden uzak duran (zâhid) bir takım rahiplerin yerleşmesiyle görülmeye başlamıştır. Bazı Araplar, rahiplerin halka hastalıklara karşı onlara ettikleri dualarla şifa buldukları, çocuğu olmayanlar da çocuğa kavuştukları için Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Bazıları da Hıristiyanlığı tüccarlardan öğrenmişlerdir.

Bizans imparatorluğundan tüccarlar kanalıyla Medine'ye ince kağıt ithal ediliyordu. Ayrıca Bizans imparatorluğundan gelen Hıristiyan din adamları Tevrat'da ve İncil'de yazılanları halka okuyup açıklıyorlar, onlara Hıristiyanlığa dair kıssaları anlatıyorlardı. Bu suretle bazı Araplar Hıristiyanlığı benimsemiştir.<sup>83</sup> Necran'da yoğun bir Hıristiyan nüfus vardı ve burada "Necran Kâbesi" diye anılan bir de manastır yapılmıştı.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 580.

<sup>81</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 583.

<sup>82</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 584.

<sup>83</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 587.

<sup>84</sup> Sad Zağlul, Abdulhamit, *Tarihu'l- Arap Kable'l- İslâm*, Beyrut t.y., s. 362. Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 64.

Hıristiyanlık Mekke’de Varaka gibi bazı kimseler arasında yayılsa da özellikle Fil olayı sonrası Hıristiyanlara karşı büyük bir nefret oluşmuştu.<sup>85</sup> Ticarî ilişkilerin Hıristiyanlığın yayılmasında etkili olmasının yanında, İslâm öncesi dönemin yaygın anlayışı kölelik sebebiyle de Hıristiyanlık, Arap Yarımadası’nın Hicaz bölgesinde yayılma imkânı bulmuştur. Bu bağlamda Mekke ve Medine gibi büyük şehirlerdeki zengin ailelerin ve tacirlerin, köleleri arasında çok sayıda Hıristiyanın bulunduğu belirtilmektedir.<sup>86</sup>

## E. MECÛSİLİK

Mecûsî kelimesi Farsça ateşe ibadet eden anlamında *mağus* kelimesinin Arapçalaşmış halidir.<sup>87</sup> Tarihçiler nur ve zulmet; hayr ve şer şeklinde iki esasa dayanan hayrın nurdan, şerrin ise zulmetten kaynaklandığını iddia eden din mensuplarına Mecûsî dendiğini haber vermişlerdir. Mecûsîlik Farslılar arasında yaygındı ve onlar ateşe tapıyorlardı.<sup>88</sup>

İslâm kaynaklarında Mecûsîlik, Batı kaynaklarında Zerdüş’tün adından hareketle Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden dolayı Mazdeizm olarak isimlendirilmiştir.<sup>89</sup> Kur’ân-ı Kerim’de Mecûsîlik sadece Hac sûresinin 18. âyetinde geçmektedir. Bu durum Hicaz Araplarının Mecûsîlik’ten haberdar olduklarına yeterli bir delildir. Çünkü Mekkelilerin Hire ile bağlantıları vardı. Nitekim hadiste her doğanın fitrat üzerine doğacağı ve çocuğun ebeveyninin onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsî yapacağı dile getirilmiştir.<sup>90</sup>

Bi’set öncesinde çok farklı dinleri benimsemiş olan Araplar arasında Mecûsîlik fazla itibar görmemiştir. Irak’ta Sâsânî İmparatorluğu’na bağlı Hireli Araplar bile Mecûsîliği değil, Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi.<sup>91</sup> Mecûsîliğin Araplar arasında yayılma

---

<sup>85</sup> Mahmut Arafe, Mahmut, *el-Arab Kable’l- İslâm*, s. 197. Azimli, Mehmet, *Câhiliyye’yi Farklı Okumak*, s. 64.

<sup>86</sup> Sönmez, Zekiye, *İslâm’ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hristiyanlık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s.148-149; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye’yi Farklı Okumak*, s. 64.

<sup>87</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 690.

<sup>88</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 689.

<sup>89</sup> Gündüz, Şinasi, “Mecûsîlik”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 279.

<sup>90</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25.

<sup>91</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, VI, 691.

istidadı göstermemesini Farslıların Arapları küçük görmeleri ile izah edenler vardır.<sup>92</sup> Arap Yarımadası'nda bulunan Mecûsîlerin büyük çoğunluğu Bahreyn, Yemen ve Umman taraflarında yaşıyorlardı.<sup>93</sup> Tarihçilerin kaydettiklerine göre Zürâre b. Ades, oğlu Hâcib b. Zürâre (bu ikisi Temîmoğulları'nın liderlerindendi), el-Akra' b. Hâbis, Ebü'l-Esved, Veki' b. Hassân gibi bazı Araplar Mecûsîliği benimsemişlerdir.<sup>94</sup>

## F. SÂBÎLİK

Sâbiî (subbâ, subbî) ve sâbiîlik terimleri, Arap komşularınca Güney Mezopotamya'da yaşayan bir topluluk ve onların dinleri için kullanılmaktadır. Sâbiî "kendi dinini terk eden kimse" anlamına gelmekte olup yıldızlara ve bu yıldızları temsil eden putlara taptıkları ve Sâbiî olan Harranlıların da paganist oldukları ifade edilmektedir.<sup>95</sup>

Şehristânî (ö. 548/1153), İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimler Sâbiîleri putperest olarak değerlendirmişlerdir. Sâbiîler hakkında onların bir Yahudi ya da Hıristiyan mezhebi olduğu, Zebur okudukları, peygambere inanmadıkları, kestiklerinin yenilebileceği gibi çok farklı görüşler vardır. Harranlılar sonradan kendilerini Sâbiî olarak tanıtmışlardır. Gerçek Sâbiîlerin Irak'ta yaşadıkları belirtilmektedir. Sâbiîlerin, Hz. İsa öncesi dönemde resmî Yahudilik anlayışına karşı çıkan Hz. Yahya'nın cemaati olduğu, Basra bölgesine yerleşip mabetler inşa ettikleri de nakledilmektedir.<sup>96</sup> Müslümanlar tarafından Ehl-i Kitap muamelesine tabi tutulmuşlardır. Sâbiîlerin kendilerine özgü dua, abdest, oruç, kurban, kutsal günler, bayramlar ve mabetleri vardı.<sup>97</sup> Onlar Müslümanlar gibi dinlerinin Hz. Âdem'le başladığını iddia ederlerdi ve ahiret inancına sahiptiler.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Meselâ Mecûsîlerde ateş önemli ve kutsal iken, Araplarda şeytan algısı ateş kültü içinde değerlendirilir. Arap zihni böyle algıladığından dolayı Kur'ân'da kötülük merkezi olarak sembolleştirdiği şeytanı bu algı ateş üzerinden anlatmış olabilir. Çünkü Arap algısında ateş olumsuzluk içermektedir. Bk. "Cinleri de yalın bir alevden yaratmıştır" (er-Rahman 55/15).

<sup>93</sup> Mahmut Arafe, Mahmut, *el-Arab Kable'l-İslâm*, s. 186.

<sup>94</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 693; *el-Meârif*, s. 266.

<sup>95</sup> Gündüz, Şinasi, "Sâbiîlik", *DİA*, Ankara 2003, XXXV, 342

<sup>96</sup> Mahmut Arafe, Mahmut, *el-Arab Kable'l-İslâm*, s.189. Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 68.

<sup>97</sup> Sönmez, Zekiye, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadasında Hıristiyanlık*, s. 84; Azimli, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 68.

<sup>98</sup> Gündüz, Şinasi, "Sâbiîlik", *DİA*, XXXV, 342; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 68.

Sâbiîliğin konumuzla münasebetine gelince, Araplar arasında Sâbiîler gibi güneşi kutsayanlar da vardı ve çocuklarına Abdüşşems (güneşin kulu) adı veriyorlardı. Güneşe tapanlar, güneşin doğuşu, yükselişi ve batışı sırasında günde üç vakit dua ederlerdi. Bu üç vakit, İslâm'da kerahet vakti kabul edilmiştir. Araplar kendi kavminin dininden başka bir dine girene de Sâbiî derlerdi. Bu anlamda Mekkeliler Hz. Peygamber'e ve ilk Müslümanlara da "Sâbiî" demişlerdi.<sup>99</sup>

### G. ZINDIKLIK

Zındık, Allah'ın vahdâniyetini, rubûbiyyetini ve ahireti kabul etmeyenlere, hak dini inkâr edip ondan dönenlere denilmektedir.<sup>100</sup> Kelime Farsça'dan Arapça'ya girmiştir. Araplar zındık için mülhid ve dehrî kelimesini kullanırlar. İslâm tarihinde Kur'ân'ın mahlûk (sonradan yaratılmış) olduğuna inanan kimselere zındık denilmiştir.<sup>101</sup>

Bazı tarihçiler Kureyş içinde nur ve zulmet şeklinde ikili ilaha tapanlar olduğunu, onların bu inancı Hîreliler'den aldıklarını, ahbârîlerin bunları seneviyye ya da Kureyş'in zındıkları (zenâdîka) şeklinde adlandırdıklarını kaydetmişler, ancak Kureyş'ten kimlerin zenâdîkadan olduğuna ve itikatlarına dair tafsilat nakletmemişlerdir. Zındık denmesi, dehrin daimî olduğuna, ahirete ve Allah'ın birliğine inanmamalarına dayanmaktadır.<sup>102</sup>

Bazı kaynaklarda bir kısmı "Kureyş'in zındıkları" diye anılan ve Ebû Süfyân b. Harb, Übey b. Halef, Nadr b. Hâris, Âs b. Vâil, Velîd b. Muğîre, 'Ukbe b. Ebî Muayt, Nübeyh b. Haccâc, Münebbih b. Haccâc gibi isimlerden oluşan küçük bir gruptur. Bunlar Zındıklığı Hîreliler'den öğrenmişlerdi. Mekke'nin fethini müteakip Müslüman olan Ebû Süfyân dışında hiçbiri İslâm'ı kabul etmemiştir.<sup>103</sup>

## III. CÂHİLİYEDEN DİN VE KÜLTÜR

Esasen *kültür* kavramı ile "bir toplumu oluşturan insanların ürettiği, ortaya çıkardığı her şey" kastedilir. Kültür tek tek şahısların işi olmayıp "var olma gücünü

<sup>99</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, 224; Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s.74.; Azimli, Mehmet, *Câhiliyye'yi Farklı Okumak*, s. 69.

<sup>100</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, thk. Heyet, Dâru'l-hidâye ts. XV, 418

<sup>101</sup> Buhârî, *Halku efâli'l-'ibâd*, s. 30.

<sup>102</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 145.

<sup>103</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 160-161.

gösteren bir toplumun, varlığını sürdürürken ortaya çıkardığı her şey”i ifade eder.<sup>104</sup> Başka bir ifade ile kültür toplumun fertlerin ya da bir toplum içinde yaşayan grupların hayat tarzlarına işaret eder. Onların giyimi, evlilik âdetleri, aile hayatları, işleri, dinî uygulama ve merasimleri ve boş zamanlarını nasıl değerlendirdiklerini ve hobilerini ihtiva eder.<sup>105</sup>

Câhiliye dönemi Araplarının hayatlarıyla ilgili her türden maddî, manevî, dinî, ictimâî unsurlar, onların kültürleri içinde değerlendirilebilir. Nitekim Hüseyin el-Hac bu durumu Câhiliye kültürü, Hicaz bölgesindeki putperest Arapların *vürûd* asrındaki<sup>106</sup> hayat tarzı, “o toplumdaki her türlü içtimaî yapı ve kurum, örf-âdet, inanç, anlayış ile ilmî, fennî, tarihî birikimi” olarak nitelendirmiştir.<sup>107</sup> Bu tanımdan çıkarılacak en net sonuç ise Arapların Câhiliye dönemindeki hayatlarının içinde yer alan her türlü maddî, manevî ve sosyal unsurların onların kültürünü oluşturduğudur.

Câhiliye kültürü öğelerinin bir kısmı İslâmî ilkelere zıt düştüğü için menfî kabul edilip reddedilir; İslâmî ilkelere uyanlar ise korunup muhafaza edilir. Meselâ putları aracı sayıp Allah’a şirk koşmak, onlara pereştiş edip kendilerine şefaathçi olacaklarını sanmak, onlardan yardım ummak, önlerinde fal okları atarak gelecekle ilgili birtakım bilgiler çıkarmaya çalışmak, belli bir sınırı olmaksızın çok evlilik, farklı farklı nikâh çeşitleri, evlatlığı gerçek oğul kız gibi saymak, soyuyla övünmek İslâm’ın reddettiği, Câhiliye uygulamalarına örnek olarak zikredilebilir. Zira Câhiliye toplumuna putperest inancı hâkim olup her kabilenin<sup>108</sup> hem kendi hem de diğer kabilelerin putlarına saygı gösterme zorunluluğu vardı. Câhiliye toplumu putları bir ilâh olarak görmekten ziyade onları

<sup>104</sup> Görgün, Tahsin, *İlâhî Sözün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 141. E. Sapir’e göre “Kültür, insanın hayatında ictimâî yoldan tevârüs ettiği maddî ve manevî her unsuru ihtiva eder.” Bk. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, s. 34 (Sapir..., s. 99’dan naklen); Sarıcık, Murat, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.,VI, s.1. Bu tanımdan kültürün nesilden nesile sosyal yolla aktarılacak miras bırakılan maddî ve manevî her türlü öğeyi içerdiği anlaşılmaktadır. Yani kültür içerisindeki her bir öğe bir topluma atalarından kalan mirası olup onların aynası görevini görmektedir. A. B. Tylor’a göre kültür; “bilgiyi, imanı, sanatı, ahlâkı, örf ve âdetleri, ferdin mensup olduğu cemiyetin bir uzvu olması itibarıyla kazandığı itiyatlarını ve bütün diğer maharetlerini ihtiva eden girift bir bütündür.” Bk. Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002, s. 34.

<sup>105</sup> Giddens, Anthony, *Sociology*, s. 18.

<sup>106</sup> Vahyin indiği dönem.

<sup>107</sup> Aydın, Fatma, “Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçekliği”, s. 18 (Hüseyin el-Hac, Hasan, Hadâratü’l-Arab fi asri’l-câhiliyye, 2. Baskı, Müessesetü’l-Câmiyye, Beyrut 1989/1409, s.19’dan naklen).

<sup>108</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tekin, Mustafa, “Kur’ân-ı Kerim’deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”, *Journal of Islamic Research*. Vol: 14, No: 3-4, 2001, s. 451.

ruhsal varlıkların somut bir sûreti olarak nitelendirirdi. Putlar, kabileler için bağımsızlıklarını ve atalarıyla daimî ve güçlü bir bağa sahip olmalarını sağlayan simgelerdi. Ayrıca zina, kız çocuklarını namusu lekeleyebileceği ve açlık korkusuyla küçükken gömerek öldürme, faiz, asabiye, güçlülerin zayıfları ezmesi, zorbalık, zulüm, haksızlık; adalet, sulh ve nizamdan yoksunluk, çapulculuk, insan haklarını çiğnemek, insanların soy, renk ve dillerinden dolayı ayıplanması veya üstün görülmesi gibi inanç ve davranışlar, İslâm'ın reddedip ortadan kaldırdığı menfi Câhilî kültür unsurlarına örnek olarak zikredilebilir.

Öte yandan hürriyetlerine düşkünlük, yiğitlik, mürüvvet, kavgada cesaret, felaket anında sabır, zayıfı korumak, haksız olan güçlüye karşı çıkmak, cömertlik, ahde vefa, misafirperverlik, kendilerine sığınanları himaye etmek, kanaatkârlık, sabır,<sup>109</sup> hac menâsikini ifa etmek, haram aylara hürmet etmek gibi erdem ve uygulamaları İslâm muhafaza ve teşvik etmiştir. Zira bunlar, Hz. İbrahim'den kalan erdemler olup bazılarında batıl uygulamalar karışmış olsa da “Arapların faziletleri”dir (Fedâilü'l-Arab).<sup>110</sup>

## A. CÂHİLİYEDE DİNÎ İNANÇLAR

### 1. Şirk

Sözlüklerde şirk kelimesi “ortak olmak” ve “ortaklık”; “ortak koşmak” gibi mânalara gelmektedir.<sup>111</sup> “Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma” demektir.<sup>112</sup> Şirk kısaca “sadece Allah'a mahsus olan sıfat ve fiillerinin birini veya birkaçını onun dışındaki varlıklara atfetmek” şeklinde tarif edilebilir. Nitekim Cevâd Ali, şirki “Başkasını Allah'a denk tutmak, onu Allah'a ortak olarak düşünmek, yıldızlara tapınma, tabiat kuvvetlerine ibadet etme, cin, melek gibi varlıklara ibadet etmek” şeklinde

<sup>109</sup> Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003, s. 42.

<sup>110</sup> Ancak Câhiliye toplumundaki güzel ve olumlu âdet ve ahlâkî meziyetler (cömertlik, şeref gibi) zamanla dejenere olmuş ve birtakım haramlarla ve gayri ahlâkî uygulamalarla kirletilerek erdem olma özelliğini büyük ölçüde kaybetmiştir. Mesela Câhiliye Arapları cömertlik ve misafirperverlikleriyle tanınır ve bununla övünürlerdi. Pek çok Câhiliye dönemi şiiirlerinin genel temalarından biri de cömertlik ve misafirperverlikti. Ancak onların soygun, çapulculuk ve baskın yaparak elde ettikleri malları misafirlerine harcadıkları nakledilmektedir. Keza şerefli ve soylu kadınlar zinadan uzak dururken cariyelerin zinaya zorlanması tipik bir Câhiliye âdetidir.

<sup>111</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “şrk” md.

<sup>112</sup> Sinanoğlu, Mustafa, “Şirk”, *DİA*, XXXIX, İstanbul 2010, 193-198.

tanımlamıştır.<sup>113</sup> Şirk koşana müşrik, şirk koşulana ise şerik denilmektedir. Şirkin çeşitleri vardır:

Şirkü'l-istiklâl: Mecûsîlerin yaptığı gibi iki ilahın varlığına inanmaktır,

Şirkü't- teb'îz: Hıristiyanların teslîs inancında olduğu gibi bir ilahın yanına başka (sahte) ilahları da eklemek,

Şirkü't-takrîb: Câhiliye dönemi müşriklerinin inandığı gibi Allah'a yaklaştırsın diye putlar ihdâs etmek,

Şirkü't- taklîd: Allah'tan başkasına kulluk etmek,

Şirkü'l- esbâb: Normal sebeplerin tesiri ve gücü olduğuna inanmak,

Şirkü'l- aġrâz: Allah'tan başkası (nın rızası) için amel işlemek.<sup>114</sup>

Câhiliye Arapları Allah'a inandıkları hâlde kendi elleriyle yaptıkları putlara ilâhî vasıflar atfetmişler, atalarının ruhlarının bunlara hulûl ettiğine inanmışlar, onların yardım edebileceklerine, putların kendilerini Allah'a yaklaştırdıklarına<sup>115</sup> ve Allah nezdinde şefaatçi olduklarına<sup>116</sup> itikat etmişlerdi. Kur'ân'ın haber verdiği göre esasen onlar gökleri ve yeri yaratan bir yaratıcının varlığını kabul ediyorlardı.<sup>117</sup> Ancak onlar tevhîd inancını şirkle karıştırmışlar ve hâlis dinden sapmışlardı.

Kur'ân'ın küfürden ziyade şirk üzerinde durması, inanmanın fitrî olduğunu, bir yaratıcının varlığını kabul etmenin aklî ve mantikî bir zorunluluk olduğunu göstermektedir. İnsanlığın başlangıcında monoteist/tevhîd dini hâkim iken zamanla şirk, çok tanrılı dinler ortaya çıkmıştır. Allah Teâlâ şirki katiyen bağışlamayacağını ifade etmiş<sup>118</sup> ve onu büyük bir günah ve zulüm<sup>119</sup> olarak nitelemiştir. Hadislerde de şirk en büyük günah olarak gösterilmiştir.<sup>120</sup>

<sup>113</sup>Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XI, 45.

<sup>114</sup> Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsa el-Hüseynî, *el-Külliyât Mu'cemu fi'l-mustelahât ve'l-furûkî'l-lüġaviyye*, thk. Adnân Derviş Muhammed el-Mısırî, Müessetü'r-risâle, Beyrut ts., s. 533.

<sup>115</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>116</sup> Yûnus 10/18.

<sup>117</sup> “*Andolsun ki onlara: «Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?» diye sorsan, mutlaka, «Allah» derler. O hâlde nasıl haktan çevrilip döndürülüyorlar?»* el-Ankebût 29/61.

<sup>118</sup> en-Nisâ 4/48, 116.

<sup>119</sup> Lokmân 31/13.

<sup>120</sup> Buhârî, “Edeb”, 6; Müslim, “İmân”, 36, 37; Tirmizî, “Tefsîr”, 18; Nesâî, “Tahrîm”, 4.

Vahyin inmeye başladığı dönem de Câhiliye Arapları arasında hâkim din putperestlikti. Müşrikler kendi ihdas ettikleri putların yanı sıra ay, güneş ve yıldızlar gibi gök cisimlerine ulûhiyyet nispet etmişlerdir.<sup>121</sup>

## 2. Gök Cisimlerine Perestiş

Câhiliye Araplarının bazı gök cisimlerine taptıklarını ifade eden âyetler bulunmaktadır. Güneş ve aya secde etmeleri,<sup>122</sup> güneşten yirmi üç kat daha parlak, elli kat daha büyük olup dünyadan 8,7 ışık yılı (51 trilyon mil) uzaklıkta yer alan Şi'râ yıldızına ta'zimde bulunmaları<sup>123</sup> buna örnek olarak zikredilebilir.<sup>124</sup> Arapların bazı gök cisimlerine perestiş etmelerinin sebebine baktığımızda, onlara göre Tanrı gâib olduğundan gözleriyle görebildikleri somut varlıkları yukarıda zikrettiğimiz gök cisimlerini kutsal saydıkları anlaşılmaktadır. Dahası onlar cinlerin, şeytanların ve ruhânî varlıkların yıldızlarda yaşadıklarına inanmaktaydılar. Ayrıca Câhiliye Arapları yeryüzüne ait bazı tabiat hâdiselerinin bazı yıldızların etkisiyle meydana geldiği yönünde inanca sahiptiler.

## 3. Peygamberlik / Nübüvvet

Nübüvvet kelimesi sözlükte “haber vermek” mânasındaki neb' ya da “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki nebve (nübû') kökünden gelmektedir. Terim olarak “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” şeklinde tanımlanabilir.<sup>125</sup>

Vahyin indiği dönemde Arapların nübüvvetten haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Kendilerine uyarıcı gelmesi<sup>126</sup> ve kitap indirilmesi hâlinde Yahudi ve Hıristiyanlardan daha doğru yolda olacaklarına dair söz verdiklerinden bahsedilmesi<sup>127</sup> bunun en açık delillerindedir. Peygamberlerde birtakım üstün özellikler bulunması gerektiğine inanmaları, onu insanüstü bir varlık bir melek olarak tasavvur etmeleri,<sup>128</sup> insanlara

<sup>121</sup> Cevâd Ali, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, VI, 50-61.

<sup>122</sup> el-Fussilet 41/37.

<sup>123</sup> Sülün, Murat, “Şi'râ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 180.

<sup>124</sup> en-Necm 53/49.

<sup>125</sup> Bk. Isfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin Râgıb, *el-Müfredât*, “nebee” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “nbv” md.; Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 279.

<sup>126</sup> Yusuf 12/11.

<sup>127</sup> el-Fâtır 35/42.

<sup>128</sup> el-Furkân 25/7.

muhtaç olmaktan müstağnî olmaları gerektiği,<sup>129</sup> mucizelerle desteklendikleri<sup>130</sup> gibi inançlar hem Câhiliye'nin nübüvvet anlayışını hem de onların nübüvvetin varlığını kabul ettiklerinin delilleridir.

Kureyş kabilesinin lideri Velîd b. Muğîre ile Sakîf kabilesinin lideri Ebû Mes'ûd Amr b. 'Umeyr'in bir peygamber gönderilecekse buna kendilerinin layık olduğu iddiası içinde olmaları Câhiliye Arapların peygamberlik müessesesini tanıdıklarını göstermektedir. Medine'de yaşayan Yahudiler kendi nesillerinden zaten bir peygamber beklemekte idiler. Onlarla münasebet içinde olan Arapların bu konuda malumatları vardı.<sup>131</sup>

#### 4. Şefaât

Arapça *şef* kökünden türetilen şefaât kelimesi sözlüklerde “tek olan bir şeyi dengi veya benzeriyle çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamlarındaki *şef* kökünden türeyen şefâat, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” mânalarına gelir.<sup>132</sup> Ebü'l-Bekâ *şefaati*, “Başkası için başkasında bir hayrın gerçekleşmesini, zararın giderilmesini istemek demek olarak tanımlamıştır.<sup>133</sup>

Terim olarak şefaât, “kıyamet gününde Allah'ın izin vermesi şartıyla peygamberlerin, şehitlerin ve diğer salih kulların bazı kullar lehine onların affedilmeleri için Allah'a yakarmaları ve niyaz da bulunmaları” şeklinde tarif edilebilir.

Câhiliye Arapları *politeist* bir inanç sistemine sahiptiler. Ancak onlara göre Allah, küçük tanrıların üstünde bir mevkiye sahipti. Yukarıda müşriklerin putlarının Allah nezdinde şefaât yetkisinin haiz olduklarına inandıklarını<sup>134</sup> kaydetmiştik. Bunun birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bazılarına göre Allah Teâlâ çok yüce olduğundan O'na aracısız ibadet edilmezdi. Kimileri ise meleklerin Allah katında şefaâtçi olduklarına inanıyorlardı. Bazıları ise putların içinde Allah'ın yardım etmek üzere vekil kıldığı cinler

<sup>129</sup> el-İsrâ 17/91.

<sup>130</sup> el-İsrâ 17/90-93.

<sup>131</sup> Aydın, Fatma, “Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçekliği”, s. 98.

<sup>132</sup> İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn Râgıb, *el-Müfredât*, “şf” a” md.; İbn Mansûr, *Lisânu'l-'Arab*, “şf” a” md.; Alıcı, Mustafa, “Şefaât”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 411.

<sup>133</sup> Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 536.

<sup>134</sup> Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/43.

olduğunu kabul ediyorlardı.<sup>135</sup> Kur'ân'da putların şefaate edecekleri inancı reddedilmekte, ancak Allah'ın izni ve rızasına bağlı olarak hakkı (tevhidî) benimseyenlere şefaatte bulunulacağı ifade edilmektedir.<sup>136</sup>

Hadislerde ise peygamberlerin, meleklerin ve sâlih kulların büyük günah işleyen mü'minlere şefaate edecekleri vurgulanmıştır.<sup>137</sup> İslâm âlimlerinin ekseriyeti şefaate kabul etmekle beraber, bir grup buna karşı çıkmıştır. Hâricîler ve Mu'tezile kelamcıları, bazı insanların cehennemden şefaate sonuca çıkarılacağı yönündeki rivâyetleri kabul etmezler. Şefaate, dünyada şefaate ve âhirette şefaate olmak üzere iki grupta değerlendirilmiştir. Dünyada hayatta olanlardan yardım ve dua isteme şeklindeki şefaate caiz görülürken, vefat etmiş olanlardan şefaate İbn Teymiyye gibi bazı Selefi âlimler karşı çıkmıştır. Âhiretteki şefaate gelince, Resûl-i Ekrem'in mahşer gününde hesabın çabuklaştırılması için yapacağı şefaate ittifak bulunmaktadır. Mü'min olarak ölen ve küçük günah sahipleri hakkında âlimlerin çoğunluğu şefaate caiz görür. *Kebîre* sahipleri için mesele tartışmalı ise de Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bunu caiz görür.<sup>138</sup>

## 5. Dehr

Dehr, “âlemin yaratılışından yok oluşuna kadar olan zaman”a denilmektedir. Kelamcılara göre hakikatte onun hariçte var olmadığı kaydedilmiştir.<sup>139</sup> Dehr'in mânası konusunda tâbiîn müfessirleri farklı görüşler benimsemiştir. Mücâhid'e (ö. 104/723) göre dehr “günlerin ve yılların geçmesi”, Katâde'ye (ö. 117/735) göre “ömrün sona ermesi” demektir.

Câhiliye Araplarının hayat ve ölümü dehre nisbet etmeleri<sup>140</sup> onların her ne kadar yaratıcı bir Tanrı'yı kabul etseler de materyalist bir anlayışa saptıklarını göstermektedir. “...*Hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir, ölürüz ve yaşarız*”<sup>141</sup> demeleri onların âhirete

<sup>135</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 126-127.

<sup>136</sup> Bk. ez-Zuhuf 43/86.

<sup>137</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 302.

<sup>138</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaate”, *DİA*, XXXVIII, 415.

<sup>139</sup> Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 444.

<sup>140</sup> el-Câsiye 45/24.

<sup>141</sup> el-Câsiye 45/24.

imanlarının olmadığına delil sayılabilir. Dehr konusundaki bu anlayışın daha ziyade bedevî Araplar tarafından benimsendiği söylenebilir.<sup>142</sup>

## 6. Âhiret

Kur'ân'da Câhiliye dönemindeki müşriklerin âhiret hâllerine inandıklarına dair bir bilgi bulunmasa da onların ölümden sonra dirilişi ve âhireti inkâr ettikleri,<sup>143</sup> cehennemi kabul etmediklerine<sup>144</sup> dair pek çok âyet bulunmaktadır. Öldükten sonra dirilmeyi eskilerin masalları saymaları<sup>145</sup> bunun açık bir göstergesidir. Câhiliye Arapları arasında âhirete inanan az bir kesim varsa da müşriklerin çoğuna göre ölümden sonra başka bir hayat yoktur; ölüm yok olup gitmektir. Bu sebeple onlar uzun bir hayat sürmeyi ve her güzel şeyi dünyada yaşamayı amaç edinmişlerdir.

## 7. Gaybî Varlıklar: Cin ve Ruh

Câhiliye dönemi Araplarının inanç dünyasında birtakım gaybî varlıklara iman önemli bir yer tutuyordu. Putların içine cinlerin ve meleklerin hulûl ettiğine inanmaları, bazı taş ve ulu ağaçlarda insanlara tesir edebilen varlıkların mevcut olduğunu kabul etmeleri, cinlere ulûhiyet nispet edilmesi bunlardan bazılarıdır.<sup>146</sup>

Arap Yarımadası'nın her yerinde "cin inancı"nın yaygın olduğu görülmektedir. Cinler, zâhir olmayan özellikleri bilinmeyen bir tarzda varlıklardı. Câhiliye Arapları cinleri yılan gibi varlıklara benzetiyorlardı. Bazen de onları insan biçiminde tahayyül ediyorlardı.<sup>147</sup> Câhiz'in kaydettiğine göre Câhiliye Arapları cinleri *cin* ve *han* şeklinde iki grupta mütalaa ediyorlardı. Cinler daha yüksekti ve *han* cinlerin köpekleri ve en şerlileri olarak düşünülüyordu.<sup>148</sup> Araplar arasında cinleri Allah'a ortak koşanlar vardı.<sup>149</sup>

---

<sup>142</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 118.

<sup>143</sup> el-En'âm 6/29.

<sup>144</sup> es-Sebe 39/42.

<sup>145</sup> en-Neml 27/ 67-68.

<sup>146</sup> Geniş bilgi için Bk. Çelebi, İlyas, "Gayb", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 405; Şahin, M. Süreyya, "Cin", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 8; Aydın, Fatma, "Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçekliği", s. 104.

<sup>147</sup> Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, s. 225.

<sup>148</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XII, 282.

<sup>149</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 44.

Arapların ruh telakkisine gelince görülmeyen, diğer bir his ile iyi ve kötü güçler şeklinde algılanan ruhlar âleminin kadîm hakların nezdinde olduğu gibi Câhiliye Arapları inançları arasında önemli bir yeri vardı. Câhiliye Araplarının ruhtan anladıkları, bilinen ruh inancından farklı olarak daha geniş ve genel mânada bazı taşları, ağaçları, kuyuları, mağaraları vb. ihtiva eden ve içlerinde insanın hayatına tesir edebilen harika kuvveti ifade etmekteydi. Dönemin Arapları, mezkûr varlıkların ihtiva ettiği ruhların kutsiyetlerinden dolayı, bu tür yerleri ziyaret ederler, onlara kurbanlar sunar, onlarla tevessülde bulunarak tazarru ile dua ederler, onlardan fayda umar ya da zararlarından korunduklarına inanırlardı.

Câhiliye Araplarında fetişiyeye (fetişizm) inancı vardı. Fetişiyeye; Câhiliye dönemi Araplarının “gizli müessir bir kuvvete inanmaları, çoğu kere onu takdîs etmeleri ya da hayatiyeti olmayan taş ve ağaç gibi maddî varlıklara ibadet etmeleri”dir. Özellikle bedevî Araplar, bu varlıkların içinde gizli, görülmez ve sihirli bir gücün, yani “ruh”un bulunduğuna inanırlardı. Tapınılan, taş ve ağacın kendisi değil, bu ruhun hulul ettiği varlık yani ruhtu.<sup>150</sup> Bedevî Araplar çölde bulunan ve renkleri farklı olan ağaçlara perestîş ederlerdi. Onların bazı hayvanları da takdîs ettikleri ve onların adlarını kabile ve çocuklarına verdikleri görülmektedir.

Müşrik Araplarda, insanın “nefs” ve “beden” olmak üzere iki kısımdan oluştuğuna inanılırdı. Kişi hayatta iken onun kanında yerleşmiş olan nefis, son nefesle birlikte insan bedenini ağız ve burundan terk ederdi Bu da “sahâ” adı verilen bir kuşa dönüşürdü. Ölen kişi, bir başkası tarafından yaralanıp öldürülmüşse; o takdirde, nefis, yara yerinden çıkarak bedenden ayrılır ve “hâme” adı verilen bir kuş (genellikle baykuş) olurdu. Putperest Araplar, “hâme”nin, intikamının alınması için belli aralıklarla mezarının başına döndüğüne inanırlardı.<sup>151</sup> Hâme, ruh göçü, taş ve ağaç gibi varlıkların içinde ruh olduğuna inanma İslâm’ın reddettiği Câhiliye inançlarıdır.

## 8. Mükâfat-Ceza

Câhiliye Araplarının çoğu âhirete inanmadıklarından dünyada yaptıkları güzel işlerin mükâfatının dünyada verileceğine inanırlardı. Onlara göre mükâfat ve cezalar

<sup>150</sup> Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, s. 221; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 704.

<sup>151</sup> Geniş bilgi için bk. Şahin, İskender, *Kur'ân-ı Kerîm'de Diriliş*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora tezi), İzmir 2012, s. 19-20.

ta'zimde buldukları ilâhları tarafından verilmekteydi. Hayırlı evlat, mal, bereket, kazanç, zenginlik, sağlık, savaşlarda zafer kazanmak ve bol ganimet elde etmek, hastalıklardan ve musibetlerden korunmak perestiş ettikleri ilâhlarının mükâfat ve lütuflarıydı. Aynı şekilde hastalıklar, delilik, körlük gibi musibetlerin ilâhlara saygısızlığın sonucu, dünyevî cezalar olduğuna inanılırdı. Bu sebeple onlar Mescid-i Harâm'a ve haram aylara saygı gösterirler, tanrılara sövmeyi günah addederlerdi.<sup>152</sup>

Şirki ortadan kaldırmak ve tek bir ilaha iman etme esasını ikame etmek üzere gelen İslâm, cansız ilahların bâtil olduğunu beyan ederek en büyük mücadeleyi şirke karşı gerçekleştirmiştir. Cahiliye Araplarının inkâr ettikleri Âhîret hayatı ve ona iman ise İslâm'ın temel itikadî esaslarındandır.

## 9. Hums

Câhiliye döneminde Kureyş, Allah'ın ehli olduklarını öne sürerek kendilerini ayrıcalıklı kabul ediyorlardı. *Hums*<sup>153</sup> bu anlayış sonucu ortaya çıkmış bir telakkidir. Kureyş Harem bölgesinde yaşadıklarından “ehlüllah” olarak adlandırılmışlardır. Hums, bu tarih boyunca ayrıcalık ve üstünlük olarak kabul edilmiştir. Bu durum Kureyş tarafından kurumsallaştırılmış, Harem ehli olmayanlara ise *Hille* denilmiştir.<sup>154</sup> Meselâ Harem ehli olmayanlar, Arafat'ta vakf yaptıktan sonra Kâbe'yi tavaf etmek (tavaf-ı ifâza) istediklerinde ya Ahmesîler'den bir elbise kiralardı ya da çıplak tavaf etmek zorunda kalırdı.<sup>155</sup> Hıll bölgesinden biri Ahmesîler'den elbise bulamaz ise vakfeden sonra üzerindeki elbisenin dışında yanındaki fazla elbiselerden birini giyerek Kâbe'yi tavaf eder, bitirince üzerindeki elbiseyi İs'âf ve Nâile putlarının olduğu yere çıkarıp bırakır, artık hiç kimse onlara dokunmaz, yağmur, güneş onu parçalayınca kadar orada kalırdı.<sup>156</sup>

Hums ve hille kavramlarını iki farklı din ya da şeriat olarak değerlendirenler de vardır.<sup>157</sup> Hums isminin önceleri Kureyş'in harem ehli için belirlediği vatandaşlık

<sup>152</sup> Cevâd Ali, *Mufasssal*, VI. 180-182; Aydın, Fatma, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik*, s. 108.

<sup>153</sup> İbn Hişâm, *Sîre*, I, 199.

<sup>154</sup> İbn Sa'd, *Sîre*, I, 72; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, Dârü's-sekâfe, Beyrut 1979, I, 181; Aydın, Fatma, “Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçekliği”, s. 85.

<sup>155</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 59; İbn Abdi'l-berr, *el-İstiâb fî ma'rifeti ashâb*, III, 1233.

<sup>156</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XI, 360.

<sup>157</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 179; Ya'kûbî, *Târih*, I, 256, 257. Aydın, Fatma, *a.g.e.*, s. 85.

haklarından istifade edenleri ifade ettiği (ki bu haklar Kâbe'nin idarecileri ve harem in yerleşik halkı olma imtiyazından doğmaktaydı), sonraları ise tâbi olunan bir din hâline geldiği de söylenmiştir.<sup>158</sup>

Allah Teâlâ, Kur'ân'da Kureyşlilerin kendilerini ayrıcalıklı görerek Arafat'a vakfeye çıkmamalarını eleştirmiştir. Hz. Peygamber de Ahmesîlerin söz konusu uygulamalarını ortadan kaldırmıştır.

## B. CÂHİLİYEDE EDEBİYAT VE DİĞER İLİM DALLARI

Araplar, ziraata elverişli bölgeler hariç, yaşadıkları coğrafyanın şartları gereği genellikle göçebe hayatı yaşayan bir topluluktu. Bilgileri göçebe hayatının imkân verdiği nispette son derece sınırlı âdet ve geleneklerle sınırlıydı. Yarımada ticaretle uğraşanlar ve nüfuz sahibi aileler okuma yazma bilirdi. Halkın çoğunluğu okuma yazma bilmezdi.<sup>159</sup> Kültürün genellikle şifahî olarak aktarılması, göçebe hayat tarzı, yazının gelişmemiş olması ve yaygın olarak kullanılmaması gibi sebeplerle gelecek kuşaklara güvenilir ve sağlam vesikalar bırakılamamıştır.<sup>160</sup>

Bütün bunlarla birlikte bazı ilimler Arapların kendi icatları olmakla beraber bir kısmını da başka uluslardan almışlardır. Soy dizimi bilgisi ( ilm-i ensâb), şiir, hitabet ilimleri Arapların kendilerine mahsus ilimleridir. *Ulûm-i dahîle* denen, diğer uluslardan alınma ilimler ise ilm-i nücûm (yıldızlar ilmi= astroloji), tıp, meteoroloji, at yetiştirme bilgisi, mitoloji, kehanet ( büyüçülük ve sihirbazlık), zecrüttâir (kuşların konuşuşundan ahkâm çıkarma bilgisi), kıyâfet (iz arayıcılık)dır.<sup>161</sup> Câhız'ın kaydettiğine göre Araplar çok övünen bir millettir ve tarihlerini ezbere bilirdi.<sup>162</sup> Yaşadıkları coğrafya gereği onlar duydukları şeyi hemen ezberlerlerdi. Onlar kıyâfet ve eser ilmi gibi ilimlere sahip olmakla övünürlerdi.

### 1. Yazı ve Edebiyat

Eski Arap devletlerinden güneyde hüküm süren Himyerliler “müsned” harfleri denen harflerle, kuzeyde hüküm sürmüş olan Nabatlılar da Nabat harfleriyle yazı

<sup>158</sup> Şerif, Ahmed İbrâhim, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-cahiliyye ve ahdü'r-Resul*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1985, s. 207, 209. Aydın, a.g.e., s. 85.

<sup>159</sup> Çağatay, Neş'et, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 140-141.

<sup>160</sup> Bardakoğlu, Ali, “Cahiliyye Döneminde Kadın”, *Sosyal Hayatta Kadın*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 3. bsk, İstanbul, 2005, s. 13.

<sup>161</sup> Çağatay, Neş'et, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 141.

<sup>162</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VII, 307

yazıyorlardı. Hicaz bölgesi Arapları ise yazıyı, ticaret için gittikleri memleketlerden öğrenmişlerdi. Kureyşliler ve Taifliler ise bu yazıyı Irak halkından öğrenmişlerdi.<sup>163</sup> Araplardan yazıyı ilk kullanan kimseler Tay kabilesinden Meramir b. Mürre ile Eslem b. Cedere'dir. Bunların kullandığı ilk yazı "el-cezm" adıyla anılan bir yazı nev'i idi. Burada ilk yazı yazmayı öğrenen de Safvân b. Ümeyye'dir.

Araplar, İslâm'ın ortaya çıkmasına yakın bir zamanda Nabat yazısını ticaret için gittikleri Şam bölgesinin Havran şehrinden, Kûfî yazıyı da Irak'tan öğrenmişlerdi. Bunlardan Kûfî yazıyı daha sonra Kur'ân-ı Kerim'in ve diğer dinî kitapların yazılmasında, Nabat yazısını da ticaret ve muhaberat işlerinde kullanmışlardı. İlk alınışı ve gelişmesi bu şekilde olan Arap yazısı, İslâmî devirde o kadar büyük bir ilerleme kaydetmiştir ki hattatlık, güzel sanatların bir kolu hâline gelmiştir.

Araplar şiiri, "kâfiyeli ve vezinli söz" şeklinde tarif ederlerdi. Hâlbuki bu tarif doğrudan doğruya nazma ait olmalıdır; çünkü nesir halinde de şiir olabilir. Arapların dışarıdan almayıp yani ulûm-u dahîle'den olmayıp kendi geliştirdikleri bir bilim kolu da şiirdir. Araplar uçsuz bucaksız genişliği ile berrak ve mavi seması ile büyük mahrumiyetlerle dolu olan çölde çok geniş ve derin bir edebiyat vücûda getirmişlerdir. Araplarda şairane düşünüş, onların doğuştan sahip oldukları bir kabiliyet ise de nazm denen, belirli bir şekil ve kalıp isteyen edebî nevi sonradan ortaya çıkmıştır. Belki şiiri önceleri, darb-ı meseller kabilinden ezberleyip aralarında kullanmak kabilinden kısa ibareler şeklinde düzmüşlerdir. Hakîmâne meseller de bu kabildendir. Bu kısa sözlere, zamanla aynı büyüklükte ikinci bir söz katılmış ve böylece beytler, bunun üzerine de en basit hâlde "recez vezni" ortaya çıkmıştır. Şiirde bu ilerleme sonunda gitgide kasideler, gazeller, mersiyeler ortaya çıkmıştır. Rivayetlere bakılırsa kaside tarzını geliştirenlerin en ünlüleri İmruü'l-Kays ile M. V. yüzyılda yaşamış olan onun dedelerinden Mühelhel'dir. İmruü'l- Kays gazelde de ilk büyük üstadlardandır.

Câhiliye Araplarının şair ve ediblerini "Ehlü'l-ma'rife" diye adlandırmalarının yanı sıra asker toplamak ve askerleri harbe teşvik etmek gibi kabilenin şeref ve haysiyetini korumak için yapılması gereken önemli görevleri de onlara yaptırımları

<sup>163</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), Maarif Vekaleti, Ankara 1954, s. 376; Kapar, "Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdetle İslâm*, II, 331.

onların edebiyata ve bu ilimle uğraşana ne kadar çok değer verdiğinin açık bir delilini oluşturmaktadır.<sup>164</sup>

Araplarda şiir yanında ve belki daha çok eski zamanlarda teşekkül etmiş bir hitabet yani nutuk söyleme sanatı, soy sop bilgisi (ilm-i ensâb), efsanevî ve babadan oğula anlatılagelen tarih bilgisi, edep meclisleri gelenekleri de vardı.

Diğer taraftan yazı konusunu inceleyecek olursak, İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de okuma yazma bilenlerin sayısının yirmiye geçemeyecek kadar az olduğunu söylemek mümkündür. Şehrin önde gelenleri arasındaki Varaka b. Nefvel, Ömer b. Hattâb, Ebû Bekir, Ebû Süfyân gibi erkekler, Şifâ bint Abdillâh, Hafsa bint Ömer, Fatıma bint Hattâb gibi kişiler okuma yazma bilenler arasında yer almaktaydı. Bu oranın arttırılmasını sağlamak amacıyla Hz. Peygamber, Bedir savaşı sonucunda esir düşen okuma yazması olan müşriklere serbest bırakılmalarına karşılık olarak on tane Müslüman çocuğa okuma yazma öğretme şartı getirmiştir.<sup>165</sup> Okuma yazma öğretilirken de deri, hurma yaprağı, deve kemiği, çanak çömlek parçaları, yumuşak beyaz taş, tahta levhalar, parşömen ve papirüs vb. belli başlı malzemeler kullanılmaktaydı.<sup>166</sup>

Dinî açıdan Câhiliye'yi yaşamalarına rağmen, Mekkeliler oldukça kültürlü idiler. Özellikle Arap şiiri ve edebiyatı fevkalâde ilerlemişti. Hatta bunun için yarışmalar düzenleniyor; dereceye giren şiirler bir kâğıda yazılarak Kâbe'nin duvarına asılıyordu. Bu şiirlere “askı” anlamına gelen “*mu'allaka*” adı veriliyordu. Kâbe'ye asılan bu şiirlerin en ünlüleri, “*Mu'allakâtu's-Seb'a*” denen “Yedi Askı”dır.<sup>167</sup>

Allah Resûlü, İslâm itikadına ve ahlâk ilkelerine aykırı olmayan şiire müsaade buyurmuştur. Nitekim müşriklerin kendisi, İslâm ve Müslümanlar aleyhine hiciv, tenkit ve tahkirlerine karşılık vermek üzere şairi Hassan'ı görevlendirmiş,<sup>168</sup> Ruhu'l-kuds olan Cebrail'in onu destekleyeceğini haber vererek onu teşvik etmiş ve bu suretle o günün medyası sayılabilecek şiirden yararlanmıştı. Bir sefer sırasında şiirler okunmasına

<sup>164</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, 64-65; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 331.

<sup>165</sup> Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, I, 247, İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 22; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 331.

<sup>166</sup> İbn Hişâm, I, 375-376; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 331.

<sup>167</sup> “*Mu'allakâtu's-Seb'a*” hakkında bilgi için bk. İmriü'l-Kays, *Muallakât: Yedi Askı* (çev.Şerafeddin Yaltkaya), Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

<sup>168</sup> Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 6; Müsned, VII, 375.

müsaade buyurduğu gibi kendisi de âdeti olmadığı hâlde birkaç mısra okumuştur. Hz. Peygamber'in düşmanın silahıyla silahlandığı, elindeki mevcut imkânları yerinde ve verimli biçimde değerlendirdiği, pasif durmayıp gerekeni yaptığı görülmektedir. Bunlardan hareketle Sünnet'in hak dava uğruna meşru ve en etkili enstrümanların kullanılması gerektiği ilkesini koyduğu söylenebilir.

## 2. Nesep İlmî

Câhiliye'de Arapların evlilik, mübâreze<sup>169</sup> gibi önemli hususlardaki kararlarını alırken başvurdukları bir başka kıymetli ilim dalı da Nesep idi. Nesep ilmini hâiz olan dönemin kişileri arasında Ebû Bekir ve Abbas b. Abdilmuttalib de vardı. Sonraki başlıklarda daha ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere hastaların tedavisi vb. vazifeleri yapan arrâf ve gelecekte haber verdiğine inanılan kâhinler<sup>170</sup> ve kıyâfet ilmine hâkim olup çocukların yüz hatlarını inceleyerek babalarının kim olduğunu, insanların ayak izlerine bakarak hangi kabileye mensup olduklarını anlayan kâiflerin<sup>171</sup> de Câhiliye toplumunda çok değer gördükleri belirtilmelidir.

Resûl-i Ekrem nesep ilmi, hastalıkların tedavisi, kıyâfet ilmi meselelerinde teşvik edici olmuşsa da gelecekte haber veren arrâfa<sup>172</sup>, kâhinlere<sup>173</sup> ve falcılara gidilmesini ve onların haber verdiklerinin tasdik edilmesini ve geleceği bildiklerine inanılmasını, "kendisine inen Kur'ân'ı inkâr" şeklinde değerlendirerek<sup>174</sup> ashâbını ve onlardan sonra gelecek olan ümmetini uyarmıştır.

---

<sup>169</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 164-165; Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 332.

<sup>170</sup> "Şakk, Hunafir, Turayfe, Secah" gibileri bu dönemin belli başlı kâhinlerindedir.

<sup>171</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 34; Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Sadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 332

<sup>172</sup> Arrâf: Çalınan ve kaybolan bir şeyin yerini bildiğini iddia eden ve buna dair haberler veren kimsedir.

<sup>173</sup> Kâhin: Kendisinin cini olduğunu ve gelecekte olacak olaylardan onun fısıldamasıyla haber verdiğini iddia eden kimsedir.

<sup>174</sup> "Kim bir arrâfa gider ona bir şey sorarsa onun kırk gece (gün) kılacağı namaz kabul olmaz." Müslim, "Selâm", 125.

### 3. Kehânet ve Arafet

Câhiliye çağında Araplar, kâhinlerin her şeye kâdir olduklarına inandıklarından her işte onlara başvururlardı. Aralarında çıkan anlaşmazlıklarda onların aracılığına ve vereceklere kararlara önem verirler, hasta oldukları zaman tavsiyelerine uyarlardı. Bunlardan başka içinden çıkamadıkları konularda onların fikirlerini sorarlar, düş gördüklerinde onlara yordururlar, gelecekte başlarına ne geleceğini onlardan öğrenmek isterlerdi.

Araplar kâhinlerin her şeyi bildiklerine ve bu bilgileri onlara ruhların öğrettiğine inandıklarından, Câhiliye çağı Araplarından Tanrı'ya inananlar, kâhinlerin gaybe ait bilgileri meleklerden öğrenerek açıkladıklarına, puta tapıcılar ise putlarda birtakım ruhların kâhinlere ve puthane bakıcılarına tabiat sırlarını açıklayıp öğrettiklerine inanıyorlardı.

Câhiliye'de erkek yolculuğa çıkacağı zaman bir ağaca ip bağlar ya da ağacın iki dalını birbirine bağlar, yolculuğundan döndüğünde ipin ya da iki dalın birbirinden çözülmüş vaziyette bulursa hanımının kendisine ihanet ettiği şeklinde yorumlardı.<sup>175</sup> Çocuğun doğumda önce ayaklarının çıkmasını onun kötü bir kişi olacağına işaret sayarlardı. Taun hastalığına cinlerin sebep olduğuna inanılırdı.<sup>176</sup> Hastanın boynuna malını bağlamanın da hastalıkla mücadelede faydalı olacağına inanılırdı. Meliklerin ve reislerin kanının köpek ısırmasına şifalı olacağı kabul edilirdi. Cin ve insanların nazarının değdiği düşünülürdü.<sup>177</sup> Bazı hayvanların cinlerle ilişkili olduğu inancı vardı.<sup>178</sup>

Kur'ân ve Hz. Peygamber, bâtil itikatlarla mücadele etmek ve onları ortadan kaldırıp hâlis ve saf dini ikâme etmek üzere gönderilmiştir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Allah Resûlü, kâhine gitmeyi, fala baktırmayı ve falcının gaybı bileceğine inanmayı şiddetle kınamış, bunların şirk unsurları taşıdığına vurgu yapmıştır. Zira İslâm itikadına göre mutlak olarak gaybı Allah Teâlâ'dan başka hiç kimse bilemez. Ancak Allah dilerse resûllerine gaybını dilediği kadar açabilir.<sup>179</sup>

<sup>175</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 804.

<sup>176</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 809.

<sup>177</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 809-810.

<sup>178</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 809-810.

<sup>179</sup> el-Cin 72/26-27.

#### 4. Kıyâfet İlmî

Kıyâfet ilmi, “iz arama ve ayak izinden bu izin sahibini tanıma” demektir. Ayak izlerine, hayvanların toynakları da dâhildir. Tereddüt meydan geldiğinde Araplar nesebi de bu yolla tayin ederlerdi. Bu ilim günümüze kadar gelmiştir.<sup>180</sup> Kıyâfet de kehânetin bir koludur. Bu katl, hırsızlık, kaybolma olaylarında çok işe yarayan bir bilgi kolu idi. Araplar bu ilimde o kadar ileri gitmişlerdi ki bazı kâifler (iz arayıcılar) ayak izinden, iş sahibinin genç veya yaşlı olduğunu, kadın veya erkek olduğunu, kız veya erkek olduğunu hatta gebe veya normal olduğunu anlarlardı.

İnsanın şeklinden, dış görünüşünden, renginden veya söz ve hareketlerinden onun iyi veya kötü adam olduğunu sezme ilmi olan “ ilm-i ferâset” kuşların uçuşundan, konuşmasından ahkâm çıkarma bilgisi demek olan “zecrû’t-tâir”, düş yorumu, remil atmak gibi bilgiler de kıyâfet biliminin kollarıdır.

Kıyâfet ve ferâset ilminin muhtevası, İslâm ilkelerine aykırı bir durum arz etmektedir. Ayrıca Allah Resûlü rüyaları yorumladığı gibi, Ebû Bekir gibi bazı sahâbîlerin de rüya yormalarına müsaade buyurmuştur.

#### 5. Tıp ve Tedavi

Tıp, insanlık tarihi kadar eskidir. Hastalıklar ne zaman ortaya çıkmışsa onun tedavisiyle meşgul olan tıp ilminin, sistematik ve gelişmiş olmasa da, o zaman ortaya çıktığı söylenebilir. Dünyanın bütün eski milletleri hastalıkların sebepleri ve tedavi şekilleri üzerinde çalışmışlardır; ancak bu alanda Mezopotamya bölgesinde yer alan devletler daha önde idi. Özellikle Babilliler bu alanda daha başarılı olmuşlardır. Hastalıkların sebeplerini ve ilaçlarını ilk tespit edenler Babillilerdir.<sup>181</sup> Birçok eski çağ ulusları gibi Araplarda tıbbı, Babillilerden öğrenmişlerdir. Tıp alanında o dönemde Cündüşapur medresesi meşhurdu.<sup>182</sup> Yunanca tıp eserleri Süryaniceye tercüme edilmiştir. Tıp ilminde Farslılar da meşhurdu. Öyle ki ünlü Arap tabibi Hâris b. Kelede

<sup>180</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XII, 350.

<sup>181</sup> Ayrıntılı bilgi için Bk. Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 146.

<sup>182</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XV, 321.

tıbbî Farslılardan öğrenmiştir. O dönemde Hıristiyan misyonerleri genellikle tabip idiler. Onlar, hastalıkları tedavi etmek suretiyle Hıristiyanlığı yaymayı hedeflemişlerdi. Müslümanlar tıbbî onlardan öğrendiler.<sup>183</sup> Ayrıca Araplar tedavide, uzun yıllara dayanan tecrübeleri ile bitki ve ağaçlardan yararlanmışlardır. Tıbbın bu nevi bugün bile çölde geçerlidir.<sup>184</sup>

Araplarda biri kâhin ve arrâfların usulü, diğeri ilaçla tedavi usulü olmak üzere iki çeşit tedavi usulü vardı: Câhiliye çağı Arap tıbbında en önemli rolü, kan almak (hacamat)<sup>185</sup> ve kızgın demirle vücudun muhtelif yerlerini dağlamak oynuyordu.<sup>186</sup> Hatta tıpta son tedavi dağlamadır sözü meşhur olmuştur.<sup>187</sup> Onların tedavi usullerinden biri de hastalanmış ve tedavisi mümkün olmayan uzuvların kesilmesi idi. Bunu mikrop bulaşmaması için ateşte kızdırılmış bıçakla yaparlardı. Ayrıca afyon gibi yabanî otları kullanma, dağlama, tedavi metotları arasında idi. Kâhinler ise okuyup üfleme, sihir yapmak, tapınaklara kurban adayıp dua etmek yahut nüsha yazmak gibi yöntemleri kullanarak tedavi ederlerdi. Hastalara verilen ilaçlar olarak da Araplar bazı ot tohumları, şerbetler, bilhassa bal kullanıyorlardı. Câhiliye Araplarına göre bal, iç hastalıkları için son derece şifa verici ve mükemmel bir ilaçtı. Kur’ân’da “*Onda -balda- insanlar için şifa vardır*”<sup>188</sup> âyeti başta bal olmak üzere Allah Teâlâ’nın yarattığı bitkilerde şifa özelliklerinin bulunduğu işaret vardır. Ayrıca bu âyet bedenî hastalıkların tedavisi için tıbbî müdahale ve ilaç kullanımının gerekliliğine de işaret sayılabilir.<sup>189</sup>

Dönemin Araplarında tıp ile sihir arasında yakın bir alâka olduğuna inanılırdı. Bazı hastalıkları sihir ile tedavi ederlerdi. Sâhir aynı zamanda hastalıkları yaptığı sihirle tedavi eden bir tabip idi. Kâhinler de tedavi ile meşgul olurlardı. O gün olduğu gibi bugün bile insanlar hastalıkta ve tedavide sihirin tesirine inanmaktadır.<sup>190</sup> Hastalıkta nazarın da tesirine inanılırdı. Ayrıca Araplar göz şaşılığını, gözü, dönen değirmen taşına

<sup>183</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XVI, 46.

<sup>184</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XIII, 101.

<sup>185</sup> Bk. Köşe, Abdullah, “Hacamat”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 422.

<sup>186</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 146-147.

<sup>187</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XV, 362.

<sup>188</sup> en-Nahl 16/69.

<sup>189</sup> Yerinde, Adem, “Şifa”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 130.

<sup>190</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, XVI, 14.

baktırarak<sup>191</sup> tedaviye çalışırlardı; onlar böylece gözün değirmen taşına baka baka düzeleceğine inanırlardı.<sup>192</sup>

Araplarda at, deve vesaire gibi hayvanların yetiştirilmesi de önemli bir saha olduğundan sırf bunların bakımı, tedavisi ile uğraşan baytarlar da vardı. Meselâ Âs b. Vâil, Câhiliye çağının meşhur baytarlarından idi. O Arabın en kıymetli hayvanlarından olan at ve deve hastalıklarının tedavisinde uzmanlaşmıştı.<sup>193</sup>

Resûl-i Ekrem, Allah Teâlâ'nın hastalığı yarattığı gibi şifâyı da yarattığını, şifası olmayan yegâne hastalığını yaşlılık ve ölüm olduğunu bu yüzden tedavi olmak gerektiğini, tedavinin de kadere dâhil olduğunu emir buyurmuştur. Nitekim Allah'ın Resûlü kendisi dönemin önde gelen tabiplerinden Hâris b. Kelede'ye tedavi olmuş, hastaları ona yönlendirmiştir.<sup>194</sup> Hastalığın sebepleri çeşitli olduğu gibi tedavi usulleri de tek yönlü değildir. Tedavide, ilaçların yanı sıra dua, karantina, ruhî terapi vb. unsurlardan da istifade edilir. Ancak Sünnet'e göre haram olan şeylerde şifa olmadığı gibi<sup>195</sup> onlarla tedavi olmak yasaklanmıştır. Ümmet, Resûlullah'ın bu yöndeki tavsiyeleri muvacehesinde tıp ilmi ile meşgul olmuş, insanların ihmalleri ve diğer sebepler de söz konusu ise de son tahlilde hastalıkları Allah'ın bir takdiri olarak kabul ettiği gibi tedavi olmayı da ilahî takdirin bir parçası olarak değerlendirmiştir.

## 6. İlm-i Nücûm

Araplar, uçsuz bucaksız çöllerde işlerine çok yarayan yıldız ilmini Keldânîlerden ve Babillilerden almış olmalıdırlar. Kadîm medeniyetlerin temsilcileri olan eski Hintliler, eski Mısırlılar ve eski Yunanlılar, başka uluslarda bu bilgiyi Sümerliler yoluyla Kaldelilerden öğrenmişlerdi.

Arapların yıldızların hareketleri ve devirleri ile uğraşmaları ve ilgilenmeleri meşhurdur. Onlar yürüyen ve duran yıldızların birçoğunu tanıyorlardı. Kur'ân ve Sünnet gökteki ve yerdekileri Allah'ın kevnî âyetleri olarak değerlendirdiği dikkate alındığında

<sup>191</sup> Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 333.

<sup>192</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 147.

<sup>193</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal*, XVI, 51; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 148.; Kırbıyık, Kasım, "Baytarlık", *DİA*, İstanbul 1992, V, s. 278.

<sup>194</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 148.

<sup>195</sup> İbn Hüzeyme, *Sahîh*, I, 60.

astronomi ilmi ile uğraşmanın farz-ı kifâye olduğu söylenebilir. Ancak yıldızlara bakarak kehanette bulunmak, astroloji uygun karşılanmamıştır.

## 7. Meteoroloji

Bu bilgi yağmurlara ve esen yellere ait değişiklikleri anlamaktan ibaretti. Araplar bu değişikliklere, yıldızların doğuşunun ve batışının sebep olduğuna inanıyorlardı. Bu itibarla bu meteoroloji fenni Araplarda “ilm-i nücum” un bir parçası olarak mütalâa ediliyordu. Onlara göre yağmurların yağışı, bir adamın işinin iyi veya kötü gidişi hep yıldızların hareketine bağlı şeylerdi. Bu hususta hareket eden yıldızlardan batıda şafak söktüğü vakit bir yıldızın batıp, doğuda ona karşılık ve rakip olarak bir yıldızın doğmasına dikkat ederlerdi ki bu şekilde 28 yıldızın hareketini kontrol ediyorlardı. Bütün yağmurlara, rüzgârlara, soğuklara, sıcaklara bu 28 yıldızın sebep olduğunu sanırlardı. Ayrıca bulutların renk ve şekillerine göre de yağmurun yağıp yağmayacağına hükmederlerdi. Bu konuda ak bulutlar en az yağmur getiren, kırmızı bulutlar orta derecede yağmur getiren, kara bulutlar da en çok yağmur getiren bulutlar olarak bilinirdi.

Uzak yerlere gitmek üzere yola çıktıkları zamanlarda yönü bulmak bakımından elbette yıldızlar ve yel istikametleri önemli idi. Araplar kuzeyden esen yele “saba yeli”, batıdan esen yele “şimal yeli”, güneyden esene “debûr yeli”, doğudan esen yele de “cenub yeli” derlerdi. Sünnet açısından meteoroloji de faydalı ilimlerdenidir.

## 8. Mitoloji

Câhiliye çağında Araplarda eski Yunanlılar gibi gökteki yıldızlardan bazılarını tanrı saymışlardır; ancak gitgide doğrudan doğruya yıldızlara tapma şekli kaybolmuştur. Biz bu durumu, taptıkları putların adlarından ve bazı toplulukların ibadet şekillerinden anlıyoruz. Meselâ Lât putu, Zühre yıldızı adına çıkarılmıştı. Araplar bazı yıldızları insan şeklinde kabul edip eski Yunan tanrılarında olduğu gibi bunların birbirleriyle evlenmelerine, savaşlarına ve diğer hususlara ait, gerçekle ilgisi olmayan hikâyeler düzmüşlerdir. C. Zeydan Arapların bu hikâyeleri Hintlilerden yahut eski Yunanlılardan

veya Mısırlılardan almış olmaları gerektiğini, zira Keldânîlerin bu gibi şeylere pek az önem verdiklerini kaydediyor.<sup>196</sup>

Kur'ân ve Sünnet, kendisi mahluk olan bir varlığı tanrı edinmeyi reddeder. Yıldızların tanrı edinilmesi ve onlara tapınılması İslâm'ın kökünden reddettiği Câhiliye inançlarındanır.

## 9. El Sanatları

Hicaz bölgesinin Mekke, Yesrib (Medine) ve Taif (Vecc) şehirleri ve yerleşik hayata elverişli bazı küçük kasabalar ve vahâlar hariç diğer bölgelerde halk, çadırlarda ve göçebe bir hayat yaşıyordu. Çöl hayatında deve ve koyun yününden veya keçi kılından giyim eşyası, çadır, çuval örmekten başka hemen hemen hiçbir el sanatı gelişmemiştir.<sup>197</sup> Şehirlerde ise bilezik, yüzük, küpe gibi süs eşyası ile kılınç, mızrak, kargı, kalkan vesaire gibi savaş eşyası ve bazı yünlü, pamuklu giyecekler imal ediliyordu. Bunlardan yüzük, bilezik, küpe, halhal gibi süs eşyası yapmakta, İslâm'ın ortaya çıkışı sırasında Medine'de oturmakta olan üç Yahudi kabilesinden Kaynuka kabilesi meşhurdu. Dokumacılıkta Yemen ünlüydü. Yahudiler Kaynuka oğulları kuyumculukta mahirdiler. Genel olarak Yahudiler ticaretle meşgul olurlardı. Yesrib'te yaşayan Yahudiler buğday, arpa ve şarap ticareti yaparlardı. Suriye'den şarap ithal ederlerdi.

Savaş âletleri yapımında ise daha ziyade Yemen bölgesi şehirleri büyük bir ün kazanmıştı. O devrin ünlü kılıçlarını zikreden meşhur şair, hakîm ve riyâziyeci Ömer Hayyam, "Nevruzname" adlı eserinde, Yemen kılıçlarını başta saymaktadır.<sup>198</sup>

Dokumacılığa ve kumaş işçiliğine gelince bu alanda da Yemen mamulleri birinci sırada idi. Diğer taraftan yarımada mimarî önem taşıyan saraylar ve su barajları daha ziyade Güney Arabistan'da biliniyor ve yapılıyordu. Taif şehri de deri işlemeciliğinde Arap Yarımadası'nda meşhurdu.<sup>199</sup>

<sup>196</sup> Bk. Zeydan, Corci b. Habib, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (çev. Zeki Megâmiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1973, III, 27 vd.

<sup>197</sup> Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 313.

<sup>198</sup> Hayyam, Ömer, *Nevruzname*, Mücteba Minovî neşri, Tahran 1933, s. 36 v.d.; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 151.

<sup>199</sup> Ayrıntılı bilgi için Bk. Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 151-152.

### C. CÂHİLİYE ARAPLARINDA ÂDET, GELENEK VE BÂTİL İNANÇLAR

Yerleşmiş bir hukuk sisteminin olmadığı Câhiliye dönemi Arap toplumunda işlenen bir cinayet bütün aileye teşmil edilirdi. Öldürülen kişinin intikamı cinayeti işleyenden mutlaka alınırdı. Hatta kan davaları Arap kabileleri arasında kavga ve savaş sebebiydi. Diyet müessesesi, söz konusu kavga ve cinayetler sebebiyle ortaya çıkmıştır. Kan davası, devlet otoritesinin olmadığı bir ortamda ortaya çıkmıştı, aileler kendi üyelerinin haklarını bu yolla almaya çalışıyorlardı. Bunun anlamı, aile fertlerinin birinin işlediği suçtan bütün ailenin sorumlu olmasıydı. Mağdur ve maktulün hakkını sadece kardeşleri değil, ailenin bütün fertleri almakla mükellefti.<sup>200</sup>

Araplarda bir adam istediği bir yabancıyı kendi nesebine katabilir ve onu kendi ailesi efradından sayabilirdi. Bu şekilde bir yabancıyı nesebe katmaya *istihak* denirdi. Aileye katılan kimse hür ise “daiy” denir, köle veya esir ise nesebine katıldığı adamın mevlâsı olurdu. Araplar *daiy*’i kendi ailelerinin öz evladı sayarlar, bu daiy ölürse onun mirasçısı olurlardı. *Daiy* de nesebine katıldığı adamın mirasçısı olurdu.<sup>201</sup>

Esirler, kendilerini esir alan kişinin mensubu bulunduğu kabileye dâhil sayılır, o kabilenin bir ferdi gibi muamele görürdü. Kişi esir edilir ve kurtuluş fidyesi de veremezse *hilf usûlü* devreye girer bu suretle o *halif* sayılırdı. Böyle kimseler mirastan hak alabilir, ancak öldürülürse onun için ailenin asıl fertlerinin yarısı kadar diyet ödenirdi.

Bir Arabın yabancı biri ile kardeş olmasına *muâhat* denir ve bu ikisi birbirinin mirasçısı olurdu. Nitekim Medine döneminde Hz. Peygamber muhacirlerden her bir ferdi ensârdan biri ile kardeş<sup>202</sup> ilan etmiş ve bunlar birbirlerinin mirasçısı ilan edilmişlerdir. Bununla birlikte Bedir Savaşı’ndan sonra nazil olan Enfâl sûresinin 75. âyetiyle bu yoldaki miras kaldırılmıştır.<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 129.

<sup>201</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 129-130.

<sup>202</sup> Geniş bilgi için bk. Algül, Hüseyin, “Muâhât”, *DİA*, İstanbul 2005, XXX, s. 308-309.

<sup>203</sup> Günaltay, M. Şemseddin, “Kable’l-İslâm Araplarda İçtimai Aile”, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1926, Sayı: 4, s. 75-77; Zeydan, Corci b. Habib, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, s. 28.; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 130.

Aileden olmayan birinin aileye katılması mümkün olduğu gibi aile üyelerinden birinin ya da *daiy* yoluyla aileye dâhil edilmiş birinin kötü hâli görülürse “hal” yoluyla aile dışına itilmesi de mümkündür. Böylece onun sorumluluğu üstlenilmemiş olurdu.<sup>204</sup>

### 1. Araplarda Ölü Gömme ve Diş Atma Âdeti

Câhiliye döneminde öldükten sonra kişinin ruhunun başka bir cisme dönüştüğü ve tekrar dirildiğine inanan kimseler bulunmaktaydı. Bu dönemde cenaze namazı olmadığından onun yerine sadece aile fertlerinden biri öldüğünde onu güzelce kefenlerler ve dualarla defnederdiler. Tabuta konan cenazenin başında en yaşlı aile üyesi ayağa kalkar ve vefat eden kimseyi medh ü senâ eder, onun iyiliklerini anardı ve Allah’tan onun için rahmet dilerdi.

Ayrıca Câhiliye dönemi Araplarında *beliyye* âdeti vardı. *Beliyye*,<sup>205</sup> Câhiliye döneminde Araplar’ın ölünün mezarı başında aç ve susuz bırakarak ölüme terkettikleri dişi deveye verilen addı.

Câhiliye dönemi bazı Arapların inanışları arasında *tenâsüh* de bulunmaktaydı. Öyle ki ölen birinin ruhunun başka bir bedene girdiğine inanılırdı. Ayrıca Câhiliye döneminde kocası öldürülen bir kadın, ölen kocasının intikamı alınmadıkça kocasının ardından ağlamazdı.

Câhiliye döneminde görülen diğer bir âdet çocukların diş değiştirdikçe çıkan dişleri baş ve şahâdet parmakları arasına alıp “bundan daha güzeliyle değiştir” diyerek güneş ışığına doğru atmalarıdır. Öyle yapılırsa yeni dişlerin doğru ve sağlam çıkacağına ve çocuklarının yaşadıkları müddetçe diş ağrısı çekmeyeceklerine inanılırdı.<sup>206</sup>

Sünnet, *tenâsühü* bâtıl bir inanış olarak addetmiştir. *Beliyye* inancı hayvanlara zulümden başka bir şey değildir. Ölüye ve arkada bıraktıklarına hiçbir faydası olmayan böyle bir âdet, Sünnet tarafından onaylanmamıştır.

### 2. Sâibe, Bahîre, Vasîle ve Hâmî Âdetleri

İbn İshak bu âdetler hakkında şöyle diyor: “Bahîre denilen deve “Sâibe” denilen devenin dişi yavrusudur. “Sâibe” denilen deve ise arka arkaya on defa dişi yavru doğuran

<sup>204</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 130.

<sup>205</sup> Özeydin, Abdülkerim, “Beliyye”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 419.

<sup>206</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 139.

devedir. Bu durumda olan develer başıboş bırakılır, onların üstüne binilmez, yünü kırılmaz, sütünü misafirden başka kimse içemez. Bu durumdaki develerin ilk on yavrusundan sonra doğuracağı dişi yavruların kulakları enlenir (nişan vurulur) ve anasıyla birlikte başıboş bırakılır. Bu yavrular büyüdükten sonra bunlara da binilmez, yünü kırılmaz ve anasında olduğu gibi, sütünü misafirlerden başka kimse içemez. Bu türlü deve yavrularına “ bahîre” denir.

*Vasîle* ise, arka arkaya beş defa ikiz dişi yavru kuzulayan koyuna denir. Bu gibi koyunların ilk beş defa doğurdukları ikiz dişi kuzulardan sonra kuzulayacağı yavruların hepsi, ailenin erkek çocuklarının olur; kızlara bir şey düşmez; ancak bu kuzulardan ölen olursa etini, ailenin erkek ve kadın efradı ortaklaşa yerlerdi. *Hâmîye* gelince, bu da dölünden arka arkaya on defa dişi yavru dünyaya gelen erkek devedir. Bu durumda olan erkek deveye binilmez, yünü kırılmaz ve damızlık olarak başı boş bırakılır ve damızlık olarak kullanılması hariç başka hiçbir şekilde istifade edilmezdi.<sup>207</sup>

### 3. Araplarda Kumar Oyunları ve Falcılık

Meysir oyunu bir nevi kumardır. Bu kumarı oynayana “yesei” denir. Araplar bu oyunla övünürlerdi. Bu oyun daha çok kış gecelerinde ve zenginler tarafından oynanan bir oyun olup bu yolla yoksullara et dağıtılmış olurdu.<sup>208</sup> Meysir, kumara konu olmak üzere ortaya konan deveye denir. Devenin eti dikkatle parçalanırken bir hakem kurulu çağrılır ki bu kurula “yasîrun”, eti parçalara ayırana “kaddar” denirdi. Meysir oyunu, Hübel putu önünde çekilen kur’a oklarından başka olup her yerde çekilebilen on okla oynanır; bu oklara “kîdâh” denir.<sup>209</sup>

Kur’ân ve Sünnet, alın teri sarf edilmeden ve şansa dayalı, bir miktar para koyarak ya da şans yoluyla sonunda maddî bir kazanç elde etmeyi meşru saymamıştır. Zira bu tür oyunlarda aldatma bulunmakta ve şans oyunları, oynayanlar arasında husumet ve cinayetlere sebep olabilmekte, bağımlılık yaparak kişinin maddî ve manevî olarak yıkımına ve sefaletine yol açmaktadır.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> İbn-i Hişam, *es-Sîre*, I, 91-92. Kur’ân-ı Kerim’de de buna temas edilmektedir. Bak. el-Mâide 5/103, el-En’âm, 6/139-143-144.

<sup>208</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l- Kur’ân*, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî ve evlâdih, 2. Baskı, Mısır 1954, II, 358.; Öğmüş, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, İz Yay., İstanbul 2013, s. 225.

<sup>209</sup> Bu oyun hakkında daha fazla bilgi için Bk. Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 140.

<sup>210</sup> el-Mâide 5/91.

Diğer taraftan Cahiliye Araplarının falcılık inançlarına gelince, her çağda insanlar gelecekleri hakkında önceden malumat alma hususunda merak içinde olmuşlardır. Pek çok bâtıl inanca sahip Câhiliye Arapları da hayatlarındaki belirsizlikleri çözmek ve hayatları ile ilgili doğru kararlar vermek için falcılık inancına sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Dolayısıyla toplumda bu kadar ehemmiyet verilen falcılığın birçok farklı çeşidine Câhiliye döneminde başvurulmuştur.<sup>211</sup> Fal çeşitlerinin anlamlarını ve işlevlerini kısaca şu şekilde ele alabiliriz:

Fal çeşitlerinden ilki *eẓlâm* olup “zelm” kökünden zelm kelimesinin çoğul hâlidir. Sözlükte “Ucunda demir parçası olan ve üzerinde kanat bulunmayan ince oklar” olarak tanımlanmaktadır. Araplar bir hususta kararsız kaldıkları zaman üzerlerine *evet* veya *hayır* yazdıkları oklardan bir tanesini çekerler ve çıkan sonuca göre hareket ederlerdi.<sup>212</sup>

Diğer bir fal türü *remil*dir. Sözlük anlamı kumlu arazi demek olan “reml” terim olarak “Kaybolan bir şeyin yerini bulmak, merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak” anlamına gelmektedir. Çizilen çizgiler, bir çocuğun tekerlemeyi andıran birtakım cümleleri söylerken falcı tarafından ikişer olarak silinmesi ile bakılırdı. Çizgiler silindikten sonra en son kalan çizgi tek olursa niyet edilen işin hayırlı olmayacağına, çift çizgi kalırsa ise hayırlı olacağına inanılırdı. Daha sonraki zamanlarda kum yerine kağıt ve tahta da kullanılmıştır.<sup>213</sup>

*Firâset* de fal çeşidi olarak zikredilir. Kelime sözlükte “keşfetme, sezme, ileri görüşlülük” şeklinde açıklanmaktadır. Ancak daha ayrıntılı değerlendirildiğinde bir kimsenin dış görünüşüne bakarak onun ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmak<sup>214</sup> şeklinde dar bir anlama ve akıl ve duyu organlarıyla bilinmeyen, ancak

<sup>211</sup> Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez; Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s.133; Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Sadeleşiren Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 25-30; Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *el-Milel ve'n-nihal*, Siirt 2016, XIII, Sayı:1, s. 139.

<sup>212</sup> Öz, Mustafa, “Ezlam”, *DİA*, XII, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s.67; Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 135.

<sup>213</sup> İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi gariibi'l-hadis ve'l-eser* (thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1963, II, 47; Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Dârü'l-ma'rife, Beyrut, t.y., V, 374; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 783; Çelebi, İlyas, “Remil”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, XXXIV, s. 555

<sup>214</sup> Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 186-190; Uludağ, Süleyman, “Firâset”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 116; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 146.

sezgi gücüyle ulaşılan bütün bilgi alanlarını kapsaması şeklinde de daha geniş ve kapsamlı bir anlamının olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Câhiliye döneminde Araplar'ın ilmi kıyâfeti'l-eser ve ilmi kıyâfeti'l-beşer alanlarında oldukça uzman oldukları, hatta insanların yürürken yerde bıraktıkları izlere bakarak sahibinin yaşı, cinsiyeti, medenî durumu ile alâkalı da doğru tahminlerde buldukları bilinmektedir.<sup>215</sup>

Diğer bir fal çeşidi *irâfet* olup diğer fal çeşitleri ile mukayese edildiğinde çeşitli yollarla<sup>216</sup> bakılabilen bu fal için arrâfların daha engin bir bilgi ve uzmanlığa muhtaç olduğu söylenebilir. Arrâflar, gelecekleri ile alâkalı bilgi almak isteyen insanlara su, güneş veya küre gibi nesnelere bakarak orada gördükleri şekil ve renklerden yola çıkarak geleceklerine dair yorumlarda bulunurlardı.<sup>217</sup> Câhiliye Araplarında “aif” diye adlandırılan falcıların baktığı bu fal türünde kuşların hareketlerine (uçması, tünemesi, bir yöne yükselmesi ya da alçalması vb.) göre yorum yapılırdı. Bu fala “iyafet”, “tayra” veya “zecer” şeklinde üç farklı isim verilmiştir. “Zâcir” sadece kuş falına bakana, “tayra” kuşların uçuş istikâmetlerine göre gayb hakkında yorumlarda bulunana denirdi.<sup>218</sup>

*Kitfe* ise koyun kemiklerinin üzerindeki renk ve çizgilere bakarak yorum yapmaya dayanan bir fal türüdür. Câhiliye Araplarının düşüncesine göre koyundaki siyah renkli çizginin dar olması, kıtlığa; yeşil renkli çizgi, bolluğa ve ucuzluğa; kırmızı renkli çizgi, kavga veya kan döküleceğine; sarı renkli çizgi ise hastalığa işaret olarak kabul edilirdi. *Kitfe* falına bakan insanlar koyunun kemiğinin yanı sıra renklerinin de yorumlanması konusunda da çok yetenekli idiler. Onlara göre renkler insanların ruh halleri ile ilgili önemli bilgiler verirlerdi. Buna dayanarak da koyun kemiği ve renkler

---

<sup>215</sup> Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, s. 145,

<sup>216</sup> “Bir çocuğun sağ elinin başparmağına bir damla siyah mürekkep damlatıp ardından bazı duaları okuyarak çocuğun gördük-lerini anlattırıp sonra bunu yorumlamak irâfetin bir türüdür. Bir başka türünde ise yaşanan an içinde meydana gelen bazı olaylardan hareketle geleceği tahmin etme durumu vardır. Burada zaman ve gerçekleşen olay arasında bir bağ kurulup akıl yürütülür.” Geniş bilgi için bk. Ersoylu, Halil, “Fal, Falname ve Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1994., V., Sayı: 2., s. 71,

<sup>217</sup> İbn Manzûr, “Fîrâset”, *Lisânül-Arab*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, IX, 238. Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, s. 145.

<sup>218</sup> Mahmûd, Mahmûd Arefe, *el-Arab kable'l-İslâm*, 1. Baskı, Aynûnli'd-Dirâsât ve'l-Bûhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, İskenderiye 1995, s. 303; Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, s. 148.

arasındaki ilişkiye bakıp kişilerin gündelik hayatları konusunda ayrıntılı tahminlerde bulunmuşlardır.<sup>219</sup>

*Turuk* ise çakıl taşı, hurma çekirdeği, nohut ve bakla benzeri nesnelere aracılığıyla bakılan bu fala verilen isimdir. Taşlara çeşitli işaretler koyup avucunda iyice karıştırdıktan sonra taşların duruş yönlerine bakarak insanların geleceklerine dair tahminlerde bulunan bu falcı kişilere “turrak” adı verilirdi.<sup>220</sup>

Daha önce de vurguladığımız üzere Kur’ân ve Sünnet, insanın gayba olan derin merakından beslenen ve onu istismar ederek çoğu isabetsiz yorum ve tahminlerden ibaret her türlü falı kesin olarak yasaklamış, falcılara gitmeyi ve onların söylediklerini tasdik etmeyi kesin bir dille reddetmiştir.

#### IV. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE’DE SİYASÎ, SOSYAL VE TİCARÎ HAYAT

Mekke oligarşik bir sisteme sahipti. Önde gelen kabilelerin liderlerinden ve akıl, nüfuz ve mal sahibi kişilerinden oluşan on kişilik bir heyet, Mekke’yi Dâru’n-nedve denilen bir meclis ve mekândan idare ederdi.<sup>221</sup> Kabile liderleri kendi sistemlerini kurmuşlar ve Mekke’nin ticaretini kontrolleri altına almışlardı. Asabiyye temeline dayalı idarî sistemde zayıfların, fakirlerin, köle ve yabancıların hakları idarenin insâfına bağlıydı. İslâm’a karşı çıkmalarının en önemli sebebi de idarî ve ticarî egemenliklerinin ellerinden gitmesiydi.

Câhiliye döneminde idarelerin hiçbiri sistematik ve güçlü bir yönetime sahip değildi. Siyasetçilik aşiretçilikten dolayı tehlikeye girerdi. İslâm’ın doğduğu bölge olan Arabistan, Basra Körfezi, Hint Okyanusu, Kızıldeniz ve Süveyş Kanalı ile ayrılmış olan büyük bir yarımada<sup>222</sup> olup Kuzey bölgesi Roma ve Pers imparatorlukları tarafından

<sup>219</sup> Ersoylu, Halil, “Fal, Falname ve Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, s. 71; Sümer, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, s.150.

<sup>220</sup> Geniş bilgi için bk. Mahmûd, Mahmûd Arefe, *el-Arabkable’l-İslâm*, 1. Baskı, İskenderiye: Aynünli’dirâsât ve’l-bûhûsi’l-insâniyye ve’l-ictimâiyye, 1995, s. 304; Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, s. 150-151.

<sup>221</sup> Takkûş, *Târîhu’l-Arab kable’l-İslâm*, s. 444.

<sup>222</sup> Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş), İstanbul 1985, I, 20-21.; Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 35.

yönetilirken Güney bölgesi ise Habeşistan hükümeti tarafından yönetilirdi. Mekke kötü bir şekilde bu fetihlerden etkilenmişti. Ğassan, Hira ve Yemen gibi başka devletlerin kontrolündeki yerlerdeki siyasî iklim düzensizdi. Toplum kabileler şeklinde yaşardı ve sürekli olarak da birbirleriyle savaşırdı. Bölge kendi yönetimine sahip olsa da yine o gelişmiş ya da medenîleşmiş bir hükümet olarak kabul edilemezdi. Çünkü o kabilecilik yönetimi altındaydı. Yukarıdaki tartışmalara dayanılarak dünya görüşünün esas olduğu ya da hayatın bütün açalarına şekil verdiği görülebilmektedir. Dünya görüşü gayri meşru araçlar tarafından şekillendirilirse o zaman hayatın bütün safhaları alt üst olurdu. Tam tersi de olsaydı yine böyle bir durum olurdu.<sup>223</sup>



## Harita 2: Arap Yarımadası'nın Sınırları

Mekke'de aşiret reisi seçimi, nadiren babadan oğula geçiş yapılması şeklinde olsa da çoğu zaman aşiretlerin kendi bireyleri içerisinde seçimleri yoluyla gerçekleştirilirdi. Aşiretin toplum içerisindeki önemine göre reislerinin isimleri değişiklik göstermekteydi. Örneğin sıradan bir aşiret reisine "Seyyid", büyük kabilelerin reislerine ise "Melik" adı

<sup>223</sup> Hanapi, Mohd Shukri, "From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy", *International Journal of Humanities and Social Science*, s. 216.

verilirdi.<sup>224</sup> Aşiretler arasındaki ilişkilerde her reis kendi aşiretini temsil eder ve hür ve köle olarak ayrılan aşiret bireyleri<sup>225</sup> adına karar alırdı. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dedesi Abdülmüttalib, Harb b. Ümeyye, Abdullah b. Cud'an, Velid b. Muğîre gibi kimselere verilmiş olan "Hukkâm"<sup>226</sup> ismi vardı ki o da aşiretler üstü reisler için kullanılan bir sıfatı temsil etmekteydi. Bu sıfatın tekili de "Hâkim" şeklindeydi.

Câhiliye dönemindeki Mekke şehir devleti içerisinde yukarıda da belirtmeye çalıştığımız şekilde aşiret reislerinin gerek sosyal sorunları çözme konusunda gerekse önemli siyasî kararları almaya kadar sorumlu olduğu aşireti alâkadar eden her türlü meselede tasarruf yapma hakkına sahip olmaları onları konum itibarıyla çok fazla sorumlu kılmıştır. Fakat aşiret reisleri kendilerinden daha saygın ve güçlü bir reisin olması durumunda da ona tabi olmayı tercih edebilirlerdi. Şehir devleti İslâm'ın kabulüne kadar idarî işlerini ayarlarken "nesî takvimi"ni kullanır, dinî konularda da Hz. İbrahim zamanından kalan âdetler ve zaman ayarlamalarıyla ibadetlerini yaparlardı. Nesî takviminin kullanımı Kur'ân-ı Kerim'de yer alan "*Nesî, sadece küfürde bir artıştır. Kâfir olanlar onunla sapıtırlar. Allah'ın haram kıldığına sayısını bozmak ve O'nun haram kıldığını helâl kılmak için (haram ayı) bir yıl helâl sayarlar, bir yıl da haram sayarlar. (Böylece) onların kötü işleri kendilerine güzel gösterilmiştir. Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez*"<sup>227</sup> meâlindeki âyetle yasaklanmıştır.

---

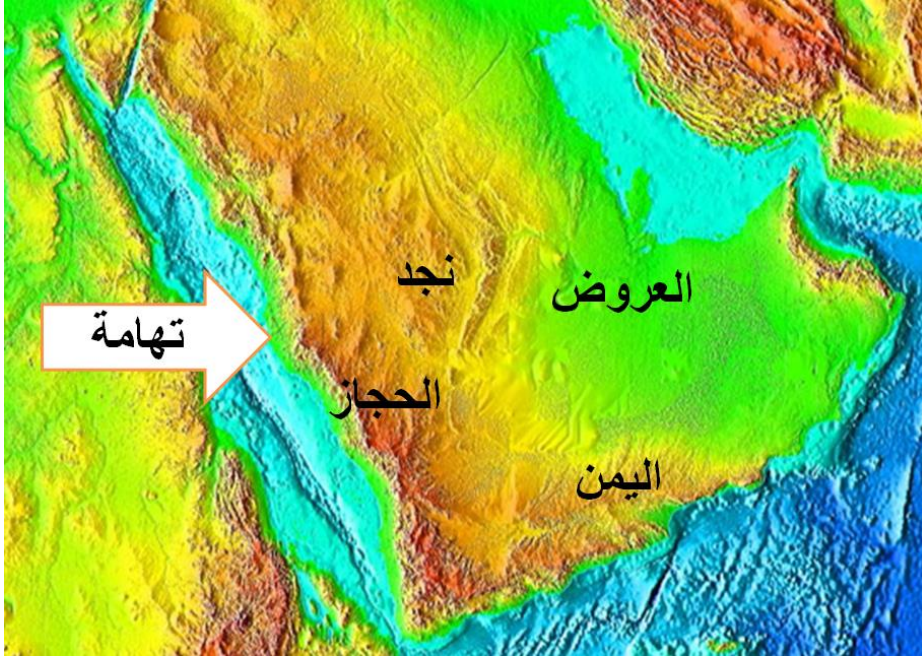
<sup>224</sup> Amr b. Külsüm, *Mu'allakâ*, beyit: 29-30. (bk. *Yedi Askı* (terc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 41) ; Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Târihi*, s. 392.

<sup>225</sup> Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Târihi*, s. 393.

<sup>226</sup> Ya'kûbî, *Târih*, I, 258.

<sup>227</sup> et-Tevbe , 9/37.

**Harita 2: Arap Yarımadası'ndaki bölgeler**



## 1. Sosyal ve Meslekî Hayatta Kadın

### a. Sosyal hayatta kadın

Ataerkil bir yapıya sahip olan bedevî Arap toplumunda her ne kadar kadına hak ettiği değer verilmese de evde hemen hemen her işin sorumluluğunun kadınların üzerlerine yıkıldığı görülmektedir. Hâlbuki Arap toplumunda yaptığı işlerle sosyal hayatta başarılı olmuş, erkeklerden daha iyi konuma gelmiş, hatta idarecilik<sup>228</sup> yapmış kadınların varlığı da bir gerçektir. Nitekim İslâm tarihine mesleğine dair erken dönem eserlerde kadınların bazılarının dönemin yöneticileri kadar kıymet gören kâhinlik yaptığına değinilmiştir.<sup>229</sup> Meselâ, Câhiliye döneminde Amalika kabilesine mensup olan

<sup>228</sup> Meselâ, Câhiliye döneminde uzun yıllar amalika kabilesine mensup olan ez-Zebba isimli bir kadın yöneticilik, Lokman kızı Suhr isimli bir kadın ise, ordu komutanlığı yapmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1306, III, 327; Seâlibî, Ebu Mansur Muhammed b. İsmâîl, *Simâru'l-kulûb fi mezâfi ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1985, s. 307; Altıntaş, Ramazan, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", s. 63.

<sup>229</sup> bk. İbn İshâk, Muhammed b. Yesar, *Sîretü İbn-i İshâk*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya, 1981, s. 91; Altıntaş, Ramazan, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", s. 63.

ez-Zebba isimli bir kadın, uzun yıllar yöneticilik, Suhr bint Lokman ise ordu komutanlığı yapmıştır.<sup>230</sup> Hatta İslâm tarihine dair ilk dönem tarih kitaplarından öğrendiğimize göre<sup>231</sup> kâhin kadınların insanlar arasındaki bazı problemleri çözmeye etkin oldukları ve kendilerine başvurulduğu dikkat çekmektedir. Bu sebeple kâhin kadınlar Câhiliye dönemi Arap toplumunda önemli bir mevkiye sahiptiler.

Câhiliye Arap toplumunda kadınlar genel olarak hürler ve cariyeler şeklinde iki sınıf olarak değerlendiriliyordu. Kabile reisi ve aristokrat ailelerinin kızları ve kadınları birçok erkekten daha üstün bir role ve değere sahiptiler. Ancak hür kadınlar arasında tam bir adalet olduğu söylenemez. Zengin ve hür kadınlar her zaman yoksul hür kadınlardan toplumda saygınlık açısından bir adım önde tutulurdu. Hür kadın için toplumda söz hakkına sahip olma derecesi, varlıklı ve geniş nüfuslu bir kabileye mensup olması ile doğru orantılı görülüyordu. Tahmin edileceği üzere yapılacak olan evliliklerde de varlıklı kabileler arasında kız alıp verme şeklinde gerçekleştiriliyordu.<sup>232</sup>

Câhiliye toplumunda kadın-erkek ilişkileri belli bir seviyede yaşanır. İlişkilerde belli kurallara ve çizgilere hassasiyet gösterilirdi. Yabancı bir erkek eve geldiğinde haremlik-selâmlık uygulanmasa da erkekler hane halkı yanında hareketlerine ve sözlerine dikkat etmek, kadınlar da giyimlerinde ölçülü ve dikkatli davranmak zorundaydılar.<sup>233</sup> Başlangıçta toplumsal değişimin önemli faktörlerinden olan Arapların başka ırklarla ticaret, göç ve savaş, evlilik gibi sebeplerle etkileşime girmesi sebebiyle Arapların kadın-erkek ilişkileri bu sosyal olaylardan büyük ölçüde etkilenmişti. İrkçılığın zihinlerinde önemli bir yer tuttuğu Araplar için kadın-erkek arasında haremlik-selâmlık uygulanması, kadınların büyük şehirlerde özgürce dışarıya çıkmalarına izin verilmemesi gibi tutumlar geliştirilmiştir.<sup>234</sup> Sosyal ilişkilerdeki bu tutum değişikliklerinin yazılı bir metne dayanmayıp yukarı da bahsettiğimiz nedenlerden kaynaklı olarak dönemin örf ve âdetleri arasına girerek varlığını sürdürdüğü bilinmektedir.

---

<sup>230</sup> Bk. Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut, 1306, III, 327; Seâlibî, *Simâru'l-kulûb fî mezâfi ve'l-mensûb*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, 1985, s. 307.; Altıntaş, Ramazan, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", s. 63.

<sup>231</sup> Bk. İbn İshâk, Muhammed b. Yesar, *Sîretü İbn-i İshâk*, (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya, 1981, s.91; Altıntaş, Ramazan, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın", s. 63.

<sup>232</sup> Geniş bilgi için bakınız. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, IV, 616.

<sup>233</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, IV, 617.

<sup>234</sup> Geniş bilgi için bk. Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 616; Altıntaş, Ramazan, "Câhiliye Arap Toplumunda Kadın" s. 64.

Diğer taraftan çöllerdeki kadın-erkek ilişkileri şehirlerden farklılık arz etmekteydi. Çöldeki insanların aralarındaki güçlü güven bağı, iyi komşuluk ilişkileri ve hayat şartları nedeniyle haremlik-selâmlık gibi kadın ve erkeği birbiriyle iletişimden uzak tutan uygulamalara pek gerek duyulmamış, kız ve erkek çocukları birlikte doğmuş, büyümüş ve birlikte yetişkinliğe adım atmışlardır.

Sosyal hayatta hür ve varlıklı olan kadınlar söz sahibi olsalar da genel mânada Câhiliye Arapları kadınların düşüncelerini ve akıllarını erkekten çok aşağıda görmüşlerdir. Onlarla istişare yapılsa bile her koşulda onlara muhalefet edilmesi gerektiğine, kadınların akılları yerine duyguları ile hareket ettiklerine inanılmıştır. Câhiliye Arapları arasında “İşini, kadınların görüşüne dayandıran kimse zelil olmuştur” gibi sözler bir darb-ı mesel hâline gelmiştir.

İslâm’da ise kadın erkeğe eşdeğer görülmüştür. Her şeyden evvel Kur’ân’da, Sebe melikesinin istişare ile karar vermesinin<sup>1</sup> ve bir melike olarak onun başarılı siyasetinin övüldüğü dikkat çekmektedir.

Hiz. Hatice’nin Hiz. Peygamber’e ilk vahiy geldiğinde sergilediği tutum son derece önemli ve isabetlidir. O, bir yandan kocasını dürüst, fakirleri ve akrabasını gözetken biri olarak Rabbinin kendisini Şeytan’ın eline bırakmayacağını ifade ederek psikolojik açıdan teselli ederken bir yandan da dinî bilgisi ve tecrübesine ehemmiyet verdiği Hıristiyan âlim Varaka b. Nevfel’e Hiz. Peygamber’in yaşadıklarını aktararak fikrini almış ve gelen meleğin Mûsâ’ya ve Hiz. İsâ’ya gelen Nâmus-ı Ekber Cebrâil olduğunu öğrenerek Resûlullah’ı teskin etmiştir.

Hiz. Âişe’nin zekası, fikhî kabiliyeti, hadis rivâyeti ve yorumundaki yeri müsellemdir. Keza Hudeybiye Anlaşması sebebiyle hac edemedi kurbanını kesip tıraş olarak Medine’ye dönme kararına Kâbe’yi ziyaret edemedikleri için sıcak bakmamışlar, Resûlullah’ın ihramdan çıkma emrine karşı gönülsüz davranmışlardı. Ümmü Seleme, Resûlullah’a “siz kendi kurbanınızı kesip tıraşınızı olursanız onlar sizi takip edeceklerdir” diyerek fikrini beyan etmiş, Resûlullah da onun tavsiyesini uygulamıştır.

---

<sup>1</sup> es-Sebe 34/99.

## **b. Meslek ve iş hayatında kadın**

Câhiliyye döneminde istisnalar bir yana, genel olarak kadın her ne kadar ikinci sınıf insan gibi değerlendirilmişse de önemli meslekler icra eden, kendileriyle istişare edilen kadınlar da vardı. Ayrıca şâir olarak tanınıp meşhur olan kadınlar bilinmektedir. Bunlara Ransa, Harnek, Celile, Kebşe ve Amr b. Ma'dikerb'in kız kardeşi örnek olarak zikredilebilir. Cesaretlerini artırmak, lojistik hizmetler ifa etmek, hemşirelik gibi görevlerde bulunmak üzere kadınlar da erkeklerle birlikte savaflara katılırlardı. Mekke'de Hz. Hatice gibi ticaretle uğraşan iş insanı kadınların varlığı dikkati çekmektedir. Ayrıca Mekke'de Havla isminde fırıncılık yapan, güzel koku satan, kuaförlük yapan (el-Meşîta), makyaj yapan (minkâş) kadınlar ve bu tür meslekler de mevcuttu.

İslâm döneminde kadın, İslâmî ölçüler içinde bir takım ticarî ve ilmî faaliyetler içinde olmuştur. Müslüman kadınların hemşire, lojistik destek amaçlı olarak savaflara iştirak ettiğini biliyoruz. Okuma yazma bilen kadınlardan bu hususta istifade edildiği dikkatleri çekmektedir. Meselâ Allah Resûlü, Şifâ isimli sahâbî kadından hanımı Âişe'ye okuma ve yazmayı öğretmesini istemiştir. Her ne kadar haksız olarak bir savaşta bulunsa da bir kadın olarak Cemel Savaşı'nda Hz. Âişe'nin ordu komutanı mevkiinde bulunduğu görülmektedir.

Halife Hz. Ömer'in hutbede kadınların erkeklerden fazla mehir istediklerini eleştirmesi karşısında yaşlı bir kadının söz alarak "Allah'ın serbest bıraktığı bir şeyi sen hangi hakla sınırlandırıyorsun"<sup>2</sup> şeklinde çıkışması ve halifenin onun bu değerlendirmesini isabetli bulup kendisinin yanıldığını beyan etmesi, hem kadınların fikhî anlayışlarını hem de medenî cesaretleri, halifenin de haklı tenkitlere açık olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Allah Resûlü'nün belli hassasiyetlere riayet etmek şartıyla kadınlara çalışma, toplumsal hizmetlere iştirak etme ve ilmî, ticarî faaliyetlerde bulunma izni verdiği, Müslüman kadınların bu imkânlardan yararlandığı görülmektedir.

---

<sup>2</sup>Saîd b. Mansûr, *Sünen*, I, 195.

### c. Câhiliye döneminde kadının giyimi

Giyinme insanın fitratının bir gereğidir ve insanlar tarih boyunca buna ihtiyaç duymuşlardır. Kıyafetlerin seçimi konusunda yaşanan iklimin etkisi olduğu kadar içinde bulunulan toplumun örf ve âdetleri de büyük ölçüde etkili olmuştur. Arap kadınlarının giysilerini *el-Himâr* ve *ed-Dır* olarak iki grupta incelemek mümkündür.

Hamr sözcüğü örtmek anlamına gelip başörtüsünü de kastetmek için kullanılmıştır.<sup>3</sup> Ancak Kur'ân âyetlerinden de anlaşıldığı üzere Câhiliye kadınlarının başörtüsünü kullanma biçimi günümüzdeki genel kullanımından farklılık arz etmekteydi. Kur'ân'da zikredilen *teberruc* ifadesi, Mukâtil'e (ö. 150/767) göre, kadının örtüyü başına alıp bağlamadan onu bırakması; gerdanlık, küpe gibi takıların yerlerini, boyun ve boğazını açık bulundurması anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Ancak Câhiliye toplumunda örtüsüz kadınların da olduğunu ve toplumda bu durumun yadırganmadığı söylenebilir.

*ed-Dır* (entari) ise Arapçada savaşlarda askerlerin kendilerini korumak için giydikleri günümüzde kullanılan çelik yelekle benzerlik gösteren demir zırh anlamına gelse de<sup>5</sup> insanları farklı hava şartlarından koruyan pamuk veya yünden yapılmış giysileri anlatmak için de *ed-dır* ifadesi kullanılmıştır.<sup>6</sup> Ünlü Arap şairleri arasında olan İmriü'l-Kays'ın şiirlerinden anlaşıldığı üzere *ed-dır* çoğunlukla yaşlı kadınların giydiği bir çeşit gömlek ve feracedir ki, bazen genç kızların giydiği de olurdu.<sup>7</sup> Yine İmriü'l-Kays'ın sevgilisini tasvir ettiği bir şiirinde onun giyim olarak entariyi seçtiğini anlıyoruz: “Bu sevgili bugün, yaşını almış kadınların giydikleri *ed-dır* ile küçük kızların giydikleri micvel arasında salınmakta ...”<sup>8</sup> Diğer bir Câhiliye şairi olan Tarafe, şarkılar okuyarak kendilerini eğlendiren bir kızın uzun gömleği ve safrana boyanmış entarisinden bahseder ki, bu giysinin yeni ve yakası oldukça geniştir.<sup>9</sup>

<sup>3</sup>Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 67.

<sup>4</sup>Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 1972, XXII, 4; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru İbn Kesîr* (thk. M. Ali es-Sabûnî), Beyrut, 1981, IV, 94; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 68;

<sup>5</sup>İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabi* VIII, 81; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 68.

<sup>6</sup>Savaş, Rıza, *Hiz. Muhammed Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1992, s. 33.; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 68.

<sup>7</sup>İmriü'l-Kays, *Muallakât*, Yedi Askı, s. 28; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 68.

<sup>8</sup>Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 69.

<sup>9</sup>İmriü'l-Kays, *Muallakât*, s. 57.; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 69.

“Ey ma‘bed’in kızı, Ben ölecek olursam, arkamdan sayıp döküleceğin vasıflarımla benim ölümümü herkese duyur ve yakarı yırt!”<sup>10</sup> mısralarından da anlaşıldığı gibi, Câhiliye kadınları yakalı ve cepli elbiseler giyerlerdi. *el-İzâr*, insan vücudunun belden aşağısını örten giysiye denir ki, Câhiliye çağı Arap kadınlarının giysilerinden birisidir. İmruü'l- Kays'ın: “Devar adlı put çevresinde genç kızların siyah ve uzun etekleriyle döndüklerini” söylediği bir şiirinden<sup>11</sup> ve kadınların Kâbe'yi tavaf esnasında yırtmaçlı etek giydiklerine dair rivâyetlerden<sup>12</sup> anlaşıldığına göre Câhiliye döneminde değişik kadın giysilerinin varlığı bilinmektedir.

Erkeklerin kıyafetlerinde büyük bir değişiklik olmamakla birlikte, tesettür âyetinin<sup>13</sup> nâzil olmasıyla birlikte bütün hür kadınların yüz ve elleri hariç bütün bedenlerini şeffaf olmayacak ve vücut hatlarını belli etmeyecek tarzda örtmeleri ve kendilerine nikâh düşenlerin (namahrem) yanında örtülü bulunmaları emredilmiştir.

Medine'ye ziyarette bulunan bedevîlerin Resûlullah'ın da içinde bulunduğu bir topluluğa yönelik olarak “Hanginiz peygamber?” diye sorması, Resûl-i Ekrem'in yaşadığı toplum içindeki insanlardan farklı bir kıyafet giymediği, bu hususta gelenekte var olan giyim şeklini muhafaza ettiği görülmektedir. Resûl-i Ekrem'in hanımlarının evlerine izinsiz girilmesi yasaklanmış, kendilerine ancak perde arkasından soru sorulmasına izin verilmiştir.<sup>14</sup>

Netice itibarıyla Sünnet'in giyim şekli olarak belli bir kıyafet yerine vücut azalarının örtülmesinin ve dikkat çekici olmamasının esas alındığı; erkeklerin kadınlara, kadınların erkeklerin kıyafetine benzer kıyafet giymelerinin yasaklandığı; sarı, kırmızı gibi dikkat çekici renklerin tavsiye edilmediği; ancak şekil, renk gibi hususlarda yaşanan bölgenin şartlarına göre hareket edildiği anlaşılmaktadır.

<sup>10</sup> İmruü'l-Kays, *Muallakât*, s. 19.; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 69.

<sup>11</sup> İmruü'l-Kays, *Muallakât*, s. 34; krş. İbn Kelbî, *Putlar Kitabı* (Kitâbu'l-Asnâm), (çev. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 38.; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 69.

<sup>12</sup> bk. Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s. 69.( İbn Hişâm, *Ebû Muhammed Abdülmelik, es- Sîretü'n- Nebeviyye*, Kahire 1936, I, 215. naklen)

<sup>13</sup> Nur 24/31.

<sup>14</sup> el-Ahzâb 33/53.

## A. ASABİYYE VE KABİLELER ARASI SAVAŞLAR VE ANLAŞMALAR

### 1. Eyyâmü'l-Arab

Arap Yarımadası'nın verimli bölgelerini, sürü hayvanlarını, su kaynaklarını,otlaklarını veya liderliğini ele geçirmek maksadıyla kabileler arasında büyük mücadeleler yaşanmış ve bu mücadelelerde çok fazla kayıp verilmiştir. Bu mücadelelerin gerçekleştirildiği günleri ve savaşları belgeleyen günlere “Eyyâmü'l-Arab” adı verilmiştir.<sup>15</sup>

Eyyâmü'l-Arab; İslâm öncesi Arapların yaşadığı hâdiseleri konu edinmektedir. Tarihçiler ve genel olarak araştırmacılar *eyyâmü'l-Arabı*, Arapların ahlâkı, aralarındaki savaşlarda sergiledikleri kahramanlıkları; edebiyat, şiir, nesir ve askerî açılardan ele almaktadırlar.

Câhiliye Arapları çocuklarına heybetli, düşmana korku verici ad vermeyi tercih ederlerdi. Çocuklarına kılıç, zırh, kalkan, ok, yay ve savaş renkleri olan kırmızı ve siyah sarık gibi malzemelerden oluşan bir sandık verirler ve onlara erken yaşta kılıç ve kalkan kullanma, ata binme, ok atma gibi savaş alet ve tekniklerini öğretirlerdi. Câhiliye Araplarının yaşadığı gerek bâdiye gerekse şehir hayatı devamlı olarak saldırılara ve savaşa hazır olmayı, kabile üyelerinin canlarını, mallarını ve namuslarını bu suretle korumayı zorunlu kılıyordu. Câhiliye Arapları söz konusu alanlardaki başarılarını ve kahramanlıklarını anlatarak birbirlerine karşı övünürlerdi.

Sünnet *asabiyye* temeline dayalı bâtıl yoldaki savaş ve kahramanlıklara herhangi bir değer atfetmemiştir. Nitekim Tekâsür sûresinde Câhiliye Araplarının kendi kabilelerinden olan kabirdeki ölümlerini sayarak çokluklarıyla övünmelerini kınanmış ve onların bu davranışlarını “*Çoklukla övünmek ölünceye kadar sizi meşgul etti*”<sup>16</sup> buyrularda dile getirilmiştir. Değişik vesilelerle vurguladığımız üzere, hak yolda olmayan savaş ve kahramanlıklar; zulüm, saldırı, haksızlık, kan dökme, soygun, gasp ve insanları köleleştirme gibi zulüm ihtiva eden uygulamalar, Sünnet tarafından

<sup>15</sup> Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbasiler'e Kadar İslâm Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993, s. 10; Acar, Cafer, “Cahiliyye’de ve Risalet Döneminde “Savaş” Olgusu” (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, s.13-14.; Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, s. 51.

<sup>16</sup> et-Tekâsür 102/1.

reddedilmiştir. Bu, sosyolojide toplumun âdetlerinin değiştirilmesine ve değer yargılarının yeniden değerlendirilmesine tetâbuk etmektedir.

## 2. Haram Aylar

Hicaz bölgesinde kan dökme yasağına kesin olarak riayet edilen haram aylarda, barış düzeni bozularak yapılan savaş ve bu savaşın yapıldığı zaman, uğursuz olarak anılmıştır; zira Arapların geçimlerini sağlamak, ticaret ve hac vazifelerini gerçekleştirmek için sulh dönemine ihtiyaçları vardı. Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'den beri devam eden, kamerî takvimin 1, 7, 11 ve 12. ayları olan Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Recep aylarında bütün Arabistan'da toplu olarak bir ateşkes uygulanıyordu. Bu zamanlarda huzur içinde yaşıyor, kervanlar gidecekleri yere güven içinde ulaşıyor, yağmacılık, kan dökme ve silaha sarılma yasaklanıyordu.<sup>17</sup> Zilkâde ve Zilhicce, aynı zamanda hac ayları arasında idi. Barış, savaştanlık ve saldırmazlık sebebiyle hacılar kolayca Mekke'ye gelip Kâbe'yi emin bir şekilde tavaf edebiliyorlar, aynı zamanda panayırılarda ticarî faaliyetlere iştirak edebiliyorlardı. Söz konusu aylar şiir şölenleri gibi kültürel faaliyetleri icra etmek için de bir fırsattı.

Sosyolojik olarak "haram ay uygulaması"nın, savaş hâlindeki grup, toplum ya da devletler arasında ateşkes ilan edilerek belli dönemlerin sulh içinde geçirilmesini sağlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Sulh bütün zamanlar için esas ise de en azından bunun belli zamanlar için sağlanabilmesi, Mekke ve Medine'deki bazı bölgelerin sit alanı ilan edilerek koruma altına alınması gibi, zaman itibarıyla de dört haram ay dokunulmaz, korunaklı, haram ve saygın zamanlar olarak belirlenmiştir. Araplar zaman zaman haram ayların yerlerini *nesî* yoluyla değiştirse de Allah ve Resûlü, haram ayların dokunulmazlığını vurgulamış ve bunların insanların lehine olduğu ifade buyurmuşlardır.

## 3. Câhiliye'de Asabiyye ve Ficâr Savaşları

Ficâr Savaşları, M. VI. asrın sonlarına doğru, M. 580 veya 590 tarihlerinde, Kureyş ve Kinâne kabileleriyle Hevâzin kabilesi arasında savaşmanın yasaklandığı Haram aylarda meydana gelmiş olup birbirini takip eden 4 savaş şeklinde cereyan

<sup>17</sup> Bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Mehmet Yazgan), Beyan Yayınları, İstanbul 2004, s. 40; Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s. 10; Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbasiler'e Kadar İslâm Tarihi*, s. 150; Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, s. 52.

etmiştir. Her yıl tekrarlanmak üzere 4 yıl sürmüş olan Ficâr Savaşları'nın sonuncusunun doğurduğu sonuçlar bakımından en önemlisi olduğu söylenebilir.<sup>18</sup>

Montgomery Watt'ın açıklamalarına göre Ficâr, Mekke'nin müttefiki olan birisinin, Hîre'den Tâif yoluyla Yemen'e giden bir ticaret kervanına herhangi bir kışkırtma olmaksızın saldırmasının sonucunda vukû bulmuştur. Mekkeliler bu savaşın sonucunda, bu ticaret yolunu kapatmak veya bu yolu kontrol edişlerini garanti altına almak şeklinde iki amaç gütmüşlerdir.<sup>19</sup>

Watt ile aynı görüşe sahip olan Fück de Ficâr'ın esas gayesinin, Necid bölgesindeki ticaret yollarını kontrol altına alarak bu ticaretin sağladığı faydaları elde etmek olduğunu, bunu gerçekleştirmek içinde Kureyş'in, savaşta müttefikleri için gerekli silahları sağladığını ve bütün masrafları karşıladığını ifade etmiştir.<sup>20</sup> Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Ficâr Savaşları sonucunda kazanılan zafer Mekke için birtakım olumlu sonuçlar doğurmuştur:

a. Mekkeli tüccarların dönemin güçlü devletleri karşısındaki rekabet azmi ve başarısı sayesinde Yemen ticarî yolun kontrol altına alınmış ve böylece Mekke siyasî ve politik gücünü arttırmayı başarmıştır.<sup>21</sup>

b. Mekke'deki ticarî hayatın canlanmasının sonucunda daha kolay bir şekilde politik ve ekonomik güç kazanmalarının önü açılmıştır.

c. Yapılan ticarî anlaşmalar sayesinde Mekke dış ilişkilerde güçlü bir konuma gelerek daha çok söz hakkına sahip olmuştur.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Bkz. J. W. Fück, "Fidjâr", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, E.J. Brill, Leiden, 1965, II, 883. Ficâr savaşları hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. el- Afğânî, Said, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, 2.bsk., Matâbiu dâri'l-fikr, Dimeşk 1960, s. 162-180; Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1987, s. 145-148; Tasseron, Ella Landau "The Sinful Wars Religious, Social and Historical aspects of Hurûb al- Fijâr", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c.8, 1986, s. 37-59.; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 40.

<sup>19</sup> Watt, Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, Great Britain 1953., s.14 (Türkçe Çevirisi, s. 21-22).; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 41.

<sup>20</sup> Fück, "Fidjâr", s.884.; Yüksel, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 41.

<sup>21</sup> Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 42. (İbrahim, Muhammed Ebu'l-Fadl- Ali Muhammed el Becâvî, *Eyyâmü'l- Arab fi'l-Câhiliyye*, Beyrut 1988, s. 51 naklen).

<sup>22</sup> Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 42.

#### 4. Barış ve Hılfu'l-Fudûl

Ficâr Savaşları ardından Zilkâde ayında, Kureyş'e bağlı birçok kabile arasında Abdullah b. Cüd'ân'ın evinde yapılan bu antlaşmaya<sup>23</sup> gerek duyulmasının sebebi olan olayı Pellat kısaca şöyle özetlemektedir: Zebidli bir tüccar, Benû Sehm kabilesinin ileri gelenlerinden birisine mal satar; ancak kötü bir muameleye uğramakla kalmayıp sattığı malın karşılığı olan parasını da alamaz. Bu sebeple Kureyşliler'den adalet istemek ve gördüğü haksız muamele karşısında şikâyetçi olmak için Ebû Kubeys tepesine çıkar. Yaşanan bu olay sonucunda Hılfu'l-fudûl anlaşması gündeme gelir.<sup>24</sup> Anlaşma sonucunda alınan karara göre Mekkeli olsun ya da olmasın ticâret amacı ile gelen kişilerin haksızlığa uğramaları durumunda her türlü hakları korunacaktı.<sup>25</sup> Bu sayede de Mekke çarşıları daha güvenli hâle geldiği için Mekke'ye ticaret amacıyla gelen ziyaretçilerin sayısında artış sağlanmıştı.<sup>26</sup>

Allah Resûlü'nün zulme engel olmayı, mazlumun hakkını korumayı, insanların hür ve güvenli bir şekilde ticaretlerini yapabilmeyi sağlayan böyle bir anlaşmaya can u gönülden iştirak ettiği ve onu övdüğü dikkat çekmektedir. Zira ticaret, güvenli bir ortamda gelişir; ancak huzurlu bir toplum, madden ve manen kalkınır.

#### B. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE SOSYAL STATÜ

Câhiliye döneminde Araplarda gelenekleri itibariyle büyük bir otoriteye sahip olan kabilecilik anlayışı hâkimdi. Kabile içinde ileri gelenler (eşrâf) içlerinden akıllı, cesur ve tecrübe sahibi birini lider olarak seçerlerdi.<sup>27</sup> Toplumda hürler, mevâlî ve köleler olmak üzere üç sınıf ve sınıflar arası statü farklılığı vardı. Hürlerin mal ve toprak edinme,

<sup>23</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik (213/828), *es- Sîretü'n Nebeviyye*, s. 133; İbn Kesîr, *el- Bidâye ve'n Nihâye*, Beyrut 1977, II, 292; Ebu'l-Hasen Ali b. Huseyn el- Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve maâdinü'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamîd, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, II, 276-277; Pellat, Charles, "Hılf al- Fudûl", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition E.J. Brill, Leiden 1960, III, 389. Bu konuda daha geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Habîb, A.g.e., s. 45-54; el-Afgânî, *Esvâku'l- Arab fi'l- Câhiliyye ve'l- İslâm*, 2. bsk., Matâbiu dâri'l- fikr, s. 181-190.; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 43.

<sup>24</sup> Pellat, Charles, "al- Basra", *The Encyclopedia of Islam*, I, 389; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 44.

<sup>25</sup> İbn Hişâm, *es- Sîretü'n Nebeviyye*, I-II, 133-134; İbn Habîb, *Kitâbu'l Muhabber*, s. 46; İbn Sa'd, *et- Tabakâtu'l-Kübrâ*, I, s. 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 291.; Afgânî, *Esvâku'l- Arab fi'l- Câhiliyye ve'l- İslâm*, s. 183; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 44.

<sup>26</sup> Bkz. Afgânî, *Esvâku'l- Arab fi'l- Câhiliyye ve'l- İslâm*, s. 181; Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticârî Hayat*, s. 44.

<sup>27</sup> İbn Esir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 672.

yönetime katılıp söz sahibi olma gibi hakları, kabileye yapılan saldırılara karşı koyma, gerekirse savaşma, ödenecek diyetleri de ve kabilenin harcamalarına karşı mali katkıda bulunma gibi yükümlülükleri söz konusuydu. Şair, kâhin ve kahramanlar da aynı statüde idiler.<sup>28</sup>

Mevlâ kelimesinin çoğulu olan mevâlî ise Arap tarihinde iki farklı anlama gelmektedir. İlki köle iken azat edilip hürriyetine kavuşmuş kişiler, ikincisi ise Arap olmayıp diğer milletlere mensup ancak Müslüman Arap toplumu içinde yaşayan kişileri ifade etmektedir. Bunlar “Mevlâ fülân” gibi isimlerle daha önceki statüsüne ve efendisine işaret edilir ve toplumda öyle tanınırlardı. Mevâlî, eski efendilerinin akrabası sayılır, hür kadınlarla evlenemezler, alınıp satılamazlardı. Diyetleri ise hürlerin yarısı idi.<sup>29</sup> Kölelerle hürler arasında bir statüde yer aldıkları anlaşılmaktadır.

İnsandan daha çok eşya muamelesi gören köleler ise sahipleri için zenginlik göstergesi olarak kabul edilirdi. Dönemin şartlarında çok kıymetli bir gelir kaynağı olan bu sınıf, o dönemde en çok ezilen grubu teşkil etmekteydi. Nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı konusunda belirsizlikler olan “Uluslararası Kölelik Kanunu” gereğince de köle evin eşyaları<sup>30</sup> arasındaki bir nesne olarak kabul edilir ve hayatından ölümüne kadar kendisi ile ilgili her türlü tasarrufta kölenin sahibi hür kimseye yani efendisine özgürlük tanınırdı.

Efendinin kölesi üzerindeki sınırsız mülkiyet hakkı köleleri üçüncü şahıslara karşı sınırlı bir şekilde korusa da köle ile ilgili mutlak tasarruf her zaman efendinin elinde idi.<sup>31</sup> Örneğin efendinin câriyesini para kazanmak amacıyla fuhşa zorlamasının mümkün olması câriyelerin ve kölelerin insan yerine konmadıklarının açık bir delilini teşkil etmektedir. Dahası maddi olarak sıkıntı yaşayan insanlar kendilerini ya da evlatlarını köle olarak satabilirlerdi. Ancak kaynaklardan edinilen bilgilere göre Câhiliye’de kölelik sınıfı savaş esirlerinden oluşmakta olup kölelerin çocukları da aynı sınıfın üyesi görülmekteydi.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989, s. 131.

<sup>29</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1989, s. 132-133.

<sup>30</sup> Lane, Edward William, *Arabian Society in the Middle Ages*, Curzon Press, London 1987, s. 251.

<sup>31</sup> Lane, Edward William, *Arabian Society in the Middle Ages*, s. 250-251.

<sup>32</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, V, 570-575; Aydın, Mehmet Âkif, “Köle”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 237.

Sünnet, savaşlar ve saldırılarla esir alma sonucu insanların köleleştirildiği o dönemde sosyal ve siyasî bir realite olan köleliği, süreç içinde kaldırmayı hedeflemiş; efendilerinin kölelerine yediklerinden yedirmeyi, giydiklerinden giydirmeyi, ağır şartlarda çalıştırmamalarını ve haklarını korumalarını emretmiş, hürriyetlerine kavuşma imkânı sağlamıştır. Bu hâliyle İslâm'da köleler, köleden ziyade bugünkü mânada sigortalı ev çalışanı ve hizmetçi muamelesi görmüşlerdir. Dahası Allah ve Resûlü, her vesile ile keffâret ve tasadduk olarak köle azat etmeyi teşvik ederek köleliği ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir.

### **C. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE AİLE YAPISI VE AİLEVÎ HAYAT**

Toplumun içerisindeki en küçük sosyal birim olma özelliğine sahip olan aile, “cinsler arası ilişkileri ve insan soyunun çoğalmasını kurallara bağlayan, istikrara kavuşturan ve standartlaştıran davranışlar sistemidir”.<sup>33</sup> Aile kurumu içerisinde yer alan her bireyin ayrı ayrı görev ve sorumlulukları vardır.

Aile kurumu birçok alt kurumlardan oluşur. Ancak evlenme kurumu ailenin temel kurumunu oluşturur. Evlenme kurumu;

a. İçlik-dışlık ölçüsü, b. Nikâhlanan kişiler, c. Ailenin yapısı ve aile üyelerinin hâkimiyeti, d. Modern aile tipleri,<sup>34</sup> e. Miras ölçüsüne göre<sup>35</sup> alt bölümlere ayrılmaktadır.

#### **1. Câhiliye'de Aile**

Câhiliye döneminde Arap aile yapısı, içtimaî bir birlik olup kabilenin esasını teşkil ediyor, kan ve soy birliğine dayanıyordu. O, gelişmişliğine göre aşiret, kabile şeklinde daha düşük olandan yükseğe doğru gelişme gösteriyordu. Ailenin üyeleri koca, eş veya eşler, çocuklar ve kölelerden oluşmakta olup çoğunlukla ataerkil bir aile yapısı görülmekteydi. Pederşâhî/babaerkil bir sistemin görüldüğü Arap aile yapısında baba ailenin geçiminden ailedeki her ferdin ihtiyaçlarından birinci derecede sorumlu tutulurdu.

<sup>33</sup> Aile ile ilgili farklı tanımlar mevcuttur. Bk. Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul, 1958, s. 97-116.; Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013, s. 298-299.

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bk. Gökçe, Birsen, “Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme”, *Aile Yazıları*, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991, I, 205-223.; Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, s. 301.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bk.; Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, s. 302. (Kösemihal, N. Şazi, “Önsöz” (Paul Descamps, *Deneyisel Sosyoloji*, İstanbul 1965), 5-18 naklen)

Câhiliye döneminde ataerkil bir aile yapısı hâkimdi. Âd, Semûd, Benî Mudar, Benî Hâşim, Kureyş gibi kabile isimlerinin çoğu da bu kabilelerin müşterek bir atadan geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte adlarından anlaşıldığına göre bazı kabilelerin anneden türediği anlaşılmaktadır. Aile, erkekler tarafından temsil edilir ve erkeğin akrabalarından oluşur, kadının akrabası aileden sayılmazdı. Bilhassa göçebe hayatı yaşayan ve devamlı birbiriyle savaşan Araplar arasında erkek, ailenin savaşan, üreten, ganimet getiren bir üyesi sayıldığından itibar görür, kadına ise tüketici bir üye nazarıyla bakılırdı. Kız çocuklarına karşı takınılan olumsuz tavırda bu hayat tarzının ve anlayışının önemli payı vardır.<sup>36</sup>

Câhiliye döneminde amcakızı, amcaoğlu gibi yakın akraba arasında evlilikler tercih edilir, yabancı kadınlarla evlenme tasvip edilmezdi. Çocuğun velisi olan kişi onu dilediği kişi ile evlendirebilir, miras hakkından mahrum bırakabilirdi.<sup>37</sup> Câhiliye kadın, mehri verilerek alınıp mülk edinilebilen (temellük) bir konumdaydı. Bu sebeple erkeğin maddi gücü varsa dilediği kadar kadınla evlenebilir, dolayısıyla dilediği zaman boşayabilirdi.<sup>38</sup> Charnay'de ilk dönemlerdeki çekeşliliklerin, çoğunlukla göçebe çöl hayatının toplumsal ve ekonomik koşullarının bir ürünü olduğu görüşündedir.<sup>39</sup>

Babası belli olmadığında çocuk annesine nispet ediliyor ve onun nisbesiyle anılıyordu. Gayr-i meşru çocuklar meselesi, aile düzeni bakımından fesada, yasakların çiğnenmesine, namusun payimâl olmasına yol açıyordu. Bu suretle toplumda babası belli olmayan çocuklar sorunu ortaya çıkıyordu. Benû Handef (Handef oğulları), Benû Müzeyne, Benû Becîle, Benû Rukayye anneye nisbet edilerek tanınan ailelerdendi.<sup>40</sup> Ayrıca erkek egemen bir toplum olan Câhiliye dönemi aile hayatında kadınların pek fazla söz hakkı yoktu.

Bunun en dikkat çekici sebepleri arasında Câhiliye'nin aile anlayışı, kadınlara ve kız çocuklarına hak ettikleri değerlerin verilmemesi, onların daha aşağı bir statüde

---

<sup>36</sup> Aydın, Mehmet Âkif, "Aile", *DİA*, II, 198-199; Bardakoğlu, Ali, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaştırma Problemleri Sempozyumu, Ensâr Vakfı*, Bursa 1990, s. 95-97.; Geniş bilgi için bk. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. Baskı, Eser Kitabevi, y.y. 1971, VIII, 5604.

<sup>37</sup> Aydın, Mehmet Âkif, "Aile", *DİA*, II, 198.

<sup>38</sup> Bardakoğlu, Ali, "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği", s. 95-97.

<sup>39</sup> Kurt, Abdurrahman, "Aile ve Din", *Din Sosyolojisi* (Ed. Niyazi Akyüz- İhsan Çapçuoğlu), Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 352.( Charnay, J.P., *İslâm Kültürü ve Toplumsal Ekonomik Değişim*, çev. A. B. Baloğlu, O. Bilen, Ankara 1997'den naklen).

<sup>40</sup> Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, s. 174-175.

değerlendirilmeleri, kız çocuklarının ileride düşük dereceli kişilerle evlenme ya da kaçırılıp namuslarına hâle getirme ihtimallerine dayalı olarak kız çocuk edinilmemesi zikredilebilir. Buna karşılık Allah Resûlü, kızların ailede şefkat, sevgi modeli ve aile için bereket olduğunu,<sup>41</sup> kız çocuğunu şefkat ve sevgi ile yetiştirip ona oğullarına davrandığı gibi davranan ebeveyni Allah'ın cennetiyle ödüllendireceği<sup>42</sup> anlayışını ikâme etmiştir.

Dönemin en dehşet verici uygulamaları arasında olan kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye âdeti İslâm'ın gelişi ile Kur'ân âyetleri vasıtasıyla yasaklanmıştır. Hz. Peygamber'in bu âdetin kötülüğünü sahâbe arasında dile getirdiği bir esnada dinleyenlerden *Kays b. Asım* Câhiliye döneminde kendisinin de sekiz kız çocuğunu diri olarak gömdüğünü söylemesi üzerine Hz. Peygamber kız çocuklarının her biri için bir kurban kesmesini söylemiştir. *Kays*, koyunu olmadığını ama develerinin olduğunu söyleyince o zaman Resûlullah (s.a.v.), “*Her birisi için bir deve kes!*” diye emir vermiştir.<sup>43</sup>

Câhiliye zihniyetinde ailede yemek hazırlamak, develeri sağlamak, çocuklara bakmak, yünleri temizleyerek kullanılır hâle getirmek, çamaşırları yıkamak, yakacakları temin etmek ve benzeri işler, erkeklerden daha ziyade kadınlara ait bir görev olarak telakki edilirdi.<sup>44</sup> Aile, kaç kadın ve çocuk olursa olsun tek bir çadır ya da evde oturur, erkek çocuk yetişkin hâline geldiğinde babasına yakın ayrı bir çadır veya eve çıkardı. Çocukların velâyetini alma hakkı sadece asabe olan akrabalarına tanınmıştır. Anneler bu haktan mahrum edilmişlerdir. Velâyet hakkına sahip olan kimseler çocuklar üzerinde rehin verme, miras ve himayeden mahrum etme, satma ve hatta kız çocuklarını öldürme gibi daha nice geniş yetkilere sahiptir. O dönemde miras hakkından bile mahrum bırakılmış olan kadın ve çocukların köleden farkları yoktu.

Diğer taraftan Araplarda evlatlık kurumu vardı. İlginçtir ki evlatlıklar kendisini evlat edinen ailede, Arapların kendi çocuklarına tanımadığı miras hakkına sahiplerdi.<sup>45</sup> İslâm evlat edinilen çocuğun asıl evlat gibi olmayacağını, büyüdüğünde kız ise kocaya, erkek ise evlat edinen anneye nâmahrem olacağı esasını getirmiştir. *Zeyd b. Hârise*'yi

---

<sup>41</sup> Dayal, Lakshmeshwar, *The Truth About Islam: A Historical Study*, Anamika Publishers& Distributors, India 2015, s. 174. ( Siddiqi, M.M., *Women in Islam*, Adam Publishers, New Delhi 1980, s. 88 naklen).

<sup>42</sup> Dayal, Lakshmeshwar, *The Truth About Islam: A Historical Study*, s. 174.

<sup>43</sup> Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, s. 5604.

<sup>44</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal*, IV, s. 616; Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, s.63.

<sup>45</sup> Aydın, Mehmet Âkif, “Aile”, *DİA*, II, 198.

evlat edindiğinde dönemin uygulaması gereği Zeyd evlatlık edinen Hz. Peygamber'e nispet edilerek Zeyd b. Muhammed şeklinde çağrılmıştır. Kur'ân ise bunun doğru olmadığını beyan buyurmuştur.<sup>46</sup>

Aile kurumu için temel şart olan evlilik, Araplar için özel bir merasim gerektirmezdi. Sadece “velîme” adı verilen düğün yemeği verilmesi Câhiliye döneminde yaygındı. Evlilik o dönemde Araplar arasında karı-kocanın müşterek bir hayat kurması değil mehir karşılığı erkeğin kadına sahip olması şeklinde algılanırdı. Bu şekilde mehri verilen kadın babasının hâkimiyetinden çıkıp kocasının kine geçmiş olarak görülürdü. Evlenme akdi esnasında evlenecek kız yerine babası bulunur, verilen mehir babanın hakkı kabul edilir ve bütün bunlarda kocaya karısını istediğinde boşama veya boşamaktan vazgeçme gibi tek taraflı bir yetki sağlardı. Koca mehrini karşıladığı ve geçindirmeye gücünün yettiği sayıda kadınla evlenebilirdi. Kabile dışı evlilikler hoş karşılanmamaktaydı. Evliliklerin kabile içerisinden (endogami) hatta amca çocukları arasında olmasına bir özendirme vardı. Amcakızı ifadesinin de eş anlamında kullanıldığı ulaşılan bilgiler arasındadır.<sup>47</sup> Kur'ân ve Sünnet'e göre ise mehir tamamen evlenecek olan kızın ya da kadının hakkıdır. O bunu dilediği şekilde kullanabilir.

Câhiliye döneminde soy birliğine dayanan klan ailesi, bu evlilik yoluyla gerçekleşen tabii aile olmak üzere iki tip ailenin varlığından söz edilebilir. Kişi evlenmek istediği kadını aile reisinden ister, kabul edilmesi hâlinde onunla evlenirdi. Adayların soy, sosyal statü gibi durumlarında birbirlerine denk olmaları gözetilirdi.<sup>48</sup>

İslâm'ın da kabul ettiği *hutbe usülü* evliliğin yanı sıra bu dönemde bazı nikâh şekilleri de vardır ki, Hz. Âişe'nin haber verdiğine göre Câhiliye döneminde dört çeşit nikâh vardır.

1. Kızın ailesinden istenerek, nikâh neticesinde erkeğin kadına sahip olmasıdır.

2. Soylu bir evlat sahibi olmak için karısının uygun göreceği bir erkekle kadının beraber olmasıdır. Hamile kalıncaya kadar o kadın kocasıyla birleşmezdi.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> el-Ahzâb 33/40.

<sup>47</sup> Aydın, Mehmet Âkif, “Aile”, *DİA*, II, 198.

<sup>48</sup> İbn Habib, *Muhabber*, s. 30 ; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 328.

<sup>49</sup> Buhârî, “Nikâh”, 33; Kapar, M. Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 328.

3. Kadının on civarında erkekle beraber olması ve bundan bir çocuk doğurmasıdır. Bu durumda kadın beraber olduğu erkekleri çağırır ve içlerinden birisine nispet ederdi. Erkek de onu kabullenmek zorunda kalırdı.

4. Fâhişe bir kadının birçok erkekle beraber olmasıdır. Bunun sonunda doğan çocuk bir *kâifin* çağırılması ve onun yapacağı nispet ile çocuğun babasının tayin edilmesidir.<sup>50</sup>

Bu dönemde bunlardan başka nikâh şekilleri<sup>51</sup> de vardır.

1. *Bedel nikâhı*: İki erkeğin karşılıklı olarak karılarını değiştirmeleri,

2. *Haden nikâhı*: Hür bir kadının başka bir erkekle metres hayatı yaşaması,

3. *Şiğar nikâhı*: İki erkeğin mehirsiz olarak kızlarını karşılıklı değiştirerek evlendirilmeleri,<sup>52</sup>

4. *Makt nikâhı*: Baba öldükten sonra en büyük oğlunun üvey annesi ile mehirsiz olarak evlenmesi,

5. *Mut'a nikâhı*: Kadın ve erkeğin belli bir süre için evlenmeleridir. Doğan çocuk kadına aittir.<sup>53</sup> Ancak İslâm bütün bu nikâh türlerini batıl sayıp yasaklamıştır.

Bu devrede kadının talak sayısı İslâm'da olduğu gibi üç olarak kabul edilirdi.

Câhiliye döneminde talak çeşitlerine gelince:

1. “Sen boşsun” demek suretiyle kadını boşaması,

2. *Hul*: Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi,<sup>54</sup>

3. *Îlâ talakı*: Kocanın herhangi bir sebeple eşine kızdığında bir iki yıl veya daha uzun süreyle hanımına yaklaşmamaya yemin etmesi ve süre bitiminde gerektiğinde yeni yeminle süreyi uzatması,<sup>55</sup>

4. *Zihar talakı*: Kocanın karısını kendisine haram kılmak maksadıyla karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü mahremi olan bir kadına benzetmesidir. Uygulama genelde kocanın karısına “sen bana anamın sırtı gibisin” diyerek boşaması şeklinde olmuştur.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Buhârî, “Nikâh”, 36; Kapar, M. Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 329.

<sup>51</sup> Aydın, Mehmet Âkif, “Aile”, *DİA*, II, 198.

<sup>52</sup> en-Nisâ 4/25; el-Maide, 5/5;

<sup>53</sup> Müslim, “Nikâh”, 11.

<sup>54</sup> Buhârî, “Talâk”, 12.

<sup>55</sup> Döndüren, Hamdi, “Îlâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 61.

<sup>56</sup> Buhârî, “Talâk”, 23.; Yaman, Ahmet, “Zihâr”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 387.

Medine’de ise yerleşik hayatta kadının statüsü daha iyi durumda idi. İslâm’ın caiz gördüğü evlenme biçiminin Mekke ve Medine’de yaygın olduğu, zinanın çirkin görüldüğü, hatta hür kadın zina eder mi? şeklinde bunun ne kadar çirkin olduğunun ifade edildiği görülür.

## 2. İslâm’da Aile

İslâm aileye büyük önem atfetmiştir. Allah Teâlâ “İçinizdeki bekârları evlendirin”<sup>57</sup> buyurarak evliliği ve aileyi teşvik ederken Resûlullah da “Evlenmek benim sünnetimdir, sünnetimi terk eden benden değildir”<sup>58</sup> buyurarak evliliğin İslâm toplumundaki yerine dikkat çekmiştir. Ayrıca İslâm, kadını, ailenin iki temel unsurundan biri olarak telakki ederek ona pek çok haklar vermiş, Câhiliye döneminin kadını ikinci sınıf gören, mirastan mahrum tutan anlayışını kökünden yıkmıştır. Hz. Peygamber’in eşlerine davranışı, annenin dindeki yerine dair kuvvetli vurguları, “Allah’ın kadın kullarına iyi davranınız” şeklindeki Veda Hutbesi’ndeki tavsiyeleri, Câhiliye dönemi ile kıyaslandığında İslâm’ın kadınlara ne derece ehemmiyet verdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. İslâm, kadına evlilikle birlikte tasarrufu tamamen kendi elinde olan mehir hakkı tanımıştır.<sup>59</sup> Mehirsiz nikâh akdini (nikâhu’l-makt),<sup>60</sup> iki ailenin karşılıklı kız değişimi suretiyle kızlarını mehirsiz evlendirmesi (nikâhu’ş-şigar) ve bir erkeğin aynı anda iki kız kardeşi nikâhı altında tutması (cem’) gibi nikâh çeşitlerini yasakladı.<sup>61</sup> Câhiliye döneminde yaygın olarak görülen çok evliliğe bir sınır ve kıstas getirdi. Dahası tek evliliğin esas olduğu, birden fazla evliliğin istisnai hâllerde geçerli olabileceği prensibini getirdi.<sup>62</sup> Boşama hakkını üç ile sınırlandırdı.<sup>63</sup> Evlat edinilen çocukların gerçek evlat gibi olmadığını ve nâmahremlüğün devam ettiğini bildirdi.<sup>64</sup>

İslâm’da her ne kadar ailenin geçiminden birinci derecede erkek sorumluydu da kadının kocasını her açıdan destekleyip yardımcı olması, çocuklarının iyi terbiye almasını sağlaması, evin tertibini temin ederek muhafaza etme gibi ev ve aile hayatında

---

<sup>57</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>58</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

<sup>59</sup> en-Nisâ 4/4, 20-21.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/19, 22.

<sup>61</sup> en-Nisâ 4/23.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/3.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/229-230.

<sup>64</sup> el-Ahzâb 33/4.

gerçekleştirdiği mükellefiyetleri vardır. Kadınlar ailenin aslî ve yapıcı unsuru ve toplumun vazgeçilmez parçasıdır. Bu sebeple Resûl-i Ekrem, Veda hutbesinde onlara iyi davranılmasını, ümmetinin en hayırlıların eşlerine en iyi davrananlar olduğunu “*Sizin hayırlınız eşlerine karşı en hayırlı olanınızdır, ben içinizde ailesine en hayırlı olanınızım*”<sup>65</sup> şeklinde ifade buyurmuştur.

Evlilik normal koşullar altında İslâm’ın özendirdiği bir müessesedir. Sünnet’te evlilik sadece teşvik düzeyinde kalmamış, gençlerin evlenebilmesi için mehir makul düzeyde tutulmuş ve imkânlara göre harcama yapılması tavsiye edilmiştir. Evlilik müessesesi, kişiyi zina yapmaktan sakındırdığı ve ona daha düzenli bir hayat sağladığı için ayrıca kişinin her açıdan sağlıklı bir kişiliğe sahip olmasına ve hayırlı evlatlar yetiştirmesine fırsat vermesinden dolayı Resûl-i Ekrem tarafından ümmetine tavsiye edilmiştir. Resûlullah insanların bir kimseyle evlenmeye niyet ettiklerinde kişiyi seçerken öncelikle o kişinin ahlâkı ve dindarlığı hususunda değerlendirme yapmalarını tavsiye etmektedir. Bir kişinin hem yaşadığı toplum hem de kendisi için yapabileceği en güzel şeylerden birinin hayırlı bir evlat yetiştirmek olduğunu Hz. Peygamber, “*Allah yolunda (cihat edilmesi için) sarf ettiğin para, köle âzâd etmek için harcadığın para, fakire sadaka verdiğin para ve bir de aile fertlerinin ihtiyaçları için harcadığın para var ya! İşte bunların içinde sana en çok sevap kazandıracak olanı, ailen için harcadığın paradır*”<sup>66</sup> mealindeki hadisinde vurgulamaktadır. Ayrıca “*Bir adam Allah’ın rızasını umarak ailesinin geçimini sağlarsa, harcadıkları onun için birer sadaka olur*”<sup>67</sup> buyurulması aile bireylerinin geçimi için çalışıp helal rızık elde etmenin de ibadet olduğuna vurgu yapmaktadır.

Allah Resûlü, ailenin geçimi için çalışılmasını ibadet olarak değerlendirmiş, kişinin eşine ve çocuklarına götüreceği rızkın sadaka hükmünde olduğunu haber vermiştir. Bu müjde, helal rızık kazanmanın teşviki yanında ailenin devamı, yuvanın ekonomik olarak huzuru açısından da önem arz etmektedir. Bütün bunlar, kulları için meşru dairede çalışmalarına, ailesi ile ilgilenmelerine Allah Teâlâ’nın mükâfat vererek onlara olan merhametinin enginliğini ortaya koymaktadır.

<sup>65</sup> Tirmizî, “Radâ` 11; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; İbn Mâce, “Nikâh”, 50.

<sup>66</sup> Müslim, “Zekât”, 39.

<sup>67</sup> Buhârî, “İmân”, 41, “Megâzî” 12, “Nefekât” 1; Müslim, “Zekât” 49. Ayrıca bk. Nesâî, “Zekât”, 60.

Sünnet eşler arasında geçimsizlik durumunda evliliğin ve ailenin korunması için geçimsiz ve başına buyruk (nüşûz) olan tarafa nasihat, geçici bir süre için yatakları ayırma, hakeme gitme<sup>68</sup> gibi birtakım tedbirler almıştır. Boşanma bir hak olmakla birlikte, bu ancak eşler arasında uyumsuzluk, anlaşmazlık ve sevginin bitmesi gibi sebeplerle hiçbir suretle geçinme imkânı kalmadığında başvurulması gereken bir yol olarak öngörülmüştür.<sup>69</sup>

İslâm'da evlilik dört kadınla sınırlandırılmış, hatta hakları korunamayacak olursa, bir kadınla evlenilmesi tavsiye edilmiştir.<sup>70</sup> Resûlullah, erkeğin evlenmek istediği kızı ya da kadını ailesinden istemesi demek olan “hıtbe usulü” dışındaki evlilik ve birlikte olma türlerini yasaklamıştır. Allah Resûlü yukarıda izah ettiğimiz bedel nikâhı, haden nikâhı, şığar nikâhı, makt nikâhı ve mut'a nikâhı gibi evlilik türlerini temelli olarak yasaklamıştır.

Helâl olmakla birlikte ailenin ve evli yaşamının esas olduğu dikkate alınarak boşamayı Allah'ın sevmediği vurgulanmış, boşamanın aceleye getirilmemesi, başka çare kalmamışsa Sünnet üzere boşama tavsiye edilmiştir. Sünnî (âdet dönemi bitiminde bir defada tek bir talakla boşama), bid'î (kadın âdet hâlinde iken ve üç talakı bir anda verme) ve rıç'î (mehirsiz tekrar birlikte olunabilen) ve bâin talak (boşamayı kastederek kinâyeye türü kelimeler kullanarak boşama) olmak üzere üç tür talak vardır.

İslâm kadının statüsünü mahrum bırakıldığı miras hakkını vererek, boşanma ve boşama gibi yetkiler tanıyarak yükseltmiştir. Kadının statüsünün yükselmesi kurucu ve devam ettirici unsuru olduğu ailenin de değerini artırmak anlamına gelmektedir.

## D. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE MEKKE'DE TİCARÎ HAYAT

### 1. Bedevîler

İslâm öncesi Arap toplumunda insanlar, yaşadıkları yerlere ve hayat tarzlarına bakılarak *bedevî* ve *hadarî* şeklinde ikiye ayrılmışlardır. Bedevî, göçebe bir şekilde çadırlarda yaşayıp develeriyle birlikte çöl ve vahalarda gezenler, hadarî ise yerleşik

<sup>68</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>69</sup> Buhârî, “Menâkıb” 57; Müsned, IV, 257; V, 395.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/3.

hayatın benimseyip kent ve köylerde yaşamını sürdüren Araplar için kullanılan bir ifadeydi.

Bedevîler şüphesiz hayat tarzlarının da etkisi ile daha çok avcılık, hayvancılık ve ticaret gibi yollarla geçimlerini sağladılar; el sanatları, denizcilik, tarım gibi uğraşları ise hakir görür ve onlardan pek hoşlanmazlardı. Gıda malzemesi olarak ekseriyetle hurma, süt ve süt ürünlerini tüketen bedevîler çöl hayatında temin edemedikleri temel ihtiyaçları için de köy ve kervanlara zaman zaman baskınlar düzenlerler, bazen de değiş-tokuş yoluyla ticaret yaparlardı. Bedevîlerin bir kısmı da geçinmek için kervanlara rehberlik, muhafızlık yapar, deve tedarik ederdi.<sup>71</sup> Bedevîler pek çok farklı insanla devamlı iletişim halinde oldukları için çok düzgün ve temiz bir dil kullanırlardı. Bu da köy ve şehirlerde yaşayan hadarîlerin çocuklarını en temiz ve güzel biçimiyle Arap dilini öğrenmeleri için çöllere gönderme sebepleridir.<sup>72</sup> Bu bilgilerden yola çıkarak bedevîlerin aynı zamanda Arap dilinin toplumdaki küçük çocuklara doğru öğretimi hususunda da çok önemli bir toplum kesimi oldukları yadsınamaz bir gerçektir.

Kolektif bir hayat tarzı benimsemiş olan bedevîler için aile ve akrabalık bağlarının çok güçlü olduğu söylenebilir. Zorlu geçim kaynaklarının varlığı<sup>73</sup> nedeniyle de erkek egemen bir tutumun olduğu ve aile reisi olarak da babanın kabul edildiği kaynaklardan edinilen bilgilerdir. Bu kültür içerisinde zorlu hayat şartlarının da payının olduğu gerçekliğiyle erkek çocuklarına kızlara nazaran daha fazla değer verilmiştir. Kızlar ve kadınlar ise göçebe hayat biçiminde gündelik işlerden sorumlu olarak görülmüşlerdir. Ancak bedevî kadınlarla şehir hayatı süren hadarî kadınları mukayese edildiği takdirde bedevî kadınlarının daha zorlu işlerle uğraştıkları da şüphesiz kabul görmektedir.

Sosyal ve siyasî hayatla ilgili olarak bedevî kültüründe köklü, kurumlaşmış bir toplum yapısından bahsedilemeyeceği gibi pek çok konuda asabiyet ve kabile

---

<sup>71</sup> Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, Vol:1, The University of Chicago Press, London 1974, s. 150-151.

<sup>72</sup> Fayda, Mustafa, "Bedevî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 312-313; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 35; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, s. 38-43.

<sup>73</sup> Kimi bedevî topluluklar tarımla da uğraştıkları hâlde, genelde onların geçim kaynakları doğrudan tabiatta var olan zenginliklerdir. Bundan dolayı bedevîlerin geçim şekillerini hayvancılık, toplayıcılık ve yer yer de ziraatçilik tayin etmektedir. Geniş bilgi için bk. Bulaç, Ali, "Bedevîlik-Hazarilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990, I, 169-171.

dayanışmasının ön planda tutulduğu, siyaseti de köklü törelerine ve riyâsete dayandırdıkları kolaylıkla söylenilebilir.<sup>74</sup>

## 2. Hadarîler

Hadarîler, Yemen ve civarında bulunan Arap kabilelerinin yanı sıra Mekke, Medine ve Tâif'teki kabilelerden oluşuyordu. Bunlar köy, kasaba ve şehir gibi yerleşim yerlerinde kendilerinin inşa ettiği kerpiçten ya da taştan evlerde oturuyorlardı. Geçim kaynaklarını belirlerken yaşadıkları bölgenin iklimine ve fizikî konumuna göre karar verirlerdi. Örneğin Medine ve Tâif bölgesindeki insanlar tarımla geçimlerini sağlarken Mekke'dekiler ise daha çok ticaretle uğraşmayı tercih etmişlerdir. Ayrıca kabilelerin arasında belli bir kesim vardı ki onlar yarı göçebe bir hayat sürüp evlerini vaha ve vadiler de yaparak ticaret kervanları ile geçimlerini devam ettirmişlerdir.<sup>75</sup>

Ancak farklı yaşam tarzları ve geçim kaynaklarına rağmen gerek bedevîler gerekse hadarîlerin ortak temeli kabileydi. Hepsi aynı soydan gelen insanlardan oluşan ve kan bağı ile birbirlerine bağlı bulunan bir topluluğu ifade ediyorlardı. Nesep yani kan bağı asabiyetin çekirdeğini oluşturduğu için her kabile buna gereken hassasiyeti gösterir ve atalarını çok iyi tanır.

Kabilenin ekseriyetle erkeğin soyundan devam ettirildiği bilinse de akrabalık *hîlf* (antlaşma, ittifak), *civâr* (resmî koruma teminatı) ve *velâ* (korumaya alma, dost kılma) gibi başka birtakım yollarla da kurulabiliyordu. Bu yolların dışında kabilelerinden bir sebeple kovulan bir kimse başka bir kabilenin himâyesine girer ya da onun müttefiki olursa artık o kabileye mensup kabul edilir ve bu kişiye *halîf* (antlaşmalı, müttefik) adı verilirdi. “Resmî koruma teminatı altındaki kimseye ise *câr* denirdi. Savaş veya baskın sonucu ele geçen veya satın alınan köle azat edilirse velâ bağı kurulur; azat edilen köle, azat eden kabilenin mevlâsı olurdu. Birçok bakımdan halîf, câr ve mevlâ kabilenin üyesi gibi muamele görürdü”.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> Bulaç, Ali, “Bedevîlik-Hazarîlik”, s. 169-171.; Tekin, Mustafa, “Kur’ân-ı Kerim’de Bedevîlik Dini Sosyolojik Yaklaşım”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Journal of Islamic Research*, s. 104.

<sup>75</sup> Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, s. 35; Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, s. 44-45; Ayrıca bk. Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, IV, 271-413.

<sup>76</sup> Fayda, Mustafa, “Bedevî” III, 313; Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, s. 35-36.

Kabileler eşit haklara sahip olan kimseler arasından reisler tarafından yönetilirdi. Bu reisler bir kralmış gibi tek söz hakkını kendileri kullanmaz ve daha ziyade danışma meclisi ile birlikte yaptıkları istişareler sonucunda karar verir ve ortaya çıkan sorunların çözümünde hakemlik yapardı. Bu sorumluluklarının yanı sıra kabile reisleri, kabilesinin diğer kabilelerle olan siyasî, askerî ve sosyal ilişkilerin de yönetimin de başvurulmuş bir karar mercii konumundadır. Ancak bu kararları alırken ihtiyaç duyduğunda danışabileceği bir meclis de bulunmaktadır.<sup>77</sup> Yerleşik hayatta yaşayan hadarîlerdeki kabilelerin reis ile idare şekli özellikle Kureyş<sup>78</sup> kabilesinde neredeyse varlığını yitirmişti. Kabilenin danışma meclisi de şehirde “mele”<sup>79</sup> olarak adlandırılıyordu. Bu meclis yaptırım gücü uygulamaktan ziyade kabile üzerinde ahlâkî bir otoriteye sahipti. İhtiyaç dâhilinde ve önemli işlerde başvurulmuş oybirliği ile alınan kararların uygulandığı bir meclis şeklinde işlevini sürdürüyordu.<sup>80</sup>

Şehir hayatı ticaret, panayırlar vb. vesilelerle çevre kültür ve devletlerde iletişim içinde olma imkânı sağlarken göçebe topluluklar ise ister istemez kapalı bir kabile hayatını tercih etmişlerdi. Göçebelerin hayat şartlarını zor olduğu dikkat çekmektedir. Zor şartlarda yaşayan göçebeler, yerleşik hayattaki insanların hürriyetten mahrum olmalarını küçümsese de, olağanüstü zenginlik ve gücün, üstün teknoloji ve medenî hayatın bütün imkânlarına ve lüks mallarının çekiciliğine kapılmaktan kendilerini alamadı. Hz. Muhammed’in bi’setinden önce bile göçebe kabileler arasında Hıristiyanlığa girişler istikrarlı bir şekilde artıyorken Araplar, Arabistan’ın çoğu kesimlerine nazaran hayatın daha az acımasız olduğu Suriye’ye yerleşmeye gidiyorlardı.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> Apak, Adem, “İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”, s. 179; Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, s. 4; Fayda, “Bedevî”, *DİA*, III, 314; Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 36; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 43.

<sup>78</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tekin, Mustafa, “Kur’ân-ı Kerim’deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”, *Journal of Islamic Research*, s. 453-454.

<sup>79</sup> Mele’ her oymaktan önde gelen bir veya iki kişinin oluşturduğu meclisti. Bu meclisin nüvesini Kureyş kabilesini bedevîlikten hadarîliğe geçiren Kusay tarafından ihdas edilmiş olan meclis teşkil etmektedir.

<sup>80</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar*, s. 45, 50.; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 2003, II, 849; Sarıçam, İbrahim, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 35-36.

<sup>81</sup> Bk. Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, s. 258. (R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam*, Paris, 1955’den naklen.)

Coğrafi şartları gereği herhangi bir devletin Hicaz bölgesini hâkimiyeti altına almasına imkân sağlamıyordu. Bu sebeple onlar kendi düzenlerini kurmuşlar ve bağımsız bir şekilde hayatlarını sürdürüyorlardı. Araplar yapıları gereği bağımsız yaşamayı tercih ediyorlardı. Şehirler de yaşayanların gelir kaynakları; genel olarak ticaret Mekke’de Hac mevsiminde ve diğer haram aylarda düzenlenen dinî ve ticarî amaçlı Ukâz ve Mecenne gibi panayırlardan elde ettikleri gelirler, hayvancılık, ayrıca kısmen ziraata elverişli Taif ve Medine gibi yerlerde yapılan ziraat teşkil etmektedir. Kureyş sûresinde Arapların kışın Yemen’e yazın Suriye’ye yaptıkları ticarî yolculuklardan söz edilmektedir.

Aynı zamanda Araplar, dönemin egemen iki gücü olan Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına tâbi olmaktan hoşlanmadılar. Watt’ın da dikkat çektiği gibi Araplar imparatorlukların sahip olduğu kültürü istediler ve onlar bunun imparatorlukların bölgesine bir şekilde bağlı olmakla mümkün olduğunu fark ettiler; fakat imparatorluk bölgeleri siyasî bağılılığı içerdiğinden Araplar bu bölgeleri bu şekilde benimsemeye hazır değillerdi.<sup>82</sup>

Yemen’deki Maarib barajının yıkılması ekonomide bir düşüşe sebep olmuştu. Kötü sulama sistemi nedeniyle tarımsal ürünler ciddi bir şekilde azalmıştı. Kuzey bölgesinde çöl alanı yoğunlukta idi. Böyle olunca da ticarî aktiviteler Mekke, Hire ve Beyrut bölgesinde idame ettirilirdi. Ancak burada yapılan ticaret, kabileler arasındaki münakaşalardan dolayı kârlı olmuyordu. Çünkü Kureyşliler ticareti sömürür, faizle iş görür ve tefecilik yaparlardı. Çölde yaşayan Bedevîler de Kureyşlilerin baskısı altındaydı. Bundan dolayı da misilleme olarak Bedevîler Kureyşlilerin kervanlarını soyarlardı. Aslında Bedevîlerin esas ekonomik faaliyetleri deve, keçi ve koyun gibi göçebe hayat tarzıyla birlikte yapılan büyükbaş hayvanlara dayanıyordu; onlar besi hayvanlarına daha yeşil otlaklar bulmak için sürekli olarak göç ederlerdi. Onların icra etmiş oldukları ekonomik faaliyetleri ilkel hayatlarını sembolize etmektedir.<sup>83</sup>

Câhiliye Dönemi’nde Arabistan’da ticaret, genel olarak tarımdan daha öncelikli idi. Aden limanı, Habeşistan ve Hindistan ile yapılan deniz ticaretinde önemli bir bağlantı noktasıydı. Buradan hem deniz yoluyla Akabe Körfezi’ne ve Mısır limanlarına, hem de

---

<sup>82</sup> Watt, *Islam and the Integration of Society*, s. 259.

<sup>83</sup> Hanapi, Mohd Shukri, “From *Jahiliyyah* To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy”, *International Journal of Humanities and Social Science*, s. 216.

kara yoluyla Mekke'ye uzanan ticaret yolları vardı. Aden ile Mekke arasındaki yol üzerinde, Sana ve Necran bulunuyordu. Mekke'nin kuzeyinde Yesrib (Medine) ve Hicr (Medâin-i Salih) üzerinden Petra'ya; Petra'dan Mısır'a, Filistin'e ve Şam'a (Damaskus); Şam'dan Palmira'ya ve İstanbul'a (Konstantinopolis) kadar uzanan büyük bir ticaret ağı; Hindistan, Çin ve Doğu Afrika ile Mısır, Filistin, Suriye, Irak, Anadolu ve İran arasında çeşitli ürünlerin alım satımını sağlıyordu. Yarımada'nın her tarafında ticari faaliyetlerin yürütüldüğü büyük panayırlar kurulurdu: Hicaz'da Ukâz, Mecenne ve Zülmecaz panayırları, Kuzey Arabistan'da Dûmetu'l-Cendel panayırı, Umman'da Suhâr ve Debâ panayırları, Bahreyn'in güneyinde Muşakkar panayırı ve Yemen'de Aden ve San'a panayırları dönemin önemli panayırları arasında sayılabilir.<sup>84</sup>

### Harita 1: Arap Yarımadasının Önemli Şehirleri



## V. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE YESRİB'DE HAYAT

Aşağıda Câhiliye döneminde Yesrib'de hayat, Yesrib'de sosyal hayat, nüfus ve sosyal yapı ve Yesrib'deki Arapların inanç ve ibadetleri başlıkları altında ele alınacaktır.

### A. YESRİB'DE SOSYAL HAYAT, NÜFUS VE SOSYAL YAPI

Yahudiler ve Araplar Yesrib şehrini paylaşan iki etnik grup olup yerleşik bir hayat sürmelerine rağmen her iki grup içinde de kabilecilik hâkimdi. Otorite her kabilenin kendisini ilgilendirmekte olup reisin seçimi de kabilenin ileri gelenlerinin akıllı, cesur,

<sup>84</sup> Sarıcık, Murat, "Câhiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2013, Sayı: 31, s. 109-140; Kara, Fatih, *eş-Şevkânî'nin El-Fevâidü'l-Mecmûa Adlı Eserindeki Arap Kabileciliği İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 20 vd.

tecrübeli biri üzerinde ortak kanaata varması ile gerçekleşirdi.<sup>85</sup> Diğer Arap şehirlerinde görülen sosyal sınıf farklılıkları Yesrib toplumu içinde geçerliydi. Toplum bünyesinde hürler, mevâlî ve köleler olmak üzere üç farklı sınıfı bulundurmaktaydı.

Toplum içindeki bu üç sınıftan kısaca bahsetmek gerekirse, hürler kabile ya da ailenin üyeleriyle kıyaslandığında, mülk edinme, kabile ile alâkalı bir meselede söz sahibi olma, kabilenin örflerine uyma gibi benzer pek çok örneğin zikredilebileceği hemen hemen her anlamda onlarla ortak haklara sahiplerdi. Sosyal hayatta tecrübe edilen göç etme, savaşa iştirak etme misallerinde de kabile mensuplarıyla birlikte hareket ederlerdi. Kabileyi korumak amacıyla gelen saldırılara karşı koyma, öldürülen kabile mensubunun öcünü alma ve diyetini ödeme hürlerden gerçekleştirmeleri beklenen örflerden sadece birkaçıdır.<sup>86</sup>

Araplarda orta bir sınıf kabul edilen ve azatlı köleler anlamına gelen Mevâlîler, esir veya cariyelerin oluşturduğu köleler sınıfı ile hür sınıfının arasında bir sınıf olarak değerlendirilirlerdi. Mevâlîler kendilerini azat eden efendilerinin ailesinin bir mensubu ve ailenin akrabası kabul edilirdi. Mevâlînin ceza gerektiren bir davranışı olduğunda haklarında hürlerin yarısı kadar cezaya ve diyete hükmedilirdi. Bunun yanı sıra onların hür bir kadın ya da kız ile evlenmesine izin verilmezdi. Buldukları konum itibarıyla kölelerden üstün kabul edildiklerinden köleler gibi alınıp satılamazlardı.<sup>87</sup>

Son olarak en alt statüde kabul edilen köleler sınıfını da savaş esirleri ve köle pazarları vasıtasıyla sahip olunan insanlar oluştururdu. Köleler pazar ve panayırlarda satın alınıp satılabilirler, miras ve hibe yoluyla da başka bir aile ya da kabileye ait olabilirlerdi. Diğer bir yandan köleler efendisinin ölümü durumunda kalan mirasçısına ait kabul edilir, hediye edilir ya da gelin mehri olarak takdim edilirdi.<sup>88</sup>

İleride ifade edilecek olan bazı istisnalar olmakla birlikte kişi, kölesini azat edebilir ya da satabilir. Kölenin efendisi, kölesini istediği biri ile evlendirebilirdi; ancak evlendiğinde onları artık ayırmazdı. Çoğu uzmana göre erkek bir köle aynı zamanda birden fazla eşe sahip olamazdı. Köleler için herhangi bir hukuku düzenleme

---

<sup>85</sup> İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1982, I-XIII, s. 672; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dinî Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, c. VI, Sayı:12, s. 198.

<sup>86</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 131; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dinî Hayat", s. 199.

<sup>87</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 132-133.

<sup>88</sup> Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de (Yesrib'de) Sosyal ve Dinî Hayat", s. 200.

olmadığından kölelerin akıbetleri tamamen efendilerinin tasarrufunda yani vicdanına kalmış vaziyetteydi. O dönemde kölelerin hayvanlardan bile aşağı konumda görüldüğü bilinmekte olup efendisi tarafından şiddete maruz bırakılması hatta öldürülmesi durumunda dahi efendisi sorumlu tutulmazdı. Ancak köleler suç işledikleri takdirde hürlerin yarısı kadar cezaya mahkûm edilirdi.<sup>89</sup> Köleler Yesrib’de ticaret, ziraat, el sanatları gibi çeşitli işlerde kullanılırlardı. Cariyelerden doğan çocuklarda esir veya cariye kabul edilir, istisnai olarak babaları tarafından uygun görülürse bu çocuklardan zeki ve kabiliyetli olanları babalarının nesebine katılırlardı.<sup>90</sup>

## B. YESRİB’DEKİ ARAPLARIN İNANÇ VE İBADETLERİ

Putperest olan Araplarla Yahudiler aynı şehri birlikte paylaşıyorlardı. İbadetleri ve inançları farklı olan bu iki etnik grup dinlerini kendi içlerinde özgürce yaşar, sadece ticarî işlerde ve önemli bazı törenlerde bir araya gelirlerdi. Araplar, semâvî bir dine ve Peygambere sahip olduklarından dolayı Yahudileri kendilerinden üstün görmekte ve onlarla kurdukları sosyal ilişkiler sayesinde de ahiret, cennet ve cehennem gibi mefhumların varlığını kabul etmişlerdir. Aynı şekilde Yahudiler de putperest inancına sahip olan Araplardan kendilerini her açıdan üstün kabul etmişler ve dinlerini Araplara anlatma zahmetinde bile bulunmazlardı.<sup>91</sup>

Yesrib’deki Arapların hac, umre ve kurban gibi ibadetlerini gerçekleştirirken toplu olarak taptıkları putları şehrin dışındaki Menât idi. İbnü’l-Kelbî’ye göre Menât, Araplar’ın taptıkları putların en eskisiydi ve bütün Araplar ona saygı gösteriyordu.<sup>92</sup> Evs ve Hazrec kabileleri başta olmak üzere Araplar buraya o kadar çok önem veriyorlardı ki Menât’ı ziyaret edip başlarını tıraş etmedikçe Mekke’de yaptıkları haccın tamam sayılmadığına inanıyorlardı.<sup>93</sup> Bunun dışında şehir merkezinde günlük hayatlarının içinde karşılaşılabilecekleri bir put bulunmuyordu. Herkesin evinde kendi ailelerine özel putları vardı, bu da Yesrib Araplarında ferdî ibadetin sosyal hayatlarında daha yoğun bir şekilde etkili olduğunu göstermektedir. Kardeş kabilelerin kavgalarının yanı sıra kabilelerin inançlarını kendi içlerinde ve evlerinde yaşatmayı tercih etmeleri, en çok

<sup>89</sup> Lane, Edward William, *Arabian Society in the Middle Ages*, s. 251.

<sup>90</sup> Lane, E. William, *Arabian Society in the Middle Ages*, s. 251; Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 132.

<sup>91</sup> Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de (Yesrib’de) Sosyal ve Dinî Hayat”, s. 202.

<sup>92</sup> İbnü’l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâbü’l-asnâm*, s. 29-30.; Fehd, Tevfik, “Menât”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 121.

<sup>93</sup> Fehd, Tevfik, “Menât”, *DİA*, XXIX, 121.

değer verdikleri Menât putuna şehirde ihtiyaç duyulmamasına neden olmuştur. Bu da Araplar için şehir merkezinde toplu bir âyin ya da tapınma yapmalarını sağlayacak bir ortamın olmadığı anlamına gelmekteydi.<sup>94</sup>

Putperest olan Araplar Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den bu yana geleneksel olarak şirk içerisinde olsalar bile hac, umre, tavaf ve kurban ibadetlerini yapmayı ihmal etmezlerdi. Ancak bu ibadetlerin yanı sıra putlara hediye takdim etme, putlarla müşavere ve çocuklarına putların isimlerini koyma<sup>95</sup> gibi putperest inanışlarına ait ibadetlerde yapmaktaydılar. Hac ve Umre ziyareti sonrası eve dönüş yolunda Kâbe'ye duydukları saygının ifadesi olarak ve kendilerine uğur getirmesi için Kâbe'den bir taş alırlar, konakladıkları yerlerde aldıkları taşı çıkarıp sanki Kâbe'yi tavaf ediyormuş gibi etrafında dönerlerdi. Bu şekilde yaptıklarında bu taşın uğur getireceğine inanırlardı. Araplar evlerindeki putlarına da dokunarak dilekte bulunur ve şükürlerini böylece ifade ederlerdi.<sup>96</sup>

Câhiliye Arapları alacakları önemli kararlarda danışmak için putların önünde fal okları çekerlerdi. Hübel putların en meşhuru olmakla birlikte Zülhalesa gibi ziyaret yerlerinde de, puta tapanlar tavaf ediyor, puta kolyeler takıyor, arpa, buğday ve kurbanlar sunuyor, üzerine süt saçıyor, devekuşu yumurtaları asıyorlar, ayrıca fal okları çekerek<sup>97</sup> yapacakları işlere karar veriyorlardı.<sup>98</sup> Araplar “Evet” ya da “Hayır” şeklinde çekilen fal oklarının sonucunda nihai karara varırlardı. Resûlullah'ın dedesi Abdülmuttalib de Zemzem kuyusunun yapımındaki yaşadığı sıkıntılı günler dolayısıyla “On erkek çocuğa sahip olursam birini kurban edeceğim” diyerek adakta bulunmuş ve daha sonra adağı gerçekleşince hangi oğlunu kurban olarak seçeceğine karar vermek için Hübel putu önünde fal okları çekmiştir.<sup>99</sup>

Arapların en gözde ibadetlerinden birisi de yukarıda da zikrettiğimiz üzere putları ziyaret ettiklerinde onlara kıymetli eşyalar, yiyecekler, sürüdeki hayvanlarının en

---

<sup>94</sup> Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de (Yesrib’de) Sosyal ve Dinî Hayat”, s. 203.

<sup>95</sup> Câhiliye döneminde müşrik Araplar, Abdurrahman, Abdullah gibi isimlerin yanı sıra putlarına atfen Abdüluzza, Abdümenaf, Abdümenat, Abdüyeğus gibi isimleri çocuklarına ad olarak vermişlerdir. Lat putundan dolayı, Zeydüllat, Teymüllat isimlerini kullandıkları gibi Ruda putuna olan sevgileri sebebiyle de Abdüruda ismini kullanmışlardır. Bk. İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l-asnâm*, s. 17, 29, 31, 32, 37, 38.

<sup>96</sup> İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l-asnâm*, s. 26.

<sup>97</sup> İbnü'l Kelbî, *Kitâbü'l-asnâm*, s. 40, 46.

<sup>98</sup> Harman, Ömer Faruk, “Zülhalesa”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 561.; (Ezrakî, Muhammed b. Abdullah, *Ahâbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âşâr* (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen 1275., I, 78. naklen)

<sup>99</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, s. 160-165

değerlisi gibi armağanlar sunmalarındır.<sup>100</sup> Bu şekilde Araplar, Allah ile kendi aralarında şefaatçi olarak kabul ettikleri putlarına olan saygılarını gösterdikleri gibi kıtlık, hastalık, can ve mal kaybı vb. korktukları musibetlere karşı onlardan korunma ve yardım talep ederlerdi.<sup>101</sup>

## VI. YESRİB'DEN MEDİNE'YE: TOPLUMSAL DEĞİŞİMİNİN BAŞLAMASINI SAĞLAYAN DİNAMİKLER

### A. HİCRET VE SONUÇLARI

Hız. Peygamber (s.a.v.) doğup büyüdüğü ve risâlet görevine başladığı Mekke'de, İslâm inkılâbını gerçekleştirecek ve İslâm devletini kuracak imkân ve zemini bulamayınca Mekkeli Müslümanlarla (muhâcirûn) birlikte eski adıyla Yesrib'e göç etmiştir. Hicretin konumuzla alâkası ise hicret olayının<sup>102</sup> dönemin Arap toplumunun sosyal değişimde temel faktör oluşuna en iyi örneklerden biri olmasıdır. Bu mânada hicret, yeni dinin getirdiği değişimi, İslâm'ın Câhiliye dönemi diye adlandırdığı bir devirden Mekke tecrübesinden sonra medeniyet dönemine (Medînetü'l-fâzıla) daha sistemli bir şekilde geçişi ifade etmektedir.<sup>103</sup>

Hicret yurdu olan Yesrib'de, Yemen asıllı Hazrec ve Evs şeklinde ikiye ayrılan Araplar ile Kureyza, Kaynuka ve Nadiroğulları'ndan oluşan Yahudi kabileleri yaşamaktaydı.<sup>104</sup> Bunlara Allah ve Resûlü'nün çağrısına uyarak Mekke'deki evlerini, mallarını ve yakınlarını terk edip Yesrib'e göç eden muhacirler eklendi. Hız. Peygamber'in liderliğinde, aşağıda ayrıntılı olarak değinileceği üzere, şehrin adı Medine şeklinde değiştirilerek Medine site devletinin temelleri atıldı. Resûl-i Ekrem, Medine'de, Kur'ân ilkelerini dinî, siyasî, iktisadî ve sosyal hayatta tek tek uygulama fırsatı buldu.<sup>105</sup>

Hız. Peygamber Medine'de öncelikle barışı, güvenliği ve siyasî birliği tesis etti. Bunun için Yahudilerle birlikte Medine Sözleşmesi'ni hazırlayıp uygulamaya koydu.

---

<sup>100</sup> el-En'âm 6/136.

<sup>101</sup> Mevdûdî, *Kur'ân'a göre Dört Terim* (çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya), Beyan Yayınları, İstanbul 1987, s. 17-18.

<sup>102</sup> Geniş bilgi için bk. Önkâl, Ahmet, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-462.

<sup>103</sup> Hasan, Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, s. 228-263.; Demircan, Adnan, *Asr-ı Saâdet Dünyası: Yeni Bir Toplumun İnşası*, Siyer Yayınları, İstanbul 2015, VI, s. 106.

<sup>104</sup> Peterson, Daniel C., *Muhammad: Prophet of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, United States of America 2007., s. 85.

<sup>105</sup> Hasan, Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, s. 228-263.; Demircan, Adnan, *Yeni Bir Toplumun İnşası*, s. 106.

Şehrin yerlilerinden olan Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki bir türlü bitmeyen Buas Savaşları'na son verdi. Mekkeli muhacirlerle Medineli ensârı birbirlerine kardeş ilan ederek<sup>106</sup> paylaşmanın, dayanışmanın ve bütünleşmenin gerçek mânada uygulamasını gösterdi. Allah Resulü, bunun için baskı ve zorlama tedbirlere değil, muhacirlerin ve ensârın dinî ve aklî duygularını harekete geçirerek onları ikna etme metoduna başvurdu ve bunda başarılı oldu.

Yeni Medine toplumunun yapısı, temel prensip ve inançlara dayanan bir kurum üzerine inşa edilmişti. Oysa daha önceleri *asabiyetin* ön plana çıktığı bir Medine toplum yapısı söz konusuydu. Bu yüzden insanlar; hürler, köleler ve mevâlî diye sınıflara ayrılırken, yeni Medine toplumunda ise inançların ön plana çıktığı Müslümanlar, münâfiklar ve Yahudiler şeklinde üç ana gruba ayrılmışlardı.<sup>107</sup>

Öte yandan Hicretin başlamasıyla birlikte, muhacirlerin Medine'ye akın etmeleri ekonomik ve sosyal birtakım problemlere sebep oldu. Allah Resûlü'nün hicretiyle birlikte hızlanan göç hareketi sonucu Medine'ye gelenlerin pek çok şeye ihtiyaçları vardı. Hz. Peygamber kardeşlik ve yardımlaşma kurumunu oluşturarak bunlara karşı çözümler üretip etkin bir şekilde bunu devreye soktu. Resûl-i Ekrem muhacirleri çalışmaya, ticarete teşvik ederken ensârı da mü'min kardeşlerine kucak açmaya ve sadaka, yardım ve karz-ı hasen gibi müesseseleri devreye sokarak varlıklarını paylaşmaya davet etti.<sup>108</sup>

Nebevî bir uygulama olarak "kardeşlik sistemi", tarihin nadir kaydettiği dayanışma ve kaynaşma kurumlarından olup Medine'de en çarpıcı ve dikkate değer değişimlerden biridir. Daha önceleri kabile yönüyle yakınlığı bulunan ya da bir anlaşma sonucu taraflar arasında ilişkiler kurulup her şartta yardımlaşmalar sağlanırken, yeni düzenlemede aileler arasında bir yakınlık veya daha öncekine benzerlik arz eden bir anlaşma olup olmamasına bakılmaksızın, "sadece inanca dayalı" bir zihniyet ve bunun neticesi olarak aileler arasında kardeşlikler kurulmuştu. Hatta kabilecilik anlayışı ile aralarında anlaşmazlıkları olanlar birbirleriyle kardeş ilan edilmişti. Bu faaliyet

---

<sup>106</sup> Umerî, Ekrem Ziya, *Madinan Society at the Time of Prophet* (çev: Hadâ Hattâb), Virginia U.S.A. 1416/1995, II. Baskı, s. 63-65; Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Isparta 2001, s. 334.

<sup>107</sup> Umerî, Ekrem Ziya, *Madinan Society at the Time of Prophet*, s. 43.; Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 333.

<sup>108</sup> Hasan, Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, I. 138.; Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 333-334.

içerisinde yaklaşık olarak 186 aile birbirleriyle (dinî) kardeş ilan edildiler.<sup>109</sup> Bu sözde ve gerçekliği olmayan bir teşebbüs olmayıp Medineli ensârın Mekkeli kardeşleriyle hemen her şeylerini paylaştıkları bir erdemliler hareketi idi.

Şu hâlde hicretin İslâm toplumunun lideri olan Resûlullah'ın kendisine iman eden Mekkeli muhacirler ve Medineli ensâr ile birlikte İslâm'ı bir hayat nizamı olarak başlangıç düzeyinde de olsa bütün kurumlarıyla tesis etmesine imkân verdiği ve bu ortamı sağladığı anlaşılmaktadır.

## B. UHUVVET, SEVGİ VE MUHABBET

“Hz. Peygamber tarafından yeniden yapılandırılmaya çalışılan Medine İslâm toplumunda sınıflaşma zihniyeti ve toplumda sınıflar arası çatışma söz konusu olmamıştır. İnsanlar gelir düzeyleri az ve çok olanlar diye gruplara ayrılmamışlardır. İnsanlar arasında ırk, nesep, köken ayrımı da tanınmamaktaydı. Medine toplumunda insanlar, bugünkü insan hakları beyannamesinde belirtilen temel hak ve özgürlükler noktasında pek çok hakkı o zaman elde etmişlerdi. Her fert, kazanma, ekonomik gücünü geliştirme gibi noktalarda fırsat eşitliğine sahipti. İnsanlar arasında zengin-fakir, kadın-erkek ayrımı yoktu.”<sup>110</sup>

Resûlullah (s.a.v.) Medine toplumunu sağlam dinî inanç, adalet, barış, sevgi, muhabbet ve dayanışma temelleri üzerine kurmuştur. “*Birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerine şefkat hususunda mü'minler bir beden gibidirler. Ondan bir uzuv rahatsız olursa cesedin diğer uzuvları da uykusuzluk ve humma ile ona iştirak etmeye çağırırlar*”<sup>111</sup> mealindeki hadis bu gerçeği ifade etmektedir. Müminler arasındaki dinî temellere dayanan karşılıklı sevgi, toplumun sadece bir kesimini değil bütün kesimleri kuşatan bir özellik arz etmektedir.

Mükâfatını sadece Allah'tan alma, hesap günü şuuru ve ebedî hayat/ âhiret yurdunun güzelliklerine kavuşma gibi dini motivasyon mü'minlerin birbirlerinin yardımına koşmalarında ve aralarında kenetlenmelerine temel teşvik ve ikna unsuru

<sup>109</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s.160.

<sup>110</sup> Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 335-336.

<sup>111</sup> Müslim, “Birr ve's-sıla”, 66-68; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 334.

olmuştur. Allah Resûlü bunu beliğ bir tarzda “*Kul, kardeşinin yardımında olduğu müddetçe Allah da onun yardımında olacaktır*”<sup>112</sup> şeklinde ifade buyurmuştur.

Medine İslâm devletinin lideri olarak Allah Resûlü; sınıflara, asabiyete ve zenginlik güçlü ve haklı olduğu bir toplum anlayışı yerine yegâne üstünlüğün Allah’ın emirlerine karşı duyarlılık ve sorumluluk şuuru (takva) esasını temel alan, fertlerin birbirini dinde kardeşler olarak gördüğü fertlerden oluşan, haklının güçlü ve adaletin hâkim olduğu bir toplum ve sistem inşa etmiştir.

Veda hutbesinde Allah Resûlü’nün ilan ettiği Arabın Acem’e (Arap olmayan), Acemin Araba takvadan başka hiçbir üstünlüğünün olmadığı, toplumu iktisâden kemiren ve çöküşüne sebep olan Câhiliye dönemi faiz uygulamalarının ve anlayışının ayaklar altına alındığı, kadınlarında erkekler gibi temel hak ve sorumluluklarının bulunduğu, insanların tarağın dişleri gibi eşit olduğu, insanın kendi kazanımı olmayan ırk, renk ve cinsiyet gibi hususlarda övünmesinin, başkalarına karşı üstünlük taslamasının İslâm nazarında hiçbir değer ifade etmediği gibi hususlar Sünnet’in ortaya koyduğu ve gerçekleştirmeyi amaçladığı evrensel İslâmî prensiplerdir.

## **C. MEDİNE SİTE DEVLETİNİN KURULMASI VE YENİ KURUMLAR**

### **1. Anayasa**

Mekke’de oligarşik bir yapı olsa da Medine’de herhangi bir tür devlet ve idarî yapılanma bulunmamaktaydı. Şehirde yaşayan kabileler, kabile anlayışının getirdiği kurallar çerçevesinde hayatlarını devam ettiriyorlardı. Allah Resûlü’nün (s.a.v.) Medine’ye gelir gelmez yaptığı ilk işlerden biri şehirde idarî bir yapı tesis etmek olmuştur. Daha çok önce de vurguladığımız üzere, Medine’de Evs ve Hazrec kabileleri arasında Buas Savaşları yaşanmaktaydı. Resûlullah (s.a.v.) yerli Arap ve Yahudi kabile liderleriyle bir toplantı yaparak bir site devleti kurma fikrini ortaya koymuş ve akabinde Medine Sözleşmesi hazırlanarak resmiyete konmuştur.<sup>113</sup> Hz. Peygamber, Medine’de devlet kuran ilk kişi olduğundan orduya, hazineye, eğitime, yargıya ve genel idareye

<sup>112</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 3; “İkrâh”, 7; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 38; Tirmizî, “Hudûd”, 3; Tuğlu, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 335.

<sup>113</sup> Geniş bilgi için bk. Hamîdullah, Muhammed, *İslâm’ın Doğuşu* (çev. Murat Çiftkaya), Beyan Yay., İstanbul 2002, s. 212.; Hamîdullah, Muhammed, *The Life and Work of the Prophet of Islam* (translated by Ghazi Mahmood Ahmad), Islamic Research Institute, Pakistan 1998, Vol:1, s. 427.

ilişkin herhangi eski bir sistemi miras almadığı için tabiatıyla her şeye sıfırdan başlamak zorunda kalmıştır.

Medine’de yapılan ve bağımsız bir devletin ilanı anlamına gelen bu ilk anayasanın daha önce bir benzeri yoktu. Söz konusu anayasada yöneticilerin ve teb’anın hakları ve sorumlulukları belirtilmiş ve bu, tarafların karşılıklı rızaları ile oluşmuştu. Bu anayasa Allah Resûlü’nün önderliğinde Müslümanlarla gayr-i Müslimler arasında olsa da din hürriyetini teminat altına alması yönüyle dikkati çekmektedir.<sup>114</sup>

## 2. Yargı

Hz. Peygamber, Medine’de İslâm hukukuna göre bir yargı sisteminin temellerini attı. Ashâbını İslâm hukuku hususunda yetiştirdi. Hulefâ-i râşidîn, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mes’ud, Muaz b. Cebel gibi sahâbîler bu hususta öne çıkmışlardır.

Medine civarında yaşayan Necran Hıristiyanları, İslâm’ı kabul etmeseler de kendilerine ibadet hürriyeti tanınması, kiliselerine dokunulmaması ve kendi din adamlarını tayin etmelerine müsaade edilmesi gibi şartlarla Medine İslâm Devleti’ne teb’a olmayı kabul ettiler. Ayrıca onlar Allah Resûlü’nden kendilerine bir kadı gönderilmesini talep ettiler. Hz. Peygamber onların bu isteğini uygun bularak ashâbdan Ebû ‘Ubeyde b. el- Cerrâh’ı kadı olarak tayin etti. Farklı yerlerde de benzer uygulamaya gidildi. Hz. Ali de Yemen’e kadı olarak tayin edilen sahabîlerdendir.<sup>115</sup> Söz konusu kadılar talimatları merkezden alıyorlardı.

Resûlullah da kendisi hâkim olarak müslümanların aralarındaki hukukî davaları hallediyordu. Hakkını arama, adil ve delile dayalı yargılama ve adaletin tesisi, savunma hakkı, beraet-i zimmet, ancak mağdurun suçluyu bağışlayabileceği, suçun ağırlığına göre ceza takdiri gibi hukukî ilkeler çerçevesinde Allah Resûlü’nün uygulamaları, yargı sisteminin temellerini oluşturmaktadır.

## 3. Ordu

Hz. Peygamber, yeni devleti ayakta tutabilmek ve şehrin savunmasını sağlayabilmek için yeni bir ordu kurdu. Söz konusu ordu için kaynak ihtiyacı vardı. Zira

<sup>114</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm’ın Doğuşu*, s. 212.

<sup>115</sup> Mûsned, I, 459.

Allah Teâlâ “*Ey Peygamber! Kâfirlerle ve münafıklarla cihat et*”<sup>116</sup> buyurarak cihadı farz kılmıştı. Resûl-i Ekrem Müslümanlara cihadın farz olduğunu, orduyu donatmak için maddî katkı sağlanmasının Müslümanların bir yükümlülüğü olduğunu duyurdu ve bu hususta onları teşvik etti. “*Sabahın erken vaktinde veya öğleden sonra Allah yolunda yapılan cihat dünyadan ve içindeki her şeyden daha hayırlıdır*”<sup>117</sup> ve “*Biliniz ki cennet kılıçların gölgesi altındadır*”<sup>118</sup> mealindeki rivayetler, cihadın faziletini beyan etmektedir. Müslümanlar Allah Resûlü’nün çağrısına uyarak orduya at, deve ve nakdî yardımda bulundular. Toplanan nakdî yardımlarla oluşturulan fondan ordunun ihtiyacı olan teçhizat temin edildi. Ayrıca Hz. Peygamber yaşı müsait olanlar için askerliğin ve cihada iştirakin farz olduğunu duyurarak ordunun asker ihtiyacını karşıladı. Meselâ Allah Resûlü’nün, kendisine en faziletli amel sorulduğunda, bunun Allah yolunda cihat olduğunu, cihattan daha faziletli bir amel tanımadığını ifade etmesi<sup>119</sup> cihadı teşvik olarak yorumlanmalıdır. Yeni devleti korumak için çevreye *seriyyeler* gönderdi. Kendisi de adına *gazve* denilen savaşa katıldı.

İslâm devletinin ayakta durabilmesi, ancak kendisine koruyacak bir askerî güçle mümkündü. Hz. Peygamber’in bu olgudan hareketle, ilk dönemde düzenli bir ordu olmasa da, askerî yapılanma içine girdiği dikkat çekmektedir. Ehil olan kişilerin komutan olarak ataması, İslâm’a ve Müslümanlara saldırı olmadıkça savaşa müracaat edilmemesi, savaşta savaşla ilgisi olmayan yaşlı, din adamı, kadın ve çocuklara dokunulmaması, çevrenin ve hayvanların zaruret hâli müstesna tahrib ve telef edilmemesi gibi hususlar ordunun riayet etmesi gereken nebevî ilkelerdendir.

#### 4. Devlet Gelirleri ve Bütçe

Medine’de yeni kurulan devletin düzenli gelire ve bütçeye ihtiyacı vardı. Ancak bununla ilgili sistem hemen gelişmedi. Savaşlarda elde edilen ganimet ile hicrî 9. yılda farz kılınan zekat devletin en büyük gelir kaynakları arasındaydı. Üçüncü bir gelir kaynağı olarak zimmîlerden alınan *cizye* zikredilebilir.<sup>120</sup>

<sup>116</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>117</sup> Buhârî, “Cihad”, 5.

<sup>118</sup> Buhârî, “Cihad”, 22.

<sup>119</sup> “*İnsanlarla, ‘Allah’tan başka ilâh yoktur’ demelerine kadar savaşmakla emrolundum*” (Buhârî, “Îmân”, 18; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 104).

<sup>120</sup> Erkal, Mehmet, “Beytülmâl”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 91.

Câhiliye döneminde mahsul kaldırılınca bunların bir kısmı putlara hediye edilirdi. Allah Resûlü bu uygulamayı ortadan kaldırarak öşürü fakirlere sarf edilmek üzere zekât ibadetinin içinde mütalaa etti ve tarım ürünlerinden *öşür* adı altında onda birlik bir payın zekât olarak ayrılmasını emretti.<sup>121</sup>

Allah Resûlü, ganimetlerin ve zekâtların konulabileceği bir beytü'l-mâl oluşturdu; toplanan zekatların ve savaşlardan elde edilen ganimetlerin hesabını tutmak ve nerelere harcandığını kayıt altına almak üzere özel sekreterlik tesis etti. Zekât, öşür, ganimet gibi gelirlerin hesabını tutmak üzere Bilâl-i Habeşî'yi görevlendirdi.<sup>122</sup> Resûl-i Ekrem, umumun ihtiyaçlarını beytü'l-mâlden karşılıyordu. Elde edilen ganimetin önceleri dörtte biri ordu komutanının iken Hz. Peygamber bu oramı beşte birinin komutanının olduğu şekilde değiştirdi.

Söz konusu iktisadî uygulamalar, devlet sistemi içindeki önemli unsurlardan biri olan hazine ve bütçenin o dönemde temellerinin atıldığı ve devletin ayakta kalması, gelirlerin âdil paylaşılarak toplumun refahının sağlanması için gerekli adımların atıldığı göstergesidir.

## 5. Yazışmalar

Allah Resûlü, Hâlid b. Saîd gibi sahâbîlere yazdırarak bazı Rifâe b. Zeyd'e ve kavmine,<sup>123</sup> Benî Kilâb'a,<sup>124</sup> Cüveyn Oğulları'na kabilelere *emanlar* vermiş,<sup>125</sup> bölgedeki devlet başkanlarına da İslâm'a davet mektupları göndermiştir.<sup>126</sup> Meselâ Hz. Peygamber'in Bizans Kayseri Herakliyus'a, İran Kisrası Hüsrev Perviz'e, Mısır Kralı Mukavvis'a, Habeş Necaşisine, Gassan Emile emirine Umman ve Bahreyn taraflarındaki bazı Arap kabile reislerine mektuplar gönderdiği bilinmektedir.<sup>127</sup> Hz. peygamber elçi, zekât âmili gibi vazifelerle gönderdiği görevlilerin eline yazılı ve mühürlü evrak verdi.

<sup>121</sup> Erkal, Mehmet, "Öşür", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 97.; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 787.

<sup>122</sup> Erkal, Mehmet, "Beytülmâl", *DİA*, VI, 91.

<sup>123</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 354.

<sup>124</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 53.

<sup>125</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 264.

<sup>126</sup> Meselâ Resûlullah, eline bir mektup vererek Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi İran kisrâsına göndermiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 258. Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi eline bir mektup vererek Busrâ melikine göndermiştir. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 128.

<sup>127</sup> Göksoy, İsmail Hakkı, "Hz. Peygamber'in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi", II. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 20 Nisan 1999 [Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 2000, s. 119.

Bütün bunlar Asr-ı saâdet'te yapılan bazı yazışma örnekleridir. Bu sistemin izlerini taşıyan ilk mektupların Amr b. Hazm'da olduğu bilinmektedir.<sup>128</sup> Zikrettiğimiz hususlar, Medine site devletinde belli düzeyde yazının kullanıldığının, siyasî yazışmaların yapıldığının delillerini teşkil etmektedir. Ayrıca bu ve benzeri uygulamalar, Allah Resûlu komşu devlet ve kabilelerle siyasî münasebetler içinde olduğunu da göstermektedir.

## 6. Savaşlar ve Antlaşmalar

İslâm öncesinde bölgede varlığını sürdüren Yahudi ve Hıristiyanlar arasında mücadeleler sürerken bunlarla müşrikler arasında da birtakım anlaşmazlıklar mevcuttu. Her kesim, bölgede kendi hâkimiyetini sağlamaya çalışıyordu. Bu şartlar altında toplumda zulümler ve haksız rekabetler görülmekte idi. Hz. Peygamber *Hılfu'l-fudûl*<sup>129</sup> antlaşmasına destek vererek söz konusu adaletsizliklere ve mağduriyete karşı tepkisini ortaya koymuştur.<sup>130</sup>

Resûllulah'ın da yirmi yaşlarında iken amcalarının yanında onlara atmaları için ok vererek yardımcı olduğu bilinmekte, gerek Mekke'deki Ficar Savaşları'nda,<sup>131</sup> gerekse Medine'deki Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki Buâs Harbi'nde<sup>132</sup> adalatten çok asabiyete ve kendi kabilesini haksız da olsa savunmanın amaçlandığı görülmektedir.<sup>133</sup> Kabileler arasındaki söz konusu savaşlarda asker sayısı mahduttu ve savaş aletleri olarak ok, mızrak, kılıç, at, kalkan, zırh ve miğfer gibi malzemeler kullanılıyordu.<sup>134</sup>

Allah Resûlü savaştan çok barışı tercih etmiş ve kan dökülmesini asla istememiştir. O, savaşı son çare olarak görmüş, işlerini sulh yoluyla halletmeyi tercih etmiştir. Yirmi üç yıllık risâlet ve nübüvvet hayatında Hz. Peygamber'in iştirak ettiği

<sup>128</sup> Başaran, Selman, "Amr b. Hazm", *DİA*, İstanbul 1991, III, 84.

<sup>129</sup> *Hılfu'l-fudûl*, Mekke döneminde zulme rıza göstermeyen erdemli kişilerin içerisinde mazlumun hakkını zâlimden almak ve zâlimi cezalandırmak üzere fikir birliğine varmış oldukları bir antlaşmadır. Geniş bilgi için bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik (ö. 213/828) *es-Sîretü'n-nebevî*; thk. (Mustafa es-Sekka ve İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafiz eş-Şelebî), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1375/1955, I, 140-142.

<sup>130</sup> bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 106-107; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevî*, I, 140-142.

<sup>131</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 106. ; Algül, Hüseyin, "Ficâr", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 52.

<sup>132</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 604.

<sup>133</sup> Kapar, Mehmet Ali, "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 14-15.

<sup>134</sup> Terzi, Mustafa Zeki, "Ordu", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 357.

savaşlardaki düşman tarafındaki insan kaybının iki yüz elli civarında olması İslâm inkılâbının insanların kanı, zulüm yerine rıza ve barış yoluyla yayıldığına bir göstergesidir. Mekke'nin fethinde çok güçlü bir orduyla muzaffer olarak girdiği Mekke'de Kâbe'ye ve Ebû Süfyân'ın evine sığınanlara ve direnmeyenlere dokunulmamasını emir buyurmasında bu son derece açıktır. Ayrıca Resûlullah (s.a.v.) "*Câhiliye döneminde yapılan herhangi bir antlaşmayı İslâmiyet ancak pekiştirir*"<sup>135</sup> buyurarak her zaman antlaşmaya taraftar olmuştur. Hz. Peygamber, savaş zorunluluk halini almışsa düşman bir toplulukla savaşa girişmeden evvel onlara üç seçenek<sup>136</sup> sunmuştur:

a. İslâm'a girmeleri, b. Cizye vermeyi kabul etmeleri, c. Bunları reddetmeleri hâlinde savaşılması. Sünnet'in vaz ettiği prensiplere göre savaşta dahi adalet gözetilir; savaşın tarafı olmayan din adamları, kadınlara ve çocuklara ilişilmezdi. Zorunlu olmadıkça çevre tahrip edilmez ve hayvanlara zarar verilmezdi.

İlk safhada Müslümanların aleyhine gibi görünen, ancak Mekkeli müşriklerle on yıllık savaşmazlık kararı ile İslâm'ın bölgede daha çabuk yayılmasına imkân sağlayan Hudeybiye Anlaşması, Hz. Peygamber'in asıl amacını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Hz. Peygamber, muzaffer olarak Mekke'ye girdiğinde Kâbe'ye ve Mekke'nin lideri Ebû Süfyân'ın evine sığınanlara ilişilmeyeceğini ilân etmesi ve kendisini Mekke'den çıkmak zorunda bırakan, ayrıca ilk Müslümanlara her türlü işkenceyi reva görenleri affetmesi bunun açık delillerini teşkil etmektedir.

Zorunlu olduğunda savaş nasıl kaçınılamazsa siyasî strateji gereği anlaşma yoluna gitmek, sulh ve saldırmazlık anlaşması yapmakta devlet idaresinde Hz. Peygamber tarafından başvuru uygulamalardandır.

## VII. GENEL DEĞERLENDİRME

Allah Resûlü, tevhîd dinine aykırı olan, Yahudilerin Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğu, kendilerinin Tanrı'nın seçkin milleti oldukları, Hıristiyanların savunduğu teslis inancının bir unsuru olarak oğul İsâ anlayışını, Mekkeli putperestlerin meleklerin Allah'ın kızı ve putların Allah yanında kendilerine şefaatçi oldukları gibi bâtil inançları

<sup>135</sup> Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 206.

<sup>136</sup> Yaman, Ahmet, "Sulh", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 487.

kökünden reddetmiş ve onları Hz. İbrahim'in tebliğ ettiği tevhide dayalı Hanîf dininin devamı olarak İslâm'a davet etmiştir. Resûl-i Ekrem, Câhiliye Araplarının şefaât, dehr, hums gibi konulardaki anlayışlarının bâtıl olduğunu ilan etmiş, yerine sahih inancı tebliğ etmiştir.

Resûlullah'ın (s.a.v.) son peygamber olarak gönderildiği ve ilk muhataplarının yaşadığı Mekke ve genelde Arap Yarımadası'nda şehir hayatı ticaret, panayırlar, Kâbe'ye hac ziyaretleri gibi vesilelerle çevre kültür ve devletlerde iletişim içinde olma imkânı sağlamıştır.

Hicaz'ın içinde bulunduğu coğrafyadan kaynaklanan bazı olumsuzluklar olsa da sağladığı avantajlar da vardı. Tarihçilerin kaydettiğine göre coğrafi şartları gereği herhangi bir devletin Hicaz bölgesini hâkimiyeti altına almasına imkân sağlamıyordu. Bu sebeple onlar kendi düzenlerini kurmuşlar ve bağımsız bir şekilde hayatlarını sürdürüyorlardı. Araplar yapıları gereği bağımsız yaşamayı tercih ediyorlardı.

Allah Resûlü, toplumdaki hiyerarşiyi insanların ırkını reddetmeksizin iman ve takvâ temeline oturtmuş, Allah nezdindeki üstünlüğün nesebe, mala, mevkiye bağlı olmadığı prensibini vaz etmiştir. Hicretle birlikte Medine döneminde İslâm devletinin temelleri atılarak hukuku ve müesseseleri yerleşmeye başlamıştır. Resûl-i Ekrem, 23 yıllık nübüvvet hayatında erdemli bir toplum inşa etmeyi başarmış ve geride kıyamete kadar ümmete model olacak Sünnet'ini bırakmıştır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SÜNNET SOSYOLOJİSİ

#### I. CÂHİLİYE DÖNEMİ VE SÜNNET IŞIĞINDA TOPLUMSAL DEĞER VE NORMLAR

İslâm öncesi dönemde Arap Yarımadası'nda dinî hayata hâkim olan inanç putperestlikti. Bununla birlikte Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Sâbiîlik gibi dinlerin Arabistan'ın çeşitli bölgelerinde mensupları bulunmaktaydı. Yahudilik Yemen, Hayber ve Medine'de, Hıristiyanlık Necran ve Kuzey Arabistan'da, Mecûsîlik Bahreyn'de, Sâbiîlik ise daha çok Güney Arabistan ve Yemen'de yayılmıştır.<sup>1</sup> Bu kısımda İslâm öncesinde Arapların ahlâk anlayışları üzerinde durulacaktır.

#### A. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE TOPLUMSAL DEĞERLER

Câhiliye dönemi Arap şiirlerinde işlenen kadın, şarap, sefahat gibi temalara bakarak dönemin Araplarının ahlâkî değerlerden mahrum olduklarını düşünmek isabetli olmaz. Dahası Câhiliye Araplarının İbrahimî geleneğe vermiş oldukları önemin hayatlarının pek çok alanında tezâhürlerinin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>2</sup> Arapların ahlâkî tutumlarını öğrenmek için başvurulabilecek başlıca kaynakların Kur'ân, hadisler, Câhiliye dönemi şiirleri, atasözleri (emsâl) ve hitâbet örnekleri, ilk döneme ait diğer İslâmî belgeler; Roma, Bizans, İran gibi yabancı milletlere ait belgeler olduğu söylenebilir.

Kabile hayatı yaşayan Arap toplumu için en önemli şey hayatta kalmaktı. Bundan dolayı maddî ve insan gücünün yanı sıra şeref, cömertlik ve cesaret gibi mürûe (mürüvvet) diye adlandırılan manevî meziyetler onlar için çok önemliydi. Mürüvvet; erdem, güzel ahlâk, şahsiyet ve övülmeye değer her şey gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre mürüvvet başta hilm,<sup>3</sup> cömertlik, misafirperverlik, yoksullara yardım, ahde vefa,

<sup>1</sup> Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, s. 315.

<sup>2</sup> Özmen, Ferihan, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlâk", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2012, c.I, S. 3, s. 304.

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bk. Çağrı, Mustafa, "Hilim", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 33-36.

sabır, bağışlama, iyi komşuluk, zayıfları koruma gibi erdemleri ihtiva etmektedir.<sup>4</sup> Mürüvvetin tamamlayıcı, terkip edici unsurları, cesaret, sadâkat ve cömertliktir.<sup>5</sup>

Câhiliye Araplarında en dikkat çekici erdemlerden biri ahde vefa ve emanete riayettir. Onlar sözünde durmamayı ve emanete riayetsizliği erdemsizlik ve büyük bir ayıp olarak telakki etmişlerdir. Corci Zeydan ahde vefânın Arapların tabîi bir ahlâkı olduğunu ifade etmiştir.<sup>6</sup> Sözünde durmama, anlaşmayı bozma, vefasızlık onur ve şeref kültürüyle ilişkili değerler sisteminin önemli bir yönünü oluşturur. Kabile kültürü içinde karşılaşılan güçlü toplumsal kolektif birlikteliğin besleği toplumsal baskı bütün kabile mensuplarının bu tür davranışlar karşısında çeşitli yaptırımlar uygulanmıştır. Yani sözünde durmayanlar şerefsiz ve onursuz olarak kültür tarafından damgalanır, güvenilir biri haline gelerek kabile içerisindeki statüsünü ve yerini kaybedebilirdi. Bu tür bir normatif düzen sıkı bir şekilde söz ile ilişkili karşılıklı güven esası üzerine kurulu bir sosyal yapıyı desteklemiştir. Meselâ vefasıyla meşhur olan Semev'el b. Âdiyâ'nın İmrüü'l-Kays'ın kendisine emanetini oğlunun canına karşılık bile olsa Gassan Melik'ine teslim etmeyişi Araplar için darb-ı mesel hâline gelmiştir.<sup>7</sup> Abdullah b. Ureykât, Allah Resûlü ile Hz. Ebubekir'in Medine'ye hicret yolcuğunda onlara rehberlik yapmak için Hz. Ebu Bekir ile belli bir ücret karşılığında anlaşmıştır. Ancak müşriklerin onların yokluğunu fark edip yerlerini söyleyene yüz deve ödül vermeyi vaat etmelerine rağmen Abdullah müşrik olsa da Hz. Ebû Bekir ile yaptığı anlaşmaya ihanet etmeyerek canı pahasına sözünde durmuştur.<sup>8</sup> Hadislerde de sözünde durmak Müslümanın temel özellikleri arasında sayılmıştır. Bunun aksine davranış münafıklık belirtisi olarak nitelendirilmiştir.<sup>9</sup>

Cömertlik ve misafirperverlik de Arapların güzel ahlâkî özelliklerinin başında gelmektedir. Câhiliye dönemi Arap şiirinin vazgeçilmez temaları arasında sehâ ve cömertlik bulunmaktadır. Araplarda Hâtem et-Tâi cömertliğiyle darb-ı mesel olmuş bir

<sup>4</sup> Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000, s. 15.

<sup>5</sup> Hitti, Philip K., *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, İstanbul 1995, c. I, 143.

<sup>6</sup> Zeydan, Corci b. Habib, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, IV, 48.

<sup>7</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 153.

<sup>8</sup> Önkâl, Ahmet, "Hicret", *DİA*, XVII, 462-466.

<sup>9</sup> Buhâri, "İman", 23.; Müslim, "İman", 106.

kişidir.<sup>10</sup> Arap şâirler cömertliğin vurgulandığı pek çok şiir kaleme almışlardır. Bu şâirlerden birisi de cömert kişiyi malını verdiği hâlde alıyormuş gibi mutlu ve sevinçli olarak tarif eden Züheyr'dir.<sup>11</sup>

Arap şairlerinden Züheyr cömertlikle ilgili şöyle demektedir:

*“Her kim şerefini cömertlikle korursa*

*Büyür gider o şeref.*

*Ama her kim kendini ihmal eder korumazsa ayıptan*

*Ayıplanır muhakkak”<sup>12</sup>*

Bununla beraber İslâm öncesi dönemde şiiirlere konu olan Arapların, cömertliği bir erdem olarak benimsemekten ziyade kendilerinin ya da kabilelerinin şöhrat ve şan elde etmesi niyetiyle cömert davrandıkları kaydedilmiştir.<sup>13</sup> Hâtem et-Tâî'nin darb-ı mesel olan cömertliği Hz. Peygamber'e kızı tarafından nakledilince Allah Resûlü onu takdir etmiştir.<sup>14</sup>

Netice olarak cömertlik ve misafirperverlik sosyolojik olarak şan, şeref ve onur kültürüyle doğrudan alâkalıdır. Aynı şekilde bunlar toplumsal itibar, statü göstergesi anlamına gelmektedir. Buna karşılık cimrilik de yine toplumsal baskı, yaptım gücü veya onursuzluk olarak damgalanmıştır.

İffet ve namusa düşkünlük Câhiliye Araplarının erdemleri arasında zikredilebilir. Nitekim Câhiliye şiiirlerindeki temalarda da vurgulandığı üzere iffet ve namuslarını koruma hususunda Araplar çok titiz davranmışlardır. Muallaka şairlerinden Antere (ö. 614 [?]) bir şiirinde şöyle demektedir:

*“Komşu hanım bana görünecek olursa, hemen gözümü kapatırım,*

<sup>10</sup> Yolculuk esnasında kendisinden yardım isteyen bir esirin yerine kendini bağlatıp onu kurtaran, kendi çocuklarını aç uyuturken yiyecek istemek üzere gelen komşularına çok değer verdiği atını kesip ikram eden Hâtem et-Tâî'dir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi 'l-mülûki ve 'l-ümem*, Dâru 'l-kütübu 'l-ilmiyye, Beyrut 1412/1992. II, 285. Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, III, 256; bk. Kazancı, Ahmet Lütfi, “Câhiliye Döneminde Müsbet Davranışlar”, UÜİFD, 1986, c. I, Sayı: 1, s. 105.

<sup>11</sup> Özmen, Ferihan, “Dönemin Şiiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, s. 307-308.

<sup>12</sup> Ayrıca bk.: İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, s. 138; İmru'î-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Hucr, *Muallakât: Yedi Askı*, s. 55.

<sup>13</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dîni ve Ahlâki Kavramlar*, s. 138.

<sup>14</sup> Araplar arasında haklı bir şöhrat bulmuş olan Hâtem et-Tâî'nin (ö. 578 [?]) cömertliği, daha sonra kızı tarafından Hz. Muhammed'e “Babam, ırz ve namusu korur, esiri salıverir, açı doyurur, çıplağı giydirir, misafiri ağırır, yemek verir, herkese selam verirdi. Kendisinden dilekte bulunanları boş çevirmezdi.” şeklinde anlatılmış; O da “Bu anlattıkların, gerçek mü'min kimselerin nitelikleridir. Eğer baban mü'min olmuş olsaydı, ona mutlaka rahmet okurduk.” buyurmuştur. Bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-nihâye*, III, 255.

*Tâ ki komşum barınağının içinde saklanıncaya (evine girinceye) kadar.”<sup>15</sup>*

Hatta Câhiliye dönemindeki çirkin uygulamalardan biri olan kız çocuklarını canlı bir şekilde gömme âdetinin de kızlarının esir düşmesi hâlinde veya bir başka nedenle kabilenin şerefini lekelemesi ihtimaline karşı yapıldığı söylenmektedir.<sup>16</sup> Öyle ki Araplar can ve mallarından daha fazla namuslarına ehemmiyet verdiklerinden kadınlarını da savaşlarda arka saflarda savaştırırlar ve kaybetme durumunda kadınlarının esir düşeceğini bildikleri için canla başla mücadele ederlerdi.<sup>17</sup>

Doğrusu her toplumda bu namus, söz, vefa gibi hususlarla ilgili normatif değerler sistemi bulunmaktadır. Hatta şeref ve onur kültürü, antropologlara göre evrensel bir kültürdür. Bu sebeple şeref kültürünü sadece kavmiyetçiliğe indirgememek gerekir. İslâm da yukarıda saydığımız değerlere önem vermektedir. Ancak onun kavmiyetçi olduğunu iddia etme imkânı vermez.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar Cahiliye Araplarındaki onur kültürü, toplumsal lekelene, toplum tarafında aşağılanma ve damgalanma gibi sosyolojik unsurların bir tezahürüdür. Bunlar aynı zamandan aile, kabile içi cinselliğin toplumsal inşası, düzenlenmesi, kontrolü ve denetimi ile ilgilidir. Ayrıca bunlardan çıkarabilecek sonuç; Câhiliye Araplarının kötü ahlâkî özellikleri olduğu kadar fazilet sayılan ahde vefâ, cömertlik, misafirperverlik, namus gibi erdemlerinin de olduğudur. Ancak onların bu erdemleri daha çok kabilelerinin şan ve şerefini yüceltmek gibi kavmiyetçi bir anlayışla benimsedikleri, başka kabilelere karşı üstünlük sağlayarak yiğitlikleri ile şöhret kazanmak amacı güttükleri söylenebilir.<sup>18</sup> Nitekim bir savaşta ashâb kahramanca savaşan kişiye gıpta etmişler ve Resûlullah’a ondan bahsetmişlerdir. Daha sonra onun şehit düştüğünü sanmışlardır. Hz. Peygamber, bu kişinin şehit değil cehennemlik olduğunu haber vermiş, nitekim söz konusu kişi asıl niyetinin Allah yolunda cihad olmayıp kavmi arasında yiğitliği ve kahramanlığı ile tanınmak olduğunu söylemiştir. Anılan kişi aldığı yaranın acısına dayanamayarak kılıcını bağrına dayayarak intihar etmiş ve Allah Resûlü’nün haber verdiği netice gerçekleşmiştir.<sup>19</sup> Şu hâlde eylem aynı olsa da

<sup>15</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (tsh. Ahmed Abdülalim Berduñi), Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Kahire 1967, IX, 377.

<sup>16</sup>Fehmî, Mehmed, *Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye*, Matbaa-ı Âmire, İstanbul 1919, s. 19.

<sup>17</sup> Özeydin, Abdülkerim, “Arap”, *DİA*, Ankara 1991, III, 322.

<sup>18</sup> Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 19.

<sup>19</sup> Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, I, 296.

niyet akıbeti belirlemektedir. Hülâsa davranışlar, erdem kendi başına bir değer ifade etse de onun ecire müstehak olabilmesi amaca bağlıdır.

## B. CÂHİLİYE DÖNEMİNDE KÖTÜ AHLÂK VE TOPLUMSAL TEZÂHÜRLERİ

Arapların Câhiliye dönemindeki şeref tutkusu, intikam arzusu, kibir, kan dökme, yetim malı yeme, içki, kumar, fuhuş, zevk ve sefaya düşkünlük gibi davranışlarına kaynaklarda “*Mesâlibü'l-Arab*” denmiştir.<sup>20</sup>

Kur’ân’ı Kerim nâzil olduğu dönemde muhatapları olan Arapları asabiyye, bencillik,<sup>21</sup> büyülenme,<sup>22</sup> başkalarıyla alay etme,<sup>23</sup> kıskançlık, mala, evlada ve soyun çokluğuna<sup>24</sup> aşırı değer verme gibi huyları sebebiyle eleştirmiştir.

Şeref cahiliyye Arap kültürünün en önemli yapılaşmış unsurudur. Öyle ki Câhiliye Araplarının şeref tutkusu asabiyye derecesinde idi. Ayrıca Dönemin Arapları için şeref tutkusu ahlâkî bütün davranışların temelinde yatan en önemli motive edici güç olup onların kabileci zihniyetini yansıtmaktadır.<sup>25</sup> Araplar şan ve şerefe çok ehemmiyet atfetmekteydiler. Araplarda soy, kabile en çok övülen hususlardandı. Mesela Kureyşliler Mekke’de kendilerini Kâbe’nin koruyucusu ve komşusu olması yönüyle Allah’ın ehli (Ehlullâh) olarak nitelendirmişler, bununla övündükleri gibi diğer kabilelerde onların bu hakkını teslim etmişlerdir. İnsanların ancak bir kabileye dayanmakla ayakta kalabildikleri, haklarını koruyabildikleri bir sistemde soya, kabileye ve evladın çokluğuna önem vermek ve bunlarla övünmek dönemin şartları düşünüldüğünde yadırganacak bir husus gözükmemektedir. Ayrıca daha geniş perspektiften meseleye baktığımızda şeref kültürünün Ortadoğu toplumlarının Türkler de dahil vazgeçilmez bir parçası olduğu dikkati çekmektedir. Bunu kabilecilik olarak ele almak indirgemeci yaklaşım olacağının farkındayız. Bu sebeple biz şerefin Allah ve Resûlü tarafından övülen ve kişinin kendine, çevresine ve dinine hizmet eden bir tarzda ve niyetle gerçekleşmesinin tasvîb edildiğini düşünüyoruz. Meselâ bazı Araplar Câhiliye

<sup>20</sup> Sariçam, İbrahim, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 25.

<sup>21</sup> el-Fecr 89/17-20; el-Mâ’ûn 107/ 1-3,7; el-Leyl 92/5-11.

<sup>22</sup> el-Kalem 68/10-14; el-Mü’min 40/56; Sâd 38/8; ez-Zuhruf 43/31; el-Hacc 22/9;

<sup>23</sup> es-Saffât 37/12-14; en-Nahl 16/103; el-Kalem 68/15; el-Kehf 18/56, 106; el-Câsiye 45/9, 35.

<sup>24</sup> et-Tekâsûr 102/1-2.

<sup>25</sup> Aksu, Zahid, *İslâm’ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukûkî Âyetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Ankara İlahiyat 2005, s. 42.

döneminde hırsızlık, gasp, tefecilik ve riva ile elde edilen malından cömertçe misafirlerine ikramda bulunurlar ve bununla iftihar ederlerdi. Ancak bu durum, gayr-i meşru kazancı meşru yapmayacağı gibi misafire ikram bir erdem olsa da ikram edilen şeyin kaynağı onu ifsad etmekte, iyilik ve ikramı erdem olmaktan çıkarmaktadır.

Araplar kendi atalarını ve kabilelerinin şerefini her şeyin üstünde tutarlardı. Buna kabileden biri esir alındığında veya öldürüldüğünde bunu kabile şeref meselesi yapar ve mutlaka intikam alırlardı.<sup>26</sup>

İslâm kan dökmeyi haram kıldığı gibi kan davasını da yasaklamıştır. Şerefi belli bir kabileye veya soya mensup olmaya değil insanın kendi kesbi olan iman ve takvâya bağlamıştır. Biz, soy, şeref kültürünün ve kabile anlayışının sosyolojik bir gerçeklik olduğunu inkâr etmiyoruz. Demek istediğimiz kişide iman ve takvâ yoksa kişinin soyuyla övünmesinin Allah nezdinde hiçbir anlamı bulunmamakta ve onu erdemli yapmamaktadır.<sup>27</sup> Peygamberlerin oğul, eş ve yakınlarından iman etmeyenlerle ilgili kınayıcı Kur’ânî değerlendirmeler ve hatta onların iman etmemeleri sebebiyle ehl-i beyten olmadıklarının vurgulanması bu durumu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Câhiliye Araplarında en çok görülen kötü huylardan biri de kibir ve tefâhurdur. Araplar soyları, mal ve çocuklarının çokluğuyla övünürlerdi. Hatta kibirleri onların İslâm’ı kabul etmelerine engel olmuştur. Ebû Cehil’in, Âs b. Vâil, ‘Utbe b. Muayt gibi Mekkeli müşriklerin iman etmemelerinin sebepleri arasında kibirleri, toplumsal konum ve statülerini kaybetme, üst sınıftan alt sınıfa düşerek sıradan olma endişesi, geleneksel ve kültürel dinî inançları, şeref ve onur kültürü gibi hususlar zikredilebilir.

Kabilesinin sayıca çok olması ve daha şerefli olduğu iddiası aralarındaki münazaralarda övünme vesilesi olmuştur. Nitekim Kur’ân-ı Kerim “*Çoğunluk olma iddianız sizi o kadar meşgul etti ki, mezarları ziyaretle oradakileri de sayacak oldunuz*”<sup>28</sup> ve “*Biz yekvücut olmuş bir grubuz ve (bu yüzden) üstünlük bizim hakkımız mı diyolarlar?*”<sup>29</sup> mealindeki âyetlerde, Mekkeli müşriklerin üstünlüğü sayıca çok olma ve bununla iftihar etmelerini şiddetli bir dille tenkit etmiştir.

<sup>26</sup> Özeydın, Abdülkerim, “Arap”, *DİA*, III, 321.

<sup>27</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>28</sup> et-Tekâsür 102/1-2.

<sup>29</sup> el-Kamer 54/44.

Allah ve Resûlü, kibri günahlar arasında saymıştır. Resûl-i Ekrem insanların hepsinin yaratılıştta bir tarağın dişleri gibi eşit olduğunu, Arabın Aceme, Acemin Araba üstünlüğünün olmadığını vurgulamıştır.<sup>30</sup>

Arapların şeref anlayışıyla yakın alâkalı olan özelliklerinden biri de intikam alma ihtirasları ve kan davası gütmeleridir. İntikam almak, Arapların din kadar bağlı oldukları kutsal bir şeref borcudur. İntikam peşinde sebat, özellikle bedevînin en yüce ahlâkî mefkûresi, mürüvvetin önemli bir ögesidir. İntikam almaya karar veren kişi, öcünü alıncaya kadar kendisine işkence eder, içki içmez, kadınlara yaklaşmaz, temizlenip koku sürünmezdi.<sup>31</sup> Çünkü öldürülen kişinin kanı yerde kaldıkça ruhunun susuzluktan mezarında çılgık çılgığa öttüğüne inanılırdı. İntikam almak için, öldürülecek kişinin mutlaka katil olması gerekmezdi. Katilin kabilesinden, ölenin statüsüne uygun herhangi bir kişinin öldürülmesi de bunun için kâfiydi.<sup>32</sup>

Diğer bir kötü ahlâk örneği sefahattir. Câhiliye Araplarında sefahat yaygındı. Araplarda ahiret inancı olmadığından onlar bu dünyayı tamamen bir zevk ve eğlence yeri olarak görürlerdi. Nitekim Câhiliye şiirlerinde bu durum çok belirgindir. Bu yüzden onlarda şarap, kadın eğlence hayatlarında önemli bir yer tutmakta idi. Dönemin Arapları şarap içmekle de övünürlerdi.

Kadınlara düşkünlük bütün politeist toplumların karakteristik özelliğidir<sup>33</sup> ve bu dinlerin hepsinde kadın tanrıçalar en seçkin yerlere sahiptirler.<sup>34</sup> Câhiliye şiirinin önemli şairi İmruü'l-Kays'ın şiirlerinde müstehcen kadın motifleri çizmesi;<sup>35</sup> müşriklerin melekler için "Tanrı'nın kızlarıdır" demeleri;<sup>36</sup> putlarına Lât, Menât, Uzza gibi dişil adlarını vermeleri,<sup>37</sup> müşrik Arapların da kadın tutkularının ne kadar şiddetli bir saplantı olduğunun göstergesi sayılabilir.

---

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Libâs", 29.

<sup>31</sup> Zeydan, Corci b. Habib, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 85-86; Aksu, Zahid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite : Hukûkî Ayetler Ve İctihadi Kaynaklar*, s. 43.

<sup>32</sup> Watt, Montgomery, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 42.

<sup>33</sup> Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1995, s. 151.

<sup>34</sup> Meselâ Yunan medeniyetinde Afrodite, Artemis, Atene, Kallogenia ve daha pek çok tanrıça, Hinduizm'de Kali-Durga, Usaş, Kybele tanrıça olduğu gibi Japon, eski Mısır ve İran dinlerinde de tanrıçalar mevcuttur. bkz.: Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul 2002, s. 139.

<sup>35</sup> bk. İmruü'l-Kays, *Muallakât: Yedi Askı*, s. 21-22.

<sup>36</sup> es-Saffât 37/149-153.

<sup>37</sup> en-Necm 53/19-20.

## II. SÜNNET'İN CÂHİLİYE İNANÇLARINA KARŞI TUTUMU

Sünnet'in Câhiliye inançlarına karşı tutumu kabul, ret ve kısmen değiştirme kısmen kabul şeklinde üç başlık altında toplanabilir. Aşağıda bunları örnekler üzerinden değerlendireceğiz.

İslâm, şirki ortadan kaldırmak, insanları Hz. Âdem dâhil bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ortak dinin adı olan tevhide (İslâm), eşi ve benzeri olmayan tek bir Allah'a kulluğa çağırıştır. Câhiliye döneminde ise bazı Araplar, Hz. İbrahim'den tevârüs edilen tevhd/Hanîf dininin farkında iseler de çoğunluk itibariyle tevhide şirk bulaştırmışlar ve Hanîf dinini tanınmaz hâle getirmişlerdir. Kâbe çevresinde büyük ve müşterek putlar da dâhil 360 civarındaki putun, hatta her ailenin özel putunun olması, bunların Allah indinde şefaatlerinin ve faydalarının olduğuna inanılması, Allaha yakışmayan nitelikler atfedilmesi vb. hususlar bunun göstergesidir. O dönemde geleneksel putperest bir din anlayışının hâkim olduğu tartışmasızdır. Bu sebeple Kur'ân ve Sünnet, insanları önce şirkten kurtardıktan sonra tevhd dininin ilkelerini kalplere yerleştirmeyi hedeflemiştir. Hanîf dini üzerine olduğu ve aynı hakikatı beyan eden Hz. Peygamber'e uyulması gerektiği mesajı, Arapların ve Yahudi ve Hristiyanların gayet iyi bilip tanıdıkları Hz. İbrahim üzerinden verilmiştir. Zira onlar atalarının dini üzerinde olduklarını iddia ediyorlardı. Asıl ataları olan Hz. İbrahim, İsmail gibi peygamberler hep İslâm ve tevhd üzerine idiler. Nitekim "...İbrahim milletine/dinine (Hanîflik) uyun, o asla müşriklerden değildi"<sup>38</sup> mealindeki âyet bu hakikatı beyan etmektedir. "İbrahim ne Yahudi, ne Hristiyandı. O tam bir Hanîfti" âyeti de aynı hakikatı ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber, putperestliğin hâkim olduğu Câhiliye Arap kültürü içerisinde peygamberlik iddiası ve misyonuyla ortaya çıktığında bu iddia egemen kültür tarafından çok sert bir şekilde karşılanmıştır. Çünkü Onun getirdiği İslâm mesajının içeriği, tamamen putperest dine göre örgütlenmiş toplumsal yapıyı kökten dönüştürerek Tek Tanrılı bir toplumsal örgütlenmeyi amaçlıyordu.

Bunun dışında Kur'ân ve Sünnet, Câhiliye'nin güzel âdet ve inançlarını ibkâ etmiş, bâtil ve yanlış itikatlarını ise iptal etmiştir. Meselâ hac ibadetin temel unsurlarından olan tavafı muhafaza ederken Kâbe'yi çıplak ve ıslık çalıp el çırparak tavaf

---

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/95.

etme âdetini reddetmiştir. Kurban ibadetini muhafaza etmiş, ancak kurbanın putlara değil Allah adına kesilmesi gerektiği itikadını yerleştirmiştir.<sup>39</sup> Yukarıda kaydettiğimiz gibi, Sünnet İslâm'a uyan âdetleri muhafaza etmiş, zıt olanları ise kaldırmış, yerine Allah'ın rızasına uygun olanları yerleştirmiştir.

### III. SOSYAL SÜREÇLER VE SÜNNET

*Süreç* kelimesi dinamik veya tekrarlanan işlemler dizisi<sup>40</sup> anlamına gelmektedir. Sosyal süreç ise “sosyal gruplarda ve beşeri birlikteliklerde tekrarlanan birtakım davranış tarzlarını”<sup>41</sup> ifade eder. Başka bir deyişle “iki veya daha fazla kişi veya iki veya daha fazla sosyal grubun birlikteliğinden doğan, her birinin ortak bir hedefe yönelmesi ve bu hedefteki obje ile ilgili davranışlarını oluştururken karşılıklı etkileşim ve iletişimlerinin fonksiyonel ve dinamik kurumu olmaktadır.”<sup>42</sup>

Sosyal süreçler muhtelif şekillerde tipleşirler. Joseph Fichter'e göre temel sosyal süreçler; işbirliği, uyarlanma, özümseme, çatışma, karşıtlık ve rekabet olmak üzere altı tanedir.<sup>43</sup> Bu sosyal süreçleri; farklılaşma, işbirliği, zıtlama, rekabet ve çatışma, uyma ve bütünleşme başlıkları altında tipleştirmek de mümkündür.<sup>44</sup> Biz çalışmamızda temel olarak sosyal farklılaşma, sosyal bütünleşme, rekabet, çatışma ve sosyal değişme kavramlarını açıklamaya çalışacağız. Daha sonra da bu zikrettiğimiz sosyal süreçlerin ayrı başlıklar hâlinde Sünnet'le ilişkisine değineceğiz.

#### A. SOSYAL FARKLILAŞMA VE SÜNNET: CÂHİLİYEDEN İSLÂM'A SOSYAL, SİYÂSÎ VE DİNÎ DÖNÜŞÜM

Bir sosyal yapı; statü, rol, düşünce ve kültür açısından heterojen bir niteliğe sahiptir. Sosyal yapılarda görülen bu çeşitliliğe, sosyal farklılaşma denilmektedir.”<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Oryantalistlerin Sünnet'in kaynağının Câhiliye âdetleri olduğu şeklindeki iddialarının ilmî bir temeli yoktur.

<sup>40</sup> Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi 2004, Sayı: 13, s. 111.

<sup>41</sup> Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, s. 111.

<sup>42</sup> Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, s. 111.; Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 12.

<sup>43</sup> Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?* (çev.Nilgün Çelebi), Atilla Kitabevi, Ankara 1996, s. 105-118.

<sup>44</sup> Horton, Paul B – Hunt, Chester, L., *Sociology*, Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha 1976, s. 289-310.; Arslantürk, Zeki, Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 13.

<sup>45</sup> Nirun, Nihat, *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1991, s. 106; Türkkahraman, Mimar; Tutar, Hüseyin, “Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında

Ünver Günay'ın tanımında ise sosyal farklılaşma, diğer bir ifadeyle toplumsal farklılaşma, “toplumda kişiler ve grupların birbirinden az çok farklı, değişik ve hatta gittikçe uzmanlaşmaya, ayrılaşmaya ve başkalaşmaya yön tutmuş roller aldıkları bir sosyal süreci ve bu sürecin doğurduğu sonuçları”<sup>46</sup> ifade etmektedir. Toplumdaki farklılaşma, toplumu oluşturan öğelerde gözlenebildiği gibi toplumun değerlerinde ve fikirlerinde meydana gelen değişim ile de kendisini göstermektedir.

Toplum, içerisinde farklı grupları ve kültür unsurlarını barındırmaktır. Bunun sonucunda toplumdaki insanlar arasında bireysel farklılıkların ve farklı düşüncelerin görülmesi kaçınılmaz bir şeydir. Fakat bu durum toplumun varlığını her şeye rağmen sürdürmesinin gerekli olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

Câhiliye döneminde Mekke oligarşik bir sistemle yönetilmekteydi. Önde gelen kabilelerin liderlerinden oluşan heyet, *Dâru'n-nedve* denilen ve meclis konumundaki mekândan Mekke'yi idare ederlerdi.

Belâzürî'nin kaydettiğine göre Dâru'n-nedve'yi Kusay b. Kilâb inşa etmişti. Onlar burada birtakım kararlar almak üzere toplanırlardı. Dâru'n-nedve'nin kapısı Kâbe'ye açılırdı. Bu kabilenin ardından Kureyş, aynı yeri idare merkezi olarak kullandı. Harpler, önemli işler ve evlilikler burada kararlaştırılırdı.<sup>47</sup> Bu, Kureyş zamanında inşa edilen ilk idarî bina idi.<sup>48</sup> Kâbe'nin örtüsü (hicâbe), hacılara su verme işi (sikâye), hacıları doyurma (rifâde) vazifesi de Daru'n-nedve ile alâkalı işlerden olup bunlar belli kabilelere tahsis edilmişti.<sup>49</sup>

Bi'set ile birlikte Allah Resûlü, Dâru-nedve'ye alternatif olarak Dâru Erkâm'ı kullandı. İnsanlara İslâm'ı orada tebliğ etti.<sup>50</sup> İlk Müslümanlar sayıları kırkı buluncaya kadar burada toplandılar, inen âyetler burada kendilerine tebliğ edildi ve ezberlendi. İlk Müslümanlar gizlice burada toplanıyorlar ve ibadet ediyorlardı. Resûl-i Ekrem'in hicret yurdunda tesis ettiği Medine site devletinin idare merkezi ise Mescid-i nebevî idi.

---

Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi”, *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 2009, c.1 Sayı: 1, s. 2.

<sup>46</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 316.

<sup>47</sup> Fığlalı, Ethem Ruhi, “Daru'n-Nedve”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 556.

<sup>48</sup> Belâzürî, Ahmed b. Yahya, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâz ez-Zirikli, Dâru'l-fıkr Beyrut 1417/1996, I, 53; Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, Dâru mektebeti'l-hilâl, Beyrut 1988, I, 60; İbnu'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1412/ 1992, II, 222.

<sup>49</sup> Takkûş, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm*, s. 444-448.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 86.

Mekke'nin güçlü aileleri *oligarşik* sistemde egemen sınıfı oluşturmaktaydı. Asabiyetin (nesep bağı veya kan bağı ile övünme) hâkim olduğu bu toplumda kabilesi güçlü olan sayı ve malca çok olan toplumda daha fazla söz sahibi ve otoriteydi. Bununla birlikte Kusay kabilesinin liderleri ve meclis üyeleri daha fazla saygınlığa sahipti. Toplum hürler, köleler ve mevâlî şeklinde sınıflara ayrılmıştı. Kimi kimsesi olmayan garipler, öksüz ve yetimler, bir kabileye mensup olmayanlar ve köleler toplumda değersizdi ve söz hakkına sahip değillerdi. Hiçbir hakka sahip olmayan köle ve cariyeler pazarlarda alınıp satılan bir metâ idi. Onlar Hz. Hatice'nin Zeyd b. Hârise'yi Allah Resûlü'ne hediye etmesi gibi hediye olarak verilebilirlerdi.<sup>51</sup> Ayrıca onlar mehir yerine de tutulabilirlerdi. Becerikli olanlar ve bir sanatı haiz olanlar bununla meşgul olur, bazıları ise ticaret yaparlardı.

Köleler kendilerini satın alan efendilerinin her zaman yanlarında olduğu gibi savaşlara da onlarla birlikte katılırlardı. Kölelerin konumu hürlerle aynı olmadığından cezaları da onların aldıklarının yarısı kadar olurdu. Cariyelerden olma çocuklar da anneleri gibi esir olarak kabul edilir ve kendilerine yapılan her türlü davranıştan sahiplerine hiçbir yükümlülük yüklenmezdi.

Azadlı köle anlamına gelen mevlâ (ç. mevâlî) aileden biri olarak görülür, köle ve hür sınıfının arasında bir yere sahip olurdu. Ancak evlilik durumunda mevâlînin hür bir kızla evlenmesine müsaade edilmez ve ceza almalarını gerektiren bir suç işlediklerinde ise hürlerin yarısı kadar ceza alırlardı.<sup>52</sup>

İdareci sınıfının hanımları ve kızları ile Mekke, Medine ve Taif'de yaşayan zengin ve hür, şehirli kadınlar toplumda diğer kadınlara nisbetle daha ayrıcalıklı bir konumda idiler. Onların dışındakilerin durumu ise daha dramatikti. Türlü baskılara maruz bırakılan kadınlar, miras gibi pek çok haktan mahrumdu.<sup>53</sup> Kadınlarda durum böyleyken bazı bölgelerde aile reisleri, küçük kız çocukları ailenin şerefine leke sürer, namusunu koruyamaz, kaçırılıp câriye olarak kullanılır şeklindeki endişelerle bazı aileler kız çocuklarını diri diri toprağa gömerek öldürürlerdi.<sup>54</sup> Ayrıca erkek çocuklarının

<sup>51</sup> Allah Resûlü, Zeyd'i satın alıp azat etti, sonra da onu evlat edindi. bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, I, 128.

<sup>52</sup> Günaltay, M. Şemseddin, "Kable'l-İslâm Araplarda İctimai Aile", *Daru'fünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, s. 84-85; Kapar, M. Ali, "Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdette İslâm*, II, 326.

<sup>53</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, I, 236.

<sup>54</sup> en-Nahl 16/58-59; et-Tekvîr 8/81.

büyüdüklerinde kabileyi savaşta koruması, onların tercih edilme sebepleri arasındaydı. Bütün bunlar sebebiyle erkek çocuğu olunca gurur duyup sevinen baba, kız çocuğu olunca utanç duyardı. Erkeklikle ilgili utanç verici olarak inanmaları kültürümüzde de yaygın olan “erkek adamın erkek evladı olur” anlayışı, soyu erkeğin devam ettireceği inancı ve erkek egemen bir toplum yapısı gibi sosyolojik unsurların da bunda tesiri inkâr edilemez.

Câhiliye döneminde şeref ve izzet, asabiyete (mensup olunan kavim ve kabile), zenginliğe, evlat çokluğuna ve kavminin ve atalarının başarılarına göre belirleniyordu. Sünnet, bu hiyerarşik yapıyı iman ve takvâyı merkeze alarak değiştirmiş, üstünlük kriterlerinin asabiyet, mal çokluğu, fiziki görünüm, soy-sop gibi hususlarda olmadığı inancını zihinlere yerleştirmiştir. Nitekim Kur’ân’da, “*Sizin Allah nezdinde en üstün olanınız Allah’ın emirlerine karşı en saygılı (takvâ) olanınızdır*”<sup>55</sup> buyrulması üstünlüğün temel ölçütünü ortaya koymaktadır. İman etmemeleri sebebiyle Hz. Nuh’un oğlunun<sup>56</sup> ve Hz. Lut’un eşinin<sup>57</sup> onların Ehl-i beyti’nden sayılmamaları, buna karşılık İranlı olmasına rağmen Selmân-ı Fârisî’nin Ehl-i beyt’ten kabul edilmesi yukarıda sözünü ettiğimiz, Allah katında veli olmanın iki temel şartı olan iman ve takvâdan kaynaklanan üstünlük ölçüsünün bariz örnekleridir. “*Başınızda Habeşli bir köle bile olsa (toplumda kaos, düzensizlik, otorite boşluğu olmaması için) itaat ediniz*”<sup>58</sup> buyrulması, Allah Resûlü’nün bir köle olan Zeyd b. Hârise’yi evlatlık edinmesi,<sup>59</sup> onun oğlu Üsame b. Zeyd’i Hz. Ebû Bekir, Ömer gibi Aşere-i mübeşşeradan bazılarının da içinde bulunduğu ordunun başına komutan tayin etmesi, Habeşli köle Bilal-i Habeşî’yi müezzini olarak istihdam etmesi, Allah Resûlü’nün üstünlüğün asabiyet, zenginlik, toplumsal statü, mal çokluğu gibi hususlarda olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Namazda bir kavmin efendisiyle bir kölenin aynı safta olabilmesi, Kur’ân ve fıkıh bilgisi en fazla olanın imâmete geçmesi ve görevlerin liyakate göre dağıtılması Sünnet’in toplumsal değişimi hangi ölçüleri esas alarak gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır.

---

<sup>55</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>56</sup> Hûd 11/46.

<sup>57</sup> el-Hıcr 15/60.

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; İbn Mâce, “Mukaddime”, 6.

<sup>59</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, I, 85.

## B. SOSYAL BÜTÜNLEŞME VE SÜNNET

Sosyal bütünleşme, “toplumu oluşturan bireylerin farklı gruplar ve daha büyük çaplı üniteler içerisinde aralarındaki karşılıklı uyum ve bağlılık ilkelerine dayanarak bir düzende birleşmeleri süreci” anlamına gelmektedir.<sup>60</sup> Farklı bir açıdan fertlerin toplum ya da sosyal gruplar içerisindeki kültürel öğeleri alarak kendilerine adapte etmeleri ve bu sayede toplumdaki aldıkları sosyo-kültürel değerlerle birlikte uyum içerisinde yaşama süreçlerine “sosyal bütünleşme” denmektedir.

Durkheim’ın görüşüne göre sosyal bütünleşme, geleneksel toplumda “mekanik dayanışma”, endüstri toplumunda “organik dayanışma” şeklinde karşılık bulmaktadır. A. Kurtkan Bilgiseven, Durkheim’in ifade etmiş olduğu bu iki bütünleşme tipini “mâna etrafında bütünleşme” ve “fonksiyonel bütünleşme” olarak isimlendirmekte ve gerçek bütünleşmeyi “mâna etrafında bütünleşme” olarak kabul etmektedir.<sup>61</sup>

Sosyal bütünleşmede insanlar, grup içinde hissettiği “biz” duygusunu daha geniş bir çerçevede yani toplum seviyesinde hissetmeye başlar. Bir başka tanımla, sosyal bütünleşme, “toplumdaki sosyal grupların kendi birliği hakkındaki varlık şuurunun toplumdaki bütünleşmeyi bozmayacak düzeyde olmasıdır.”<sup>62</sup> Yani Bilgin’in de isabetle ifade ettiği gibi sosyal bütünleşme; “fertlerin veya sosyal grupların dünya görüşleri arasındaki farkların toplumdaki ortak kültürden asgari seviyede sapsmış olmasıdır.”<sup>63</sup> Bu, tam mânasıyla sosyal bir bütünleşmenin hiçbir toplumda gerçekleştirilemeyeceğini ifade etmektedir. Zaten böyle bir şeyin olması değişim ve gelişimin varlığını ortadan kaldırırdı. Hâlbuki toplumsal bütünleşme, “toplumdaki farklılıkları bütünüyle ortadan kaldırmaz ve önlemez. Tam tersine, farklılıkları eşgüdümle ve yönlendirir.”<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, s. 343.

<sup>61</sup> Bilgiseven, A. Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986, s. 289-294; Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 415.

<sup>62</sup> Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul 2004, s. 269.; Türkkahraman, Mimar-Tutar, Hüseyin, “Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi”, s. 2.

<sup>63</sup> Bilgin, Vejdi, *Sosyal Çözülme ve Din*, Samsun: Etüt Yay., 1997, s. 16; Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2004, S. 13, s. 113.

<sup>64</sup> Tezcan, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1995, s. 215; Türkkahraman, Mimar; Tutar, Hüseyin, “Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi”, s. 2.

İslâm'ın temelini teşkil eden “tevhîd inancı”, sosyal bütünleşme ve kaynaşmayı sağlamada asıl bir unsur ve prensip konumundadır. Nitekim Günay'a göre İslâm, değişen sosyal ve kültürel şartlara ve farklılıklara uymada harikulâde bir intibak kabiliyetine sahip olup bu dinin akîdesinin temelini oluşturan “Tevhîd” yani “Birlik” inancı en mükemmel ve ideal bir sosyal kaynaşma, kenetlenme, birleşme ve bütünleşme prensibidir.<sup>65</sup>

Kur'ân'da müminlere topluca Allah'ın ipine sarılmalarının emredilmesi,<sup>66</sup> bir binanın tuğlalarına benzetilerek<sup>67</sup> birbirlerine kenetlenmelerinin önemine dikkat çekilmesi, son tahlilde söz konusu bütünleşmenin dinî temellerini belirlemektedir. Allah, bütün mü'minlere “*Ey imân edenler!*” şeklinde hitap etmesi, onları tek grupta mütalaa ettiğini göstermekte, imanın din kardeşliğinde asıl unsur oluşuna dikkatleri çekmektedir. İnsanları dine davet ederken “*Ey İnsanlar!*” şeklinde genel bir hitap ifadesi ile başlaması, Kur'ân ve Sünnet'in, ırk, cinsiyet, sosyal, kültürel ve sosyo-ekonomik farklılıkları bir yana bırakarak bütün gruplara, tabakalara veya çevreden kişilere hitap ettiğini ve belli bir sosyal tabakayı ve ictimâî kategoriye esas almadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Şu hâlde evrensel bir din olarak İslâm'ın ve onun yüce kitabının muhatabı bütün insanlardır. Bu bakımdan onun hitabı belli bir millet, coğrafya ve sosyal çevre ile sınırlandırılmaz. Kur'ân'ın bu kuşatıcı ve genel hitabı, muhataplarının bu mesaj etrafında sosyal bütünleşmeyi sağlamalarını teşvik ve temin fonksiyonu da icra etmektedir. Söz konusu âyetlerde insanlar ırk, renk, dil ve diğer coğrafi ve kültürel unsurlara göre değerlendirilmez ve kategorileştirilmezler. Yukarıda da vurguladığımız gibi hitap geneldir. Topyekûn insanlığın selamet ve kurtuluşu hedeflenmektedir. Buna göre bir kimse iman etmişse artık diğer mü'minin dinde kardeşidir ve kardeşlerinin birbirlerine karşı sorumlulukları vardır. “*Mü'minler ancak kardeşlerdir, kardeşlerinizin arasını düzeltiniz*”<sup>68</sup> mealindeki âyet, bu durumu tespit etmektedir.

Ayrıca Kur'ân'ın, ilim, zikir, namaz, oruç, zekât, sadaka, hac, kurban gibi emirleri, bu konudaki teşvik ve tavsiyeleri, koyduğu yasaklar İslâm toplumundaki sosyal bütünleşmeyi sağlamaya yöneliktir.<sup>69</sup> Bütün bu âyetlerden anlaşılan, mü'minler çeşitli

<sup>65</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, s. 348-350.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>67</sup> es-Sâf 61/4; Müslim, “Birr ve's-sıla”, 66-68; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 89.

<sup>68</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>69</sup> el-Hucurât 49/10; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, s. 351.

ülke, kültür, sosyal çevre ve mevkiden olsalar da aynı dinin mensupları olmaları yönüyle kardeşirler. Bu bakımdan mü'minler din kardeşliği hukukuna riâyet etmeli, birbirleriyle kaynaşmalı ve birbirlerine kenetlenmelidirler.

Kur'ân'da pek çok âyette sosyal birlik ve bütünlük vurgulanmaktadır. Kur'ân, takvânın dışında diğer farklılıkların hiçbir öneminin olmadığı prensibini vaz etmekte<sup>70</sup> ve insanları, temeli sevgi ve dostluk olan birlik ve beraberliğe davet etmektedir. Aynı mesajı ihtiva eden “*Allah'a ve Resulüne itaat edin, sakın ayrılığa düşmeyin*”<sup>71</sup> âyeti de aynı şekilde birlik olmanın ve kardeşliğin Allah ve Resûlü'nün buyruğu olduğunu vurgulamaktadır.<sup>72</sup>

Karmaşık toplumlarda dinin en önemli sosyal işlevlerinden biri, içerisinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan sosyal farklılıklardan dolayı bölünüp parçalanmak tehlikesiyle karşı karşıya bulunan toplumu birleştirmek, kaynaştırmak ve bütünleştirmek olmaktadır. Çünkü toplumsal iş bölümünün artmasına bağlı olarak meslekî faaliyetler alanındaki ayrılıklar da kendilerini daha güçlü bir şekilde hissettirdiklerinden, artık tabii cinsiyet ve yaş farklılıklarının ötesinde kesin sosyal statü farklılıkları toplumu çeşitli kategorilere bölmekte, bu durum karşısında ise gayr-i mütecânis bir toplumdaki sosyal bütünleşmeyi sağlamak ihtiyacı kendini daha da kuvvetle hissettirmektedir. Son derece farklılaşmış ve üstelik hızlı sosyal değişme süreçlerine sahne olan toplumlarda, bütünleşme problemi daha da çetin bir durumda ortaya çıkmakta olup bu durumda dinin toplumsal bütünleşmeyi sağlayıcı rolü daha belirgindir. Meselâ İslâm'ın bu konuya ilişkin yaklaşımında toplumun birlik hâlinde olması, tevhid inancının sosyal boyutu olarak kendini gösterir. Bu sebeple toplumsal birlik, İslâm'ın olmazsa olmaz ilkelerindedir.<sup>73</sup>

Yukarıda değindiğimiz sosyal bütünleşmeye dair Kur'ân'ın emir ve tavsiyelerine paralel olarak Allah Resûlü aynı gayeye hizmet etmek üzere ümmet bilincini oluşturmaya gayret etmiştir. Nitekim o, Câhiliye'den kalma ırka, mensup olduğu klana, sahip olduğu mal ve evlat gibi insanın kesbi olmayan unsurlara dayalı üstünlük anlayışını

---

<sup>70</sup> “Ey insanlar, gerçekten sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi (sırf) birbirinizle tanışmanız için milletlere ve kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah katında en şerefliiniz takvaca en ileride olanınızdır” (el-Hucurât 49/13).

<sup>71</sup> Lokman, 31/17.

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2004, Sayı: 13, s. 116.

<sup>73</sup> Okumuş, Ejder, “Toplumsal Değişme ve Din”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c.8, Sayı: 30, s. 331.

temelden reddetmiştir. Zâhid sahâbîlerden Ebû Zer el-Gifârî, siyahî bir Müslümana “Kara derili kadının oğlu!” şeklinde hitap ettiği haber verildiğinde Resûl-i Ekrem, “*Sende Câhiliye kalıntısı mı var?*”<sup>74</sup> buyurarak hem Câhiliye döneminin değer yargılarını reddetmiş, hem de iman ve takvânın üstünlüğün esas olduğunu, renginden dolayı insanların kınanamayacağı esasını getirmiştir. Aynı şekilde hadislerde mü’minlerin bir vücudun âzâlarına benzetilerek<sup>75</sup> aralarındaki bağ ve tesanüde vurgu yapılmıştır.

Sünnet, mü’minlerin birbirlerinin davetine icabet etmek, hastalığında ziyaret etmek, selam vermek ve verdiği selamı en güzel biçimiyle iade etmek, cenazesine iştirak ederek vefat eden kişiye son vazifesini yapmak<sup>76</sup> gibi birbirlerine karşı yükümlülüklerinin olduğunu ifade ederek sosyal kaynaşma ve bütünleşmeyi hedeflemiştir.

Özellikle Allah Resûlü’nün öncülüğünde Medine’de Mekke’den Hicret eden muhacirlerle Medineli ensar arasında kardeşlik tesis etmesi, Mekke’de mallarını, yurtlarını bırakıp dinlerini korumak uğruna Medine’ye göç eden müslümanlarla Medine’nin yerlileri olan ensarın varlıklarını paylaşması, birbirleri ile kaynaşması, entegrasyonu sosyal bütünleşmenin tiplerinden olan bir manâ etrafında toplanmak suretiyle bir birlik meydana getirmeleri, en güzel sosyal bütünleşme örneklerindedir.

## 1. Âdetlerin Bütünleştirilmesi

Câhiliye devrinde evlenmek isteyen erkekler eş adaylarını varsa babalarından veya onun amca ya da dedelerinden isterlerdi. Kabul edilmesi hâlinde erkek tarafı kıza ya da kadına emsiline göre mehir verirdi. Bu süreçte aile büyüklerinin sözü geçer, kızın fikri pek alınmazdı.

Câhiliye döneminde iki kız kardeş aynı erkeğin nikâhı altında olabildiği gibi kişi üvey annesi ile evlenebilirdi. Bu dönemde poligami yaygındı. Aynı şekilde kadınlarda birkaç erkekle evli olabilirdi. İslâm bu tür nikâhları haram kılmıştır.

<sup>74</sup> Müslim, “Birr ve’s-sıla”, s. 66-68.

<sup>75</sup> Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi, *el-Musannef* (thk. Habîbü’r-Rahmân el-Azamî), el-Mektebü’l-İslâmiyye, Beyrut 1403, IX, 447.

<sup>76</sup> Müsned, VIII, 260; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsât* (thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Mektebetü’l-Maârif, Riyad 1995/1415, IX, 135.

Dönemin evlilikle ilgili uygulamalarından biri de *zıhardır*.<sup>77</sup> Arapça'da "sırt" mânasına gelmektedir. Bu terim Câhiliye devrinde erkekler hanımlarını boşamak için hanımına "sen bana annemin sırtı gibisin" diyerek artık onun kendisine mahrem olduğunu, dolayısıyla kendisiyle evlilik ilişkisi içinde bulunamayacağını ifade etmiş olurdu. Buna kısaca zıhar denilmektedir. Bu durum kadının kocasıyla evliliğini bitirdiği gibi başkasıyla evlenmesini de imkânsız kılardı. Kur'ân ve Sünnet kadını mağdur eden ve evlilik müessesesine ciddi zarar veren zıhar uygulamasını tasvip etmemiştir.

Ancak zıhar uygulanmışsa kadının mağdur olmaması için koca kefaret vermekle yükümlü kılınmış, ayrıca bu vesile ile fakirlerin düşünülerek onların doyurulması ya da köle azat edilmesi gibi yaptırımlar getirilmiştir. Zıhar yapan erkeğin hanımına dönmek istemesi durumunda oruç kefaretinde olduğu gibi altmış gün muttasıl oruç tutması, bunu yapamaması hâlinde altmış gün fakirleri doyurması şartı getirilmiştir.<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi İslâm Câhiliye döneminin kadının aleyhine tezâhür eden uygulamalardan zıharı kabul etmediği gibi kadının mağduriyetini ortadan kaldırmak için gerekli tedbirleri almıştır.

Câhiliye döneminde evli çiftler arasında görülen başka bir uygulama, kocanın hanımına bir, iki yıl veya daha uzun süre yaklaşmayacağına dair yemin etmesi olup buna *îlâ* denilmektedir. Koca, bunu keyfi olarak uygulayabildiği gibi dilerse süreyi uzatabilirdi. Bu durumda mağdur olan yine kadın tarafı idi. Allah Teâlâ ilâyı "*Kadınlarına yaklaşmamaya (cinsel ilişkide bulunmamaya) yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) karılarına dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve esirgeyendir. Eğer (müddeti içinde dönmeyip hanımlarını) boşamaya karar verirlerse şüphesiz ki Allah bunu işitir ve bilir*"<sup>79</sup> buyurmuş ve dört ay ile sınırlayarak bu süre bitiminde kocanın ya hanımına dönmesini ya da onu güzellikle boşamasını öngörmüştür.<sup>80</sup>

Hulâsa Câhiliye uygulamalarından olan ilâyâ karşı Kur'ân ve Sünnet gerekli tedbirleri almış, kadınlar aleyhine olan bu uygulamayı kadının daha fazla mağdur

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bk. Köse, Saffet, "Câhiliye Arap Toplumunda Hanımlara Yapılan Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler", *Mehir*, 1999, s. 8-11.

<sup>78</sup> Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1997, s. 142-143.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/226-227.

<sup>80</sup> Taberi, *Cami'u'l-beyân*, II, 421.

olmaması için dört ay ile sınırlamış ve kadının ne evli ne boşanmış vaziyette muallakta kalmasına müsaade etmemiştir.

Câhiliye döneminde *talak*, İslâm hukukunda olduğundan farklı idi. Boşama da Câhiliye döneminde üç tür talak vardı.<sup>81</sup> Kocasını vefat eden ya da boşanan kadınların iddet süresi bir sene idi. İslâm iddet müddetini hamile olan kadınlar için çocuğunu doğurması, diğerleri için dört ay on gün ile sınırlandırmıştır. Ayrıca Câhiliye döneminde boşama yetkisi elinde olan erkek dilediği kadar kadınla evlenebildiği gibi dilediğini boşar, iddetinin bitmesine az bir süre kala tekrar ona şeklen dönerek hanımının başkasıyla evlenmesinin önüne geçmiş olurdu. Boşama yetkisinin yegâne sahibi olan koca bunu birkaç kez tekrar ederek kadının mağduriyetine yol açar, ona böylece zulmederdi.<sup>82</sup>

Allah Teâlâ Kur'ân'da “*Boşama ikidir. Bundan sonrası ya iyilikle geçinmek veya kesin olarak ayrılmaktır...*”<sup>83</sup> buyurmuştur. Bu âyet gereğince koca, hanımını ancak iki kez boşayabilir. Ayrıca söz konusu âyet üçüncü boşamadan sonra artık onunla, hanımı başka bir erkekle resmen ve fiilen evlilik gerçekleştirip karı-koca ilişkisi içine girmedikçe ve anlaşma olmaksızın boşanmadıkça ebediyen evlenemeyeceği hükmünü getirmiştir.

Diğer bazı âdetlerden de bahsedecek olursak, İslâm'da bir gelenek olarak yeni doğan çocukların sağ kulağına ezan, sol kulağına ise ikâme okunur. Allah Resûlü (s.a.v.) bunu teberrüken yapmıştır. Onun okumasının mümkün olmadığı durumda aileden bir kişi bu âdeti icra ederdi. Müslümanlar Resûlullah'ın bu sünnetini sürdürmüşlerdir.

Ayrıca yeni doğan çocukların ağzına, anne sütü almadan evvel ezilmiş hurma veya bal gibi tatlı bir şey sürülmesi de âdettendi; buna *tahnîk* denilmektedir.<sup>84</sup> Nitekim Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin çocuğu olduğunda o Resûlullah'a tahnîk yaptırıldığını şöyle ifade etmiştir: Bir oğlum oldu. Onu Resûlullah'a getirdim, ona İbrahim ismini verdi. Bir hurma ile tahnîkte bulundu. Kendisine mübarek olması için dua etti ve onu bana geri verdi.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> İbn Habîb, *Muhabber*, s. 309; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 327.

<sup>82</sup> bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 2. Baskı, Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, [t.y.], II., s. 381; İbn Âşûr, *Makâsîdû's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, eş-Şeriketü't-Tunisiyye, Tunis 1985, s. 113; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401, s. 57.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/229-230.

<sup>84</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 873.

<sup>85</sup> Buhârî, “Akîka”, 71.

Araplarda künye de çok önemliydi. Hatta oğlu veya kızı olmayan erkek veya kız kardeşinin çocuğuyla yahut anne babasının künyesiyle künyelenirdi. Meselâ çocuğu olmayan Hz. Âişe'ye Ümmü Abdillah denmesi<sup>86</sup> buna örnektir. Ayrıca çocuğu olmayan kişi babasının künyesiyle çağrılırdı ki bunun anlamı bir erkek çocuğun olduğunda ona soyunun devam etmesi ve ismin yaşatılması için babasının adı verilirdi. Araplarda bir kişinin bir kendi adı, filancanın oğlu şeklinde adı (meselâ İbn Hacer), künyesi veya varsa lakabı olurdu. Kişiye daha çok erkek evladının olduğunu ve soyunu devam ettirici olması bakımından en büyük oğlunun isminden aldığı soyuna işaret etmesi bakımından künyesi ile hitap edilirdi. Hz. Peygamber'in künyesi en büyük oğluna istinaden Ebü'l-Kâsım, Hz. Ali'nin künyesi Ebü'l-Hasan idi.

Hitap edilen kimsenin ismi bilinmiyorsa kendisine “ Ey filân kabilenin kardeşi-ya da kız kardeşi” diye seslenilir; mensup olduğu kabilenin adı bilinmiyorsa sadece “Ey Arapların kardeşi ya da kız kardeşi” denilirdi. Her türlü resmi adlandırmalarda “Filân kabileden falanca kimsenin oğlu ya da kızı” formülü kullanılmaktaydı.<sup>87</sup>

Kur'ân'da Allah Teâlâ, müminlerin birbirlerine kötü lakap takmalarını yasaklamıştır.<sup>88</sup> Allah Resûlü toplumda rastlanan İslâm itikâdına zıt düşen ve insan onurunu zedeleyen isimleri kaldırıp onların yerine daha anlamlı ve güzel isimler koymuştur. Meselâ Abdüluzza (Uzza putunun kulu), Abdüşşems, Abdülmenât, Abdüllât vb. Hz. Peygamber'in değiştirdiği isimlerdendir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber çocuklara güzel isim konulmasını emretmiş ve bunun çocuğun anne-babası üzerindeki hakkı olduğuna temas etmiştir.<sup>90</sup>

Câhiliye döneminde yeni doğan çocuklar için kurban kesilmesi ve hayvanın kanının saçtı tıraş edilen çocuğun başına sürülmesi âdeti vardı. Allah Resûlü yeni doğan çocuk için imkânı olanlara akîka kurbanı kesmesini tavsiye etmiş, ancak çocuğun başına hayvanın kanını sürmek yerine safranlı su sürülmesini emretmiştir.<sup>91</sup>

Yukarıda kaydettiğimiz bilgilerden Hz. Peygamber'in güzel olan Câhiliye âdetlerini reddetmediği, ancak onların İslâm'a uymayan kısımlarını ıslah ettiği

<sup>86</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügâ*, Dâru'l- kütübu'l- ilmiyye, Beyrut, t.y., II, 351.

<sup>87</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 874.

<sup>88</sup> el-Hucurât, 49/11.

<sup>89</sup> Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, *eş-Şirku fi'l-kâdîm ve'l-hadis*, Mektebetu'r-rüşd ve't-tevzi', Riyad, 1421/2000, s. 55.

<sup>90</sup> Bezzâr, *Müsned*, 15, 176.

<sup>91</sup> Abdürrezzâk, *Mûsânef*, IV-330.

görülmektedir. Çocuklara put isimlerinin verilmesi yerine Allah Teâlâ'nın isimlerini konulması bunun tipik bir örneğidir. Diğer önemli bir âdet erkek çocuklarının sünnet edilmesidir. Hz. İbrahim'den tevârus eden, Câhiliye döneminde de mevcut olan bu âdeti Resûl-i Ekrem devam ettirmiştir.

## 2. Geleneklerin Bütünleştirilmesi: Din ve Gelenek

Gelenek toplumun üzerinde büyük çoğunlukla birleştiği âdet, uygulama, ortak tutum ve davranış biçimleri olarak değerlendirilebilir. Gelenekler, belli bir açıdan davranış yöntemleri olmanın yanı sıra davranışın düzenleyicileri olarak da tasavvur edilir.<sup>92</sup> Sosyologlar, geleneğin toplumda önemli bir yer teşkil ettiğini hususunda neredeyse hemfikirdirler. Kurumların ve yapıların sürekliliğini sağlama ve resmi düzenlerini vurgulama açısından kurumların içinde kendiliğinden gelişen ya da muayyen kuruluş veya yasamanın yanında kullanılan daha karmaşık yapılar ya da davranış modelleri bulunmaktadır.<sup>93</sup> Watt'ın ifade ettiğine göre W. G. Sumner, kendi kendine gelişmesi ve sosyal bir kavram olması açısından bu modeller ya da yapılara "âdetler" (folkways) adını verir.<sup>94</sup> Günümüz Batı dünyası; erdem, görgü kuralları ve kültür uygulamaları arasında ayırım yapar.

İslâm toplumsal gerçekliği, kültürel unsurları, insanın yaşadığı dönem ve coğrafyadan kaynaklanan tarihî süreçte edindiği kültür ve birikimleri kabul etmekle beraber ilkelerine uygun olmayan gelenek ve âdetleri tasvip etmez.

Genel zeminlerde, etik alanın, politik alaninkine benzer şekilde dinî alana karşı onun üzerinde bir özerklik göstereceği farz edilebilir. Böyle bir özerklik, doğal yasa ve kavramın geliştiği tüm gerçeklerle uyumlu olacaktır. Aslında, yine de, din ve erdem arasında belirli ve yakın bir alâka vardır. Zira her din kendisine mahsus bir ahlâk sistemi ortaya koyduğu gibi<sup>95</sup> her dinin kendisine göre birtakım erdemleri olduğu görülmektedir. Aynı ilâhî kaynağa dayandığından ahlâk ilkeleri müşterek olsa da değişen zaman içinde ve dinlerin yaşadığı coğrafya ve sosyal şartlarında etkisiyle Müslümanlara has bir erdemden, Hıristiyanlara has bir erdemden söz edilebilir. Meselâ kapitalist sistem içinde

<sup>92</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 181.

<sup>93</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 181.

<sup>94</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 181.; (Routledge and Kegan Paul, London 1966. R. M. McIver, *Society, a Textbook of Sociology*, New York, 1937, s.16 naklen).

<sup>95</sup> Bk. Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 182.

yaşayan Hıristiyan ya da Müslüman kişilerin misafire ikram, komşusuyla imkânlarını paylaşma erdemlerini muhafaza etmesi güçtür.

Her ne kadar Watt, her dinin kendine özgü bir ahlâk sistemi teklif ettiği tespitinde bulunsa da<sup>96</sup> kanaatimizce ilâhî dinler söz konusu olduğunda itikat esasları aynı olduğu gibi ahlâkî prensiplerin de aynı olması gerekmektedir. Zira yardımseverlik, diğerkâmlık, hoşgörü, merhamet vb. ahlâkî değerler bütün dinlerde müşterektir.

Belli bir millete ve dinin mensuplarına has ahlâkî özerklikten bahsedilebilir. Nitekim bazı dinler tarihçileri ve sosyologlara göre, bir dinin mensupları sosyal olarak kullanışlı ve yararlı uygulamaların temeli olduğu için, eski etik ilkeler yerine yeni etik ilkeler benimseyebilirler. Buna çok eşlilik, evlilik ve boşanma misâl olarak verilebilir. Şu anki zamanda, İslâm dünyasının birçok yerinde, çok eşlilik İslâmî geleneğin parçası olmasına rağmen tek eşlilik için büyük tedbirler alınmaktadır. Günümüzde İslâm dünyasında din zorunlu hâllerde bir hak olarak tanınsa da çok eşliliğe sıcak bakılmaması ve toplum tarafından uygun karşılanmaması aslında dinden ve çok eşliliğin doğurduğu problemlerden değil, Batı değerlerinin çok eşliliği yargılamasından kaynaklanmakta olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle bu durum Müslüman toplumların bu konuda tek eşliliğin esas olduğu Batılılara benzemeye çalışmasıyla izah edilebilir. Ancak her ne kadar Batı değerlerinde tek eşlilik savunuluyor görünse de hakikatte gayri meşru ilişkiler, adı konmamış gayri dinî ve gayri kanunî bir uygulama olarak göz önündedir.<sup>97</sup>

XIX. yüzyılda Batılı devletlerin köleliği kaldırmalarının Hıristiyanlık'tan kaynaklandığı ileri sürülür; ancak köleliğin XVIII. yüzyıl boyunca devam ettirilmesi sadece dinî kaygılardan mı yoksa sosyal refah kaygısından mı olduğu sorusu sorulduğunda çıkan sonuç bunun Hıristiyanlık'tan kaynaklanmadığını göstermektedir.

Yeni bir din, kapsamlı bir sosyal değişimin gerekli olduğu, ancak değişikliği yapmak için dinden başka yeterli dinamiğin bulunmadığı yerde yükselir. Bu sebeple din, belli sosyal değişiklikler ile alâkalı fikrî bir sistem olarak gözükür. Bu olguya Hz. İsa'nın peygamber olarak gönderildiği Yahudi toplumu içinde radikal bir grup olan ve kendisine ciddi muhalefet sergileyen Ferisîlere karşı çıkması, Hz. Muhammed'in Mekke'li müşrik

<sup>96</sup> Bk. Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 182

<sup>97</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 182.

tüccarların göçebe ve Bedevî kültüründen beslenen haksızlıkları, zulmü ve suistimalleri terk etmeleri için gayret sarf etmesi örnek olarak zikredilebilir.<sup>98</sup>

Din, özellikle İslâm, dünyada insanların dinin prensiplerine uymayıp gayr-i ahlâkî davranmalarını ahirette gerçekleşecek hesap gününde dünyadaki davranışlarından sorguya çekilecekleri prensibi ile önlemeye çalışır. İnsan sadece vicdaniyla baş başa bırakılmaz. İyilerin mükâfatlandırılacağı, kötülerin mutlaka cezalandırılacağı bir âlemden bahsedilerek insan ciddi bir şekilde uyarılır. İlk insanın ilk peygamber olarak seçilmiş olması, bir rivâyete göre yüz yirmi dört bin peygamber gönderilmesi,<sup>99</sup> bir topluma peygamber gönderilmedikçe sadece yaratıcıyı tanımalarının yeterli olup onlara azap edilmeyeceğinin belirtilmesi<sup>100</sup> bunun bir sonucudur. Mü'minlerin hesap günü ve ahiret inancına sahip olmaları, onların dünyada yaptıkları bütün işlerden ve davranışlardan sorguya çekileceklerini bilip bunu bir inanç hâlinde özümsemelerine, ahlâklı ve erdemli insan olmaya gayret etmelerine sebep olur. Mükâfat ya da ceza ile karşılaşacağıının idrak edilmesi, aynı zamanda ciddi bir motivasyon unsurudur.

Yeni din, içinde doğduğu toplum ya da çevre millet ve kültürlerin muhalefeti ile karşılaştığında, kendisini yeni bir din olarak ayırır ve müstakilleşir. Kendine has bir ibadet sistemi, kutsal zaman ve mekânları ve kültür unsurları ile özgünleşir. Mekke'de müşriklerin muhalefet, baskı ve şiddetine maruz kalan Müslümanların hayatiyetlerini devam ettirebilmek için hicret etmeleri Medine'de yeni bir devlet ve ona bağlı dinî, idarî ve sosyal kurumlar tesis etmeleri buna tipik bir örnektir. Medine'de yaşayan Yahudiler Kudüs'e doğru ibadet ederlerken Müslümanlar on altı ay geçtikten sonra Kudüs'e yönelmeyi terk ederek Mekke'deki Kâbe'yi kible edinmeye başlamışlardır. Hıristiyanlar kiliseye ve ibadete çağrı için belli vakitlerde çan çalarlarken Müslümanları namaza davet için ezanı<sup>101</sup> ihdas etmişlerdir. Bütün bunlarda diğer dinlere benzememe, onların âdetlerini taklid etmeme ve farklı bir din olduğunu gösterme gayesi göze çarpmaktadır. Müslüman kadınların diğer din mensubu erkeklerle evlenememesi, domuz eti, tabiatı itibariyle necîs olan hayvanların, pençeli kuşlar ile köpek dişli hayvanların etlerinin haram kılınması İslâm'a has uygulamalardır.

<sup>98</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 182.

<sup>99</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, s. 619; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebü*, VIII, 217.

<sup>100</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>101</sup> Geniş bilgi için bkz. Çetin, Abdurrahman, "Ezan", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 36 ; Buhârî, "Ezân", 1; Müslim, "Salât", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 27; Tirmizî, "Salât", 25; İbn Mâce, "Ezân", 1; Nesâî, "Ezân", 1.

### 3. Yabancı Etkilerle İlgili Sosyolojik Değerlendirmeler

Yabancı etkilere karşı İslâm, geleneklerin entegrasyonunu üç şekil ve safhada gerçekleştirmiştir. Watt bunları üç maddede özetlemektedir:

1. Göçebe geleneklerinin yerleşik bir ekonomiye adaptasyonu ve ekonominin değişiminden kaynaklanan uyumsuzluğun giderilmesi,

2. İslâm toplumuna Arap olmayan pek çok kişi de dâhil olduğunda, bu yeni Müslümanların, Müslüman olmuş Arap olmayan topluluklara özgü âdet ve uygulamaların zamanla ortadan kaldırılmasına yönelik tedbirlerin alınması,

3. Toplum tarafından benimsenen uygulamaları İslâm'ın temel düşünce sistemiyle daha uyumlu hâle getirmek için birtakım değişiklikler yapılmasıdır.<sup>102</sup>

Alınan bu bütünleştirici tedbirler sayesinde, İslâm dünyasında birlik tesis etme başarısı elde edilmiştir. Bu noktada bir kültürün başka bir kültürden alıp kendisine adapte ettiği âdet ve unsurları hangi kurallar çerçevesinde kendi içinde erittiği sorusu anlamlı durmaktadır. Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Dinler kendi özgünlüklerini muhafaza edebilmek ve kendilerini koruyabilmek için ilkelerine uymayan yabancı unsurları bünyesine kabul etmez. Ya onları içinde eritir ya da kökten reddeder.

### 4. Göçebe Geleneklerinin Kur'ân'a Göre Dönüşümü

Kur'ân'ın da ifade ve şahitlik ettiği gibi Resûl-i Ekrem yaşadığı toplumda bütünleştirici bir rol oynamıştır.<sup>103</sup> Câhiliye döneminde şehirlerde yaşayanları bir yana bırakılırsa, göçebe hayatı yaşayan Arapların (Bedevîler) geçimleri büyük ölçüde hayvancılığa dayanıyordu. Ziraata pek elverişli olmayan Mekke'de, ticaret daha yaygındı. Medine'de ise belli ölçüde tarım yapılabilirdi. İklimi ve arazisi tarıma elverişli olan Tâif ise bu bakımdan en şanslı şehirdi. İşte bu sebeple, İslâm'ın ahlâkî alandaki temel görevi, göçebe hayatının dayandığı ekonomiden ticarete dayalı ekonomiye geçişten kaynaklanan sonuçların düzensizliğini ortadan kaldırmaktı.

Mekke'de söz konusu ticarete dayalı ekonomide gelenekler bakımından iki problem ortaya çıktı:

<sup>102</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, s. 194.

<sup>103</sup> Âl-i İmrân 3/159; el-Hucurât 49/7

1. Mekkeli tüccarların sırf kendilerini düşünüp mal varlıklarını arttırmaya çalışmaları

2. Kabile liderinin veya aile reisinin fakir ve muhtaçları gözetmen göçebe geleneklerinin göz ardı edilmesidir.

Söz konusu göçebe kültüründe kabile liderliği; fakirleri gözetmekle, muhtaçlara yardım etmekle, açları doyurmakla, yardım isteyenlerin yardımına koşmakla kâimdi. Allah Resûlü'nün toplumdaki aç ve fakirlerin doyurulmasını “*Selâmi yayınız, yemek yediriniz, geceleri insanlar uykuda iken namaz kılınız, böylece selametle cennete giriniz*”<sup>104</sup> buyurarak bu güzel geleneğe işaret etmiştir.

Mekke döneminde inen âyetlerin ibadet ve ahkâmdan çok itikat konusunda olduğu, malıyla, evladının çokluğuyla ve toplumdaki mevki ile övünen şımarık ve kibirli müşriklere karşı toplumdaki düşkünler ve fakirleri gözetme sorumluluğunu hatırlatıcı bir mahiyet taşıdığı göze çarpmaktadır. Bu mânada Kur’ân göçebe âdetleri arasındaki güçsüzlere yardım, fakiri gözetme, açları doyurma gibi güzel erdemlere davet etmektedir. Kur’ân insanın ahlâkîliğini; dünyadan sonra âhiret hayatının geleceğini, dünyada yaptığı her şeyin karşılığını göreceğini ve bir hesap gününün olduğunu iman edip iyi davranışlar sergileyenlerin Cennet ile ödüllendirileceğini; inkâr edip kötü davranışlar sergileyenlerin ise Cehennemle cezalandırılacaklarını pek çok âyette ısrarla vurgulayarak sağlamaya çalışır. Hesap gününde insanın ne malı ne mevki ne de evlat ve yakınları fayda verecektir.<sup>105</sup>

Yaşanılan coğrafyanın zorlu şartları ve kültürün bir parçası gereği Arap göçebe toplumunda ani baskınlar, adam kaçırmalar, kıtâl sıradan hâdiselerdi. Göçebe kültüründe yaygın olan baskın, Medine döneminde adam kaçırp köleleştirme gibi illegal uygulamaların yerini, Allah yolunda küfre, zulme ve İslâm’ın yayılmasını önleyen kesimlere karşı mücadele etme (cihat) aldı. İslâm’ın gelmesinden sonra o insanları köleleştirmeyi, haksız yere başka bir topluluğa saldırmayı ve adam kaçırmayı kesinlikle yasakladı. Bunun yerine meşrû müdafaa savaşını, cihadı, savaşta düşmanın uygulamasına misilleme olan köleleştirme hariç insanları köle yapmamayı emretti.

<sup>104</sup> İbn Mâce “Et’ime”, 1; krş. Müsned, XXXVI, 423.

<sup>105</sup> eş- Şuârâ 26/88-89.

Aynı şekilde Medine döneminde İslâm aile hukukundan miras hukukuna kadar pek çok alanda düzenlemeler getirmiştir. Ölenin mallarının geride kalan yakınları arasında âdil bir şekilde taksimi demek olan miras hukuku bunlardan biridir.

İslâm Mekkeli müşrik Arapların dini olan şirki,<sup>106</sup> Yahudilerin Üzeyir'i Allah'ın oğlu kabul etmeleri, kendilerinin Tanrı Yahve'nin seçkin milleti saymalarını, Hıristiyanların tevhîdi bozarak uydurdukları *teslis* akîdesini<sup>107</sup> reddetmiştir. Mekke döneminde, inanç konusundaki en radikal değişiklikleri yaparak şirki, putların şefaathçuları olabilecekleri inancını, meleklerin Allah'ın kızı olduğu, ölmüş ataların ruhlarının putların içine girdiği gibi inançları kökünden reddetmiş; onun yerine Allah'ın birliği ve eşsizliğini, Onun izni olmadan hiçbir varlığın şefaathçi olamayacağını, kendilerine bile hayrı olmayan, cansız, taş ve ağaçtan olan putların (esnâm ve evsân) ilah olmayacağını ilan etmiş, yeni dini tevhîd, sadece Allah'ı takdîs üzerine kurmuştur.

Kur'ân, Câhiliye kültüründe kabilelerin kendi aralarından çıkan ve kabilenin liderlerinin güzel eylemlerini öven şairlerin şiirleri yerine Allah'ın, aralarından seçip mesajını insanlara tebliğ etmek üzere gönderdiği kutlu peygamberlerin<sup>108</sup> kıssalarını model olarak ortaya koymuştur. Câhiliye dönemi göçebe kültüründe, hatta genel olarak Câhiliye Arapları arasında üstünlük kriteri, kişinin ait olduğu kabile ve toplumdaki idareci konumu, malının ve evladının çok olması gibi hususlardı. İslâm, bu telakkiyi de kökünden değiştirerek üstünlüğün soy, mal, mevki gibi hususlarda değil, Allah'ın emirlerine samimi bir şekilde bağlılıkta (takvâ) olduğu<sup>109</sup> kâidesini yerleştirmiştir.

Hz. Peygamber, dünya Müslümanlarının merkezi ve müşterek kiblesi olan Kâbe'yi bütün putlardan temizlemiş, tavaf esnasındaki şirk uygulamalarını kaldırmış, kısaca dinî Allah'a has kılmıştır. Bununla birlikte İslâm'a zıt düşmeyen inanç ve ibadatlere genel bir ilke olarak dokunmamıştır. Resûl-i Ekrem, Mekkelilerin Lât, Uzza, Menât ve Hübel gibi dört büyük putuna ve diğerlerine hiçbir zaman onay vermemiş,

---

<sup>106</sup> Bk. er-Ra'd 13/36; el-Kehf 18/110; el-Cin 72/20.

<sup>107</sup> Bk. el-Mâide 5/72, 75, 117; Meryem 19/30-38; ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/91; el-Furkân 25/2; el-İhlâs 112/3-4.

<sup>108</sup> el- Mümtehine 60/4. "İbrahim`de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine demişlerdi ki: "Biz sizden ve Allah`ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah`a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirlemiştir..."

<sup>109</sup> el-Hucurât, 49/13."Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O`ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdârdır."

onların şefaathlerinin umulabileceğini söylememiştir. Necm sûresi'nde Lât, Uzza ve Menât'tan söz eden âyetin hemen akabinde, kavminin muhalefetini nasıl yumuşatacağını düşündüğü sırada şeytanın Resûlullah'ın zihnini karıştırması sebebiyle “*onların şefaathleri umulur*” mealindeki sözleri okuduğu ve oradaki müşriklerin de secdeye kapandıkları şeklinde bazı kaynaklarda yer alan rivâyetler sahih olarak değerlendirilmemiştir.<sup>110</sup> Zira bu Kur'ân'ın baştan sona Allah'ın birliğini ve eşsizliğini, putların acziyetini ortaya koyan dokusuna tamamıyla ters düşmektedir.

### 5. Araplara Ait Olmayan Uygulamaların Asimilasyonu

İslâm, Câhiliye dönemine ve diğer milletlere ait gelenekleri ve güzel âdetleri toptan reddetmez. Onun reddettikleri İslâmî prensiplere aykırılık teşkil eden âdetlerdir. İslâm'ın en önemli özelliklerinden birisi Araplar içinde yayılmaya başlayan bu dinin zaman içinde diğer milletlere intikali ve 7. yüzyıl Arap âdetlerinin çoğunun bu dinle birlikte yayılmasıdır. İslâm toplumu Hz. Peygamber vefat edinceye kadar İslâm öncesinin geleneklerini muhafaza etmeyi sürdürdü. Değişiklikler sadece İslâm'ın ilkelerine ters düşen hususlarda görülmüştür. Mesela mürüvvet (erdemlilik) ve kabile anlayışının yerini İslâm'a has izzet almıştır. Bu anlayışa göre Müslüman, kabilesine değil öncelikle İslâm toplumuna mensuptur. Kabileye ait eski tutum ve âdetlerin çoğu Müslüman dindar topluma da intikal etse de bunlar birtakım değişikliklere uğramıştır. Ferdiyetçilik kabul edilmekle beraber, âhiret inancının da etkisiyle İslâm öncesinin güzel âdetlerinin uygulamasının devam ettirilmesi sağlanmıştır.<sup>111</sup> Meselâ Medine'de yaşayan Yahudilerin geleneğinde zina eden erkek ve kadını taşıyarak öldürme âdeti vardı. İslâm bu cezanın uygulanabilmesi için olayı bizâtihi gören dört şahit getirilmesini şart koşmuştur. Bu neredeyse imkânsız bir şeydir.

Hz. Peygamber Medine'de yaşayan Yahudilere Tevrat'da ve Yahudi şeriatında yer alan zina edenler için geçerli recm cezasını uygulamıştır. Bu ceza Kur'ân'da yüz sopa olarak belirlenmiş, Sünnet ise bunu bekâr erkek ve kadına tahsis ederek evli iken zina edenlere recm cezası öngörülmüş ve bu ceza Asr-ı saâdette üç kez tatbik edilmiştir.

Netice olarak diğer din ve kültürlerin İslâm'la çatışmayan âdet, giysi ve eğlence biçimleri kabul edilebilir. Alkollü içeceklere, tesettüre aykırı giysilere, yenmesi helal

<sup>110</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII, 663.

<sup>111</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of The Society*, s. 191

olmayan yiyeceklerden oluşan diyete İslâm onay vermez. Batı'nın deizmi, agnostizmi, teslis akidesi, kapitalist sistemi İslâm akidesi ile bağdaşmaz.

İslâm'da inanç esasları ve ibadetlerdeki şekil, zaman, adet gibi unsurlar sâbiteler olup değişmez; ancak muamelâta yönelik bazı hüküm ve uygulamalar değişen şartlara göre hükmün konulmasındaki “asıl illet” esas alınarak müçtehitler tarafından yeniden yorumlanabilir.

Şîa tarafından benimsenen acı çeken kurtarıcı anlayışının temeli Hıristiyanlık'ta aranmalıdır. Watt'ın da altını çizdiği gibi Muharrem kutlamaları, Hz. İsâ'nın çarmıha gerilmesini canlandıran dram ve genel ıstırapla birebir örtüşmektedir.<sup>112</sup>

Araplar arasında, şiir, hat ve tehzîb gibi sanatlar çok yüksek bir öneme ve gelişmişlik düzeyine sahip iken resim ve heykel gibi temsilî sanatlar yeterince gelişmemiştir. Bu alanda Fars minyatürleri daha ünlüdür. Müslümanlar kendilerini görsel olarak ifade etmek istedikleri için, güçlü oldukları yerde, karmaşık geometrik tasarımlar hazırlayarak veya mimarlık ve hat sanatına başlayarak muazzam güzellikte bir şey geliştirmeyi başarmışlardır. Şiir eşliğinde musiki İslâm öncesi Arabistan'da mevcuttu. Ancak onun daha çok alkollü içki meclislerinde kullanılması bazı Müslüman kesimlerin musikiye tepki göstermesine sebep olmuş görünmektedir.

Mekke'deki ve Arabistan'ın diğer bölgelerindeki Araplar, Hz. Muhammed'in İslâm'ı tebliğ etmeye başlamasından önce toplumsal reformla ilgileniyorlardı ve gerekli olan bu reform, göçebelikten yerleşmiş bir ekonomiye dönüşmenin sebep olduğu uyumsuzlukların ortadan kaldırılmasıydı. Fetihlerle birlikte, yeni milletlerin ve kültürlerin karışmasıyla birlikte toplumda tabîi olarak yeni uyumsuzluklar baş gösterdi. İkinci olarak fetihlerle birlikte Arap olmayan yeni Müslümanların çoğu, ya şehir sakinleri ya da köylüler idi. Taşradaki Arapların çoğu ise göçebe hayatı yaşıyordu. Bu sebeple, göçebe geleneklerin, yerleşik hayat şartlarına uyum sağlaması daha acil bir problem olarak ortaya çıktı.

İslâm'ın yayılması sırasında da bazı problemler ortaya çıktı. Bunlardan ilki Ârâmîler, Acemler, şehirde ve köyde yaşayan Araplar, Müslüman olurken kendi geleneklerini de tamamen terk etmiş değillerdi. İkincisi ise İslâm cemaatinin

---

<sup>112</sup> Bk, E. I (S), arts. ‘*Shi'a, Muharram, Ta'ziya*’ maddelerindeki referanslar; ayrıca D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London, 1933. Güney Hindistan'daki ayinlerin bir tasviri için bk, G. A. Herklots, *İslâm in India* (revised by W. Crooke), London, 1921, s. 151-75.

kuruluşunun başlangıcında kendisini çevredeki diğer topluluklardan haklı olarak üstün görmesidir. Meselâ İslâmî inanç formlarına riayet eden Müslümanlar büyük ölçüde gözetilirken, Müslüman olmayanlar ayırıcı işaretler giymek zorundaydılar. Bu durum Yahudi ve Hıristiyanlar için Müslüman olmaları yönünde ister istemez bir baskı oluşturmuştur. Zira insan kendisini gerçek bir Müslüman gibi hissetmek için yeterli İslâmî usulleri kabul ettikten sonra, kendi bakış açısına göre kendi toplumunun geleneklerinde devam etme ya da İslâmî usulleri benimseme eğilimindedir. Bir insanın gerçek bir Müslüman olması için gereken asgarî ihtiyaçları, teoride pek değişmese de, pratikte bölge bölge ve zaman zaman değişiklik gösterir. Bir bölgenin İslâm'a dönüştürülmesinin ilk safhalarında, eski alışkanlıklarının çoğu korunur. Bazen daha önce sahip oldukları biçimdedirler; bazen de onları İslâmî usullere yakınlaştırmak için önemli ölçüde değiştirilmişlerdir. Çoğunlukla, İslâm'ın temel değerleri, duygusal tutumları ve estetik kriterleri ile ciddi şekilde çelişen her şey bastırılmıştır.

## 6. İslâmî Geleneklerin Oluşturulması

Gerçek hayatta “İslâm hukuku” denilen şey, ilkel insan alışkanlıklarına çok benzer bir şey üretir. Tam olarak kanun olmadığı için, genellikle, anlaşıldığı üzere şeriat olarak anılır. Şeriat sözcüğü genel olarak “vahiy” anlamına gelir ve vahyin yasal yönüyle sınırlı değildir. Oryantalistlerin “şeriat” sıfatını “yasal” olarak tercüme ettikleri, ancak pasajın anlamının anlaşılmasını güçleştirmemek için “vahiy” e ihtiyaç duydukları pek çok örnek vardır.<sup>113</sup>

### a. İslâm şeriatının gelişimi

Hiz. Peygamber'in ölümünden sonraki yaklaşık bir yüzyıl boyunca, belirli bir Kur'ân kuralı ya da Hiz. Muhammet'in kendi uygulamaları tarafından değiştirildiği durumlar hariç, İslâm Devleti'nde Araplar alışılmış hukuk kurallarına göre tarafsızlıkla idare edildiler.

Emevî döneminin geç aşamalarında, halkın “yaşayan gelenekleri” ile birlikte “kadîm mezheb/okulunun” hukuku var oldu. Hâlen başka bağlamlarda da belirtildiği gibi

<sup>113</sup> Şeriat ve vahiy için bk., al-Mes'ûdî, *Muruc*, i. 54; Gazzâlî, *el-Munkizü mine'd-dalâll*, Damascus, 1939/1358, s. 90, 92, 97, 103.

hanedanın değişmesi fakihlerin/hukukçuların öneminin artmasına neden oldu. Farklılıkların olduğu yerde, her mezhebin uygulamalarının, rakiplerininkinden üstün olduğunu kabul etmesi doğaldır. Bu, sadece her bir ekolün içerisinde değil, aynı zamanda mezhepler arasında da tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalarda genel olarak belirli kriterler üzerinde anlaşmaya varıldı. Bunların başında Hz. Peygamber'in hadislerine dayanan uygulamaların (merfû hadis) tercih edilmesi ilkesi yatıyordu. Bu ilke, İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından şiddetle savunuldu. Daha önce belirleyici unsur, her ekolün "yaşayan geleneği" idi. Bir dönem, m. 720'den önceki yarım yüzyılda hukukçular, mezheplerinin "yaşayan geleneği" olan şeyin, önde gelenler tarafından onaylandığını göstermişlerdir.

Daha sonra, mevcut "yaşayan geleneğin" Hz. Peygamber'in bazı önde gelen ashâbının görüşlerine uygun olduğunu iddia etmek moda oldu. Irak ekolünün "yaşayan geleneğin" Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu iddia eden ilk ekol olduğu görülmektedir; fakat bu iddia Hz. Peygamber'in yaptığı ya da söylediği gerçek hadislerin üzerine oturtulamadı.<sup>114</sup> İlk kez, İmam Şâfiî, Hz. Peygamber'in sünnetinin sadece geçerli olarak kabul edilmiş hadislerin içeriği vasıtasıyla belirlenebileceğinde ısrarla iddia etmiştir. Bu kıstas yakın zamanda genel kabul görmüştür.

Kadim okullarda icmânın yeri konusunda Schacht şu sonuca varmıştır: Antik hukuk okullarının hukuk teorisinde, uzlaşma düşüncesinin egemen olduğu; hem Müslümanların, hem de akademisyenlerin ve halkın fikir birliğine ve akademisyenlerin uzlaşmaya varmaları konusunda ayrımcılık yapmalarına, her iki durumda da uzlaşmaya varmalarını, tüm sorunlarda son kanıt olarak görüyorlar ve hata yapmıyorlar; anlaşmazlık yaratan ferdî görüşlerin aksine, her kuşakta edinilmiş mezhebin ortak paydasını temsil ettiğini belirtiyorlar.<sup>115</sup>

Şâfiî, Schacht'ın görüşüne göre, eski okulların ve onların "yaşayan gelenekleri"nin uzlaşmasını, yasadaki en üst yetki konumundan kaldırmaya ve bunun yerine peygamberden gelen hadisleri yerleştirmeye çalıştı. Genel olarak sadece halkın icmânını hoş görüp, âlimlerin icmânını reddetti.<sup>116</sup> Yine de, peygamber tarafından kabul

<sup>114</sup> Büyük harfle yazıldığı zaman 'Hadis', Hz. Muhammed'in söylediği veya yaptığı şeylerin bir rivâyeti anlamında teknik bir terim olarak kullanılmıştır.

<sup>115</sup> Schacht, Joseph (ö. 1389/1969), *The origins of Muhammadan jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950, s. 82.; Watt, *Islam and Integration of Society*, s. 203.

<sup>116</sup> Schacht, *Origins*, s. 94.; Watt, *Islam and Integration of Society*, s. 203.

görmüş geleneklerin ısrarı kabul edilmiş olsa da, Müslümanlar, âlimlerin icmâna ve aslında “yaşayan geleneğin” önceliğine ve uzlaşmaya geri döndüler, bununla birlikte düzgün bir şekilde açıklanan gelenekler, şimdi ‘yaşayan geleneklere’ dâhil edildi.

Snouck Hurgronje, fikir birliğine ilişkin olarak, hukukî teorinin ve pozitif yasanın, son dayanak noktası olarak tüm işlevini açıkça ortaya koymuştur; icmâ, Kur’ân’ın özgünlüğünü ve doğru yorumlanmasını, Hz. Peygamber’in sünnetinin aslına uygun olarak iletilmesini, kıyasın meşrulaştırılmasını ve sonuçlarını; kısacası, çeşitli fıkıh ekollerinin dikkat çekici farklılıkları da dâhil olmak üzere yasanın her ayrıntısını kapsar.<sup>117</sup>

### **b. Şeriatın işlevi**

İslâm toplumunda, şeriatın hangi rolü oynadığını dikkatlice değerlendirmek gereklidir. Zira şeriat, toplum için büyük bir öneme sahiptir. İslâm toplumu kutsal bir biçimde kurulduğu veya karizmatik toplum olmasından dolayı kabul edip takip etmeye çalıştığı ona kutsal bir şekilde verilmiş bir norma sahip olmalıdır. Şeriatı detaylandıran fakihler ve ulemâ öncelikli olarak toplumda standart bir davranış oluşturmaktan çok, toplumun karizmatik karakterinin korunmasıyla ilgilenmişlerdir. Fakîhler devlet tarafından atanmadığı, kendi geçimlerini kendileri sağladıklarında kararlarında daha bağımsız olarak hareket edebilmişlerdir. Buna göre şeriat, “hukuk sistemi” olarak toplumu belli bir düzen içinde tutan, yöneten, onu kanalize eden karakter arz eder. İlâhî karakterli olması onu daha saygın yapar ve yaptırım gücünü artırır. Şeriatın önce benimsenmesi gerekir, bundan sonra kanuna uymak daha kolay hâle gelir. Ayrıca İslâm hukuku evrensel ilkeleri ve dinamik karakteri sayesinde bütün çağlara hitap etme özelliği ve kapasitesine sahiptir. Yetkin müçtehitlerin içtihatları ile yeni çıkan fikhî problemlere çözüm getirir. Bu bakımdan İslâm hukuku bütün Müslümanları bağlar ve kuşatır.

Diğer ilâhî dinlere gelince, Yahudiliğin aksine mevcut Hıristiyanlık şeriatından mahrum görünmekte ve inanç, ibadet ve ahlâk esasları üzerinde durmakla yetinmektedir. Genel anlamda Hıristiyan mezhepleri içinde Protestanlar karizmatik toplumu tanıma konusunda en zayıf grup olagelmışlerdir, fakat günümüzde Kilise doktrinlerine karşı büyük bir ilgileri vardır. Hıristiyan mezheplerin çoğu bir karizmatik lider olarak Hz.

---

<sup>117</sup> Schacht, *Origins*, s. 2.; Watt, *Islam and Integration of Society*, s. 203.

Îsâ'ya olan bağılıklarını beyan etmektedirler. Bununla birlikte, Roma Katolikleri “Papa” bünyesinde, Hz. Îsâ'dan alt seviyede de olsa, mevcut bir karizmatik lidere sahiplerdir. En derin mânada karizmatik toplum anlayışına sahip olan grubun Ortodokslar olduğu, özellikle Rus Ortodoksları olduğu görülmektedir ve onların anlayışları birçok yönden Katoliklerinkinden ayrılır. Bundan dolayı, karizmatik lider ve karizmatik toplum kavramları açısından bakıldığında, bir taraftan Şîilerin Protestanlarla ve diğer taraftan Sünnîlerin Katoliklerle zaman zaman karşılaştırılmasının haklı bir gerekçesi olduğu görülür.<sup>118</sup>

### 7. Siyasî Hayatın Bütünleştirilmesi

“Siyasî hayatın entegrasyonu” ifadesi Müslümanların siyasî birliği ya da siyasî hayatın İslâmî düşünce tarafından kontrolü şeklinde iki anlama gelmektedir. Resûlullah Medine’de en azından Müslümanlar arasında siyasî birliği tam olarak sağladı. Muhacirler ve Medine’de yaşayan Yemen kökenli Evs ve Hazrec kabilelerinden müteşekkil yerli Araplar (ensâr) ve Medine’de yaşayan Kureyza oğulları, Nadir oğulları ve Kaynuka oğulları denilen Yahudi kabileleri ile Medine sözleşmesi imzalayarak Medine’de siyasî birliği belli temeller üzerine yükseltti. Bu anlaşma şehri müdafaada belli bir işlev gördü. Ancak daha sonra Yahudi kabilelerin Mekkeli putperestlerle Hendek Savaşı’nda işbirliği yapmaları ve Medineli Müslümanlara ihanet etmeleri ve bunun sonucu olarak sürgün edilmeleri ile siyasî birlik korundu.

Râşid halîfeler döneminde de bu siyasî birlik büyük ölçüde muhafaza edildi. Ancak sık sık ayaklanmalar ve iç savaşlarla tehdit edilse de, söz konusu birliğin Emevîler’in 750 yılında yıkılmasına kadar sürdüğü söylenebilir. 750 senesine kadar Müslümanların hâkimiyeti o kadar genişledi ki, zamanın yavaş iletişim ve ulaşım imkânlarıyla bir kişinin hatta bir grubun tüm alanı etkili bir şekilde yönetebilmesi imkânsızlaştı. İslâm dünyasının siyasî birliği uzak bir ideal olarak sürdü. Hâlihazırda ancak birbirinden çok uzak iki ayrı merkezde iki ayrı imamın olmasıyla mümkün olabilecek bu idealin İslâm birliğine zarar vermeyeceğini düşünen birkaç teorisyen yazar bile vardı.<sup>119</sup> Avrupa’nın teknolojisi sonucu ilerleyen iletişimle tüm Müslümanların

<sup>118</sup> Watt, *Islam and Integration of Society*, s. 209.

<sup>119</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Usulü’-d-din*, Dârülfünun İlähiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul 1928/1346, s. 274, ve zıddı, el-Eş’arî, *Kitâbü’l-makalat ve’l-fırak* (tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr) Müessese-i Matbuat-ı Atai, Tahran 1963, 462f.

siyasî birliği, en azından halkı yoğunluklu olarak Müslüman olan topraklarda, uzak bir ihtimal olmaktan çıktı ve XIX. yüzyılın ortalarından günümüze kadar bu ideali şu veya bu şekilde gerçekleştirme teşebbüsünü savunan siyaset adamları ortaya çıktı.

İslâm monarşı, oligarşı, demokrasi gibi mutlak bir rejim ya da sistem adı önermez. Onun ısrarla üzerinde durduğu, rejimin adı ne olursa olsun, adaletin tesis edilmesi ve şûrâ esasına göre karar alınıp yönetilmesidir. Bu sebeple babadan oğula geçen saltanat ya da seçimle iş başına gelen devlet başkanlığında ikisi de İslâm toplumunda ve diğer milletlerde uygulanmıştır. Nitekim dünya siyasetinde Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Hindu ve Budist krallar gözükmüş ve hüküm sürmüşlerdir. Bu da bize farklı dinlerin hâkim olduğu coğrafyalarda babadan oğula geçen saltanatın siyasî olarak işe yaradığını gösterir. Bu yönetim şeklinin, büyük ölçüde dinî ortamdan bağımsız olarak işleyen bir kurum ve bu anlamda otonom olduğu söylenebilir.

İslâm, mensuplarının dünya ve ahirette mutlu olmaları ve saadet içinde yaşamalarını gerçekleştirmeyi hedefler ve bunu sağlayacak prensipler koyar. Denebilir ki Müslümanın hayatının esas ve nihai amacı Allah'ın rızasını ve cenneti elde etmesidir.<sup>120</sup> Kur'ân bunu "büyük başarı" olarak tanımlar. Bundan dolayı İslâm tarihinde bazen halifenin görevinin Müslümanların uhrevî ve dünyevî refahlarını sağlamak olmak olduğu düşünölmüştür. Bu refahı sağlamanın da, Müslümanları dâhilî ve haricî düşmanlara karşı savunmak, konulan kurallara itaat edilip edilmediğine dikkat etmekle<sup>121</sup> mümkün olduğu varsayılmıştır. Fakat bazı yazarlar daha da ileri gitmiş ve İslâmî topluluğun ve dolayısıyla onun liderinin nihai hedefinin dünyayı bütün insanların Allah'a inanıp ibadet ettiği bir yere dönüştürmek olduğunu söylemiştir.<sup>122</sup> Bu yüzden dikkat edilmesi gereken husus, İslâm dünyasındaki mevcut siyasî kurumların ne ölçüde bu amaca hizmet ettiğidir.

#### **a. İslâm'da siyasî bütünleşmenin kapsamı**

İslâm, mensuplarına ümmet bilinci kazandırarak siyasî birlik olmalarını emretmekle kalmamış, bunu sağlamak için birtakım prensipler vaz etmiş ve pratikler öğretmiştir. Hucurât sûresinde müminlerin kardeş olduğu<sup>123</sup> prensibinin hatırlatılması,

<sup>120</sup> en-Nisâ 4/13, 85.

<sup>121</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 172.

<sup>122</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 145. (Laoust, *Essai*, s. 297 naklen)

<sup>123</sup> el-Hucurât 49/10.

Müslümanlar arasında çıkan çatışmaların sona erdirilmesi ve savaşının durdurulmasının emredilmesi, Yahudi ve Hristiyanların birbirlerinin dostları olduğundan hareketle mü'minlerin birbirlerini dost edinmelerinin tavsiye edilmesi<sup>124</sup> hep ümmet bilinci kazandırmaya yönelik uygulamalardır. Bunda da ölçü, Kur'an'dan öğrendiğimize göre Allah'ın ve mü'minlerin düşmanlarını dost edinmemektir.<sup>125</sup>

İslâm, bir temel kurmanın yanı sıra siyasî bir yapı tesis etmek üzere *ümmetin* birliğinden söz etmekte, ısrarla birlik olmayı ve İslâm toplumunu oluşturmayı öngörmektedir. Başarı sadece böyle bir siyasal yapı oluşturmakta değil, aynı zamanda İslâm öncesi Araplarda kabileyile ilişkilendirilmiş değerli yaklaşımların bazılarının da ona bağlanmasını başarımındadır. Kabilenin üyeleri arasında kardeşlik duygusundan kaynaklanan böyle bir yaklaşım, İslâm toplumu üyeleri arasında güçlü bir kardeşlik duygusuna yol açtı ve bu hissiyat toplumda Araplarla Arap olmayanlar arasında eşitliğin tanınmasına katkıda bulundu.

Diğer önemli bir yaklaşım, kabilenin (yani gelenekler) *Sünnet* veya şeriat bakımındandı. İslâm toplumunun kendi şeriatına sahip olacağı umudu ile bu yaklaşım İslâmî hukuku ve bu hukukun temel olduğu tüm sosyal yapının kuruluşuyla yakından ilgilidir. Bunun tamamı büyük bir başarıydı ve Müslümanların siyasî hayatını büyük oranda bütünleştirdi ve bununla İslâm'ın toplumda uygulanması ve başarılı olunması için uygun siyasî şartlar oluşturdu.

Samuel Huntington'ın benzetmesine göre cemaat "U" şeklinde bir hayat yaşamıştır. Eğer biz topluluk ölçeğine karşı sadâkati merkeze alırsak, Ortaçağ Müslümanları, topluluğun en yakın birimi olan aileye itimat eder ve hayatlarında siyasî kurumların çok az rol oynadığı dünya çapındaki Müslüman cemaatler birliğini oluşturan ümmet ile özdeşleşirlerdi.<sup>126</sup>

## **b. Siyasî alanın dinî alanla ilişkisi**

İslâm peygamberinin devletin iç siyasetini ve idare usulünü, o gün için böyle bir nizam isim olarak mevcut değilse de, demokrasiye dayandığını ifade edebiliriz. Bunun

<sup>124</sup> el-Mâide 5/51; en-Nisâ 4/149.

<sup>125</sup> el-Mümtehine 60/1.

<sup>126</sup> Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, Cambridge University Press, New York 2012, 167.; Geniş bilgi için bk. (Huntington, Samuel P., *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, Simon&Shuster, 2004, p. 16'dan naklen).

ilk delili olarak bey’at müessesesini getirmiş olması ve kadınların dahi reyine müracaat etmesi gösterilebilir. Tevhit prensibine dayalı bir din olan İslâm’ın bu prensipten kaynaklanan bir sosyo-kültürel yapıya kazandıracığı kudreti Hz. Peygamber çok iyi idrak etmiştir.

Allah Teâlâ, insanlara akıl ve irade vererek kendi yollarını çizme hürriyeti bahşetmiştir.<sup>127</sup> Bununla birlikte O, insanı başıboş bırakmayarak ve tarih boyu seçtiği elçilere vahiy göndererek kullarından taleplerini bildirmiş ve bunlara riayet etmeleri hâlinde kazançlarını haber vermiştir. Kişi, istediği dini seçmede özgür ise de bâtil itikatlara sapması hâlinde bundan sorumlu tutulmuştur. İslâm’ı kabul eden bir Müslüman onun şartlarını yerine getirmekle yükümlüdür.

Resûl-i Ekrem İslâm’ın çizdiği istikameti esas alıp zamanın şartlarına göre değişen (Medine site devleti anayasası gibi) kanunlar yaparak insanlara din hürriyeti sağlamıştır.<sup>128</sup> İslâm peygamberinin demokratik bir idare getirdiğini gösterebilecek ikinci delil insan haklarını ve tevhidî bir düzeni şart koşan Kur’ân’ın hükümlerini bir anayasa gibi kabul ederek faaliyet gösteren bir şûrânın kurulmuş olmasıdır.

### c. İdarî sistem ve Hz. Peygamber’in yönetimi

Medine sözleşmesinde yakından görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in konumu kabile şefinin konumuna çok benzerlik gösteriyordu. Muhacirlere Medineli klanlar gibi davranılırken Hz. Muhammed de onların şefiydi. Sadece iki noktada anayasa ona özel bir yer verir. “*Ey iman edenler! Allah’a ve Resûlü’ne itaat ediniz. Aranızda bir anlaşmazlık çıktığında Allah’a ve ahiret günününün inanıyorsanız onu Allah’a ve Resûlüne götürün...*”<sup>129</sup> Bu âyette geçen anlaşmazlığı “Allah’a götürme” onun kitabı Kur’ân’a göre çözümlene olduğu, Resûlüne götürmenin ise sağlığında kendisine, vefatı hâlinde onun sünnetine başvurulması olduğu açıktır. Şu hâlde bir anlaşmazlık çıktığında “Allah’a ve Resûlüne” danışılacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber’in izni olmadan düşmanlara karşı sefer ve saldırı düzenlenmeyecektir. Mekkî bir âyet, Allah’ın elçisinin bir görevinin de

<sup>127</sup> Kâfirûn sûresinde “*sizin dininiz size benim dini bana*” (el-Kâfirûn 109/6) ifadesi insanların kendi dinlerinde hür olduklarını, “*Dinde zorlama yoktur*” (el-Bakara 2/256) âyeti de kişinin zorla müslüman edilmeyeceğini haber vermektedir.

<sup>128</sup> Kurtkan, Amiran, *Tasavvuf ve Laiklik*, s. 189; Kurtkan, Amiran, *Din Sosyolojisi*, s. 395.

<sup>129</sup> en-Nisâ 4/59.

anlaşmazlığa düşenlerin arasında adaletle hükmetmek olduğunu beyan eder.<sup>130</sup> Hz. Peygamber seferlerden elde edilen ganimetin toplumsal maksatlar için kullanmak üzere beşte birini alma hakkına sahipti.

Hudeybiye Biatı (628) da Allah Resûlü'ne itaati pekiştirdi ve Müslümanların birliğini daha da sağlamlaştırdı. Devlet kurumları tam oluşmasa da Allah Resûlü elçi, kadı, zekât âmili gibi görevliler istihdam edip bunları çeşitli yerlere görevlendirdi. Hz. Peygamber, casuslar göndermekten barış görüşmeleri yapmak üzere elçi göndermeye kadar hemen pek çok alanda ihtiyaçlara ve imkânlara göre teşkilatlanmaya çalıştı.

Bununla birlikte geleneksel Arap yönetim biçimi, bir kabilenin veya klanın şefinin olması şeklinde idi. Ancak şefin otoritesi ve yetkileri, eğer kendisi özel bir karizmaya sahip değilse, sınırlıydı. Zira genel olarak kararları kabilenin tam üyesi olan bir kurul tarafından onaylanmak zorundaydı. Nitekim verdiği kararlara itaat etmeyen üyelere bunları yerine getirmeleri için zor kullanma gücü yoktu. Eğer verdiği kararlar mantıklıysa kabile dayanışması sayesinde bunlar uygulanırdı. Diğer kabilelerle ilişkileri kabile şefi yürütürdü. Güçlü bir şef, sadece kendisinin yabancılara misafirperverlik göstermesi konusunda ısrar ederdi, bu, “dış ilişkileri” kolaylaştıracak bir sosyal ağ ve bilgi sağlardı. Şef zorunlu olarak savaşta lider değildi, fakat seferde elde edilen ganimetin paylaşımı sırasında dörtte birini almak imtiyazları arasındaydı. Bu imtiyaz ise kabilenin fakirlerine bakma, kan parası ve fidye ödemeleri içindi. Kabile içi çatışmalar genellikle kabile şefine götürülürdü; ancak bu durumlarda arabulucuların kullanıldığı da oluyordu. Eğer kabileler arası bir uyuşmazlık varsa Yarımada'nın çeşitli yerlerinde arabulucular vardı, bunlar akılları ve tarafsızlıklarıyla tanınan insanlardı ve mesele onlara götürülebilirdi. Mercî bazen erkek bazen kadın kâhinler oluyordu.<sup>131</sup>

#### **d. Hilâfet**

Şîa, Resûlullah'tan sonra Hz. Ali'nin imam sıfatıyla halife olduğunu, zira onun velâyet ve imâmetinin nasla Allah ve Resûlü tarafından belirlenip ashâba ilan edildiğini iddia etse de doğrusu Resûlullah (s.a.v.) yerine geçecek kişiyle ilgili bir düzenleme

<sup>130</sup> el-Mâide 5/46. Geniş bilgi için bk. Arnold, Thomas Walker, *The Caliphate*, The Clarendon Press, Oxford 1924, s. 33.; Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 161.

<sup>131</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 160.

yapmamıştı, fakat o Mescid-i Nebevî'ye gidemeyecek kadar hasta olduğunda ashâba namaz kıldırması için Hz. Ebû Bekir'i görevlendirirdi. Bunun fazla bir anlamı yoktu; zira Ebû Bekir en güvendiği danışmanı ve devlet işlerini en yakın şekilde yürüttüğü kişi idi. 632'de Allah Resûlü'nün vefat etmesiyle esas olarak Kendi içinde Evs ve Hazrec kabilelerinden oluşan ensâr, halifenin kendilerinden olması gerektiğini savunmuşlardır. Zira onlara göre Hz. Peygamber'e kendileri sahip çıkıp ona yurt sağlamışlardı. Buna mukabil Mekkeli muhacirler ensârın bu faziletini teslim etseler de Arapların Kureys dışında bir kabileden başkasının halifeliğini kabul etmeyeceklerini hatırlattılar. Neticede ensârı oluşturan iki kabile de halifenin kendi kabilelerinden olmasını istediğinden bu olmadığı takdirde rakip kabileye gitmesindense muhâcirlerden birinin halife olmasına razı oldular. Neticede Hz. Peygamber'e arkadaş, kayın peder gibi aile bağları ve tecrübe, takva ve diğer faziletleri ile öne çıkan Ebû Bekir'in halifeliğinde karar kılındı ve ona biat edildi. Aksi takdirde devlet bölünecek ve kabile çekişmeleri tekrar baş gösterecekti.

Hz. Ebû Bekir'e *halife* ismi verildi. Bu kelime, Hz. Âdem ve Dâvûd hakkında Allah onları, adaletle hükmetsinler diye yeryüzüne halife yaptı yani, vekil ve temsilci yaptı anlamında Kur'ân'da geçmektedir. "Arkadan gelen" veya "daha sonradan gelen" anlamlarını da içerir. "*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife kıldık, öyleyse insanlar arasında adaletle hükmet (yöneticilik yap), hevâyâ uyma! Zira o insanı Allah'ın yolundan uzaklaştırır. Allah'ın yolundan uzaklaşanlar için hesap gününü unuttuklarından şiddetli bir azap vardır.*"<sup>132</sup>

Resûl-i Ekrem'in ölümünden yirmi yıl sonra İslâm toprakları bir hayli genişledi. Öyle ki Suriye, Mısır ve Irak'ın zengin bölgeleri ve bunların ötesinde hem Doğu hem Batı'daki topraklar Müslümanlar tarafından fethedildi. Bu fetihler yönetim kurumunda gerekli bazı değişiklikler yaptıysa da bunlar beklenebileceği kadar kapsamlı değişiklikler değillerdi. İslâm Devleti'nin sınırları ve gelirleri ciddi ölçüde arttığı hâlde devletin tam üyeleri yani doğrudan halifeye bağlı kişilerin sayısında bir artış olmadı. Fethedilen topraklarda yaşayan halkların neredeyse hepsi zımmî (korunan grup) oldu ve dolaylı bir şekilde yönetildiler. Böylelikle bir taşra valisi doğrudan Arapları bölgede yönetiyordu, genellikle askerî ilişkisi olan bir vali, diğerlerinden de uygun olan vergileri toptan

---

<sup>132</sup> es-Sa'd 38/26.

topluyordu, vergilerin detaylı toplanması genellikle zimmîlerin yöneticileri bu hususta valiye yardımcı oluyorlardı.<sup>133</sup>

#### **e. Gayr-ı Müslimlerle ilişkiler**

Medine’de gayr-i müslimlerle ilişkiler Allah’ın kitabında onların *Ehl-i kitab* olarak tanıtılmaları ve dinlerinde serbest oldukları ilkesi temelinde yürütülüyordu. Müslüman olmayanlar, ya İslâm’ı kabul edecekler ya da bir anlaşma ile Medine’de Hz. Peygamber’in otoritesini tanıyacaktı.

Medine dışındaki Ehl-i kitap, İslâm’a davet edilseler de kabul etmedikleri takdirde kendi dinlerine göre amel etme haklarına sahiptiler. Fethedilen topraklarda yaşayanlar, zimmî statüsü ile İslâm devletine korunma vergisi vermekle yükümlü idi.

İslâm toplumu, Hz. Peygamber’in peygamberliğini kabul eden, bu sebeple hayatlarını Kur’ân’ın koyduğu kurallara ve Resûl-i Ekrem’in hayatı boyunca ve sonrasında toplum içinde gelişen kurallara uygun yaşamaya adanmış kişilerden oluşuyordu. İslâm’ı kabul etmeye yanaşmayan özellikle Mekkeli putperest Araplar, kendi siyasî ve ticarî hâkimiyetlerinin sona ereceğini bildiklerinden onlara bu imkânı sağlayan şirk dinlerine, putlarına ve onlarla ilgili geleneklerine daha fazla sarıldılar.

Allah’a ibadet etmeyi reddedip Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmeyenler Allah’ı ve Resûlü’nün hâkimiyetini kabul etmiyorlardı. Bu yüzden Müslümanların düşmanı olarak kabul ediliyorlardı. Paganlar, ateistler ve Müslümanlar arasında yaşayan gruplar, Hıristiyanlar ve Yahudiler ise vahiy indirilmiş topluluklar olduğundan dinlerine göre Allah’a ibadet etme hakkına sahiptiler. Müslümanlar onları İslâm devleti içinde korunan grup olarak gördüler ve onların varlıklarının toplumun dinî temelleriyle kesinlikle çatışmadığını kabullendiler.

Öte yandan eski Arap dini olan Paganizm (Şirk) için aynı hoşgörü geçerli değildi. Arap müşrikler “cehennem ehliydi”, onlarla “cennet ehli” arasında asla bir dostluk kurulamazdı. Hz. Peygamber, müslümanlar güçsüz durumda iken hicretin ilk beş yılından sonra müşrik kabilelerle antlaşmalar yapmak durumunda kaldı; ancak gücü arttıkça, İslâm’ı kabul etmeyi kendisiyle ittifak kurmak için bir şart olarak öne sürdü.

---

<sup>133</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 164.

Hayatının sonuna doğru Resûlullah, kendisiyle ittifak kurmamış diğer tüm kabileleri, düşman veya potansiyel düşman ilan etmiş bir pozisyondaydı.

Resûl-i Ekrem, müslüman olmayanlarla ilişkileri barış temelinde yürütmeye çalışsa da İslâm'ı müdafaa edebilmek ve tebliği daha uzak yerlere ulaştırabilmek için güçlü olmak ve hazır asker bulundurmamak durumundaydı. Bunun için her sağlam Müslüman erkeğin mazereti olmadığı sürece gazve ve seriyyelere katılmasını mecburi tuttu. Bu şekilde İslâm devleti 650 senesine kadar çok büyük fetihler yapmasını sağlayan büyük bir orduya sahip olmuştu.

Birçok Müslüman ömrü boyunca askerlik yapmakla yükümlü olmaktan gayet memnun gözüktüyordu; yönetici aristokrasinin bir parçası olarak yaşama imtiyazına sahip oluyorlardı. Ama genişleme yavaşladığında savaşmak zorlaştı, ganimet azaldı ve birçok kişi karargâhı terk edip uzak sınırlarda zorlu şartlarda savaşmak konusunda isteksizleşti. Erkekleri çekmek için çekici vaatlerde bulunmak gerekiyordu. Ayrıca asker olarak hizmet etme karşılığı arazi bağışlamak gibi başka yöntemler de kullanılıyordu. En nihâyetinde, Müslüman liderler Müslüman bile olmayan paralı asker istihdam etmek durumunda kaldı.

Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı dönüşünde büyük cihada dönüyoruz buyurmasından mülhem olarak zâhid ve mutasavvıflar cihat fikrini *nefsle* mücadele etmeye transfer etme eğiliminde olanlar görülmüşse de cihat ruhu ve fikri hiç kaybolmadı. Allah'ın dini ile insanları tanıştırmak serbestçe kendi dinî tercihlerini yapabilmelerini sağlama arzusu ve Müslüman olmayanları Müslüman yapma isteği hep canlı kaldı.<sup>134</sup>

## **8. İktisadî Hayatın Bütünleştirilmesi**

### **a. Geçim ve gelir kaynakları**

Arapların göç etmelerinin en önemli sebeplerinden birisi büyük kısmı çöllerle kaplı olan Arabistan<sup>135</sup> bölgesinden daha verimli topraklara sahip bölgelere yerleşerek daha elverişli topraklarda tarımla uğraşmaktı. Zira Arabistan'da da tarıma elverişli bol miktarda ürünün hasat edilip ziraatın yapılabildiği arazi mevcuttu. Dahası tarım için

<sup>134</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 158-159.

<sup>135</sup> Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", II, 334.

uygun olan bu bölgelere Arap kabileleri köy ve şehirler kurmak suretiyle yerleşmişlerdir.<sup>136</sup> Kısacası Araplar ülkenin iktisadî hayatına buldukları arazinin yapısının durumuna göre tarım, ticaret ya da küçük ölçekli ve bölgesel sanayi faaliyetleri ile meşgul olarak yön vermişlerdir.

Çoğunluğunu deve ve keçilerin oluşturduğu hayvancılık başta olmak üzere dokumacılık, dericilik, şarapçılık, kuyumculuk, marangozluk, itriyatçılık ve demircilik Arap tarihi kaynaklarında zikredilen dönemin Araplarının önemli gelir kaynakları arasındadır. İş kolları olarak da madencilik, balıkçılık, mercan ve inci toplama sayılabilir.

Câhiliye döneminde ve Asr-ı saâdette Arapların bir kısmı adı geçen mesleklerle uğraşmış olsalar da ticaret, her zaman Arapların çoğu için en temel ve gözde geçim kaynağı olmuştur. Çok eski zamanlardan beri yaptıkları bu meslekte o kadar ustalaşmışlardır ki “her Arap iyi bir tâcirdir” iltifatını hak etmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber’de peygamberlik lütfedilmeden önce çok itibarlı ve güvenilir bir tüccar olarak tanınmaktaydı. Özellikle Mekkeliler yaşadıkları coğrafyanın da bir zorunluluğu olarak ticarete mahirleşmişlerdir. Resûl-i Ekrem’in rızkını onda dokuzunun ticarete olduğunu ifade etmesi<sup>137</sup> bu noktada anlamlı durmaktadır.

## **b. Panayırlar/Fuarlar**

Haram aylarda görevliler tarafından gerekli önlemler alınarak Mekke’de hac öncesi Zilkade ayında Ukâz, Zülmecâz, Mina ve bunların ardından Mecenne;<sup>138</sup> Hacdan sonra da Hayber’de Netât, Yemen’de Hecer, Dûmetülcendel, Muşakkar gibi panayırlar kurulurdu.<sup>139</sup> Bölge reisine de panayıra ev sahipliği yaptıklarından dolayı öşür verilirdi. Panayırlar ticaret için kullanıldıkları kadar adlî ve kültürel faaliyetler için de kullanılmışlardır. İnsanların çok fazla rağbet ettiği bu panayırlarda hâkimler davaların

<sup>136</sup> Özeydın, Abdulkirim, “Arab”, *DİA*, XII, 67.

<sup>137</sup> Bk. Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve l-beyân an tefsiri l-Kur’ân*, thk. el- İmâm Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru-ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1422/2002, VII, 273.

<sup>138</sup> Yâkut el- Hamevî, *Kitâbu Mu’cemi’l-büldan*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University 1994, V/142, V/58-59. ; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 334.

<sup>139</sup> Ya’kûbî, *Târihu Ya’kûbî*, Dâru Sadır, Beyrut [t.y.], I, 270.; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 334.

çoğunu gündeme getirerek çözüme kavuşturmuşlar, şiir yarışmaları gibi kültürel faaliyetlerde panayırarda gerçekleştirilmiştir.<sup>140</sup>

Başlangıçta tüccarların sadece ticarî bir amaçla kurdukları Ukâz<sup>141</sup> panayırı zamanla çok çeşitli faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir mekân özelliğini kazanmıştır. Bu kadar hareketli bir toplanma ve alış-veriş yeri olması, panayırların tabîi olarak ticarî ilişkiler yanında kültürel ve sosyal hayatla ilgili bir sanat merkezi şeklinde edebiyat ve şiir sahalarında, siyasetle ilgili konularda da çeşitli faaliyetler yapılmasına imkân hazırlamıştır. Meselâ, Câhiliye döneminin meşhur şiirleri olarak bilinen *el-Muallakâtü's-seb'a*'yı şairler, Ukâz panayırında inşad ederlerdi.<sup>142</sup> Burada birincilik ödülü kazanan şiirler, altın harflerle yazılarak Kâbe'ye asılmaktaydı. Ukâz panayırında, kabileler arasında müfâhara (övünme, iftihar etme) maksadıyla, her kabilenin hatibi tarafından özel kürsüler üzerinde konuşmalar yapıldığını da biliyoruz. Philip Hitti, bütün bu özellikleri dolayısıyla Ukâz panayırını “Arabistan'ın Dil Akademisi” olarak tavsif etmektedir.<sup>143</sup> Sosyal hayatın değişik yönleriyle ilgili olarak Ukâz panayırının insanlar üzerindeki tesiri konusunda şu özelliğine de işaret etmek gerekiyor. Birisine karşı bir ihanette bulunan, büyük bir suç işleyen kimsenin bu durumu burada herkese açıklanır; onunla her türlü ilişkinin kesilmesi istenirdi. Hatalarında ısrar edenlerin ise bir resmi yapılarak bir mızrak üzerine asılır, lanet edilir ve sonra da taşla tutulurdu.<sup>144</sup> Bu örnekler panayırların, özellikle Ukâz'ın toplumun ahlâkî yapısı üzerinde nasıl olumlu bir tesire sahip olduğu konusunda bir fikir vermektedir.

Hemen hemen bütün Arap kabilelerinin bu panayıra katılması dolayısıyla, kabileler arasındaki birçok probleme burada çözüm bulunurdu. Gerek savaş ve gerekse

<sup>140</sup> İbn Habib, *Muhabber*, s. 135, 265; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 334.

<sup>141</sup> Ukâz toplanmak, biraraya gelmek anlamındaki Arapça “u-k-z” den gelmektedir. Ve bu isim de oarada Arapların biraraya gelip toplandıkları gerçeği dolayısıyla verilmiştir. Bkz. b. Abdilazîz el- Bekrî, *Me'cem mü'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâd*, 3. baskı., thk. Mustafa es- Sakkâ, Beyrut, 1983, III- IV, 960-961. Ayrıca bkz. el- Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 160,- (dipnot 1); Zîâul Haq, “Inter- regional and International Trade in Pre- Islamic Arabia”, *Islamic Studies Journal of the Islamic Research Institute*, 1968, c. 7, S. 3, s. 219.

<sup>142</sup> el-Afgânî, Said, *Esvâku'l-Arab fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*, 2. bsk., Matâbiu dâri'l-fikr, Dimeşk 1960, s. 340-341; el-Alûsî, Mahmud Şükrü, *Bülûğu'l- Ereb fi Ma'rifeti Ahvâli'l Arab*, 2. Baskı (şerh ve tashih. Muhammed Behçetü'l-Eserî), Dâru'l- Kütübi'l- İimiyye, Beyrut t.y., I, 267.

<sup>143</sup> Hitti, Philip, *History of the Arabs*, 10.baskı., St. Martin's Press, New York 1970, s.94 ;Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın ilk Döneminde Ticarî Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 25.

<sup>144</sup> el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l- ezmine ve'l-emkine*, Matbaatu dâri'l-maârif, Haydarâbâd, 1332, II, 170.

de savaş sonrası yapılan barış antlaşmaları ile ilgili meseleler de burada halledilirdi. Davaların ve şikâyetlerin görülmesi için Ukâz panayırında özel yerler tahsis edilerek, buralarda görev yapmak üzere hâkimler tayin edilirdi. Burada vazife yapan hâkim uzak bölgelerden, Doğu Arabistan'da yerleşik olan Temîm kabilesinden getiriliyordu.<sup>145</sup> Böyle bir uygulamada amacın, hâkimin davalı ve davacıdan birisine karşı imtiyazlı davranmak suretiyle vereceği kararlarda herhangi bir yanlış ve haksız uygulamaya yer vermesini engellemek olduğu söylenebilir.

Câhiliye döneminde panayırların bölgenin ekonomik ve kültürel hayatında bir takım tesirlerinin olduğu muhakkaktır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Arabistan'ın değişik yerlerinde kurulan bu panayırlar, farklı yerlerden insanların katılmasına bağlı olarak farklı lehçeler arasında bir yakınlaşmaya ve böylece bir dil birliği sağlanmasına yardımcı olmuşlardır.<sup>146</sup>

2. Ticaretle ilgili kanunlar, prensip ve uygulamaların zamanla her yerde bir birlik arz etmesini sağlamıştır. Bu şekilde de ticarî uygulamalarda geniş çapta bir farklılaşmanın önüne geçilmiştir.<sup>147</sup>

3. Ticarî maksatla ve panayırlara katılmak üzere yakın ve uzak bölge ve şehirlere yapılan yolculuklar neticesinde farklı yerlerin sosyal, kültürel, ekonomik ve coğrafi yapılarını tanıma imkânı doğmuştur. Bunun sayesinde geniş bir bilgi birikimi ortaya çıkmıştır ki; daha sonra Müslümanlara intikal eden bu bilgi ve tecrübe, bu bölgelerin fethedilmesinde yardımcı olmuştur.<sup>148</sup>

4. Bu panayırlarda edebi ve ticarî dil olarak Kureyş dilinin kullanılması, ayrıca özellikle Hac mevsiminden önce Zü'l-Mecâz, Mecenne ve Ukâz gibi önemli panayırların Mekke civarında düzenlenmesi, Kureyş lehçesinin ve dolayısıyla da Mekke'nin, diğer lehçe ve şehirlere karşı üstünlüğünü sağlayan bir unsur olmuştur.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 798.

<sup>146</sup> Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın ilk Döneminde Ticarî Hayat*, s. 27.

<sup>147</sup> Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın ilk Döneminde Ticarî Hayat*, s. 27.

<sup>148</sup> Bk. Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 798.

<sup>149</sup> Vâfi, Ali Abdülvâhid, *Fıkhü'l- lüğa*, 6. baskı., Dâru nehdati Mısır, Kâhire 1972, s. 117; Yüksel, *İslâm'ın ilk Döneminde Ticarî Hayat*, s. 27.

### c. Önemli ticaret merkezleri, ticarî antlaşmalar ve kervanlar

Abdülmenaf oğullarının işbaşında oldukları zamanda komşularıyla yaptıkları ticarî antlaşmalar neticesinde Şam, Rum, Gassan, Irak, İran, Yemen ve Habeşistan Araplar için ticaret merkezi hâline gelmiştir. Mekke ticaret kervanları Şam'a giderek kumaş ve yiyecek, İran'dan ise şeker, mum vs. alarak geri dönerlerdi. Yemen kıymetli taşlar ve baharat, Bahreyn ise incisi ile meşhur ticaret merkezleri arasında idi.<sup>150</sup> Bu dönemde kervanlar şarap, deri, kuru üzüm, zeytinyağı, elbise, altın, gümüş ve silah gibi maddeler taşırlardı. Bu dönemde sadece erkekler değil kadınlar da ticarî faaliyete katılırlardı.<sup>151</sup>

Resûlullah'ın İslâm'ı kabul ettikleri sırada Arabistan kabileleriyle yapmış olduğu anlaşmaların çoğunda yer alan bir maddeye göre, öşür vergisi yürürlükten kaldırılmaktaydı; Nocranlı Benû Nehd, Bâhile ve Belârislerle yapılan anlaşmalar, bu kabileleri öşürden muaf tutarken, zekât mükellefiyeti altına sokmaktaydı.<sup>152</sup> Zekât vergisi, hayvan sürüleri ve ziraî ürünler için geçerli idi. Ayrıca Resûlullah (s.a.v.), kapitalistlerin riske dayalı birtakım ticarî imkânları kötüye kullanmalarını önlemek amacıyla iktisadî hayata birçok yenilik getirmiş ve tek taraflı risk ilkesine dayanan, meselâ henüz ürün olgunlaşmadan bir çiftliğin hasadının satılması ya da henüz teslimatı yapılmamış malı bir başkasına tekrar satması gibi her türlü ticarî işlemleri yasaklamıştır. Satılması yasak mallar listesinde, gerçekte henüz denizden çıkarılmadığı hâlde, “dalgıcın denize dalarak getireceği” incilerin de bulunması oldukça dikkat çekicidir.<sup>153</sup> Çok daha önemli ve temel bir yenilik de, faiz konusunda benimsenen tutumdur. İslâm, ödünç verilen paraya faiz işletilmesini yasaklamıştır.<sup>154</sup>

<sup>150</sup> Mevlâna, Muhammed Ali, *Peygamberimiz* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1341-1342, s.10-11. Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, s. 335.

<sup>151</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 198-201. Kapar, “Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler” *Asr-ı Saâdet'te İslâm*, II, 335.

<sup>152</sup> Öşür muafiyeti ile ilgili bk. *Vesâ'ik*, no: 48, 122, 181; 84, 90 ve 189 No'lu belgelerde zekât mükellefiyeti getirilirken, öşür vergileri kaldırılmaktadır; 94 No'lu belgede ise, zekât vergisi ödeme yükümlülüğü taşımayan Hıristiyanlar lehine de öşür vergisi muafiyetinden söz edilmektedir. bk. Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 800.

<sup>153</sup> İbn Mâce, 12/24, No 2196; Müsned, I, 302, III, 42; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar* (thrc. Abdülmü'ti Emin Kal'aci), Câmîatü'd-Dirasatü'l-İslâmiyye, Karaçi 1991/1412., V, 358.

<sup>154</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 800.

## 9. Fikrî ve Entelektüel Hayatın Bütünleştirilmesi ve Kur'ânî Sentez

Bir toplumun yaşantısında kavrama yeteneğinin asıl, ana fonksiyonu uç noktaların ve bitişlerin toplumun üyelerine açıklanması, sarîh hâle getirilmesi ve bu uçların itaat ve üstlük sırasına göre yerleştirilmesi ve bu uçların peşinin dayandığı gerçekliğin mahiyetinin görünümünün ifade edilmesidir. Bu yüzden, toplumun tüm üyelerinin tefekkür etme hamisi olduğu ve toplumun entelektüel yaşamına dâhil olduğu yerde bir şuur vuku bulur. Diğer taraftan toplumun bazı üyeleri vardır ki onlar bu entelektüel yaşamda büyük çoğunluktan daha aktif bir şekilde yer alırlar; onlar kavrayış yeteneklerini sistematikleştirirler, onu hariçten ve dâhilden gelen saldırılara karşı korurlar ve onu bir sonraki kuşaklara aktarmak için çabalarlar ve aynı zamanda fikrî sistemleri değişen şartlara uygun hale getirmek, onların ana sorumluluğudur. Genellikle bu kişiler, entelektüeller ya da aydın kesim olarak adlandırılırlar, bununla birlikte birçok toplumda onların aralarında seçkin olan çeşitli gruplar mevcuttur.

İslâm toplumunda, ulemâ sınıfı yani fıkıh âlimleri en önemli aydın sınıfıdır. Onlar aynı zamanda kelamcılar sınıfına da dâhildirler; ki birçoğu bu konuda resmi görevlerde de yer almışlardır, ama zaman zaman yönetici kurumdan kendilerini bağımsız tutmaya çalışanları da olmuştur. Fıkıh âlimi zümresi dışında, genellikle tarih, felsefe ve genel meseleler üzerine yoğunlaşmış yazarlar da vardır, bu kişiler kendi dönemlerinin entelektüel yaşamlarına katkıda bulunmuşlardır. Hatta kimi zamanlar, yönetici kurumların üyelerinin de entelektüel ilgileri olmuştur. Oldukça erken bir dönemden bu yana tasavvuf alanında yazarlar mevcuttur, neredeyse XII. yüzyıldan bugüne kadar olan süreçte ise bunlardan bazıları sûfi tarikat ve cemaatlere önder olmuşlardır. Nihâyetinde, buradaki tüm bu gruplar aydın sınıfı oluşturur.

## 10. Gayr-i İslâmî Düşünceyle Bütünleşme

Müslümanların ilk fetihlerinde karşılaştıkları dünya, gelişmiş ve yüksek entelektüel geleneğe sahipti. Söz konusu gelenek hiçbir yönüyle homojen değildi, aksine birbirinden farklı, fakat iç içe geçen geleneklerden müteşekkildi. Ortak ana faktör muhtemelen Antik Çağ Yunan felsefe ve bilim geleneğiydi. Ancak bu geleneğin birden fazla kolları vardı ve yine onlardan bazıları Yahudilik, Hıristiyanlık, Gnostisizm ve Manihaizm'den etkileniyordu. Irak'ta Zerdüştlük ve Pers geleneklerinin izleri

görülürken, Mısır'da ise firavunlara ait geleneğin etkisinin oldukça az olduğunu söylemek mümkündür.<sup>155</sup>

Kendilerini, kültür düzeyi bu denli yüksek dünyanın yeni hâkimleri olarak gören Araplar, oldukça naif bir dünya görüşü ile ona yaklaştılar. Doğa fenomenlerinin dikkatli gözlemcileriydiler, fakat “zaman” algısının dışında bir kozmolojik düşünceye sahip değildiler. Bunun yanı sıra kısıtlı güce sahip, büyümlü karakterlerden oluşan doğaüstü güçlere inanışları vardı. Son yıllarda bu naif dünya görüşüne Yahudi-Hıristiyan inancının etkileri oldu. Kuşkusuz bu etkileşim uzun vadede gerçekleşti. Ancak bu süreç, Kur'ân eğitimi ile de yoğunlaştırıldı. Yüce Tanrı olgusu tanıtıldı ve bütün hâdiseleri belirleyici unsur olarak kabul edilen *zaman* (dehr) mefhumunun yerini aldı ve nihâyetinde dar kapsamlı tarihi Arap geleneği, Eski Ahit'in bazı bakış açılarıyla gelişme kaydetti. Bunun yanı sıra Müslüman Arapların bakış açıları hâlâ naifti. Daha yüksek entelektüel kültürün mensubu şahıslar İslâm'ı kabul ettiklerinde, ister istemez ferdî dünya görüşleri ve İslâm'ın temelini oluşturan fikir sistemi arasında gerilim meydana geldi. Bu sebepten özgün İslâm fikir sistemi içerisinde Müslüman entelektüellerinin daha güçlü bir denge oluşturma çabasında olmaları yeterli değildi; onlar aynı zamanda yeni fikir sisteminin halifelik bölgesinde hâkim olan eski entelektüel gelenekle entegrasyonunu da sağlamaları gerekiyordu.<sup>156</sup>

### C. SOSYAL DEĞİŞME VE SÜNNET

Sosyolojide “değişme”<sup>157</sup> kavramı *zaman dilimi*, *kesintisizlik* ve *kolektif olma* diye zikredilen üç özelliğin birlikte var olması durumunu ifade eden bir kavramdır.<sup>158</sup> Zeki Arslantürk ve Tayfun Amman'a göre sosyal değişme; “sosyal süreç değişmesini, devamında sosyal davranış ve sosyal münasebet değişmesini ve en nihâyet topyekûn sosyo-kültürel yapı değişmesi”ni ifade eden önemli bir kavramdır.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 228.

<sup>156</sup> Watt, Montgomery, *Islam and Integration of the Society*, s. 228.

<sup>157</sup> Smith'e göre bir yapının biçiminde, birimlerinde ve fonksiyonlarında meydana gelen bir farklılaşma ve yeni bir yapılanmanın oluşmasıdır. Geniş bilgi için bk. Smith, Anthony D., *Social Change*, Longman, London & New York, 1976, s. 6.

<sup>158</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 406 (Durand, J.-P. ve Weil, R., *Sociologie Contemporaine*, Paris, Vigot, 1990, s. 278'den naklen).

<sup>159</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 15.

Farklı kaynaklardaki tanımlamalardan da bahsedecek olursak sosyal değişmeyi “Belirli bir grup içindeki insanların ilişkilerinde yer alan yerleşmiş tavır ve hareketlerinde, teknik terimi ile sosyal sistemin yapı unsurları ve işleyişi üzerindeki değişiklikler”, “sosyal sistemin yapı ve unsurlarında oluşan yenilikler” ya da “zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun sosyal teşkilatının yapısını veya fonksiyonlarını geçici olarak değil sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihinin akışını değiştiren değişikliklerdir” şeklinde tarif etmektedirler.<sup>160</sup> Ayrıca Günay “sosyal değişimde yeniliğin esas olduğunu ve bu yeniliğinde beraberinde sosyal sistemi meydana getiren yapısal unsurların ve onların işleyişinin değişmesini getirdiğini belirtmektedir.”<sup>161</sup> Bu tanımlamalar nezdinde sosyal değişme sosyal sistemler de işleyen iki süreci kapsamaktadır:

1. Mevcut sistemin yapısını korumak,

2. Toplumun yapısını değiştirmektir.

İlk süreç basamağı zaten sistemin temel varlığını muhafaza etmeyi hedeflediğinden sorun teşkil etmeyecektir. Ancak ikinci süreç basamağı toplum yapısında yapılması amaçlanan değişim sistemin mevcut varlığı için tehdit oluşturabileceğinden gerçekleştirilmesi çok daha güçtür.<sup>162</sup>

Ayrıca Okumuş’un “Toplumsal değişim, toplumun sosyal, siyasal, ekonomik, dinî, kültürel, hukukî, ahlâkî vb. sistemlerinin zamanla nasıl ve niçin değiştiği hususunu kapsamına alan bir konudur<sup>163</sup> açıklaması sosyal değişimin gerçekleşmesine hangi faktörlerin etki ettiği sorusunu akla getirmektedir. Fiziki çevre, biyoloji, teknoloji, kültür, kitle iletişim araçları, demografi, din, ekonomi, politik çatışma, savaş<sup>164</sup> coğrafya, mekân, zaman, muhalefet, rekabet, çatışma, işbirliği, bütünleşme ve barış, aile, eğitim,

---

<sup>160</sup> Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara 1984, s. 428; Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, 2. Baskı, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1996, s. 276; Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Yay., Ankara 1969, s. 74.

<sup>161</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, s. 361.

<sup>162</sup> Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, s. 427.

<sup>163</sup> Okumuş, Ejder, “Toplumsal Değişim ve Din” (ed. İhsan Çapcıoğlu, Niyazi Akyüz), *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 271.; Vardi, Recep, “Hz. Muhammed’in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim”, *Toplum Bilimleri*, 2015, c. IX, Sayı:17, s. 322.

<sup>164</sup> Kirman, M. A., *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 232.

siyaset, hukuk, göç ve şehirleşme, ideoloji, icat, keşif, sanayi ve karizmatik şahsiyetler ve sosyal hareketler <sup>165</sup> sosyal değişmeye etki eden faktörlerdir. <sup>166</sup>

Mekke ataerkil bir toplumdur. Bilhassa Câhiliye’de kadın hep ikinci planda idi. Erkeklerin egemen olduğu siyasî ve sosyal şartların erkek egemen bir toplum olarak tecelli ettiği Arap Yarımadası’nda Sünnet, kadınların statüsü ile ilgili geleneksel câhiliye değerlerini dönüştürmüş, kadınlara hak ettikleri statüyü vermiş ve onların haklarını teslim etmiştir.

Çok evliliğin dörtle sınırlandırılması, birden fazla evlilikte adalet şartının getirilmesi, buna riâyet edilemeyeceği durumlarda tek eşliliğin tavsiye edilmesi, aldığı mehirden tek tasarruf sahibinin kadın olduğu prensibinin getirilmesi, mirastan pay alması gibi yeni normatif düzen, kadın konusundaki Sünnet’in vaz ettiği sosyal değişim örnekleridir.

Söz konusu sosyal değişime Abdullah b. Ömer’in “Bizler Mekke döneminde kadınlar üzerinde hâkimdik. Onlar seslerini çıkaramazlardı, gerektiğinde onları döverdük. Ancak Medine’ye hicret edince kocaları karşısında haklarını arayan, söz sahibi, gerektiğinde itiraz eden Ensâr kadınlarının tesiriyle eşlerimiz bizleri dinlemez oldu. Artık eskisi gibi onlara kaba kuvvette uygulayamıyoruz”<sup>167</sup> ifadeleri, Medine sürecinde muhâcir kadınların sosyal değişimlerini yansıtmaktadır.

Bu çerçevede sosyal gerçekliğe bakıldığında değişim, Câhiliye toplumundaki belli bir grup nazarında kötü olarak değerlendirilirken başka bir grup için iyi olarak değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Allah Resûlü’nün getirdiği değişim için de aynı durum söz konusudur. <sup>168</sup>

Okumuş’un da dikkat çektiği üzere Sünnet’in Hz. Peygamber’in hayat biçimi olduğunu bundan dolayı da daha çok geleneğin, sabitliğin ön plana çıktığı bu durumda da değişim ile birbirlerine zıt iki kavram olduğu gibi bir yanlış ortaya çıkabilir. Ancak bizler biliyoruz ki Allah Resûlü ve sahâbenin hayata bakış açılarında değişmezlik ve sabit fikirlik olmadığı için Sünnet’e atfedilmiş olan bu etiketin sonradan konulduğu

<sup>165</sup> Okumuş, Ejder, “Toplumsal Değişim ve Din”, s. 276.

<sup>166</sup> Vardi, Recep, “Hz. Muhammed’in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim”, *Toplum Bilimleri*, s. 322-323.

<sup>167</sup> Buhârî, “Nikâh”, 80.

<sup>168</sup> Okumuş, Ejder, “Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim”, *Yeni Bir Toplum İnşası* (derleyen Adnan Demircan), Siyer Yay., İstanbul 2015, s. 101.

anlaşılabilir.<sup>169</sup> Hz. Peygamber'in hayatını ifade eden Sünnet, Câhiliye'den kalma bazı âdetlerin devam etmesinde problem görmemiş, bazılarını da ortadan kaldırmıştır. Bunlar da bize Allah Resûlü'nün toplumda değiştirme ve dönüştürme metodunu uyguladığını göstermektedir.<sup>170</sup>

Muhammed Hamîdullah'ın da belirttiği gibi, Resûlullah değişikliğin yapılmasının gerekli olduğu hususlarda müdahalede bulunmuş, bunların dışında mü'minlerin İslâm'ın gelişine kadar uyguladıkları âdet ve geleneklerin devamına müsaade buyurmuştur. Muhafaza edilip değiştirilmeyen âdetlerin muhteviyatı dinî, hukukî, ticarî gibi sosyal hayatın işlerliğine dair pek çok alan ile ilgili olmuştur.<sup>171</sup>

Sonuç olarak Hz. Peygamber, İslâm'ın gelişi ile birlikte Câhiliye toplumunun dönüşümünde başvurduğu sosyal değişim modelinde belli ilkelere<sup>172</sup> göre hareket etmiştir. Resûlullah toplum içerisinde şüphesiz radikal değişiklikler yapmıştır; fakat bu değişimler esnasında Câhiliye toplumundan kendine has olan yaşam biçimlerini, kurumlarını ve fikirlerini tamamen değiştirmelerini beklememiştir. İslâm'a aykırı olmayan hususlar muhafaza edilmiş ve İslâm dininin zenginliği içerisinde bu hususlara yeni anlamlar yüklenerek sürdürülmesi sağlanmıştır.<sup>173</sup>

### **1. Hz. Peygamber Zamanında Sosyal ve Dinî Değişimin Unsurları**

İslâm tarihinde Mekke döneminin inanç sisteminin ferdî seviyede oluşması, Medine dönemi ise daha çok sosyal yapılaşma ve düzenin gerçekleşmesi olarak kabul edilir. Ancak bu İslâm'ın bir inanç sistemi ile başlayıp daha sonradan olgunlaşım geliştiren sosyal düzen kurmaya geçtiği anlamına gelmemelidir. Çünkü İslâm her açıdan eksiksiz bir bütündür. İslâm'ın Mekke döneminde ferdî iyileştirmeye Medine'de ise yeni bir düzen inşasına önem vermesinin sebebi o dönemlerin ihtiyaçlarıdır. İslâm o dönemde Câhiliye toplumuna dair her şeyi gözden geçirmiş,<sup>174</sup> Câhiliye dönemine ait gelenek ve âdetleri tamamen yok saymamış, aksine Câhiliye'nin kabul edilebilir iyi

<sup>169</sup> Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 108-109.

<sup>170</sup> Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 109-110.

<sup>171</sup> Hamîdullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul 2003, II, s.898; Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 109-110.

<sup>172</sup> Ayrıntılı bilgi için Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 112-113.

<sup>173</sup> Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 116.

<sup>174</sup> Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası*, s. 106-107.

mahiyetteki sosyal ve kültürel miraslarını kendisine hammadde olarak kullanmış onların özlerine yeni anlamlar yükleyerek onları daha işlevsel ve faydalı hâle getirmiştir. Diğer yandan Câhiliye toplumunun yolculukta önden bir kuşun uçuvermesi, bazı vakitlerin uğursuz sayılması, insanlarla uğraşan gulyabaniler vb. bâtil inançları reddedilmiştir. Bu çerçevede eysar (fal), kumar, içki ve zina kat'î olarak yasaklanmıştır.

İslâm'ın toplumda gündeme getirdiği ahiret inancı, birlik, adalet, eşitlik, yaşama güvencesi, mülkiyet, kişiliğin korunması gibi çok önemli meselelerde olmuştur. Bu değerlerin ehemmiyeti tartışılmaz olup toplumun yeniden inşa edilmesinde temel kabul edilen kavramlar olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca İslâm günah, sevap kavramlarına açıklık getirmiş ve cezalandırma yöntemini bile cezanın mahiyetindeki dünyevî- uhrevî ayırımına göre belirlemiştir.

Hiz. Peygamber: “Arapların Câhiliye döneminde hayırlı olanları ilim üzere hareket ederlerse, İslâm döneminde de en hayırlıdırlar”<sup>175</sup> buyurmuştur. Bununla Hiz. Peygamber, Câhiliye döneminde üstünlüğün neseple ve ecdâdın şerefine izafetle olduğunu; İslâm nazarında ise insanlar arasındaki farkın, fazilet, ilim ve hikmet cihetiyle olduğuna işaret etmiştir.<sup>176</sup>

#### **a. Hiz. Muhammed zamanında Mekke ve Medine’de hayat tarzı**

Hiz. Peygamber döneminde Mekke ve Medine’de evler genelde iki ya da daha çok katlı olurdu. Hiz. Hatice kervanın başında şehre dönen eşini evlerinin üst katından izlerdi. Mekke’de günümüzde kullanılan divana benzer yataklar da yatılırken Medine’de ise yere şilte serilirdi. Yemekler şehirlerde bolca bulunan ve tüketilen hurma dal ve yapraklarından yapılmış hasırların üzerinde yer sofrasında yenirdi. Dönemin ve coğrafi şartların gereği olarak da mutfak eşyaları genelde ağaçlar kullanılarak yapılırdı. Yemekler herhangi bir alet kullanılmadan elle yenirdi; ancak Hiz. Peygamber’in yemek ardından ellerini yıkadığı ve havluyla kuruladığı bilinmektedir.<sup>177</sup> Yenilecek şeylerle ilgili sınırlamalar “Ölmüş hayvanların etleri, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına

<sup>175</sup> Müsned, XVI, 201; Bezzâr, *el-Müsned* (thk. Adil b. Sa’d), Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, Medine 2006/1427, XV, 106.

<sup>176</sup> Zeynuddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (trc. Ahmed Naim-Kamil Miras), I-XII, Ankara 1979, IX, s.110; Arı, Mehmet Salih, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İstem* 2004, Sayı: 4, s. 183.

<sup>177</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, II, 155.; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 884.

*boğazlanan, boğulmuş (taş, ağaç vb. ile ) vurulup öldürülmüş (hayvanlar ile), canavarların yediği hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz dışında- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı...*<sup>178</sup> mealindeki âyetle belirlenmiştir.

Resûl-i Ekrem (s.a.v.) çok sevdiği bir yemek olan serit (tirit) yemeği de Arap yemek çeşitlerinden sayılabilir. Mekke’de Taif’e olan yakınlığından, Medine’de verimli ve sulak arazilere sahip olmasından dolayı bol miktarda meyve, sebze ve pek çok farklı türde hurma yetiştirilirdi.

Giysilere gelince: Kadınlar genellikle üzerlerine geniş bir kaftanla birlikte bir üstlük giyerlerdi. Sokağa çıktıklarında, yüzlerini bir peçe ile ya da kaftanlarının kenarlarıyla örtüyorlardı. Kuşkusuz bunlar imkânları doğrultusunda altın ya da gümüş takılar takmayı da çok seviyorlardı.

Erkekler ise genellikle başlarına sarık sararlar, bellerini ise topuklarına kadar uzanan ve genellikle dikişsiz bir tür peştamal ile sararlardı. Gömleğin yanı sıra, nadir de olsa pantolon giyerlerdi. Erkekler ise sokağa çıktıklarında ya da törenlere katılmak için üzerlerine genellikle yensiz üstlük ya da manto türünden şeyler alırlardı.

Arapların Câhiliye döneminden beri yıkanmayı çok sevdikleri kaynaklar tarafından nakledilmektedir. İslâm’ın gelişiyle birlikte de Resûlullah’ın emriyle her vakit namazı öncesinde abdest almayı ve en azından Cuma namazı öncesi de gusül abdesti almayı kendilerine düstur edinmişlerdir.

Arapların diğer bir âdeti ise Kur’ân’da da işaret edildiği üzere<sup>179</sup> öğle yemeğinden sonra kaylûle yapmayı sevmeleridir. Araplar sabah namazını mescitte cemaatle kılmak için çok erken kalkarlardı ve dolayısıyla bu hafif şekerleme şeklindeki uykuya öğle vakti ihtiyaç duyarlardı.

<sup>178</sup> el-Mâide 5/3; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 885.

<sup>179</sup> en-Nûr 24/58; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 886.

Araplarda güzel kokulara karşı özel bir ilgi vardır. Onlar güzel kokuları sürmeyi sever ve evlerinde de buhur ve günlük ağacı yakarlardı. Resûlullah'ın da evinde misk, kâfur, amber, ûd (öd) gibi ağaçların yongaları yakılır ve çıkan güzel kokulu dumanlarla ev tütsülenirdi.<sup>180</sup>

Kadınlar süslerine düşkünlerdi. Gözleri için *ismid*<sup>181</sup> cinsi sürme, ellerini boyamak için de kına tercih ederlerdi. Yaşlılar arasında da kına saç ve sakallarını boyamak için çok kullanılırdı.<sup>182</sup> Erkeklerin de ilaç niyetine sürme kullandıkları kaynaklardan edinilen bilgiler arasındadır. Son olarak diş hijyeni de Araplar için önem arz ediyordu. Temizlik için bazı bitkilerin kök ve dallarından elde edilen misvak kullanılırdı.

#### **b. Hz. Muhammed zamanında iktisadî ve sosyal olaylar**

Hz. Muhammed zamanında Mekkelilerin çoğu geçimlerini ticaretle sağlıyorlardı. Bundan dolayı da bir iki nesil öncesinde ticaretle verime ve zenginliğe engel teşkil eden göçebe hayat biçimini bırakıp yerleşik hayata geçiş yapmışlardı. Ancak bu değişikliğin olumlu tarafları olduğu kadar kabilecilikten ve göçebe hayat tarzından gelen grup dayanışmasını zayıflatma gibi olumsuz tarafları da olduğu söylenebilir de bizim kanaatimize göre grup dayanışması çok güçlü idi. Hatta grup şuru bireyleri yutmuştur. Zira grup içi dayanışma ve etkileşim oldukça sert normatif düzen tarafından korunmaktaydı. Öyle ki grup içi değerler sistemine uymayanlara karşı şiddetli cezalar uygulanıyorlar, kendi mensuplarına dışarıdan bir saldırı olduğunda topyekun onu koruma güdüsüyle birlikte harekete geçiyorlardı.

Bedevî bir hayat tarzını devam ettirenlere gelince, Watt'ın da vurguladığı üzere, göçebelikte belli oranda bir zenginlik elde edebilir ve onun için en önemli zenginlik sahip olduğu deve sürüleri idi. Elde ettiği zenginliği de etrafındaki kabile ve aile eşrafı ve çalıştırdığı sürülerinin güvenliğini sağlayan çalışanları ile paylaşırdı. Diğer yandan yerleşik hayata geçiş olduğu zaman kabile liderleri için durum müspet anlamda büyük

<sup>180</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 113; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 886-887.

<sup>181</sup> Resûlullah'tan şöyle bir hadis nakledilir: "*İsmid (sürme) kullanınız! Zira o, kirpikleri güçlendirir ve görme yeteneğini artırır.*" Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 170-171; Tirmizî, "Tıb", 9; Ebû Dâvûd, "Tıb", 14; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 887.

<sup>182</sup> Bk. İbn Sa'd, I/II, s.139 vd.; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 888.

bir değişiklik göstermiştir. Fakat yaşam tarzındaki bu büyük değişim kabiledaki yoksul ve yetimlerin daha da kötü duruma düşmelerine artık gözetilmemelerine ve haklarının yenmesine sebep olmuştur. Çünkü kabile liderleri yerleşik düzenle birlikte kalıcı olarak mal- mülk sahibi olmuşlar ve eskisi gibi grup dayanışmasını ve toplum duygusunu gözetmez hâle gelmişlerdi.<sup>183</sup> Nitekim kabileler arasında ticarî zenginlik oranlarına göre gruplaşmalar da olmuştur. Kurulan Hılfu'l-fudûl cemiyeti içerisinde de kendi başlarına kervan düzenleyen kabileler çoğunlukta idi.

Her ne kadar Watt böyle düşünüyorsa da bunu sadece yerleşik hayata geçişe bağlamak yanıltıcı olabilir. Watt'ın bu konuda tarihsel ve sosyolojik gerçekliği ıskaladığı söylenebilir. Çünkü Mekke kadim şehirlerden biriydi. Üstelik orada Arap nüfusun yoğun olduğu yerleşik bir şehir kültürü egemendi. Bu durumda grup dayanışmasının yerleşik hayata geçen Mekkelilerde zayıfladığını söylemek isabetli gözükmemektedir. Nitekim o dönemde grup dayanışması çok güçlüdür. Nitekim İslâm geldiğinde çok şiddetli bir şekilde grup karşı çıkmış ve Müslümanları Medine'ye göç ettirmek zorunda bırakmıştır.

## **2. Dinî Değişim: Kabile Merkezli Bir Toplumdan Ümmet Merkezli Topluma**

Kabile sisteminin değişimi akrabalıktan din kardeşliğine doğru evrilmiştir. Medine toplumu, Arabistan'ın İslâm öncesi genel yapısına uygun olarak kabilecilik hassasiyetlerinin ön plana çıktığı ve daha çok kabilecilikten doğan unsurların oluşturduğu bir sosyal yapıya sahipti. Akrabalık bağlarının çok büyük önemi haiz olduğu Arap toplumunda görülen akrabalık şekilleri, özellikle ön plana çıkanları, yapı itibarıyla şöyleydi:

1. Kan bağı yoluyla olan akrabalıklar.

2. Birinin himayesine girmek suretiyle oluşturulan akrabalıklar. Herhangi bir adam bir kabileye mensup birine koruma talebiyle müracaat eder ve o da kabul ederse aralarında bir akrabalık oluşmuş olur.

3. Bizim kan kardeşi dediğimiz şekildeki akrabalık. Bu özellikle Ka'be'nin kutsallığı altında Ka'be'de yapılırdı.<sup>184</sup>

<sup>183</sup> Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, s. 26.

<sup>184</sup> Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 335-336. (Wolf, Eric, "The Social Organization of Mecca and The Origins of İslâm", *Social Change* (ed: S.N. Eisenstadt), Boston 1968, s.213.naklen)

4. Bir kimse ile kölelik vasıtasıyla oluşturulan akrabalık: kölenin efendisi köleyi azat ettiğinde artık o köle efendinin kabilesinin akrabalarından sayılıyordu ve o da mevâlî denilen grubun diğer bir unsuruydu.<sup>185</sup>

5. *Hilf* ile oluşan akrabalık: Bu *hilf* denilen bir tür anlaşmaya bağlı olarak ortaya çıkan akrabalıktır. Esir olan kimsenin kurtuluş fidyesi vermemek amacıyla yaptığı bir anlaşma sonucu oluşmaktadır. Esir kendini esir eden adamın mensup olduğu topluluğun damgasıyla damgalanır ve o topluluğun bir ferdi sayılırdı.<sup>186</sup> Eman verme müessesesi hariç kan bağı ile oluşan akrabalık ilişkilerinin tamamı Hz. Peygamber tarafından kaldırılmıştır.

Bu toplumda, akrabalık her şeyin üstünde tutulmaktaydı. Bir kabileden bir kimse suç işlese, kabilenin tümü bu suçu üzerine alırdı.<sup>187</sup> Bir kabile güçlü ise o kabileden bir kimse bir başka bir kabileye karşı suç işlese ve bu suç sabit bile olsa o kabile karşı tarafa ceza olarak bir şey vermek zorunda değildi. Kuvvetli olan zayıf olanı ezmekteydi.<sup>188</sup> Özellikle kabilecilik anlayışında, kabileye tam bir ihlasla bağlanmak önemliydi.<sup>189</sup> Her durumda kabile ile birlikte hareket etmek esastı.<sup>190</sup>

Halbuki İslâm akrabalığa önem vermekte yakınların gözetilmesini, sıla-ı rahmi teşvik etmektedir. Kanaatimizce kabilecilik yapma ile akrabalık bağlarını gözetme birbirine karıştırılmamalı, bunlar ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Ahmed Emin'in ve bazılarının savunduğu "Hz. Peygamber tarafından ortaya konan ideolojik hareketlilik akrabalık üzerine kurulmuş eski Arap düzenine ait ne var ne yoksa onları yıkıp yok etmiştir. Çünkü kabileye tam bir ihlasla bağlanma İslâm mefkûresiyle uyuşmuyordu"<sup>191</sup> şeklindeki görüşleri isabetli gözükmemektedir.

İslâm, Hz. Peygamber aracılığıyla birbirlerinden ırk olarak farklı olsa da aynı ortak inanca sahip olan insanları bir araya getirerek bir ümmet toplumu meydana

---

<sup>185</sup> Hitti, Philip K., *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 152; Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 337.

<sup>186</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 130. Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 337.

<sup>187</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 38.

<sup>188</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 134.

<sup>189</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 135.

<sup>190</sup> el-İsrâ, 17/31; Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasî- Dinî-Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*, I, 87.

<sup>191</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (trc. Ahmed Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976, s. 135; Tuğlu, Nuri, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", s. 337.

getirdi.<sup>192</sup> Hz. Muhammed, önce fikirde birliği sağladıktan sonra toplumun diğer kurumları ve işlevleri üzerindeki birliği sağlayarak kabile anlayışına dayanan bir toplumu, dinî anlayış ve hassasiyetlerin oluşturduğu bir toplum yapısına dönüştürmeyi başarmıştır. O'nun peygamberlik misyonunun başarısı, kan akrabalığına dayanan kabile mensubiyeti yerine dinin manevi mensubiyetini getirmiş olmasındadır.<sup>193</sup>

### 3. Siyasî Yapıda Değişim

Siyasî hayat ve sosyal yapı itibarıyla Medine, kabilecilik sınırlarının ötesine geçememiştir. Hatta bir şehir- devlet yapısından bile söz edilemez. Gerek Araplar gerekse Yahudiler arasında olsun, her kabile bağımsız bir hukukî birlik oluşturmakta ve kendi kabile başkanından başka hiçbir siyasî otorite tanınmamaktaydı. Her kabile, halkın toplanması ve gerekli görüldüğu durumlarda kabile büyükleriyle müzakere ve görüşmelerde bulunmak, aynı zamanda özellikle yaz aylarında akşamları toplanıp eğlenmek üzere özel bir yere sahipti. Yahudi Benû Nadîr kabilesinin durumuna bakarak denilebilir ki, her Yahudi kabilesinin, savaş vb. gibi beklenmedik harcamalar için kabile mensuplarının katkılarıyla oluşturulmuş bir halk sandığı vardı. Arap kabileleri arasında ise bir tür sosyal güvence kurumu vardı. Bu kurum, bir cinayet sırasında özellikle “kan diyeti” olarak maktulün ailesine ödenmesi gereken nakdî ya da aynî tazminattan oluşan bir meblağın, suçlu kimse tarafından bireysel olarak değil kabile topluluğunca ödenmesi şeklinde bir sorumluluk ilkesine dayanıyordu.<sup>194</sup> Farklı kabileler üzerinde ortak bir otorite gücü yoktu: Suçlunun kurbanından farklı bir kabileye mensup olması halinde adaleti sağlamak için tek çare, güç ve kuvvetin desteğinde yapılan müzakerelerdi. Bu konuda da eşitlik yoktu. Kaynaklara göre, herhâlde daha az kuvvete sahip kabilelere ödenen kan diyeti, daha kuvvetlilere ödenenin yarısı kadardı.<sup>195</sup> Belirli kurallara oturtulmuş yasalar mevcut değildi; herhangi bir durumda seçilmiş olan hakemlerin verdiği kararlar, sadece hakemlerin kişisel görüşlerine ya da müphem bir takım geleneklere dayanmaktaydı.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Arı, Mehmet Salih, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu” s. 185.

<sup>193</sup> Hitti, Philip, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi* I, 208; Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasî- Dinî-Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*, I, 138-139.

<sup>194</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s.164.

<sup>195</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, s. 802-3 ( Arap kabileler için); *Müsned*, No 2212 (Yahudi kabileleri için), 3434; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 165.

<sup>196</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 165.

#### 4. Sosyal ve Kültürel Alanda Değişim: Kadının Statüsü

Arap toplumunda olduğu gibi Medine toplumunda da kadınların durumu pek parlak değildi. Hatta kadınların toplumda yok sayıldığını söylemek bile mümkündü. Ancak İslâm bütün kötü gidişlere dur dediği gibi, kadının oldukça kötü olan durumuna da dur demiştir. Başlangıçta Medine, sonra bütün Arap Yarımadası'nda kadın için parlak bir toplum hayatının başlangıcını yapmıştı. İslâm'dan evvelki Araplar bir kadının şahsına erkeğinden daha az ehemmiyet verirlerdi, bunun için suçlu erkek ve kurbanı kadın ise misilleme/kıyas kanunu yer almazdı. Kur'ân bu eşitsizliği kaldırdı ve kadına karşı işlenen suçlar, ister şahsına, ister malına, isterse şerefine karşı olsun erkeğe karşı işlenenlerle aynı seviyeye getirdi.”<sup>197</sup>

Hz. Peygamber, yeni toplumda kadını ilgilendiren pek çok yeni düzenleme yanında, kadına toplumda yeni statüler de kazandırmıştır. Onu bulunduğu konumdan daha ileri bir düzeye çıkarmayı hedefliyordu. Bunu gerçekleştirmek için, Hz. Peygamber'in dini kadınlara öğretmede, öğretmen olarak istihdam ettiği ilk Müslüman kadınlar vardı. Bunlar arasında, Lübâbe bint Haris, Ümmü Şerîk, Hz. Ömer'in kız kardeşi Fatıma bint Hattab, Şifa bint Abdillah, Ümmü Habîbe zikredilebilir.<sup>198</sup>

İslâm'dan evvelki Arap kadınının, babasının hatta kocasının mirasına girmeye hakkı yoktu.<sup>199</sup> İslâm'la beraber, kadın miras almaya hak kazandığı<sup>200</sup> gibi, mal kazanmaya, kocasının iznine bakmaksızın, israf etmeden, istediği gibi harcama hakkına sahip oldu.<sup>201</sup>

Câhiliye dönemindeki kadının durumunu vurgulama açısından sıkça zikredilen, ancak toplumun bütün fertlerini içine almayan, kız çocuklarının diri diri gömülmesine atıfta bulunmakla yetiniyoruz.<sup>202</sup> Ayrıca kadın daha doğuştan suçlu bir varlıkmış gibi

<sup>197</sup> Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 341.

<sup>198</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 153.; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 343.

<sup>199</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 135; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm'a Giriş* (trc. Kemal Kuşçu), Nur Yayınları, Ankara [t.y.], s. 133. Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>200</sup> en-Nisâ, 4/11-12; Tuğlu, Nuri “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>201</sup> Hamîdullah, *İslâm'a Giriş*, s. 133.; Tuğlu, “Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>202</sup> et-Tekvîr 81/8-9; Hasan, Hasan İbrahim, *Siyasî- Dinî-Kültürel- Sosyal İslâm Tarihi*, I, 87.

aşağılanmaya başlıyordu. Bir adam erkek çocuğu doğarsa sevinir, şenlik yapar; kız çocuğu doğarsa, utanır, suç işlemiş duruma düşerdi. Câhiliye çağında âdet döneminde, adam karısıyla aynı odada oturmaz ve onunla yiyip içmezdi.<sup>203</sup>

Kadının değerini göstermesi bakımından zikretmeyi uygun bulduğumuz bir uygulama da şudur: Bir kadın çocuk doğurmadan önce ölürse kocası taziye edilmezdi. Çocuksuz kadın diyet vermeye mahkûm olursa bu diyeti kocası değil, kadının mensup olduğu aile topluluğu verirdi. Araplar, yalnız bu aile topluluğu akrabalığına önem verdiklerinden evlenme yolu ile ortaya çıkan akrabalığın önemi yoktu; bu sebeple bir baba ölürse oğulları, üvey anneleri ile evlenebilirlerdi.<sup>204</sup> Câhiliye döneminde kadınlar varis olmazlardı. Erkekler hiç sınır tanımaksızın istedikleri kadar kadınla evlenebilirdi.<sup>205</sup>

Ataerkil aile ile ilgili âyetlerde, Kur'ân mânevî ve ahlâkî reformlar getirdi ve aile üyesi fertlerini yeni özgürlükler ve mevkilerle tanıştırdı. Özellikle, kadın ve menkul bir meta gibi düşünülen ve hiçbir özgürlüğü olmayan çocukların statüsünü geliştirdi. Kadının yararına olarak, evlilik mânevî bir değer olarak kabul edildi. Evlilik artık Allah'ın iradesiyle teyit edilmiş bir ilişkiydi. Evlilikte kadın saygı gösterilmesi gereken bir şahsiyet olarak kabul edildi. Kur'ân onların namusuna ve hisseden bir kişi olarak şahsiyetlerine saygıyı emretmektedir. Aynı zamanda Kur'ân, İslâm öncesi Arap toplumunda ellerinde olmayan belli kesin hakları garanti etmiştir. Artık kadın kendi malını elinde bulundurabiliyordu ve sahip olduğu maldan evin geçimine katkıda bulunması beklenmiyordu.<sup>206</sup>

Medineliler kadınların namusu konusunda Mekkeli müşriklere göre biraz daha duyarlı idi. Ancak genel Arap toplumu yapısı içerisinde kadının bir tarafa itilmişliği ve toplumda yok sayılmış olması bir gerçektir.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s.133; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>204</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 137; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>205</sup> Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, s. 135; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 344.

<sup>206</sup> Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, New York 1999., s. 30; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 345.

<sup>207</sup> Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 345.

## 5. Hicret Sonrası Medine’de Sosyal Hayat ve Karşılaşılan Problemler

Medine Hz. Peygamber’in hicretiyle birlikte başlangıçta 45-50 muhacire ev sahipliği yapmış, ancak Mekke dışından Müslüman olup müşriklerin baskısından kaçan insanlarla birlikte Medine nüfusu ve evleri birkaç kat artmıştır. Hz. Peygamber’de yeni Müslüman olanların Mekke fethedilinceye kadar Medine’ye göç etmesini teşvik etmiştir ve muhacirlere yardım eden Medinelileri de övgüye layık görmüştür. Ayrıca Allah Teâlâ’da onlara yardım edilmesini emrediyor, yardımcı olanları cennetle müjdeliyordu.<sup>208</sup> Bütün bunların da etkisiyle muhacirlerin birçoğu ensâr kadınları ile evlenmiş ve topluma uyum sürecini bu sayede daha kolay atlatmışlardır.<sup>209</sup>

Muhacirlerin Medine’ye geldiklerinde yaşadıkları birçok problemden birisi de iskân idi. Onlardan bazıları eskiden tanıdıkları Medineli kardeşleri tarafından ağırlandılar. Bekâr muhacirler kendileri gibi bekâr olan ensâr tarafından evlerinde misafir edildiler. Ensârdan maddî durumu iyi olanlarda din kardeşlerine arsa bağışında bulundular.

Ne yazık ki muhacirlerin problemleri iskândan ibaret değildi. Mallarını, ailelerini, bütün varlıklarını arkalarında bırakıp gelmişlerdi. Muhacirlerin çoğu Mekke’de ticaret ile geçimini sağlıyorken şimdi Medine’de yaygın olan ziraat ve sanat kolları ile meşgul olmaları gerekiyordu. Bu durum onlar için geçim sıkıntısını beraberinde getirmişti. Gerek manevî gerekse maddî yönden birçok sıkıntı ile karşı karşıya kalan muhâcirlerin yeni toplumla kaynaşmalarını sağlamak ve hayatlarını kolaylaştırmak amacıyla Hz. Peygamber muhacir ve ensâr arasında kardeşlik tesis ederek toplumsal bütünleşmeyi sağlamıştır.<sup>210</sup>

Diğer taraftan İslâm cemaatinin güvenlik sorunlarını çözmek amacıyla kurulan ilk müessese Suffe olmuştur. Medine’ye hicret eden ve her şeyini geride bırakan Muhacir’in yeme-içme, barınma, aidiyet ve güven ihtiyaçlarını temin etmek için önemli bir kurum olmuştur. Suffe’de onların en yakın komşuları da Resûlullah olmuştur.

<sup>208</sup> en-Nisâ 4/98,100; el-Enfâl 8/72, 74, 75.

<sup>209</sup> Bedr, *et-Târihu’s-şâmil li’l-Medineti’l-münevvere*, Medine 1993, I, 240; Safa, Mustafa, “Hicret Sonrası Medine’de Sosyal Ve Dini Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015, c. IX, Sayı:17, s. 360.

<sup>210</sup> Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s. 256-269.

Vatanında her şeyini geride bırakıp göç etmek zorunda bırakılan muhacirleri sıkıntıya sokan hususlardan biri de yeni yurtlarındaki iklim farklılığı olmuştur. Mekke’de çöl iklimine alışkın olan Muhacirler Medine’nin rutubetli iklimi karşısında Medineliler gibi bağışıklık sistemleri sıtma ve diğer hastalıklara karşı güçlü olmadığı için humma, veba gibi ciddi hastalıklarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.

Meselâ Hz. Ali’nin naklettiğine göre Mekkeli Müslümanlara ilk zamanlar Medine’nin havası yaramamış ve hastalanmışlardır. Onların Mekke’ye özlemlerine karşı Resûl-i Ekrem Medine’ye alışabilmeleri ve Medine’yi sevdirmesi için Allah Teâlâ’ya dua etmiştir.<sup>211</sup>

## 6. Yeni Bir Toplum İnşası İçin Atılan İlk Adımlar

Hz. Peygamber’in Medine’de ilk gerçekleştirdiği faaliyet Mescid-i Nebevî’nin inşa edilmesi olmuştur.<sup>212</sup> Orada hem ibadetler ifâ edilmiş hem de siyaset,<sup>213</sup> eğitim, sosyal<sup>214</sup> ve kültürel aktiviteler gerçekleştirilmiştir. Kısacası Mescid’de İslâm toplumunun gerek bireysel gerekse toplumsal pek çok problemine çareler bulunmuştur. Mescid-i Nebevî hem konumu itibarıyla hem de fonksiyonları bakımından Müslüman toplumun günlük hayatının tam merkezinde yer almıştır. Zira Câhiliye döneminde Yesrib şehrindeki yerleşim, aşiret, köy ve mahallelerin dağınık bir hâlde şehre yayılması şeklindeydi. Bu mimarî yapılanma şehrin ortasının boş kalmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber Mescid-i Nebevî’yi Medine’nin tam ortasında yani merkezinde olacak şekilde inşa ederek<sup>215</sup> merkezde mescit ve etrafında da evler şeklinde mimarî bir kütle oluşmuştur.<sup>216</sup> Şehrin tam kalbinde inşa edilen mescit ve yeni şehirleşme modeli yeni kurulan Basra, Kûfe ve Fustat gibi İslâm şehirleri için de örnek olmuştur.<sup>217</sup>

<sup>211</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, III, 38.

<sup>212</sup> Yiğit, İsmail, “Hz. Peygamber’in Medine Dönemi Faaliyetleri”, *Vahyin Nüzûlünün 1400. Yılında Hz. Muhammed (S.A.V.) İslâmî İlimler Araştırma Vakfı*, İstanbul 2011, s. 171.

<sup>213</sup> Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Mescid-i Nebevî”, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 288.

<sup>214</sup> Mevlâna, Muhammed Ali, *İslâm Dini Kaynaklar: İnançlar-İbadetler* (çev. Ömer Aydın), İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 388-89.; Karataş, Mustafa, “Hz. Peygamber’in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları: Medine Örneği”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 28, s. 67-70.

<sup>215</sup> Bedr, *et-Târihu’s-şâmil li’l-Medineti’l-münevvere*, I, 248.

<sup>216</sup> Bedr, *et-Târihu’s-şâmil li’l-Medineti’l-münevvere*, I, 251.

<sup>217</sup> İbn İdris, Abdullah Abdülaziz, *Müctemeu’l-Medineti fi Ahdi’r-Resul Sallallahü Aleyhi ve Sellem*, Riyad 1992, s. 181.

Resûl-i Ekrem'in Medine döneminde gerçekleştirdiği diğer önemli bir faaliyet, muhacirlerle ensârın bütünleşmesini sağlayacak olan muâhat/kardeşleşmedir. Medine'de Müslümanların yeni merkezi olarak mescid inşasının tamamlanmasının ardından Hz. Peygamber diğer önemli konularla alâkalı sosyal düzenlemeleri yapmaya başlamıştır. Muhacirlerle ensâr arasındaki uyumu sağlamak, oluşan yeni toplumda psikolojik, siyasî, iktisâdî ve sosyal meselelerde gelişmeler<sup>218</sup> kat etmek amacıyla ensârdan Enes b. Mâlik'in evinde her iki grubun aile reisleriyle bir toplantı gerçekleştirmiştir. Toplantı da ensâr ve muhâcirlere "İkişer ikişer kardeş olunuz" buyurmuştur. Bu şekilde 45-50 muhâcirle bir o kadar ensârı arasında ikişer ikişer kardeş ilan etmiştir.<sup>219</sup>

## 7. Hicret Sonrası Medine'de Dinî Hayat

Kendi kitap ve şeriatlarına göre yaşayan ve Kureyza, Kaynuka ve Nadir oğullarından oluşan Yahudi kabileleri bir yana bırakılırsa Mekke'de olduğu gibi Medineli Araplara da şirk dini hâkimdi. Câhiliye Arapları önemli bir konuda ikna edici olmak için sosyal hayatlarında "Lât hakkı için" diyerek putlar üzerine yemin eder ya da "Allah seninle benim aramdadır"<sup>220</sup> derlerdi. Hz. Peygamber İslâm'ın gelişi ile bu şekilde putlar üzerine yapılan yemini reddetmiş ve "Sizden her kim yemin eder de Lât hakkı için derse (bunun kefareti olarak) hemen *Lâ ilâhe illallah* desin"<sup>221</sup> buyurmuştur.

Araplar belli günlerde oruç tutarlardı. Nitekim kaynaklarda Arapların Âşûrâ gününde,<sup>222</sup> Recep ayında putları için kurban kestikten sonra ve *sumt* diye adlandırdıkları ve konuşmadan tutulan oruç<sup>223</sup> olmak üzere üç farklı oruç tuttuklarına dair bilgiler bulunmaktadır. Bu oruçlardan birisi olan Âşûrâ orucunu Hz. Peygamber'in Mekke'deyken tuttuğu nakledilmektedir. Medine'ye hicret ettikten sonra Yahudilerin de aynı orucu tuttıklarını görmesine rağmen kendisinin Hz. Mûsâ'ya onlardan daha yakın

---

<sup>218</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Safa, Mustafa, "Hicret Sonrası Medine'de Sosyal Ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, s.358

<sup>219</sup> Bedr, *et-Târihu 'ş-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere*, I, 145.

<sup>220</sup> Kelbî, *Kitâbü'l-asnâm*, s. 80.; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, s.205.

<sup>221</sup> Müslim, "İmân", 5.; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 205.

<sup>222</sup> Müslim, "Sıyâm", 113.; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 209.

<sup>223</sup> Buhârî, "Menâkıb", 26.; Safa, Mustafa, "Hicret Öncesi Medine'de Sosyal ve Dini Hayat", *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 209.

olduğunu beyan ederek bu orucu tutmaya devam etmiştir. Hicret'ten bir yıl sonra Ramazan orucunun farz olmasıyla birlikte Âşûrâ orucu müstehab olarak kalmıştır.<sup>224</sup>

Ayrıca Yesriblilerin Câhiliye'de şenlikler düzenleyerek ve oyunlar oynayarak geçirdikleri iki bayramdan<sup>225</sup> bahsedilmektedir. Hz. Peygamber Yesrib'e hicret ettiğinde bu bayramları görüp bu günlerin ne olduğunu sormuştur. Yesribliler cevap olarak “Biz Câhiliye devrindeyken bu iki günde şenlik yapardık” demiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine “Allah Teâlâ, sizin bu iki bayramınızı onlardan daha hayırlı iki bayram ile değiştirdi: Fıtır Bayramı ve Kurban Bayramı” buyurmuştur.<sup>226</sup>

## 8. Hicret Sonrası Medine’de Hukukî Hayat

Medine toplumunda hukuka dair yapılan yeni düzenlemelerin ve İslâm'ın hukuk anlayışını en güzel şekilde ifade eden âyetler şu şekildedir:

*“Ey Mü'minler! Allah için hakkı ayakta tutan hâkimler ve adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa olan kininiz, sizi adaletsizliğe götürmesin. Adalet yapın ki, o takvaya en çok yakın olandır. Allah'tan korkun. Çünkü Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”*<sup>227</sup>

Medine’de hukukî meselerde hâkim sıfatıyla Allah Resûlü hüküm veriyordu. Hz. Peygamber’e bağlılığını bildiren beldelere Hz. Peygamber kaza işlerini yürütmek üzere kadılar tayin etmişti. Dinî hususlarda Yahudiler kendi şeriatlerine tâbi idiler. Medine Sözleşmesi gereğince Medine’nin tamamını ilgilendiren siyasî ve askerî hususlarda devlet başkanı sıfatıyla Allah Resûlü söz ve hüküm sahibi idi. Meselâ zina eden bir Yahudinin davasında Allah Resûlü Tevrat’ın hükmüne göre ona recm uygulamıştır.

Hendek Savaşı’nda Medine’ye saldıran Mekkeli müşriklerden ve onların destekçilerinden (ahzâb) yana tavır koyan ve şehri müdafaa etmekten kaçınan, böylece Medineli Müslümanlara ihanet eden Yahudi kabileleri Medine’den sürülmüşlerdir.

---

<sup>224</sup> Watt, W. Montgomery, *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed* (çev. Çağlar Ünal), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2011, s. 237.; Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de Sosyal ve Dîni Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 209.

<sup>225</sup> Bazı kaynaklarda Câhiliye döneminde Yesriblilerin kutladıkları bu iki bayram gününün Nevruz ve Mihrican günleri olduğu kaydedilmektedir. Geniş bilgi için bk. Subki, Mahmud Muhammed Hattab, *el-Menhelü'l-Azbü'l-Mevrud Şerhu Süneni'l-İmam Ebi Davud*, I-X, Mısır, 1394H., s.305; Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de Sosyal ve Dîni Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 209.

<sup>226</sup> Müsned, III, 103, 235, 250; Ebû Dâvud, “Salât”, 205; Nesâî, “Salâtü'l-İdeyn” 1; Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de Sosyal ve Dîni Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 209.

<sup>227</sup> el-Maide 5/8. Diğer âyetleri için bk. eş-Şûrâ 42/40; en-Nahl 16/126.

## 9. Hicret Sonrası Medine’de İktisadî Hayat

Medine toplumunun en meşhur ziraat ürünü iklimlerinin de etkisi ile hurma idi. Pek çok Medinelinin hurma bahçeleri vardı. Hurma halkın temel gıdası olmanın yanı sıra pazarlanan en önemli ticaret ürünleri arasındaydı. Bu mübarek gıda hicret sonrası İslâmî dönemde eskisinden daha çok ilgi görür olmuştu. Hz. Peygamber hurmanın bereket sembolü olması ve Medine’de üretilmesi hasebiyle onu mü’min bir kimseye benzeterek “*Ağaçlardan bir ağaç vardır ki yaprağı düşmez. O ağaç Müslümanın benzeridir. O hurma ağacıdır*”<sup>228</sup> buyurmuştur.

Diğer bir yandan Medine toplumu için hurmadan sonraki en önemli ziraat ürünü Medine halkının da ekmeği olan arpa idi. Hurma bahçelerinin ortasında ve tarlalarda arpa ekimi yapılırdı. O dönemde buğday yaygın olmayıp ilk buğday ekiminin de Talha b. Abdillâh et-Temîmî tarafından yapıldığı rivâyet edilmiştir.<sup>229</sup>

Medineliler arasında ticaret Mekkelilerde olduğu kadar gelişmiş değildi. Medine’de ticaret ile genelde Yahudiler uğraşırlardı. Medine’nin zeki ve çalışkan Yahudileri bütün şehrin ekonomisinin efendisiydi. Dünyanın her yerinde küçük gruplar hâlinde yaşayan bu insanlar arasındaki karşılıklı yardımlaşma onların uluslararası ticarete başarı elde etmelerini sağladı. Onlar insanların mallarını satın almak suretiyle giderek daha çok zenginleşir, faizle para ödünç verir ve tefecilik yaparlardı.<sup>230</sup> Mekke’deyken ticaretle geçimini sağlayan Müslüman muhacirler, hicret ile birlikte Medine’ye ticarî tecrübelerine doğruluk ve dürüstlük ile yoğrulmuş ticarî ahlâklarını da ekleyerek o zamana kadar Yahudiler eliyle faiz ve tefeciliğin hüküm sürdüğü Medine pazarlarını ele geçirmeye başlamışlardır.<sup>231</sup> Onlar âşina oldukları mesleklerini devam ettirdiler. Bazılarının sermayesi olmadığı için kardeş ilan edildikleri ensârdan ödünç sermaye aldılar.<sup>232</sup>

Medine’deki sanatlara gelince Evs ve Hazrec kabileleri sanata hicretten sonra bile öncesinde de olduğu gibi meslekî uğraş olarak gereken önemi vermemişlerdir. Sanat gerektiren kuyumculuk, demircilik gibi işlerle Yahudiler ve mevâlî sınıfı

<sup>228</sup> İbn Hacer, el-Askalani Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bari Şerhu Sahihî’l-Buhari*, Beyrut 1989. IX, 577.; Safa, Mustafa, “Hicret Sonrası Medine’de Sosyal ve Dînî Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, s. 381.

<sup>229</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakât*, III, 222.

<sup>230</sup> Hamîdullah, Muhammad, *The Life and Work of the Prophet of Islam* (translated by Ghazi Mahmood Ahmad), Vol:1, Islamic Research Institute, Pakistan 1998, p. 427.

<sup>231</sup> Algül, Hüseyin, “Muâhât”, DİA, İstanbul 2005, XXX, 308.

<sup>232</sup> Algül, Hüseyin, “Muâhât”, DİA, İstanbul 2005, XXX, 308.

ilgileniyordu.<sup>233</sup> Yine demircilik sanatı ile savaşlar da kullanılmak için ihtiyaç duyulan kalkan, kılıç, mızrak, ok ucu gibi savaş aletlerinin yapımı ile günlük hayatta evde kullanılan mutfak eşyalarının yapımı da önemliydi. Kadınlar kumaş ve kumaş boya işleri ile uğraşıyorlardı. Sosyal hayatta ihtiyaç duyulan inşaat işleri içinde duvar ustası ve marangozlar vardı. Hicret sonrası gelen Muhacirler ilk geldiklerinde geçimlerini sağlamak için köle ve mevâliler gibi bahçe sulama, dericilik ve kasaplık gibi işler de çalışmışlardır. Son olarak öncülüğünü Selmân-ı Fârisî'nin yapmış olduğu, el sanatı olarak kabul edilen ve yapımında hurma yapraklarının kullanıldığı hasır ve sepet örücülüğü de Medine'de çok rağbet gören mesleklerdendi.<sup>234</sup>

Medine halkının diğer bir geçim kaynağını ise hayvan besiciliği oluşturmaktaydı. Halkın büyük çoğunluğunun sayıları çok olmasa da hayvanları vardı. Medine'nin önde gelen zenginlerinin ise ciddi miktarda gelir getiren çok sayıda hayvan sürüleri vardı.<sup>235</sup> Medine'de sığır besiciliği çok az yapılırken koyun, keçi ve deve gibi hayvanlar çoğunlukla beslenirdi. Bu tür hayvanlarla onlardan elde edilmiş olan yün ve yağ gibi ürünler şehirde kurulan büyük hayvan pazarlarında satışa sunulurdu.<sup>236</sup> Medine'de at yetiştiriciliğine ayrı bir önem verilirdi. Çünkü atlar, savaş ve yolculuklarda sıklıkla tercih edilirdi. Hz. Peygamber'de savaşlarda faydalanmak için biniciliği ve hayvan yetiştiriciliği hususunda Medinelilere sürekli teşvikte bulunmuştur.<sup>237</sup> Özellikle cihat için at yetiştirilmesini teşvik sadedinde “*Bereket atların yelesindedir*” şeklinde buyurmuştur.<sup>238</sup> Son olarak Medineliler ziraat işlerini yaparken de çoğunlukla katır ve eşekleri kullanırlardı.<sup>239</sup>

## 10. Hicret Sonrası Medine'de Aile Hayatı

Hz. Peygamber aile hayatı ile ilgili yaptığı reformlarda evlilik ile ilgili nâzil olan Kur'ân'daki âyetleri esas almıştır. Bu çerçevede yapılan birtakım değişikliklerle evlilik ve aile hayatı ile ilgili kurallar evrenselleştirilmiştir. Bu değişiklikler arasında çekirdek

<sup>233</sup> Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, “Medine”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 309-310.

<sup>234</sup> Kettânî, Muhammed Abdülhay, *Hz. Peygamber'in Yönetimi/et-teratibü'l-idariyye* (trc. Ahmet Özel), İz Yay., İstanbul 1991, II, s. 315.

<sup>235</sup> Bedr, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere*, I, 107.

<sup>236</sup> Bedr, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere*, I, 237.

<sup>237</sup> Bedr, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere*, I, 233.

<sup>238</sup> Buhârî, “Cihâd”, 43; Müslim, “İmâra”, 100.

<sup>239</sup> Bedr, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere*, I, 108.

ailenin güçlendirilmesi amacıyla evin fertlerinin geçiminden sorumlu olan erkeğin hem kendi ailesine hem de eşinin ailesine karşı mesafe koyması sayılabilir. Diğer bir yeni düzenleme ise mirasın kabile mensupları yerine çekirdek aileye verilmesiydi. Bu da çekirdek aileyi korumak için alınan tedbirler arasındaydı. Sütkardeşler ve sütannelerle de kan bağı ilişkisine dâhil edilmiştir.<sup>240</sup>

Hz. Peygamber her zaman ev ve aile mefhumlarına ehemmiyet vermiştir. Bekârları evlenmeye teşvik etmiş, bekârlığı Hıristiyan rahiplerinin yolu, evliliği de kendi Sünneti ve ümmetinin yolu olarak nitelendirmiştir. İmkânı olduğu hâlde evliliğe uzak duran bekârlara şeytanın kardeşi<sup>241</sup> benzetmesini yapmıştır.

Müslümanlar arasında evliliğin kolaylaştırılması için düğün masraflarının asgari seviyede tutulmasını, Medine’de Câhiliye döneminden beri yaygın olan düğün yemeğinin (velime) aşırılığa kaçmadan verilmeye devam edilmesini emretmiştir. Ayrıca evlenen bir kimse olduğunda ona “*Allah sana mübarek eylesin. Bir koyunla bile olsa insanları dâvet edip velime yemeği ver*”<sup>242</sup> buyurarak dua eder, düğünde davetin önemini vurgulayarak israfa kaçılmaması hususunda uyarıda bulunurdu.

Sünnet’in yaklaşımına göre evlenen erkek ve kadın için evlerinde israfa kaçmamaları gerektiğini, ev eşyası olarak birer yatağın kendilerine, bir adet de misafire ayrılması durumunda yeterli olacağını ifade edilebilir.

İslâm, evlilik ile ilgili yeni sınırlar belirleyerek dış evlilik yapılmasını temel almıştır. Câhiliye döneminde analar, kız kardeşler, kızlar, halalar ve teyzeler aileden yani mahrem kabul edilirdi. İslâm bunlara üvey annelerin, erkek ve kız kardeşlerin kızlarının, sütannelerin, sütkız kardeşlerin, kayınvalidelerin, üvey kızların, gelinlerin nikâh altına alınmaları ve iki kız kardeşi birlikte aynı erkeğin nikâhı altında bulunmasını da eklemiş ve bu sayılan kişiler mahrem olarak kabul edilmiştir.<sup>243</sup> Dolayısıyla erkeğin bunlarla evlenmesi haramdır.

---

<sup>240</sup> Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: The Classical Afe of Islam*, s. 181-182.

<sup>241</sup> Hz. Peygamber bekâr olan bir sahabe'nin bekârlığına şükretmesi karşısında; “Öyleyse sen Şeytan’ın kardeşisin, Ya Hıristiyan rahipleri gibi yaparsın, onlardan olursun. Ya da bizim Sünnetimize uyar bizim gibi yaparsın. Sizin en şerhileriniz bekâr olanlarımızdır” diye mukabele etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn İdris, Abdullah Abdülaziz, *Müctemeu’l-Medineti fi Ahdi’r-Resul Sallallahü Aleyhi ve Sellem*, Riyad 1992, s. 240.

<sup>242</sup> Buhârî, V, 141; Müsned, XVI, 240.

<sup>243</sup> Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yay., İstanbul 1991, s. 203.

Kadınların toplum içerisindeki konularında İslâm ile birlikte düzenlemeler yapılmıştır. Kadınlar hukukî çerçevede nikâh, icare, vekâlet, vasiyet gibi pek çok konuda, ekonomik ve sosyal alanlardaki tüm haklarında erkeklerle denk tutulmuştur. Sözleşme, akit gibi konularda da erkeğin iznine gerek kalmamıştır. Ücrette de kadına eşitlik getirilmiş ve ailesinden gelen unvanını (soyadını) da taşıma müsaadesi verilmiştir.<sup>244</sup>

Kadınlarla ilgili diğer bir husus da kocalarından gördükleri şiddetti. Araplar da kadına şiddet ne yazık ki yaygındı. Hz. Peygamber bu kötü âdetin kaldırılması için uyarılarda bulunmuş ve Müslümanlara şöyle buyurmuştur: “*Kadınlar hakkında Allah’tan korkunuz. Onları Allah’ın emaneti olarak aldınız. Allah’ın kelimesiyle onlar size helal oldu. Sizin onların üzerindeki hakkınız, hoşlanmadığınız birini evinize sokmamalarıdır. Eğer bunu yaparlarsa yaralamadan onları dövin. Onların sizin üzerinizdeki hakları ise, rızıklarını ve giyimlerini örfe göre üstlenmenizdir...*”<sup>245</sup> Ailenin devamı ve kadın-koca arasındaki özellikle kadınının serkeşliğinden kaynaklanan geçimsizliği ortadan kaldırabilmek ve yuvanın dağılmasını ve çocuklarının boşanan çiftler yüzünden anne ya da baba şefkat ve otoritesinden mahrum olarak büyümelerinin önüne geçebilmek için duran kalbe kalp masajı gibi son bir tedbir olarak uygulanmasının faydalı olabileceği mülâhazasıyla Medine döneminin ilk zamanlarında izin vermişse de Allah Resûlü, kadınların kocalarından kendilerine şiddet uyguladıkları şikâyetinde bulunmaları üzerine “*Allah’ın kadın kullarını dövmeyiniz*” buyurarak kadının dövülmesini hoş görmemiştir.<sup>246</sup> Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber Müslümanlar için “üsve-i hasene/en güzel örnek” olarak gösterilmiş ve Hz. Âişe tarafından da Resûlullah’ın hiçbir kadına ve köleye bir fiske bile vurmadağı bildirilmiştir.<sup>247</sup>

## **11. Mekke ve Medine Döneminin Sosyal Değişme Açısından Mukayesesi ve Genel Değerlendirme**

İslâm teorik ve pratik ilkeleri içerisinde barındıran yüce bir dindir. Mekke döneminde tevhid inancı teorik bilgilerle, Medine döneminde ise bu bilgilerin hem uygulaması hem de nakledilmesi sağlanmıştır. Mekke döneminde temeli atılmaya

<sup>244</sup> Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, s. 206.

<sup>245</sup> Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, II, İstanbul 1981, s. 462.

<sup>246</sup> Geniş bir değerlendirme için Kutluay, İbrahim, “Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Marife* 2018, c.18 Sayı: 2, s. 439-467.

<sup>247</sup> Buhârî, *el-Camiu’s-Sahih/Sahihu’l-Buhari*, Beyrut, t.y., c. VI, s. 153.

çalışılan yeni sosyal sistemin inşası ve hayata yansıtılması ibadetler yoluyla Medine döneminde gerçekleştirilmiştir. Müslümanlar cemaatleşme, ümmet ve millet olma evrelerini Medine döneminde gerçekleştirmişlerdir. Hz. Peygamber tevhîd inancının temel prensiplerinin yerleştirilmesini, kurum ve müesseseleriyle Câhiliye toplumunun dönüştürülmesini Medine döneminde başarmıştır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de nâzil olan âyet ve sûreler, Mekkî ve Medenî olarak ikiye ayrılmış olup hicret öncesinde Mekke'de nâzil olan âyetler itikadî konularla ilgiliyken Medine döneminde ise gelen âyetlerin çoğunlukla hukukî, ailevî, toplumsal, ibadet ahlâkıyla kısacası dünyevî ve sosyal hayata yönelik mesajlar içerdiği görülmektedir.

Sosyal değişimin, toplumdaki birtakım problemleri çözümlerken, belki de bunun yanında bir o kadar yeni problemler getirdiğini görmezlikten gelemeyiz. Bu sebeple ve diğer bir takım sebeplerle toplumların içerisinde değişmeye karşı dirençler oluşmaktadır. Değişmeye karşı oluşan dirençlerin altında farklı sebepler yatmaktadır. İnsan gruplarının veya kişilerin birtakım menfaatlerinin yok olması veya statülerini kaybetmesi bunlardandır. “Hz. Peygamber’in oluşturmaya başladığı “inkılâb/değişim; putlara tapmaya, kutsal şeylere ilintili hâle getirilmiş ekonomik hayatlarına, kabile geleneklerine, özellikle kendine inananlardan Resûlullah’ın istediği kabile dayanışmacılığı ve kabile reislerinin otoritesi gibi toplumun mevcut kurumlarına karşı kesin bir meydan okumaydı. Hz. Peygamber’den önceki Medine toplumunda din, ahlâkî inanç, sosyal yapı ve ekonomik hayat hemen hemen bir sistem hâlini almıştı. Bazı kurumlar ise karmaşıklıklarının yanında, birbirlerini sınırlı hale getirmekteydi. Zikrettiğimiz kurumlara saldırma veya tecavüz, toplumun temellerine tecavüz demektir. Hz. Peygamber, Medine’ye gelince toplumun bütün kurumlarını yeniden yapılandırmaya başladı.”<sup>248</sup>

---

<sup>248</sup> Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, New York 1999, s. 25; Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, s. 323

#### D. REKABET VE ÇATIŞMA

Rekabet sosyolojide, “iki veya daha çok kişinin (grubun) direkt olarak karşılıklı iştirak ettiği amaçların takip edilmesidir.”<sup>249</sup> Rekabetin sonuçları izafi ve kısa bir süre için etkili olup toplumları etkileme düzeyleri o toplumun sosyo-kültürel yapısına göre değişkenlik göstermektedir. Etkileşimin rekabete dayalı olduğu iki toplum için sonuç birinin başarılı diğerinin ise başarısız olması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Meselâ Hz. Peygamber’in İslâm’ı tebliğ etmesi ile birlikte Mekke’yi yöneten oligarşik düzenin yöneticileri “Atalarımızın dini elden gidiyor” diyerek Mekkelileri putperest inancında devam etmelerini ve Hz. Peygamber’in davetine olumlu cevap vermemelerini ısrarla savunmuşlardır. Esasen elden giden dinleri değil Mekke’de kendi amaçlarına hizmet eden siyasi düzenleri ve iktidarlarıdır. Ancak bunun dinî korumak şeklinde topluma yansıtıldığı görülmektedir. Sosyolojide rekabet diye tanımladığımız olgu yukarıda zikrettiğimiz örnekle birebir örtüşmektedir.

Çatışma süreci, “Çatışma ulaşılmaya çalışılan amacın yerine bir başka amacın ikame edilmesi ve bu sebeple de sosyal ilişkilerin değişmesi”<sup>250</sup> olarak tanımlanmaktadır. Çatışmanın ortaya çıkmasından da anlaşılacağı üzere taraflar arasında amaç farklılıkları ve bir uzlaşmazlık söz konusudur. Çatışma taraflardan birinin mağlubiyetini kabul ederek amacından vazgeçmesiyle sona erecektir. Yani çatışma sonunda bir taraf galip diğer taraf mağlup olacaktır.

Mekke Yahudileri Hz. Muhammed’in peygamberliğini ve peygamberlik vasfıyla söylediklerini kabul etmediler. Onlar, Kur’ân-ı Kerim’deki bazı âyetlerin ellerindeki eski metinlerle çeliştiğini bu yüzden de asılsız olduklarını ileri sürerek Hz. Muhammed’in peygamber olamayacağını savunmuşlardı. Vahiy kaynaklı olan Kur’ân-ı Kerim’e karşı Yahudiler insanlara ellerindeki metinleri delil olarak göstererek Hz. Muhammed’e inanmalarını engellemeye ve onu yalnız bırakmaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber’in uyguladığı politikalar o zamanlarda büyük oranda onaylanmadığı için insanların kalpten kendisine inanmalarına ihtiyacı vardı.

<sup>249</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Din Sosyoloji*, s. 301.

<sup>250</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Din Sosyoloji*, s. 332.

Resûl-i Ekrem, Yahudilerin saldırılarına karşı İslâm'ın İbrahim'in dinine dayanması hasebiyle mücadele ediyordu. Buna dayanarak Hıristiyan ve Yahudiler için Hz. Mûsâ'ya ve Hz. İsâ'ya gönderilen mesajların aynısının Kur'ân âyetlerinde de olduğu imâ edilmiş olsa da bu çıkarımı İslâm dinine bakarak yapmak mümkün olmamıştı. Hz. Muhammed dâhil diğer bütün peygamberlerin tebliği ettikleri din Allah'ın gerçek dini olan İbrahim'in tebliğ ettiği dinle aynıydı. Yahudiler ve Hıristiyanların farklı mesajlara sahip olduklarını iddia etmeleri onlarla alâkalı bir durum olup kendilerinin yaptıkları tahrif ile ilgili olabilir. Dahası Yahudiler için bazı özel kurallar söz konusu ise bunlar Allah'ın onlara ceza olsun diye gönderdiği mesajlardır.<sup>251</sup>

Diğer taraftan Hz. Peygamber, Medine'ye gelişinin ilk aylarında kendisini Allah'ın elçisi olarak kabul etmeleri için Yahudileri ikna etmeye çalıştı. Buna Yahudilerden farklı reaksiyonlar geldi. Bazı Yahudiler İslâm'ı kabul etmiş, diğerleri kabul etmekten geri durmuştur; hatta bazıları İslâm'a düşman olmuş ve İslâm düşmanı müşrikleri desteklemişlerdir. Yahudi âlimlerinden Abdullah b. Selam, İslâm'ı en erken ve samimiyetle kabul eden Yahudiler arasında yer almaktadır.<sup>252</sup>

Görüldüğü gibi Medineli Yahudiler Medine'nin yönetiminde, ticaretinde ve düzeninde kendi başlarına bir otorite olup Yahudi inançlarına göre hareket ediyorlardı. Hz. Peygamber'in Medine'de Mekkeli muhacirlerle Medineli ensarı kaynaştırıp bir site devleti kurması Yahudilerin Medine'deki söz konusu egemenlik alanlarını büyük ölçüde daralttı. Medine sözleşmesi ile siyasal ve sosyal birliğe iştirak etmiş olsalar da buna gönülden razı olmadıklarını, Resûlullah'a suikast düzenlemek, Hendek savaşında Medine'ye saldıran Mekkeli putperestlerle işbirliği yapmak, devlet başkanına ve imza attıkları sözleşme hükümlerine aykırı davranmak suretiyle İslâm toplumu ile bir çatışma içine girdiler. Sosyoloji tabiri ile ifade edersek Yahudilerin söz konusu tavırları çatışmanın tipik bir örneğini sergilemektedir.

“Merkezi otoritenin kabilelerin elinde bulunduğu ve bünyesinde çoğul dini yapıları barındıran Mekke'de, yerleşik yapının oldukça uzak olduğu adalet ve tevhit ilkeleriyle yeni bir din olan İslâmiyet'in ortaya çıkması, kesişen dinî sınır ve otoriteleri alt üst eden sosyal ve ekonomik bir devrim niteliği taşımıştır. İslâmiyet'in doğuşuyla

<sup>251</sup> Watt, Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, Great Britain 1953., s. 127-130.

<sup>252</sup> Bk. Hamîdullah, Muhammed, *The Life and Work of the Prophet of Islam*, s. 428.

birlikte, yeni doğan dine yönelik baskı ve zorlamalar hemen başlamış; ancak Müslümanlar'ın çatışma sürecine fiilen katılmaları peyderpey gerçekleşmiştir. İlk dönemlerde sabretmeleri, savaştan ellerini çekmeleri<sup>253</sup> şiddete müracaat etmeksizin hikmetle tebliğ etmeleri<sup>254</sup> ve kötülüğü iyilikle karşılamaları<sup>255</sup> tavsiye edilirken, Medine döneminde Müşriklerin, giderek daha geniş kitleler tarafından benimsenen İslâm'ı kurumsallaşmadan ve Müslümanları palazlanmadan yok etme hazırlıklarına girişmeleriyle birlikte savaşa müsaade edilmiştir.<sup>256</sup> Müslümanların gayretleriyle İslâm'ın Medine'de kurumsallaşması, kendisine sosyal taban ve destek bulması Mekkeli müşrikleri ve Medine'de yaşayan Yahudiler için tehdit oluşturmaya başlamıştır. Bu sebepler söz konusu zümre, İslâm'ı ve Müslümanları gelişip büyümeden yok etmeyi planlamışlardır. Cihada izin verilmesi ve şehitliğin övülmesi bu çerçevede değerlendirilmelidir.<sup>257</sup>

#### IV. KÜLTÜREL HAYAT VE SÜNNET

Mekkelilerin İslâm'dan önceki dönemde kendi kabilelerine ait bilgileri yazdırarak muhafaza ettikleri bilinmektedir. Hz. Peygamber'in bi'setin ilk yıllarında İslâm'ı tebliğ etmek ve Kur'ân öğretmek için kullandığı Dâru'l-Erkam'ın Mekke'nin ilk eğitim merkezi olduğu söylenebilir. Bi'setten sonra inen Kur'ân âyetlerinin yazılması, Resûl-i Ekrem'in örnek uygulamaları, Vedâ haccından sonra yaptığı meşhur konuşma Mekke'de köklü bir ilim geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Allah Resûlü, bilgi temeline dayalı imanlı bir toplum inşa etmeyi hedeflemiş ve bunun için hayatın her fırsatını değerlendirerek bir takım faaliyetlerde bulunmuştur. Meselâ, Bedir Savaşı'ndan sonra Mekkeli müşriklerden ele geçirilen esirlerin serbest bırakılabilmesi için okuma-yazma bilen bir esirin Medineli on Müslümana okuma-yazmayı öğretmesi şartını koşması Hz. Peygamber'in bilgiye, eğitime ve kültüre verdiği değeri göstermektedir. Bu uygulama aynı zamanda insan hayatının değerine de bir vurgudur.

---

<sup>253</sup> en-Nisâ 4/77.

<sup>254</sup> İbrahim, 14/25.

<sup>255</sup> el-Fussilet 41/34.

<sup>256</sup> el-Hac 22/39. Bk. *Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Haz. Ali Özek vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

<sup>257</sup> Bk. Aydınalp, Halil, "Sosyal Çatışma ve Din", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XIX, Sayı:2, s. 197; Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2002. s.43-45.

Medine'ye hicret gerçekleştirildiğinde ilk inşa edilen yapı Mescid-i Nebevî olmuştur. Resûl-i Ekrem, mescidin müstemilatı içinde suffe<sup>258</sup> denilen ve bir mektep fonksiyonu gören bir kısmı tahsis ederek orada Ashâb-ı suffe'nin<sup>259</sup> eğitim görmesini sağlamıştır. Ashâb-ı suffe genellikle bekâr ve gayretli kişilerden oluşmaktaydı. Bunlar Kur'ân ve Sünnet'in müteakip nesillere aktarılmasına önemli rol oynamışlardır.

Hz. Peygamber'in sadece erkeklerin eğitimiyle değil kadınların eğitimi ile de ilgilendiği dikkat çekmektedir. Meselâ, daha önce de temas edildiği üzere, okuma-yazma bilen Şifâ isimli bir sahâbîyeden eşi Hafsa'ya okuma-yazma öğretmesini emretmesi, erkek sahâbîlerin kendisinin sohbetinden daha çok istifade ettiklerini kendilerinin ise bundan mahrum kaldıklarını, bu sebeple kadınlar için ayrı bir gün tahsis ederek sohbetle bulunmasını talep eden sahâbi kadınların bu isteklerini olumlu karşılamıştır. Resûllullah'ın ilmi teşvik eden, cehaletten sakındıran, âlimleri öven hadisleri onun kültürel değişime ne derece önem verdiğinin ve bilgi temeline dayalı münevver bir toplum hedeflediğinin açık göstergeleri olarak değerlendirilmelidir.

İslâm öncesi devre Arap topluluklarının kültürünü, puta tapıcılık ve kabile asabiyeti etrafında şekillenmiş bir kültür idi. Malzemesini, genellikle putlar, şiir, ensâb, kabile menkıbeleri, savaş menakıbı, civar kabilelerle ilişkiler, şecaat ve kabile şerefi ile övünmeler, tıp ve astronomi gibi aklî ilimlere dair basit ve tecrübeyle elde edilmiş bilgiler oluşturuyordu.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) çevresini oluşturan sahâbe İslâm ile yeni bir dünya görüşüyle, yeni bir hayat nizamıyla karşılaştıkları gibi kendilerine yepyeni ufuklar açan, onları yepyeni bir medeniyetin eşiğine getiren kültürle de karşılaştılar. Bu kültürün en bariz özelliği dinî esaslar etrafında şekillenmesidir. Sahâbe, Hz. Peygamber'in ilme teşvikiyle Kur'ânî ilimleri büyük bir şevk içinde öğrenmişlerdir. Onlardan Hz. Ali kaza, Muaz b. Cebel helal ve haram, Zeyd b. Sâbit ferâiz ve ganimet hakları; Übey b. Ka'b kıraat dallarında uzman hâline gelmişlerdir. Aralarında lügat, nahiv, ensâb, tarih, tıp, astronomi, hesap gibi naklî ve aklî ilimlerde söz sahibi olanlar bir hayli yekûn tutar. Denilebilir ki, Câhiliye devri kültürünün mühim bir bölümü olan şiir bile dinî konulara kaymıştır. Ayrıca şiirde ve dilde Kur'ân-ı Kerim üslubu hâkim olmuştur. Diğer taraftan

<sup>258</sup> Geniş bilgi için bk. Baktır, Mustafa, "Suffe" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 469-470.

<sup>259</sup> Bunlar arasında Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerin adları zikredilebilir.

dinî ağırlıklı kültür toplum kültürüne azap, sevap, hesap, ba's gibi yeni kavramlar getirmiştir.<sup>260</sup>

Mekke'de Hz. Peygamber tarafından başlatılan ilmî faaliyetler sahâbî ve tâbîn dönemlerinde devam ettirilmiş; tefsir, hadis, fıkıh, dil ve tarih (siyer ve megâzî) gibi ilimlerin tedvinine en büyük katkı Mekke'de yetişen âlimler tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Abdullah b. Abbas'ın ayrı bir yeri vardır. Tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve megâzî, Arap dili ve edebiyatı alanlarında dönemindeki ulemânın başında gelen İbn Abbas bu ilimlerin Mekke'de ekolleşmesini sağlamıştır.

Peygamber'in öncülüğünde başlatılan ve daha sonra sürdürülen ilmî faaliyetlerle Mekke, İslâm dünyasının en önemli eğitim ve kültür merkezlerinden biri hâline gelmiştir. Hac merasimleri İslâm dünyasından gelen âlimler için bir görüşme vesilesi oluyordu, şehrin ilmî hayatı hac mevsiminde büyük canlılık gösteriyordu. Mekke, Hicaz'ın siyasî olaylara yön vermedeki önceliğini kaybetmekle birlikte İslâm'ın ilk yıllarına ait hâtıraları yaşatmasından dolayı kültürel alanda üstünlüğünü her zaman korumuştur. Mekke'de İslâm'ın erken döneminden itibaren oluşan bu kültürel canlılığın sonucu olarak dinî ilimlerde yetkin âlimlerin yetişmesi, şehri İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan âlimler için bir merkez hâline getirmiştir.<sup>261</sup>

Hız. Peygamber'in çevresinde halkalanan ve Medine'de oluşumunu tamamlayan toplum üyeleri kendilerine yeni ufuklar açan, onları yepyeni bir medeniyete taşıyan bir hayat nizamı ve kültürüyle karşılaştılar. Bu kültür, odağı Kur'ân-ı Kerim olan, dini esaslara dayanan; ilim ve eğitime çok büyük önem veren bir anlayışı getiriyordu. Kur'ân-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in teşvikiyle ilim ve eğitim alanında kısa bir sürede mümtaz şahsiyetler yetişmişti. Medine'de yazı yazmayı bilenler sayılı iken yazıya önem verilmiş, Müslümanlar âyet ve hadisleri yazmaya başlamışlardı.

Câhiliye dönemi kültürünün ifade şekli olan şiirin konuları değişmiş, şiirle dinî temalar işlenmeye, hak ve hakikat söylenmeye başlamıştı. Dilde ve şiirde Kur'ân-ı Kerim'in dili ve mesajları hâkim olmaya başlamıştı. Asabiyete dayalı aşırı övünme ve medhetme terkedilmiş; Hz. Peygamber ve sahabenin faziletleri dile getirilmeye; şehvete ve kadına yönelik tasvirler terkedilerek cennet, cehennem tasvirleri ön plana çıkmıştı.

<sup>260</sup> Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdet'te Sosyal Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm*, I, 197.

<sup>261</sup> Bozkurt, Nebi; Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Mekke", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s.561.

## V. SOSYAL KURUMLAR VE SÜNNET

Sosyal kurum, “Bir sosyal grubun (makro seviyede toplumun) üyelerinin temel sosyal ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla sosyal grup üyeleri tarafından ortaklaşa kabul edilmiş ve onaylanmış, devamlılık arz eden rol ve ilişki yapısıdır.”<sup>262</sup>

Sosyolojiye giriş kitaplarında aile, din, eğitim, ekonomi, siyaset ve serbest zamanları değerlendirme şeklinde altı temel sosyal kuruma<sup>263</sup> değinilmektedir. Bunlar arasına hukuku da dâhil eden bazı sosyologlar mevcuttur.<sup>264</sup>

Arslantürk ve Amman, yukarıda zikrettiğimiz sosyal kurumların özelliklerini şu şekilde özetlemektedirler:<sup>265</sup>

- Sosyal kurumlar belli bir toplumun ve kültürün içinde vardılar ve kültürel norm özelliği dolayısıyla değer yüklediler.

- Belli ihtiyaçları karşılamak için doğmuşlardır ve bu ihtiyaç kurumların amacını da belirler.

- Sürekli bir muhtevaları ve belli bir yapıları vardır, bu nedenle yekpare bir bütünlük gösterirler.

### A. EĞİTİM

Çağdaş eğitim, bireyin bedenî, hissî, zihnî ve sosyal yeteneklerinin kendisi ve toplumu için en uygun şekilde gelişmesidir. Eğitimin amacı ise bedenen ve ruhen sağlıklı, topluma etkin şekilde uyabilen insanlar yetiştirmektir.<sup>266</sup> Eğitimin temel özelliği, onun bir sosyalleştirme (sosyalizasyon) süreci olmasıdır. Bütün sosyal olay ve olgular bir eğitim sürecinde yapılaşır. O aile, ekonomi, din, siyaset gibi her alanda ve zamanda vardır.<sup>267</sup>

İslâm öncesi Arap Yarımadası’nda eğitim faaliyetleri son derece iptidai olsa da basit düzeyde eğitim faaliyetleri bulunmaktaydı. Ancak bunlar düzenli ve sistematik değildi. Yeterli olmasa da diğer milletlerin birikimlerinden istifadeye, gözleme ve

<sup>262</sup> Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, s.120-121.; Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 291.

<sup>263</sup> Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, s. 119-120.

<sup>264</sup> Bottomore, Tom B., *Toplumbilim* (çev. Ünsal Oskay), Der Yayınları, İstanbul t.y., 3. baskı, s. 121-122.

<sup>265</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, s. 291.

<sup>266</sup> Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2012, s. 2.

<sup>267</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, s. 349.

tecrübeye dayanan tıp, ayrıca edebiyat, ensâb, morfolojiye benzer tarzda kıyâfe ilmi, kehanet dönemin yaygın ilimleri arasında sayılabilir.<sup>268</sup>

Ancak bunlar içinde Arapların en ileri oldukları ilim edebiyat ve ensâb idi. Bölgede şifahî kültür hâkimdi. Tüccar ve idarecilerin yazıyı bilip kullandıkları, pek az belgenin yazıya geçirildiği anlaşılmaktadır. Mekkelilere okuma yazma öğreten Kureyşli Harb b. Ümeyye, kardeşi Süfyân, Ebû Kays b. Abdümenâf, Abdullah b. Cüd'ân ve Bişr b. Abdümelik gibi şahıslar yazıyı Hîre'de öğrenmişlerdi. Kûfi yazının aslı olan ve Mekke'de "hattü'l-Hîrî" adıyla bilinen bu yazı Hicaz'da Mekkeliler vasıtasıyla yaygınlaşmıştı.

Sünnet'te eğitime gelince Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Dâru'l-Erkam'ı bir mektep olarak kullandığı söylenebilir. O, yetiştirdiği kişileri muallim ve kadı olarak çeşitli beldelere göndermiştir. Mûsâb b. 'Umeyr<sup>269</sup> ve Muaz b. Cebel hemen akla gelen örneklerdendir. Allah Resûlü, Medine'de ise eğitim faaliyetlerini daha kurumsal olarak yürütmüştür. Mescid özelliğinin yanında mahkeme, idare merkezi gibi fonksiyonları icra eden Mescid-i Nebevî'nin en dikkat çekici yönlerinden biri de mektep olarak vazife görmesidir. Adına Ashâb-ı suffa denilen sahâbîler, Mescid-i Nebevî mektebinin daimî ve yatılı talebeleri idi. Resûllullah burada bizzat ders verirdi; ancak okuma-yazma bilmeyenler için ve Kur'ân'ı öğretmek üzere kendisine yardımcı olmak üzere başka öğretmenler de görevlendirmiştir. Bunlardan biri olan Ubâde b. Sâmî, okuma-yazma ve Kur'ân öğretme işiyle görevliydi.<sup>270</sup> Aslında yazı uzmanı olan Abdullah b. Sa'îd b. el-Âs, Resûllullah tarafından "Hikmet öğretmeni" olarak atanmıştı.<sup>271</sup> Allah Resûlü, Bedir Savaşı'nda esir düşen müşrik düşman askerleri için fidye olarak esir alınan kişi başına 4.000 dirhem biçildiği hâlde, bunlardan okuma-yazması olanların Medineli on Müslüman çocuğa okuma-yazma öğretmek şartıyla serbest bırakılmasını emretmesinden anlaşılmaktadır.<sup>272</sup>

Hz. Peygamber kadınların da öğretimine önem vermiş ve haftada bir günü onlara sohbet zamanı olarak tahsis etmiştir. Eşlerinden Âişe, Hafsa ve Ümmü Seleme, Sünnet'in

<sup>268</sup> Kehhâle, Ömer Rıza, *Dirâsât ictimâ'îyye fi'l-'uşûri'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1393/1973, s. 37; Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis, "Tâlim ve Terbiye", *DİA*, XXXIX, 516-517.

<sup>269</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 201.

<sup>270</sup> Ebû Dâvûd, 22: 37; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 634.

<sup>271</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 460; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 634.

<sup>272</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 1, 14, 17; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 634.

özellikle kadın sahâbîlere nakledilmesinde ve öğretilmesinde önemli görevler üstlenmişlerdir. Okuma yazma bilen kadınlara bu hususta görev vermesi, Allah Resûlü'nün okuma ve yazma öğrenilmesini teşviki ve bunun kendi ailesi üzerinde uygulaması olarak değerlendirilmelidir.

Şifahî kültürün egemen olduğu, imkânların kıt, okuma yazmanın dönemin sosyal ve kültürel şartları gereği oldukça düşük olduğu Hicaz Yarımadası'nda, Resûlullah'ın bu gayretleri önem arz etmektedir. Allah Resûlü'nün kendisine inen vahiyleri vahiy kâtiplerine düzenli olarak yazdırması, hadislerinin elli civarında sahâbî tarafından özel gayretlerle *sahîfeler* hâlinde yazıya geçirilmesi, yabancı devlet başkanları ve kabile liderlerine İslâm'a davet mektubu gönderilmesi, bazı kişi ve kabilelere emannâme verilmesi, zekat âmillerine verilen yazılı belgeler vb. Asr-ı saâdette yazının Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından kullanıldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber gönderildiği toplumu eğitip aydınlatmak için ciddi gayret sarf etmiştir. “*Nitekim kendi içinizden, size âyetlerimizi okuyan, sizi temizleyen, size kitabı ve hikmeti getirip size bilmediklerinizi öğreten bir Resûl gönderdik*”<sup>273</sup> buyurulması Resûl-i Ekrem'in temel vazifelerinden birinin eğitim olduğunu beyan göstermektedir. O bu amaçla Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde bir mekânı Suffe denilen okul olarak düzenlemiştir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Suffe'nin müslümanların ihtiyacını karşılayamaz hale gelmesi dolayısıyla anaokulu veya ilkokul mahiyetinde Kur'ân eğitimi vermek üzere “Darülkurrâ” adında yeni eğitim kurumları açmıştır.<sup>274</sup> Bunun yanı sıra “küttâb” denilen ve Osmanlı dönemindeki sıbyan mektebi görevi gören eğitim merkezleri de günümüzdeki Kur'ân kursları gibi camilerin yanında çocuklara ilk dinî bilgileri ve Kur'ân eğitimini vermek için faaliyet göstermişlerdir.

## B. EKONOMİ

Daha önce de vurgulandığı üzere, Mekke'nin iklimi ve arazisi itibariyle tarıma elverişli olmadığından halk geçimini daha çok ticaretle ve hayvancılıkla sağlardı.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> el-Bakara 2/151.

<sup>274</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti* ( trc. Salih Tuğ) *İrfan Yay.*, İstanbul 2003, II, s. 771.

<sup>275</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, s. 327.

Yazın Şam'a, kışın Yemen'e düzenlenen ticaret kervanları, Mekke'nin ticaretine yön veriyordu. Belli mevsimlerde düzenlenen bugünkü mânada fuarlar anlamına gelen Hicaz'da Ukâz, Mecenne ve Zülmecaz panayırlar<sup>276</sup> sayesinde Mekke civarındaki yerleşim yerlerinde bulunan halk, haram aylarda Mekke'ye akın akın gelirlerdi. Ayrıca Kâbe sayesinde Mekke bir hac merkezi idi ve pek çok hacı adayı bu vesileyle hem ticaret yapar hem de hac vazifesini eda ederdi. Muharrem, Recep, Zilkade ve Zilhicce aylarının haram sayılıp bu aylarda savaşılmaması, Kâbe'ye sığınan bir kimseye kişinin babasının katili bile olsa ona orada dokunamaması, Arap Yarımadası'nda yaşayan insanların büyük çoğunluğu tarafından Kâbe'nin kutsal kabul edilmesi, Mekke'yi güvenli bir şehir kılmış ve ticaretin ilgili faktörler tarafından canlı tutulmasını sağlamıştır.

Allah Resûlü, ilk muhacirlerle birlikte Medine'ye hicret edince önce mescid, idarî merkez, medrese, toplantı mahalli, mahkeme gibi fonksiyonlar icra eden Mescid-i Nebevî'yi inşa ettirmiş, ardından ekonomik hayatın canlanması için pazar kurdu muştur. Allah Resulü rızkın onda dokuzunu ticarete olduğunu<sup>277</sup> belirterek Müslümanları ticarete teşvik etmiştir. Medine'de ticaret, büyük ölçüde Yahudilerin kontrolündeydi. Hz. Peygamber'in bu konudaki teşvikleri Müslümanların siyasî olduğu kadar ticarî hayatta da bağımsızlıklarını kazanmaya teşvik olarak yorumlanmalıdır. Ergenlik yıllarında ticarî kervanlara hem amcasının mahiyetinde hem de gençlik döneminde Hz. Hatice'nin işlerinin sorumlusu olarak Şam'a ticaret maksadıyla seyahatler gerçekleştirmiş olan Resûl-i Ekrem, ticaretin kurallarını, şartlarını ve sağladığı imkânlarını gayet iyi biliyordu.

Allah Resûlü "*Bizi aldatan bizden değildir*"<sup>278</sup> buyurarak ticarete dürüst davranmayı, helalinden kazanmayı, kimseyi aldatmamayı, kul hakkı yememeyi ve Allah'ın takdir etmiş olduğu rızkı ve nasibini aramayı emir buyurmuştur. "*Veren el, alan elden daha hayırlıdır*"<sup>279</sup> hadisi veren el olmayı, İslâm'ın malla yapılabilen ibadetlerinden zekat, hac, sadaka, köle azâdı, imkânı olmayanları evlendirme, fakirleri

<sup>276</sup> Yarımada'daki diğer panayırlar; Kuzey Arabistan'da Dûmetu'l-Cendel panayırı, Umman'da Suhar ve Debâ panayırları, Bahreyn'in güneyinde Muşakkâr panayırı ve Yemen'de Aden ve San'a panayırları olarak sıralanabilir.

<sup>277</sup> Müttakî, Ali el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâ fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (neşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka), 5. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405, IV, 30; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el- İmâm Ebû Muhammed b. Âşur, Dâru-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002, VII, 273.

<sup>278</sup> Tirmizî, "Büyü", 74; Ebû Dâvûd, "İcâra", 16.

<sup>279</sup> Buhârî, "Zekât", 18; Müslim, "Zekât", 94-97, 106, 124.

doymurma; mescid, okul gibi kamuya yararlı binalar inşa etme, ilim talebelerine maddî yardımda bulunma gibi ibadetler hep maddî imkânları, başka bir ifadeyle zengin olmayı gerektirmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber malını Allah yolunda harcayabilen, malî imkânlarıyla Allah'ın rızasını gözeten Hz. Ebûbekir, Osman, Abdurrahman b. Avf gibi zengin sahabîlerin Allah ve Resûlü uğrunda harcamalarını takdir ve teşvik etmiş ve söz konusu sahabîler bu hususta ümmete güzel bir model olmuşlardır.

Öte yandan Medine'de ekonomik hayat, ticaretin yanı sıra ziraata da dayanmaktaydı. Mekke'ye nispetle hurma gibi meyvelerin yanı sıra çeşit bakımından az olsa da kuyuların bulunduğu bahçelerde bir takım sebzeler yetiştirilebiliyordu. Tarıma elverişli ve nispeten ılıman iklime sahip olan Tâif gibi yüksek yerlerde ise üzümün varıncaya kadar ziraat mahsulleri yetişmekte idi. Ancak iklim ve arazi şartlarından dolayı Medine'de ürün çeşidi azdı. Nitekim Cevâd Ali'nin kaydettiğine göre Araplar Şam'a yün, deri gibi hayvanî ürünlerle, demir filizi ve benzeri maddeleri ihraç ediyorlar, bunun karşılığında hububat gibi gıda maddeleri, savaş aletleri ve tekstil ürünleri ithal ediyorlardı.

İslâm'da ticaret övülmüş ve Hz. Peygamber, “*Güvenilir, dürüst tâcir peygamberler, siddiklar ve şehitlerle beraberdir*”<sup>280</sup> “*Rızkın onda dokuzu ticarettedir*”<sup>281</sup> buyurmuştur. “Muhakkak Allah'tan korkan, iyilik yapan ve doğru olanlar dışındaki tâcirler kıyamet günü fâcirler olarak diriltilecektir” meâlindeki hadis<sup>282</sup> ticarî işlemlerde harama düşmeme konusunda âzamî dikkatin gösterilmesi uyarısını yansıtmaktadır. Usulüne uygun yapıldığında ticaret helâl kazancın en yaygın, tabii ve meşrû yolu olduğu gibi insanlar arasında malların mübadelesini sağladığı, ihmali durumunda herkesin zarara uğrayacağı göz önüne alınarak bu mesleğin icrası farz-ı kifâye, tâcirin meslek hükümlerini öğrenmesi farz-ı ayın sayılmıştır.

İslâm ticaret hukuku çerçevesinde hür iradeyi tam yansıtmayan faizli ve hileli muameleler, kumar/şans oyunu niteliğindeki mülânese, münâbeze, müzâbene gibi ve zarar içeren muhâkale, muhâdara<sup>283</sup> gibi Câhiliye ticaret usullerinin yanı sıra aldatıcı reklamcılık, yalan yere yemin,<sup>284</sup> musarrât (satışa çıkarılacağı için sütü bir müddet

<sup>280</sup> Müsned, III, 437; İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Tirmizî, “Büyü”, 4.

<sup>281</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 352.

<sup>282</sup> Müsned, III, 428, 444; İbn Mâce, “Ticârât”, 3; Tirmizî, “Büyü”, 4; Dârimî, “Büyü”, 7.

<sup>283</sup> Buhârî, “Büyü”, 82; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 18-19, 34.

<sup>284</sup> Müsned, V, 176; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 1, 63; Nesâî, “Zekât”, 77

sağılmamış hayvan) ve çalıntı malların piyasaya sürülmesi haram kılınmıştır. Pazara mal getirenlerin yolda karşılanıp piyasa fiyatını öğrenmeden mallarını ellerinden ucuza alma (telakki'r-rukban)<sup>285</sup>, ihtikâr, *neceş*, devam eden bir pazarlık üzerine pazarlık<sup>286</sup>, bir satışta iki satış, malın ayıbını gizleme<sup>287</sup> ve etiket bilgilerinde sahtekârlık<sup>288</sup> yasaklanmıştır. Bunlara sağlığa zararlı içeriğe sahip ürünlerin ticareti de katılabilir. Esasen söz konusu yasaklar standart ürünlerin bulunmadığı, dolayısıyla ticaret metânının başta fiyat, kalite ve ölçüsünden şüphe edildiği, yeterince açıklık ve bilgi dolaşımının bulunmadığı o piyasalarda bilinmezlik ve belirsizliğin yanı sıra -bununla da bağlantılı biçimde- fâhiş haksız kazançlar doğurması mümkün bütün işlemleri içermektedir.<sup>289</sup> Hür insan; meyte, içki, domuz, kan,<sup>290</sup> put, kumar ve falcılık aletleri gibi tüketimi veya kullanımı haram kılınmış necis şeyler<sup>291</sup>; mâdum ve ihraz edilmemiş sahihsiz mallar ile müstehcen neşriyat ticareti yasak olan kalemlerdir.<sup>292</sup>

Ticaret mallarının zekâta tâbi olması, zekâtın sarf yerleri arasında yolda kalmışlarla borçluların da sayılması ve ödeme imkânı bulunmayan borçlara devlet desteği sağlanması girişimcilerin dayanışma ruhunu ve risk yüklenme cesaretini arttırıcı unsurlardır.<sup>293</sup> İslâm ülkesinde şehirlerarası ticaretten alınan iç gümrükler Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Herkesle ticaret yapılması meşrû kabul edilmekle beraber stratejik öneme sahip at, silâh gibi askerî levazımın ve köleleştirilen savaş esirlerinin düşman ülkelerine ihracının yasaklanması gerektiği vurgulanmaktadır. Buna göre söz konusu mallara gümrüklerde el konularak bedellerinin sahiplerine iadesi icap eder. Ayrıca söz konusu metânın dışarıya kaçırılması sınır boylarındaki nöbetçiler tarafından önlenmelidir.<sup>294</sup> Böylece muhtemel bir savaşta Müslümanlar aleyhine kullanılacak siyasî-askerî açıdan hassas mallar için kontrollü ticaret rejimi önerilmektedir.<sup>295</sup>

<sup>285</sup> Buhârî, "Büyü", 68, 71, 72; Müslim, "Büyü", 11, 19.

<sup>286</sup> Buhârî, "Büyü", 60; Müslim, "Büyü", 13.

<sup>287</sup> İbn Mâce, "Ticârât", 45.; Müsned, II, 50.

<sup>288</sup> el-Mutaffîfîn 83/1-3.; Dârimî, "Büyü", 7.

<sup>289</sup> Kallek, Cengiz, "Ticaret", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 144.

<sup>290</sup> Buhârî, "Büyü", 102-105, 112; Şevkânî, V, 160-164.

<sup>291</sup> *Mecelle*, md. 210-211.

<sup>292</sup> Bardakoğlu, Ali, "Bey", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 16.

<sup>293</sup> Kallek, Cengiz, "Ticaret", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 134-135.

<sup>294</sup> Meselâ bk. Ebû Yûsuf, s. 206; Sahnûn, IV, 270; Mevvâk, IV, 253-254.

<sup>295</sup> Kallek, Cengiz, "Ticaret", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 135.

## C. İDARÎ VE ADLÎ YAPI

### 1. Câhiliye’de İdarî ve Adlî Yapı

İslâm’ın geldiği dönemde Arap Yarımadası’nda yaşayan Arapların merkezî bir siyasal düzene sahip olmadıklarını ve kabileler hâlinde varlıklarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Meselâ İslâm’ın doğduğu Mekke’de dönemin en büyük kabilesi olan Kureyş, bünyesinde on farklı aşiret barındırmaktaydı. İslâm için büyük bir öneme sahip olan Mekke’de *aristokratik* bir idare varlık sürmekteydi. Bu idarî yapı içerisinde de sosyal ve idarî işlerin yürütülmesinde görevli birtakım kabileler mevcut idi. Dolayısıyla Arabistan ve Hicaz bölgesinde kabileler halinde yaşayan Araplar için idare görevini yapacak bir hükümet sisteminden bahsetmek mümkün değildi.<sup>296</sup> Daha sonra adına *mele* denilen oligarşik ve iki aşamalı bir yönetim sistemi ortaya çıktı. Kabilelerin yönetim yerleri ve merkezleri *nâdî* iken oligarşik yapınıniki Daru’n-Nedve idi. Nâdîler, Daru’n-Nedve’nin alt birimleri gibi görev yaparlardı.<sup>297</sup> Mekke’de on kabilenin içerisinde her kabileden malı ve nüfusu fazla olan kabile büyüklerinin içerisinde seçilen temsilci üyeler<sup>298</sup> Dârü’n-Nedve’de toplanır ve önemli hususlarla ilgili istişareyle karar alırlardı. Alınan önemli kararları halka duyurma görevini de münâdî ya da müezzin diye adlandırılan görevliler gerçekleştirirlerdi.<sup>299</sup> Hâkimiyeti elinde tutan kabile reisleri önemli kararları vermeden önce kabilenin ileri gelenlerine danışmayı ihmal etmez, yönetimi altındaki kabilenin her bir mensubunu önemser ve asabiyet bağlarına da zarar vermemek adına onlara karşı her zaman kibar ve sevecen davranırdı. Ayrıca kabile reisleri savaşta ordu komutanı barışta ise toplumun lideri ve hakem görevini icra ederdi.

300

Bununla beraber Mekke’nin idaresi ile ilgili değişik görevler bulunmaktaydı. Abdüddaroğulları’nın elinde olan *nedve*, Haşimoğullarının elinde olan ve hacıların su ihtiyacının karşılanması vazifesi *sikâye*, Kureyş’in sancağı mânasına gelen ve Hz.

<sup>296</sup> Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 322.

<sup>297</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 705.; Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 46.

<sup>298</sup> Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi* (çev. İ. Yiğit; S. Gümüş) Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985, I, 52; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 322.

<sup>299</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* s. 706.; Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018, s. 46.

<sup>300</sup> Ya’kûbî, *Tarih*, I, 258; Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, II, 322.

Peygamber zamanında Benî Ümeyye'den Ebû Süfyân b. Harb'in uhdesinde bulunan *ukâb*, Benî Nevfel'in elinde olan ve Mekkelilerden para toplayıp fakir hacılara yemek vermek anlamına gelen *rifâde*, Abdüddâroğulları'nda olan ve Kureyş'in bayrağını taşıma imtiyazı anlamına gelen *livâ*, Abdüddaroğulları'ndan Osman b. Talha'nın üstlendiği ve Kâbe'nin perdedârlığı, bakımı ve anahtarının muhafazası anlamına gelen *hicâbe* (sidâne), Benî Esed'in elinde olan, Kureyş kabile reislerinin bir işe karar vermeden önce bu işe bakan kimseyle istişare etmesi mânasına gelen *meşûra* veya *meşveret* sözü edilen görevlerdendir.

Aynı şekilde diyetlerin ödenmesi ve zararların tespiti anlamına gelen ve Teymoğulları'nın elinde olup Hz. Ebû Bekir'in yerine getirdiği *eşnâk*, Mahzumoğulları'ndan Halid b. Velîd'in elinde olan savaş zamanında bir çadırın kurulması ve Kureyşliler'in orduyu techiz için getirdikleri savaş malzemelerini ve paraları burada toplama anlamına gelen *kubbe* ile savaşta Kureyş ordusundaki süvari birliğine kumandanlık yapmak olan *e'inne*, Adiy kabilesinin elinde olan Ömer b. Hattâb'ın yürüttüğü, Kureyş'in yabancılar nezdinde temsil edilmesi mânasındaki *sifâret*, Cumah'tan Safvân b. Ümeyye'nin ilgilendiği bir işe başlamadan önce *eşlam* adı verilen oklarla bir çeşit kumar oynamak ve fala bakmak anlamında kullanılan *eyşâr*, Beni Sehm'in elinde olan ve putlara sunulmuş olan malların saklanması mânasına gelen *hukûme* veya *emvâl-ı muhacere*<sup>301</sup> de Mekke'deki görevlerdendir. Mekke'nin fethinden sonra, Hz. Peygamber Kâbe ile ilgili vazifeleri devam ettirdi ve bu işi en iyi şekilde yürütebilecek olan kişileri görevlendirdi.

Câhiliye'de adlî yapıya gelince, Arapların Câhiliye döneminde bu zamandaki gibi yasama, yürütme ve yargıyı yürütecek devlet sistemleri mevcut olmadığı gibi kanunları ve kurumları da yoktu. Onların örf ve âdetleri kanunları ve hukukları idi. Davalara ferâset ilmi, kasâme,<sup>302</sup> kıyâfet ilmi,<sup>303</sup> kura çekmek ve güvenilir bir şahidin ikrarı gibi ispat yollarına başvurmak suretiyle<sup>304</sup> kabile reisleri ya da kadılar bakardı. Ancak hüküm

<sup>301</sup> Endelüsî, Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih, *el-'Ikdu'l-ferîd*, Kahire 1940, III, 313-314; Fayda, Mustafa, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velîd*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992, s. 30-32; Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 30-31.; Arı, Mehmet Salih, "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 175-190.

<sup>302</sup> Kutsal şeyler üzerine yemin ettirmek.

<sup>303</sup> Organların benzerliğinden çocukların kime ait olduğunu tespit ilmi.

<sup>304</sup> Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1979, s. 30; Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saâdet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", II, 323.

verilirken kişinin makam ve mevkisi cezayı etkiler ve güçlü tarafın lehine bir karar verilirdi.<sup>305</sup>

Diğer taraftan Câhiliye’de Arapların vergi verme yükümlülükleri de yoktu. Çünkü bunu takip edecek bir yürütme organı, suç işleyeni cezalandıracak bir hükümet yoktu. Dahası Araplar huzur ve güven ortamını tesis edecek bir emniyet teşkilatından ve toplumu dış tehditlerden koruyacak bir ordudan da mahrum idiler.<sup>306</sup>

Son olarak Câhiliye döneminde Arap yarımadasının her bölgesinde farklı hukuk uygulamalarına rastlanmaktaydı. Örneğin, hükümdarların emirleri Yemen bölgesinde kanun olarak kabul edilirken doğu ve kuzeydoğu bölgesinde büyük ölçüde Zerdüş dinin etkilediği Sâsânî hukuku vardı. Hicaz bölgesindeki Yahudiler Tevrat ve şehri Talmut hükümlerini kabul ederlerken onlarla aynı yerde yaşayan Araplar da Yahudi kanunlarına uymayı tercih etmişlerdi.<sup>307</sup>

## 2. İslâm’da İdarî ve Adlî Yapı

İslâm krallık, demokrasi vb. bir sistem teklif etmek yerine adaleti, istişare ile iş görmeyi esas alan bir sistem öngörür. Bütün halifelerin halkın kendilerine biat etmesiyle başa gelmiş olması, halkın rızası ve seçimle iş başına gelmenin esas olduğunu göstermektedir. Sünnet, idarecilerde bulunması gereken temel vasıfları ehliyet, dirayet ve adalet olarak belirlemiştir. Âdil devlet başkanı ile ilgili “*Kıyamet gününde insanların Allah Teâlâ’ya en sevgili olanı ve O’na en yakın yerde bulunanı adaletli devlet başkanıdır*”<sup>308</sup> mealindeki hadis idarecilerde bulunması gereken temel vasfa işaret etmektedir.

Nitekim adalet kavramı, Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde ekseriyetle “düzen, denge, eşitlik, denklik, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, takvaya yönelme, dürüstlük, tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>309</sup>

<sup>305</sup> Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, s. 129.

<sup>306</sup> Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi I*, s. 73; Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Ali Şafak), 1. baskı, Sırdaş Yayınevi, İstanbul 1976, s. 55.

<sup>307</sup> Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), 2. baskı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986, s. 17; Bardakoğlu, Ali, “Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği”, *Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaşlaşma*, Ensâr Vakfı Yay., Bursa, 1990, s. 94, 101; Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 41, 55 ; Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 43; Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*, Çağrı Yay., İstanbul, 1980, s. 24; Köprülü, M. Fuad, “Fıkıh”, *İ. A.*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1977, IV, 615.

<sup>308</sup> Tirmizî, “Ahkâm”, 4; krş. Müslim, “İmâre”, 18; Ayrıca bk. Nesâî, “Âdâbü’l-kudât”, 1.

<sup>309</sup> Çağrı, Mustafa, “Adalet”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 341-344.

Devlet başkanı ya da hâkimin, kanunları herkese uygulaması ve kayırmaması gerekir. Bundan dolayıdır ki Resûl-i Ekrem “Sizden evvelki kavimlerin helâk olmalarının sebebi şudur: Onların aralarında makam ve mevki sahibi kimselerden biri hırsızlık yapınca hırsıza gereken ceza verilmeyip bırakılırdı. Makam ve mevki sahibi olmayan birisi hırsızlık yapınca hemen cezaya çarptırılırdı”<sup>310</sup> buyurmaktadır.

Bir başka hadiste Hz. Peygamber, “Verdiği hükümlerde, ailesinin ve halkın yönetiminde adaletli davranan yöneticiler, kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın yanında nurdan yüksek koltuklar üzerinde otururlar”<sup>311</sup> buyurmuştur. Ayrıca Nisâ suresinde de “Ey iman edenler, Allah için hakkı ayakta tutan (hâkimler), adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir kavme olan kininiz sizi adaletsizliğe sevk etmesin, adaletli olun ki o takvaya en çok yakın olanıdır.”<sup>312</sup>

Devlet başkanı âdil davranmaz ve Allah Teâlâ’nın kullarına kötülük yapar ve zulmederse bu durumda nasıl davranılacağıyla ilgili de Resûl-i Ekrem “Kıyamet gününde insanların Allah Teâlâ’ya en sevimsiz olanı ve O’na en uzak mesafede bulunanı zâlim devlet başkanıdır”<sup>313</sup> buyurmuştur.

Diğer yandan hadislerde âdil yöneticiler övülmüş ve ümmete de yöneticilere itaat edilmesi hususunda tavsiyelerde bulunulmuştur. Hz. Peygamber “Kim bağlılık sözü verdiği devlet başkanına karşı sebepsiz yere itaatsizlik ederse, kıyamet gününde Allah Teâlâ’nın huzuruna, tutunacağı hiçbir delili bulunmaksızın çıkar. Devlet başkanına bağlılık sözü vermeden ölen kimse, Câhiliye devrinde ölmüş gibi olur.”<sup>314</sup> “Cemaatten ayrılarak ölen kimse, Câhiliye devrinde ölmüş gibi olur”<sup>315</sup> buyurmuştur.

Muhakeme usûlüne ilişkin de Hz. Peygamber birtakım kurallar<sup>316</sup> getirmiştir:

1. Yeni düzenlemeyle ceza verilmeden önce elde var olan somut olay ve bu olaya ilişkin delillerle hüküm verme yoluna gidilmiştir.

2. İki tarafı dinlemeden önce hüküm vermeme: Hz. Peygamber Yemen’e Hz. Ali’yi göndermeden önce kendisine “Önüne iki taraf oturduğu zaman ilk defa işitiyormuş

<sup>310</sup> İbn Mâce, “Hudûd”, 6, Dârimî, “Hudûd”, 5. Kapar, Mehmet Ali, “Asr-ı Saâdet’te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler”, *Asr-ı Saâdet’te İslâm*, II, 323.

<sup>311</sup> Müslim, “İmâre”, 18; Ayrıca bk. Nesâî, “Âdâbü’l-kudât”, 1.

<sup>312</sup> Nisâ, 4/135.

<sup>313</sup> Nesâî, “Zekât”, 77.

<sup>314</sup> Müslim, “İmâre”, 58.

<sup>315</sup> Müslim, “İmâre”, 53, 54.

<sup>316</sup> Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, s.129-130.

gibi, her iki tarafı dinlemeden sakın karar verme. Bir taraf sana meseleyi değişik gösterir”<sup>317</sup> buyurmuştur.

3. İddia eden delil göstermek mecburiyetindedir.

4. İddiayı reddeden yemin etmekle mükelleftir.<sup>318</sup>

5. İki şahitin varlığı. Ancak ender olan davalarda istisna olarak tek şahit yeterliydi.<sup>319</sup>

6. Şüphenin olması durumunda cezanın azaltılması.<sup>320</sup>

## D. SİYASET VE DİPLOMASİ

### 1. Siyasetin İlkeleri

Siyaset (politika), “Bir sosyal grup içinde, o sosyal grubun üyeleri arasındaki davranışları düzenleme ve yönetme faaliyetleri” olarak tanımlanabilir. Siyaset, kamu düzenini sağlamak ve genel yönetimi gerçekleştirmek görevini yerine getiren temel bir kurumdur.<sup>321</sup> Siyaset kurumları, sahip olduğu güç “macht- otorite” aracılığıyla sosyal grup üyeleri arasında düzeni ve sosyal grubun devamlılığını sağlamayı kendisine görev edinmiştir. Bu güç yönetimde iktidar olgusu ile temsil edilir. İktidar sosyal grubun (Weber’e göre toplumun) meşru gücüdür.<sup>322</sup> Siyaset kurumları bu özelliği ile diğer sosyal kurumlardan ayrılır.

Hz. Peygamber, adil yönetimi ve yöneticileri teşvik etmiş, siyaset ve yönetimde adil davranılmasını, yöneticilerin maiyyetlerinden sorumlu olduklarını bildirmiş ve ehil olmayanlara yöneticilik görevi vermemiştir. Nitekim “*Hepiniz çobansınız ve çoban kontrolü altındaki sürüden mesuldür*”<sup>323</sup> mealindeki rivayet, mecâzî bir anlatımla aile reisinden en üst konumdaki devlet başkanına kadar yöneticilerin omuzlarına sorumluluk yüklemektedir. Meselâ Ebû Zerr kendisinden böyle bir görev istediğinde Allah Resûlü, Ebû Zerr’i çok sevmesine rağmen onun sert, katı ve insanların yapılarını, sosyal şartları

<sup>317</sup> Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 3582; İbn Mâce, *Ahkâm*, 2310; Tirmizî, *Ahkâm*, 1331; Şiblî, Mevlana, *Asr-ı Saâdet İslâm Tarihi* (çev. Ömer Rıza Doğrul), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1977, I, 442.

<sup>318</sup> İbn Mâce, *Ahkâm*, 2321.;

<sup>319</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, II., s. 929.

<sup>320</sup> Yektar, Osman Nedim, “Hz. Peygamber’in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Tekirdağ 2015, s.61-62.

<sup>321</sup> Arslantürk, Zeki-Amman, M. Tayfun, *Sosyoloji*, s. 329-330; Fichter, J., *Sosyoloji Nedir?* çev. Nilgün Çelebi, Ankara 1996, s. 116.

<sup>322</sup> Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İletişim Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 81.

<sup>323</sup> Buhârî, “Cum’a”, 10. ; Müslim, “İmâra”, 20.

dikkate almayan karakterini iyi tanıdığından, ona idarecilik görevi vermediği gibi ileriki yıllarda bundan uzak durmasını tavsiye etmiştir.

Zeyd b. Hârîse'nin oğlu Usâme, azadlı bir kölenin oğlu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in onu aralarında önde gelen sahabîlerin bulunduğu orduya komutan tayin etmesi, onun komutanlığa ehil olduğunu, komutanlıkta faziletin değil öncelikle liyakatın esas alındığını ve en ehil kişilere görev tevdi edildiğini göstermektedir. Geç dönemde Müslüman olan Amr b. Âs'ı yine ileri gelen sahabîlerin katıldığı bir müfrezeye komutan tayin etmesi, Hâlid b. Velîd'e komutanlık vazifesi vermesi, Hz. Peygamber'in siyasette ehliyet ve liyakati esas aldığını, en doğru kişiye görev vermeye gayret ettiğini ortaya koymaktadır.

Mekke döneminde sakin yapısı, kararlılığı, ikna gücü ve fiziki güzelliği ile tanınan Mus'ab b. 'Umeyr'i Medinelilere İslâm'ı tebliğ etmek üzere muallim ve elçi olarak göndermesi,<sup>324</sup> fikhî bilgisi ile temâyüz eden Muaz b. Cebel'i<sup>325</sup> ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi<sup>326</sup> Yemen'e kadı ve zekat âmili olarak görevlendirmesi, civar devlet ve emirlere gönderdiği elçileri temsil kabiliyeti yüksek, fiziken yakışıklı olan, hatîb sahabîler arasından seçmesi Resûl-i Ekrem'in görevin niteliğine göre kişi tayin ettiğini göstermektedir.

## 2. Devlet Başkanına İtaat

Allah Teâlâ; *“Allah'a, Resûlüne ve sizden olan idarecilerinize itaat ediniz!”*<sup>327</sup> buyurarak Müslümanın itaat edeceği hususları sıralamıştır. İtaate mazhar olan idarecinin sahip olması gereken en temel şart, âyette geçen “sizden” kelimesinden anlaşıldığı üzere Müslüman olmasıdır.

Sebepsiz yere devlet başkanına itaatsizlik etmek, kişiyi kıyamet günü Allah Teâlâ'nın huzurunda mesul kılar. Hz. Peygamber, fitne ve kargaşaya sebep olmamak için devlet başkanına biat etmek gerektiğini ve yapılan biatı bozacak meşrû bir sebep bulunmadıkça, devlet başkanına verilen bağlılık sözünde durmanın şart olduğunu ifade etmişlerdir.

<sup>324</sup> Buhârî, “Menâkıbü'l-ensâr”, 46; Müsned, I, 167.

<sup>325</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 22; Müslim, “İman”, 30; Cihâd”, 7; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; İbn Mâce, “Sünne”, 8.

<sup>326</sup> Müslim, “Hac”, 156. Dârimî, “Mukaddime”, 24.

<sup>327</sup> en-Nisâ 4/59.

Resûlullah halifelerle ilgili olarak ashâbına “Onlara karşı görevinizi yapıp itaat edin. Onlar size karşı görevlerini yapmazlarsa, Allah’tan size yardım etmesini isteyin” buyurmuş, fitne ve fesat çıkmasını istemediği için idarecilerin aleyhinde ayaklanmaya teşvik etmemiş, hakkın şiddet, terör, fitne ve fesat yoluyla alınmasına razı gelmemiştir. Nitekim Allah Resûlü “Bir Müslümanın, günah işlemesi emredilmediği sürece, sevdiği veya sevmediği bütün konularda devleti yöneten kimseye itaat etmesi şarttır. Bir günah işlemesi emredildiği zaman ise kimseyi dinleyip itaat etmez”<sup>328</sup> buyurmuştur. Başlarındaki idarecilerin kötü olması ve haksızlık yapmaları durumunda bu sorunları kan dökmeden, fitne ve fesada yol açmadan çözüme imkânı yoksa Allah’a bırakılması tavsiye edilerek “Size karşı görevlerini yapıp yapmadıklarını Allah onlardan soracaktır”<sup>329</sup> buyurulmuştur.

## E. SERBEST ZAMANLARI DEĞERLENDİRME, EĞLENCE VE SÜNNET

İslâm literatüründe eğlence *lehv* kelimesi ile ifade edilmiştir. *Lehv* sözlükte eğlenmek, oynamak, meşgul olmak; bir şeyden hoşlanmamak, bağ kurmak gibi farklı anlamlara gelmektedir.<sup>330</sup> “Kişinin kendisini ilgilendiren ve önem verdiği şeylerle meşgul olması”; Tekâsür sûresinde geçtiği şekilde “meşgul etmek, alıkoymak”,<sup>331</sup> “zevki geçici olan her şey”,<sup>332</sup> “hayırlardan ve öncelikli yapılması gereken şeylerden engelleyen her bâtil şey” ve “insanı hayırdan alıkoyan ve kendisini ilgilendirmeyen hertürlü bâtil şey”<sup>333</sup> *lehv* kavramı ile ifade edilir. “Lehv”i; “oyun, eğlence, çalgı, insanı tefekkürden, hakikatlerden uzaklaştıran, faydasız şeylerle meşgul eden, gâfil yapan, nefsinin hevâ ve arzularına yenik düşüren, oyalayan, meşgul eden, arkasında zarar ve kâr bırakmaksızın sona eren bir şeydir ki bu durumda insanı ciddi meseleleri düşünmekten alıkoyar ve

<sup>328</sup> Buhârî, “Ahkâm”, 4, “Cihâd”, 108; Müslim, “İmâre”, 38. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 87; Tirmizî, “Cihâd”, 29; Nesâî, “Bey’at”, 34; İbn Mâce, “Cihâd”, 40.

<sup>329</sup> Buhârî, Enbiyâ, 50; Müslim, İmâre, 44. Ayrıca bk. İbn Mâce, “Cihâd” 42.

<sup>330</sup> İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn, “Lhv”, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994, XV, 260.

<sup>331</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât li-elfâzi’l-Kur’ân*, s.748.

<sup>332</sup> Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitâbu’t-ta’rîfât* (thk. Heyet), Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1403/ 1983, s. 194.

<sup>333</sup> Ebû’l-Bekâ, *Külliyât*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 1419/1998, s. 778.

nefiste zararlı bir etki bırakır”<sup>334</sup> şeklinde tanımlayarak tamamen olumsuz bir kapsam çizenler olmuştur. *Lehvi* üç grupta değerlendirmek mümkündür:

a. Şaka meclislerinde, hikaye meclislerinde bulunup faydasız hikâyeler dinlemek gibi zararı ve faydası olmayan lehv,

b. Farz ibadetlerinden veya toplum için gerekli olan işlerinden uzaklaştıran nefiste ve toplumda kötü etki bırakan lehv,

c. Müsabaka, at ve deve yarışı, ok ve silahla yarışma gibi nefis ve toplum için yararlı olan lehv.<sup>335</sup>

Câhiliye döneminde kapalı mekânlarda gerçekleştirilen eğlenceye örnek olarak kumar oyunları verilebilir. Hadislerde<sup>336</sup> İran kültüründen geldiği anlaşılan tavlaya benzeyen “nerd” ve “nerdeşîr”in yasaklandığı görülmektedir. Kaynaklar o dönemde Araplar arasında satranç, dama gibi oyunların oynandığını nakletmektedir.<sup>337</sup> İslâm öncesi Araplarda çalgı aletleri kullanılıyordu.<sup>338</sup> Câhiliye’de hayvan hedef alınarak yapılan okçuluk yarışları da vardı. Ayrıca Câhiliye döneminde koşuculuk meşhurdu, Ebû Hırâş el-Hüzeli (ö. 15/636) gibi ünlü koşucular vardı.<sup>339</sup>

Câhiliye kültüründe hayat çok canlı geçiyordu. Şiir, edebiyat, hitabet onlarda çok önemliydi ve merasimlere coşku ve heyecan katardı. Mûsiki de kendine has etkisiyle ayrı bir coşku yapıyordu. Deve çobanları develerini güderken, gençler çölde dolaşırken, sakalar su taşırken, dokumacılar işini yaparken, çadırda-evde kadınlar çocuk bakar ve işlerini görürlerken şarkılar söylerlerdi. Araplarda reis seçimi, düğün, Sünnet, bayram, sefere çıkış, seferden dönüş, yeni bir eve sahip olma, kervan uğurlama ve karşılama, eski zaferlerin yıl dönümü gibi zamanlarda, bu gibi vesilelerle def çalma ve eğlenme âdettir.<sup>340</sup>

Hz. Peygamber’in gençlik dönemine girdiği ilk yıllarda eğlencenin tertip edildiği bir düğüne katılmak üzere yola çıktığında yolda uykusunun getirilerek uyuyakalması ve

<sup>334</sup> Bilmen, Ömer Nasûhi, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı fihhiyye Kâmusu*, İstanbul 1967, III, 19; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Karaman Ofset, İstanbul 2005, s. 326.

<sup>335</sup> Hîn, Mustafa, *Büyük Şâfiî Fıkıhı* (trc. Ali Aslan), İstanbul 1994, IV, 325; Güvendi, Sümeyra, *Fıkıhta Lehv/ Oyun ve Eğlence* (yüksek lisans tezi), S.Ü.S.B.E., Konya 2008, s. 8-9.

<sup>336</sup> Müslim, “Şi’r”, 10; Ebû Davûd, “Edeb”, 56.

<sup>337</sup> Geniş bilgi için bk. Bozkurt, Nebi, “Eğlence”, *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 483.

<sup>338</sup> Tekin, Abdulkadir, “İslâm’da Eğlenceyi Haram Kılan Unsurlar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2016, S. 28, s. 455-487.

<sup>339</sup> Sarmış, İbrahim, “Ebû Hırâş el-Hüzeli”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 158.

<sup>340</sup> Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, Beyan Yay., İstanbul 2012. s. 414-416.

ona katılmamasını Allah Resûlü, Allah'ın kendisini bu tür lehviyâta dayanan oyun ve eğlencelerden uzak tutması şeklinde değerlendirmiştir. Bu rivâyet dikkate alındığında alkollü içkilerin tüketildiği, kadın-erkek mahremiyetine dikkat edilmediği, tesettürün ihmal edildiği eğlencenin düğünlerde bile olsa hoş görülmediği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber insan fitratını ve psikolojisini dikkate alarak ümmetinin meşru çerçevede eğlenmesine müsaade ettiği gibi bu hususta teşvikte de bulunmuştur. Meselâ Hz. Peygamber bir bayram vakti Medine'ye gelen Habeşli folklor ekibinin oyunlarını icra etmelerine müsaade buyurmuş, onların oyunlarını merak eden eşi Hz. Âişe'yi sırtına alarak seyretmesine imkân tanımıştır. Resûl-i Ekrem, düğünlerin ölü evi gibi matem havasında geçmemesi için kadınlar kendi aralarında olmak ve mahremiyete riâyet etmek gibi şartlarla def çalıp şarkı söylemelerine ve oynamalarına müsaade buyurmuştur.

Resûl-i Ekrem'in düğünlerde def çalınip, şarkı söylenmesine izin verdiği görülmektedir.<sup>341</sup> Dinî sınırlara riâyet edilmesi şartıyla bu tür eğlencelerin meşru olduğunu gösterir. İslâmî dönemde bazı aileler düğün ve Sünnet törenlerinde erkek folklor ekibi getirip davetlilerin eğlenmesini sağlarlardı.<sup>342</sup> Gelin alma töreninde de def çalınip ezgiler söylendiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Düğünlerde ziyafet verilmesinin yanında hurma gibi tatlı yiyecekler düğüne katılanların üzerine serpilirdi. Allah Resûlü bir düğünde eşi Hz. Âişe'ye muğanniye gönderilmesini ve düğünlerde âdet olan ezgileri söylemesini, zira Ensâr'ın gazel dinlemeyi sevdiğini ifade buyurmuştur.<sup>343</sup>

Allah Resûlü'nün genellikle sabah namazlarından sonra ashabıyla sohbet etmesi, rüya görüp görmeyenleri sorarak onların rüyalarını yorumlaması ya da yorumlatması, yeri geldiğinde onun huzurunda hikâyeler anlatılması, meşru çerçevede şaka ve mizah yapılması insanların eğlenme, dinlenme ve psikolojik rahatlama ihtiyaçlarını dikkate alarak o dönemin imkânları çerçevesinde yapılan uygulamalardır.

Öte yandan Kur'ân "*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın...*"<sup>344</sup> âyeti ile düşmana karşı kuvvet toplanmasını emretmektedir. Okçuluk günümüzdeki biçimleri olan her türlü atıcılık, ata binicilik ve günümüzdeki motorlu araçların kullanımı, koşuculuk günümüzdeki vücudu sağlıklı yapıp geliştiren güreş,

<sup>341</sup> İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994, IV, 380.

<sup>342</sup> Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 22-23.

<sup>343</sup> Buhârî, "Nikah", 63.

<sup>344</sup> el-Enfâl 8/60.

Uzakdoğu sporları bu çerçevede mütalaa edilebilir. Nitekim Allah Resûlü'nün yüzmeyi, okçuluğu, biniciliği ve koşuyu teşvik ettiğini görüyoruz. “Çocuklarınıza ata binmeyi, kılıç kullanmayı, ok atmayı ve yüzmeyi öğretiniz” şeklindeki nebevî emirler, hem faydalı sporların yapılmasını hem de çocukların geleceğe hazırlanmasını emretmektedir. Ancak bütün bunlarda dikkat edilmesi gereken husus, Allah Resûlü'nün zamanın boşa geçirilmemesini emrettiği insana faydası olmayan, insan vücuduna ve sağlığına zarar veren aktiviteleri yasaklamış olmasıdır. Meselâ bir horozu nişan dikip ona ok atışı yapan bazı sahâbîleri Hz. Peygamber kat'î bir dille uyarılmış “hiçbir canlıyı nişan için hedef yapmayınız” buyurarak spor ve eğlence de helal-haram çizgilerine riâyet edilmesini emretmiştir.

Hz. Peygamber kumara alet edilmeyen at ve deve yarışı gibi spor ve eğlenceleri, kendisi de at ve deve yarıştırmak teşvik etmiştir. Resûlullah'ın Kusva isimli bir devesi vardı.<sup>345</sup> Zira bu tür yarışlar aynı zamanda cihada hazırlık anlamına gelmektedir. Resûlullah döneminde yapılan sporlar olarak değerlendirilebilecek aktiviteler at ve deve yarıştırmak, kılıç-kalkan oyunları, binicilik, ok atma ve nişancılık, yüzmek, güreş, koşu şeklinde sıralanabilir. Buhârî'de ve diğer pek çok kaynakta kaydedildiği gibi Resûlullah'ın meşhur yarış devesi Abda, “lâ yûsbak: geçilmez” olarak ün yapmıştı. Bir bedevînin devesi, Hz. Peygamber'in devesini geçip yarışı kazandığında o “*Allah'ın burada dünyevî bir şeyi zirveye yükseltip de sonra onu alaşağı etmediği hiçbir şey yoktur*”<sup>346</sup> buyurarak bir hakikate de işaret etmiştir. Ayrıca hanımı Hz. Âişe'yle koşu yarışı yapması bazen ona galip gelip bazen yenilmesi, Resûlullah'ın hem ailesiyle hoş zaman geçirmesi hem de bir spor aktivitesi olarak değerlendirilebilir. Öyle ki Hz. Âişe bu durumu “Bir sefer sırasında Allah Resûlü ile koşu yarışı yaptık ve ben kazandım. Daha sonra bir başka sefer, benim kilo aldığım bir sırada tekrar yarıştığımızda bu sefer o beni geçti ve bana: *‘İşte Âişe bu, öncekine bir karşılıktır’* buyurdu” diyerek nakletmiştir.<sup>347</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in bizzat güreştiği, güreşi sevdiği

<sup>345</sup> Bk. Buhârî, “Salât”, 41, “Cihad”, 56, 57, 58, Nesâî, “Hayl”, 8.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir, *el-Furûsiyye*, thk. Meşhur b. Hasan, Dâru'l-Endülüs, Suûdi Arabistan Hâil, 1414/1993, s. 89-90.

<sup>346</sup> Buhârî, “Rikâk”, 38, “Cihâd”, 59; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 9; Nesâî, “Hayl”, 14-16; *Müsned*, III, 103; Hammâd b. İshâk, *Tereketü'n-nebî*, s. 99; Yeniçeri, Celal, *Hz. Peygamber'in Çevreciliği*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2014, s. 204,

<sup>347</sup> Ebû Dâvud, “Cihâd”, 68; *Müsned*, VI, 39; İbn Mâce, “Nikâh”, 50; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Furûsiyye*, s. 85.

bildirilmektedir.”<sup>348</sup> O dönemde güreş de oldukça yaygındı. Meselâ Rukâne, Mekke’de bu spor dalında en dikkat çekici pehlivandı.<sup>349</sup> Peygamber’in Rukâne ile güreş yapır sırtını yere getirdiğine ve hatta onu defalarca yendiğine ilişkin rivayetler bulunmaktadır.<sup>350</sup> Hz. Peygamber’in yüzme bildiği ve küçükken annesiyle ziyaret için gittiği Medine’deki akrabaları *Neccâr Oğulları*’na ait bir su göletinde yüzme öğrendiği gelen rivâyetler arasındadır.<sup>351</sup>

Resûl-i Ekrem, sapkınlık üretmeyen, kabileler arası atışmaya ve kavgaları kızıştırmaya dönüşmeyen sohbet ve şiir meclislerinde, eşi ve arkadaşlarıyla dinleyici ve seyirci olarak bulunurdu. Allah yolundan saptıran ve şirk unsuru taşıyan müzik ve eğlence türleri, alay etmek için söylenen sözler (lehvel hadis) haram kılınırken Kur’ân’ın ilke ve emirleriyle örtüşmeyen, putperest geleneği ve değerleri yaşatanlar hariç, musikî sanatını icra edenlere bir yasak getirmemiştir.<sup>352</sup> Medine’de Hz. Âişe’nin, iki cariyeye yaptığı bir eğlenceye Ebû Bekir karşı çıkmış, Habeşistanlıların Medine mescidinde savaş oyunları gösterisine Hz. Ömer itiraz etmiş, ancak onların ikisini de ikaz eden Peygamber, eğlencenin devamını sağlamış hatta o tarz eğlencelerin seyrini teşvik etmiştir. Allah Resûlü Mekke’den hicret edip Medine’ye girerken ensâr kadınlarının def çalıp şiirler söyleyerek çocuklarında büyük bir sevinç içinde bu “Resûlullah geldi diyerek” sevindikleri ve onu karşıladıkları bilinmektedir.<sup>353</sup> Yolculuklarda, deve üzerinde seyahat ederken Müslümanlar, şiirler okur, nesirler dinler, yolculuğu rahatlatırlardı.<sup>354</sup>

Resûlullah, gençler arasında çeşitli yarışmalar düzenleyerek okçuluk sporunu özendirmeye çalışıyordu.<sup>355</sup> Resûl-i Ekrem okçulukta canlı hayvanları hedef yapmayı yasaklamışsa da okçuluğa ve genel olarak ihtiyaç maksatlı avlanmaya müsaade etmiştir. O devrin sporları arasında, bir tür mızrak fırlatma oyunu olan ve zenciler arasında

---

<sup>348</sup> Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, s. 414-416.

<sup>349</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 896.

<sup>350</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Furûsiyye*, s. 86; Yeniçeri, Celal, *Hz. Peygamber’in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur’ân’da Çevrecilik*, s. 217.

<sup>351</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 42; İbn Sa’d, *et-Tabakat*, I, 73.

<sup>352</sup> “İnsanlardan öyleleri vardır ki, bilgisizce Allah’ın yolundan saptırmak ve onu bir eğlence konusu edinmek için sözün ‘boş ve amaçsız olanını’ satın alırlar. İşte onlar için aşağılatıcı bir azab vardır”. Lokman 31/6.

<sup>353</sup> bk. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, I, 201.

<sup>354</sup> Yeniçeri, Celal, *Hz. Peygamber’in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur’ân’da Çevrecilik*, s. 220.

<sup>355</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Furûsiyye*, s. 91-92.

oldukça yaygın olan *dirkele*<sup>356</sup> ile, futbolu andıran ve Mekke ve Medine’de oynanan<sup>357</sup> *kurrec* yer almaktaydı. Kaynaklar da belirtildiğine göre, “Resûlullah bir gün içlerinden hangisinin daha kuvvetli olduğunu öğrenmek için (büyük) bir taşı yerden kaldırmaya çalışan bir grup insanın yanından geçmiş ve bunda hiçbir sakınca görmemiştir.<sup>358</sup>

## F. GENEL DEĞERLENDİRME

Yukarıdaki bölümlerde örneklerle somutlaştırmaya çalıştığımız üzere Hz. Peygamber, hemen hemen tüm sosyal kurumlarda, özellikle de aile, eğitim, ekonomi, hukuk, siyaset, ahlâk, din gibi sosyal kurumlarda radikal değişiklikler yapmıştır. Köklü değişimlerin liderliğini yapmıştır.<sup>359</sup> Onun hareket noktası İslâmî ilkeleri hâkim kılmak, toplumun gerçeklerini ve imkânları ve siyasî gücü de dikkate alarak tadrîcî bir metotla amacını gerçekleştirmiştir. Meselâ Resûl-i Ekrem (s.a.v.), Kâbe’yi Hırc-i İsmâîl’i de içine alacak şekilde Hz. İbrahim inşa ettiği şekilde orijinal temellerine döndürmeyi düşünmüş, ancak kavmi buna hazır olmadığı gerekçesiyle bu düşüncesinden vazgeçmiştir.

---

<sup>356</sup>İbnu’l-Manzur, *Lisânü’l-Arab*, XI, 244; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 896.

<sup>357</sup> Suheyli, Ebu’l- Kâsım Abdurrahman b. Abdille, *er-Ravdu’l-ünûf fi şerhi’s-Sîreti’n-nebeviyye li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abdüsselam, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, Beyrut 1421/2000, VII, 341; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 896.

<sup>358</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebû Bekir, *el-Furûsiyye*, s. 7; Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, s. 896.

<sup>359</sup> Okumuş, Ejder, “Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme”, *Diyanet Aylık Dergisi*, s. 37-41.

		CAHİLİYE'DE	İSLÂM'DA
1	TAVAF	Vücutlarında bir parça kıyafetle çıplak icra edilir. Onlara göre tavaf günah işlenirken giyilen kıyafetlerle yapılamazdı.(Celaluddin İsmail, 2011)	Tavaf yapmak için bütün cinsel uzuvların (avret) örtülmesi zaruridir. (el-A'raf, 7/31.)
2	EVLİLİK	Bir erkek dilediği kadar kadımla evlenebilirdi. Aslında onların bazıları yüzlerce hanıma sahipti. (İdris Musa, 2009).	Bir erkeğe herhangi bir zamanda sadece dörde kadar kadımla evlenmesine izin verilirdi. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. (el- Nisâ 4:3)
3	ZIHAR	Zihar erkeğin hanımını boşaması için bir yoldu. Bir kocanın artık karısıyla birlikte olmak istememe sorununu çözmesinin bir yolu, karısını annesiyle eşit tutarak ziharı söylemektir.(Zulhazmin Mohd Nasir, 2010)	Zihar talak (boşanmanın ertelenmesi) için bir yol değildir, ancak kaffarah (para cezası) uygulanır. (el- Mücadele, 58:1-4)
4	KISAS	Bir klanın bir üyesi öldürüldüğünde, bu klan, katilin klanının birçok üyesini öldürerek misilleme yapabilir.(Nuralhadi, t.t.)	Sadece müdellel olan katil, İslâm herhangi bir yasal temeli olmaksızın öldürmeyi yasakladığından beri ölüm cezasıyla yüz yüze gelmektedir. (el- En'am 6:51).
5	MİRAS	Kadınlar ezilenlerdi. Eşlerinin veya ailelerinin mülklerinden miras almadılar. Mirasın inkârı kadınların her bir klan ya da kabile nazarında zayıf ve yararsız olarak kabul edilmesindedir. (Smith, 1990:117).	Kadınlar kocasının ya da ailesinin mülkü üzerinde miras hakkına sahiptir (el- Nisâ", 4:11, 12 & 176).
6	ALIM-SATIM	Özellikle ağırlık ölçümlerinde tefecilik ve sahtekârlık ile dolu. (Muhammad Asrie Sobrie, 2009)	Satış ve alım işlemlerine izin verilmiş ama faizcilik yasaklanmıştır. Ayrıca İslâm ölçümlerin doğru ve kesin olmasının gerekliliği gibi satış ve satın alma etiğini sağlamıştır. (el- Bakara, 2:275)
7	ASALET	Asalet zenginlik, boy ve pekçok çocuk sahibi olmakla kazanılır. (Izutsu, 1964:36-38)	Asalet Allahü Teala nezdinde takvadandır. (el- Hücurat, 49:13)
8	SAVAŞ	Gurur ve asabiyye ruhunun bir sonucu olarak savaş ayrıca asil bir meslek olarak kabul edilir.	Din, ırk ve toplumun kutsallığını izinsiz girişlerden korur. Takip edilmesi zorunlu olan birkaç kural da verilmiştir. (el- Bakara, 2/190; el- Bakara 2/193; el- Bakara 2/224)
9	SOSYAL İLİŞKİLER	Her klan ve kabiledede ayrı hayat. Her birey kendi klanıyla gurur duyuyor ve diğer klana karşı önyargılı. Bu onların kabilelerin doğru veya yanlış olup olmadıklarına bakmaksızın bir kabileyi beğenmelerine sebep olmuştu. Bu durum kabileler arası düşmanlığa yol açtı.	Medine'deki Müslüman toplum, ırk ve kabilelere bakmaksızın başarılı bir şekilde İslâmi bir toplum kurabildi. Kabilelere bağlılık artık yok olmuş ve kardeşliğin bağıyla değiştirilmiştir. (el- Hücurat, 49:10). Meselâ Resûlullah (s.a.v), Ensar ile Muhacir arasındaki kardeşlik akrabalığını başarıyla bağladı.
10	KÖLELİK	Efendi-köle ilişkisi baskı, küçük düşürme ve sömürme ile doluydu. Örnek olarak, bir kişi borçlarını ödeyemediğinde veya iflas ettiğinde, o zaman köle yapılabilir. Kölelik ayrıca bir suçtan ceza olarak da ortaya çıkabilirdi. Aynı şekilde, bir kabileden bir adamın daha güçlü bir kabile tarafından yakalanması durumunda, kabilesiyle birlikte olan adam köleliğe maruz kalabilirdi.	İslâm'ın gelişi köleliği yok etmedi, ancak köleler de özgür bir insanla aynı esas doğaya sahip insanlar olduğu için İslâm, kölelikle ilgili yasalar hakkında kılavuz ilkeler sağlamıştır. Allahü Teala kölelerinin efendileri tarafından sömürülmesini yasaklamıştır. (el-Nur, 24:33)
11	DIYET	Bir cinâyet meydana gelirse, katilin, maktûlün ailesine tazminat vermesi (diyet) gerekmektedir. Tazminat, klanın üyeleri veya katilin kabilesi tarafından tahsil edilirdi.	Tazminat yalnızca katilin baba tarafından aklı selim adamlar aracılığıyla ödenir. (Mohd Shukri Hanapi & Tajul Sabki Abdul Latib, 2003:14-15).

Yukarıdaki tablo,<sup>360</sup> Sünnet'in ibkâ, ta'dîl ya da tashîh ettiği Câhiliye uygulamalarını göstermektedir. Bu uygulamalar tavaf, evlilik, zıhar, kısas, miras, satın alma ve satma, asalet, savaş, sosyal ilişkiler, kölelik ve diyetir. Aslında bu çalışmada belirtilen on bir uygulama Arap Câhiliye toplumunun uygulamalarının sadece bir kısmını sunmaktadır. Sadece bunlar bile Câhiliye pratiğinin yapısal temeline yönelik olarak Hz. Peygamber tarafından büyük bir tadilatın gerçekleştirildiğini ispat etmek için yeterlidir. Görüldüğü gibi Kur'ân ve Sünnet, dinî pratikleri aslî ve meşru hâline çevirmiş, ilkelerine zıt olan uygulamaları kökten değiştirmiştir.

---

<sup>360</sup> Hanapi, Mohd Shukri, "From *Jahiliyyah* To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy", *International Journal of Humanities and Social Science*, s. 217-219.

## SONUÇ

Kur'ân'ın bir hayat nizamı olarak nasıl uygulanacağını Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş şekli demek olan Sünnet'in, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı olduğuna dair İslâm âlimleri arasında görüş birliği vardır. Sünnet'in fıkıhçılara, usûlcülere, hadisçilere ve kelâmcılara ait olmak üzere farklı tanımları yapılmış ve Sünnet'in hangi şeklinin bağlayıcı olduğu İslâm ulemâsı tarafından tartışılmıştır. Neticede Sünnet-i hüda denilen türünün bağlayıcı olduğu, Sünnet-i zevâid denilen türünün ise muhayyerlik alanında yer aldığı söylenebilir. Çeşitli İslâmî disiplinlere göre yapılan ve farklı bakış açılarını yansıtan söz konusu tanımlar her disiplinin Kur'ân'dan hemen sonra Sünnet'i esas aldığını göstermektedir. Buna göre Sünnet, Müslümanların itikadî, amelî, ahlâkî inanış ve davranışlarına tesir ettiği, onları belirlediği, koyduğu ilkeler ve somut örneklerle hayata aksettirdiği sosyal bir gerçeklik olarak dikkat çekmektedir.

Sünnet'te tabii olarak yerel ve tarihsel özellikler bulunduğu gibi evrensel unsurlarda yer almaktadır. Kur'ân-ı en iyi anlayan, Allah'ın muradını herkesten daha iyi bilen Allah Resûlü'nün dini öğretmek ve uygulamak üzere koyduğu prensipler, irâd buyurduğu hadisler ve bunların davranış şekli olan Sünnet Müslümanların müstağni kalamayacağı hususlardır.

İslâm, Allah'ın sıfatlarını onun dışında bir varlığa nispet etmek anlamına gelen *şirki* ortadan kaldırmak ve tevhidi yeryüzüne hâkim kılmak için gelmiştir. Bu sebeple o, insanları Hz. Âdem'den bu yana bütün peygamberlerin tebliğ ettiği ortak dinin adı olan İslâm'a, eşi ve benzeri olmayan tek bir Allah'a kulluğa çağırmıştır. Kur'ân ve Sünnet, insanları önce şirkten kurtardıktan sonra tevhîd dininin ilkelerini kalplere yerleştirmeyi hedeflemiştir.

Câhiliye döneminde ise bazı Araplar, Hz. İbrahim'den tevârüs edilen tevhîd/Hanîf dininin farkında iseler de çoğunluk itibarıyla tevhide şirk bulaştırmışlar ve Hanîf dinini tanınamaz hâle getirmişlerdir. En büyük put olan Huzeyme b. Müdrik'nin diktiği ve insan suretindeki kolu kırık olduğundan Kureyş'in altından bir kol taktığı Hübel, Kureyş'in yanı sıra özellikle Sakîf kabilesinin tapındığı beyaz ve dört köşe bir taş

olup Kâbe gibi evi ve haremi olan Lât, Uzza ve Mekke ile Medine arasında Müşellel mevkiindeki siyah bir kaya olan Menât, Arapların putları idi. Bunları ziyaret ederler, yanında tıraş olurlar ve kurbanlar kesip onlara sunarlardı. Haclarının ancak böyle kabul olacağına inanırlardı. Kâbe çevresinde müşterek büyük putlar da dâhil 360 civarındaki putun varlığı, hatta her ailenin özel putunun olması, bunların Allah indinde şefaathlerinin ve faydalarının olduğuna inanılması, Allah'a yakışmayan nitelikler atfedilmesi bunun göstergesidir. Mekke'deki oligarşik düzen, hâkim güçlerin siyasî, ticarî menfaatleri kendilerine bir tehdit olarak gördükleri Hz. Peygamber'in getirdiği yeni dinin bu yapıyı aleyhlerine bozacağı kaygısı ile atalarının dinin sahip çıkma maskesi altında reddetmelerine, direnmelerine yol açmıştır.

Sünnet; İslâm öncesi devri ifade etmek üzere kullanılan Câhiliye dönemi Arap toplumunun dinî, sosyal, siyasî, kültürel, ekonomik, edebî, ahlâkî vs. yönlerinin yapısal değişiminde temel bir faktör olarak rol oynamıştır. Câhiliye, bilgisizlik ve cehâlet anlamında olmayıp bilerek ve inat ederek Allah'ı ve onun gönderdiği dini, kitabı ve Resûl-i Ekrem'i (s.a.v.) inkâr ve küfürde ısrar etme gibi anlamlara gelmektedir. Hz. Peygamber, hayatı boyunca tebliğ ettiği son dinin prensiplerine ve fitratına zıt düşen cahilî inanç, âdet ve geleneklerle kararlı bir şekilde mücadele etmiştir. Bu mânada Onun hayatı hakkı ikâme edip bâtılın zail olmasını sağlama mücadelesidir.

Bununla birlikte Sünnet, Câhiliye döneminin inanç ve âdetlerine karşı üç türlü tutum geliştirmiştir: İslâm'a uygun olanları ibkâ, zıt olanları ilgâ, bazı yönleriyle ters düşen kısımları ta'dil. Mekke döneminde Hz. Peygamber'in Mekke'nin müşriklerinin Hılfu'l-fudûl (erdemliler sözleşmesi) anlaşmasına bizâtihi katılması, Kâbe muhafızlığı (sidâne ya da hicâbe), hacılara su temini (sikâye), hacılara yemek dağıtma (rifâde) gibi Kâbe hizmetlerine onay vermesi, Sünnet'in ibkâ ettiği Câhiliye dönemi uygulamalarına örnek olarak verilebilir. Aile hukuku ve evlenme müessesesi ile ilgili olarak bedel nikâhı, haden nikâhı, şığar nikâhı, makt nikâhı ve mut'a nikâhı gibi nikâh çeşitlerini; Mekke müşriklerinin Kâbe'yi çıplak vaziyette, el çırpıp ıslık çalarak tavaf etmeleri, Ahmesîlerin dışındakilerinin giysilerinin necis sayılması, Kureyş'in Arafat da vakfeye çıkmaması Allah Resûlü'nün reddettiği uygulamalardır.

Sosyolojik bir tespit olarak Cahiliye dönemi âdet ve inanışlarında âhîret gününe ve hesaba inanmamanın başat bir rolünün olduğu vurgulanmalıdır. Kitâl, baskın, gasp,

riba, tefecilik, zulüm, kölelerine yapılan muamele, sefahate düşkünlük, ticarete hile vb. uygulamaların temelinde itikatsızlık ve bâtil inanışların yer aldığı belirtilmelidir.

İslâm'ın ilk zamanlarında Allah Resûlü, Mekke müşriklerinin idare merkezi Daru'n-Nedve'ye karşı Daru'l-Erkam'ı tebliğ, toplanma ve ibadet mekânı olarak kullanmıştır. Hz. Peygamber, şirk dinine ve sistemine rıza göstermemiş, onlarla anlaşma yoluna gitmemiş, davasından dönmesi karşılığında kendisine vaat edilenleri reddederek mücadele ve çile yolunu tercih etmiştir. İlk Müslümanlar, Müslüman olmanın ve Müslüman kalmanın bedelini hicrete kadar Mekke'de ağır bir şekilde ödemişlerdi. Önce Habeşistan'a sonra Medine'ye yapılan hicret, inancını sağlam bir şekilde yaşayabileceği ortam arayışıdır.

Resûlullah (s.a.v.), hicret ettiği Yesrib'i Medine'ye çevirmiş, orada İslâm'ın bütün kurallarıyla yaşanması için bir site devleti ve ona bağlı kurumlar oluşturmuştur. İlk anayasa olan Medine Sözleşmesi, muhacirler ve ensâr arasında kardeşlik tesis edilmesi, yargı sistemi, Mescid-i Nebevî inşası, ashâbın eğitilmesi, yeni devleti ve dini muhafaza etmek üzere ordu kurulması, orduya asker temini ve teçhizat sağlanması, yabancı devletlere İslâm'ı tebliğ etmek üzere elçiler gönderilmesi, komşu devlet ve kabilelerle ikili münasebetler geliştirilmesi, Hz. Peygamber'in Medine'de gerçekleştirdiği nebevî uygulamalardan bazılarıdır. Resûl-i Ekrem eğitimden aileye, siyasetten spora kadar hemen her alanda İslâmî ilkelere uygun olarak yapılanmaya gitmiş ve radikal yenilikler gerçekleştirmiştir.

Yirmi üç yıllık nübüvvet hayatında Allah Resûlü'nün kız çocuklarının namus, şeref ve açlık gibi gerekçelerle gömerek öldürdükleri bir toplumdan cennetin anaların ayağı altında olduğu, kız çocuğunun ailenin şefkat, sevgi modeli ve aile için bereket olduğu, kız çocuğunu şefkatle yetiştiren ona oğullarına davrandığı gibi davranana Allah Teâlâ'nın cennetiyle ödüllendireceği anlayışını topluma ikâme etmesi, değişikliğin boyutunu göstermesi açısından mânidardır.

Resûl-i Ekrem, içinde yaşadığı toplumun aile, eğitim, ekonomi, hukuk, siyaset, ahlâk, din gibi sosyal kurumlarla ilgili anlayış ve uygulamalarında köklü değişiklikler yapmıştır. Bu değişimde onun hareket noktası, İslâmî ilkeleri hâkim kılmak, toplumun gerçeklerini, kendi imkânları ve siyasî gücünü de dikkate almaktır. Ancak niyeti hep hakkı hâkim kılmak, bâtil ile mücadele edip onu ortadan kaldırmaktır. Arapların aylarla ilgili *nesî* uygulamasını ortadan kaldırdıktan sonra “*Aylar Allah'ın yeri ve gökleri*

*yarattığı günkü aslî hâline döndü*” buyurması, Allah Resûlü’nün amacının Allah Teâlâ’nın razı olacağı Şekilde hareket etmek ve onun sistemini devam ettirmek, b t l yerine hakkı ikâme etmek olduğunu göstermektedir.

Kur’ân’ın nebevî uygulama biĉimi olan Sünnet, Kur’ân’la birlikte bir hayat nizami olarak hayatın her alanını ve safhasını kuşatan ilkelerle ve nebevî  rneklilikle her dönemde prensipler bazında ümmete yol göstermektedir. Biz bu  alıŐmamızda Sünnet’in toplumu nasıl dönüştürdüğünü, koyduğu ilkelerle toplumu her çağda nasıl etkilediğini vurgulamış olduk. Her bir başlığı müstakil çalıŐmaların konusu olan meseleleri belli başlıklar altında çok fazla detaya girmeden ve Câhiliye ve risâlet dönemi uygulamalarını birlikte zikredip mukayese ederek göstermeye sosyolojik bir takım tespitlerde bulunmaya gayret ettik.

Çok kapsamlı ve b kir bir konu olan Sünnet Sosyolojisi alanındaki bu çalışmamızın konunun kapsamlı yapısı gereği pek çok eksikliklerinin olması muhtemel ve tabi dir. Konu daha dar çerçevede de ele alınabilirdi. Biz makro bir çalışma yapmayı tercih ettik. Elimizden gelen gayreti sarf ederek neticede Sünnet aĉısından Câhiliye ve Asr-ı saâdet döneminin dinî, siyasi, sosyal uygulamalarına dair bir fotoğraf sunmaya çalıştık.

## BİBLİYOGRAFYA

- Abdülhâlik, Abdülganî (ö. 1403/1983), *Hücciyetü's-sünne*, ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kitâbi'l-İslâmî, Riyad 1415/1995.
- Abdulkerim, Halil, *Kureyş mine'l-kabile ile'd-devleti'l-merkeziyye*, Sînâ li'n-neşr, Kahire 1993.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmam b. Nâfi es-San'ânî el-Himyerî (ö. 211/826-27), *Mûsânnef* (thk. Habibu'r- Rahmân el- âzamî), el- Mektebü'l-İslâmiyye, Beyrut 1403.
- Acar, Ca'fer, *Cahiliyye'de ve Risalet Döneminde "Savaş" Olgusu* (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi S.B.E., 2007.
- Afgânî, Said, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, 2. Baskı, Matâbiu dâri'l-fikr, Dimeşk 1960.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Mûsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul: Dâru Sahnûn, Tunis 1992/1413.
- Ahmed Emin (ö. 1373/1954), *Fecru'l-İslâm*, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- Akarsu, Murat, *Kabileden Devlete Medine Tecrübesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2018.
- Akman, Mustafa, *Hadis-Sünnet İlişkisi ve Toplumun Algısı*, Çıra Yayınları, İstanbul 2011.
- Aksu, Zahid, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite: Hukûkî Ayetler Ve İctihadi Kaynaklar*, İlahiyat, Ankara 2005.
- Akyüz, Ali, *Kaynak Tetkiki Açısından Abdürrezzak- Buhârî İlişkisi Üzerine Bir Mukâyese*, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No: 53, İstanbul 1997.
- Alan, Hüseyin, *Hz. Peygamber Öncesi Mekke ve Arabistan*, Beyan Yayınları, İstanbul 2012.
- Algül, Hüseyin, "Muâhât", *DİA*, İstanbul 2005, XXX, 308-309.
- , "Ficâr", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 52.
- Alıcı, Mustafa, "Şefaât", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 411-412.

- Altıntaş, Ramazan, “Câhiliye Arap Toplumunda Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi*, Sayı:1, Ankara 2001, XXXVII, 61-85.
- Alûsî, Mahmud Şükrü (ö. 1342/1927), *Bülûğu 'l-ereb fî ma 'rifeti ahvâli 'l-Arab*, 2. baskı, Şerh ve tashîh. Muhammed Behçetü'l-Eserî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut [t.y.].
- Amr b. Külsûm, Ebü'l-Esved (Ebû Abbâd) (ö. 584 veya 600 m), *Mu'allakâ* (trc. Şerefeddin Yaltkaya), *Yedi Askı*, İstanbul 1943.
- Anjum, Ovamir, *Politics, Law, and Community in Islamic Thought*, Cambridge University Press, New York 2012.
- Apak, Adem, “İslâm Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2001, c. 10, Sayı: 1, s. 177-194.
- Apaydın, H. Yunus, “Hz. Peygamber'in Fonksiyonu ve Sünnet'in Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1996, Sayı: 7, s. 153-160.
- Arı, Mehmet Salih, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi İstem* 2004, Sayı: 4, s. 175-190.
- Arnold, Thomas Walker (ö. 1864-1930), *The Caliphate*, The Clarendon Press, Oxford 1924.
- Arslantürk, Zeki-Amman, Tayfun, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2013.
- Atar, Fahrettin, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1979.
- Aydın, Fatma, *Hicaz Bölgesi Câhiliye Kültürü Çerçevesinde Hadislerde Sosyal Gerçeklik* (Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2015.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002.
- Aydın, Mehmet Âkif, “Aile”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 196-200.
- Aydın, Mehmet Âkif-Hamîdullah, Muhammed, “Köle”, *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 237-246.
- Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslâm Toplumunun Şekillenışı*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.
- Aydınalp, Halil, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. XIX, Sayı: 2, s. 187-215.

- A'zamî, Muhammad Mustafa, (ö. 1438/ 2017) *Studies In Hadith Methodology And Literature*, 2. Baskı, American Trust Publication, Indianapolis 1978.
- Âzimî, Mûsâ bin Râşid (ö. 1432/2011), *el-Lü'lüü'l-meknûn fî sireti'n-nebiyyi'l-me'mun*, el-Mektebetü'l-âmirriyye li'l-î'lâm ve'n-neşir ve't-tevzi'yee, Kuveyt [t.y.].
- Azimli, Mehmet, *Câhiliye'yi Farklı Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Bağcı, Hacı Mûsâ, *Hadis Tarihi H. İlk Üç Asır*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- , *Hadis Tarihi ve Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî (ö. 429/1037-38), *Usûlü'd-din*, Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Neşriyatı, İstanbul 1928/1346.
- Baktır, Mustafa, "Suffe", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 469-470.
- Bardakoğlu, Ali, "Cahiliyye Döneminde Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, 3.baskı, İstanbul 2005, s.13-20.
- , "Toplum-Hukuk İlişkisi Açısından Cahiliyye Hukuku Örneği", *Dünden Bugüne İslâm Dünyasında Zihniyet Değişiklikleri ve Çağdaştırma Problemleri Sempozyumu, Ensâr Vakfı*, Bursa 1990, s. 93-104.
- , "Bey'", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 13-19.
- Baş, Eyüp, *İslâm Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Başaran, Selman, "Amr b. Hazm", *DİA*, İstanbul 1991, III, 84-85.
- Bayyigît, Mehmet, "Sosyolojinin Din Serüveni ve İslâm (Kur'ân) Sosyolojisi", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2011, Sayı: 22, s. 27-34.
- , *Kur'ân Sosyolojisi Üzerine Denemeler*, Yediveren Kitap Yayınları, Konya 2003.
- Bedir, Murteza, *Sünnet-Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İsam Yayınları, İstanbul 2006.
- , "Sünnet", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 150-153.
- Bedr, Abdülbasit, *et-Târihu's-şâmil li'l-Medineti'l-münevvere* [y.y.], Medine, 1414/1993.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Ensâbü'l-eşraf* (thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâz ez-Ziriklî), Dâru'l-fikr, Beyrut 1417/1996.
- , *Fütûhu'l-büldân*, Dâru mektebeti'l-hilâl, Beyrut 1988.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (ö. 458/1066), *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* (thrc. Abdülmü'ti Emin Kal'aci) Câmîatü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Karaçi 1991/1412.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basrî (ö. 292/905), *el-Bahrü'z-zehhar* (thk. Adil b. Sa'd), Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 2006/1427.
- Bilgiseven, A. Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986.
- Bilgin, Vejdî, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", *Eski Yeni*, 2011, Sayı: 23, s. 39-52.
- , *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Bilmen, Ömer Nasûhi (1390/1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı fıkhiyye Kâmusu*, Bilmen Yay., İstanbul 1967.
- Bottomore, Tom B., *Toplumbilim* (çev. Ünsal Oskay), Der Yayınları, İstanbul t.y.
- Bozkurt, Nebi, "Eğlence", *DİA*, İstanbul 1994, X, 483-488.
- Bozkurt, Nebi; Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 281-290.
- , "Mekke", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 555-563.
- , "Medine", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 305-311.
- Brockelmann, Carl, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî (ö. 256/870), *Sahîh-i Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul; Dâru Sahnûn, Tunis 1992/1413.
- , *Edebü'l-müfred* (trc., şrh. A. Fikri Yavuz), Sönmez Neşriyat, İstanbul 1974.
- , *Halku edâli'l-'ibâd*, Abdurrahman el-'Umeyra, Dâru'l-meârifî's-Suûdiyye, Riyad t.y.
- , *Tarihü'l- Kebîr*, Haydarabad, 1360 v.d.
- Bulaç, Ali, "Bedevîlik-Hazarilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yayınları, İstanbul 1990.
- Burrell, G.-Morgan, G. *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, Heinemann Press, New York 1979.
- Canatan, Kadir, "İslâm'ın Toplumsal Pratiği Olarak Sünnet ya da Toplumsal Pratiğin Şekillendirdiği Sünnet", *Sünnet Sosyolojisi*, Eski Yeni, Ankara 2013.

- Cebeci, Lütfullah, “Kur’ân Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme”, *İslâmî Araştırmalar*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1987, c. I, Sayı: 3, s. 5-38.
- Cevâd Ali (ö. 1408/1987), *el-Mufasssal târihu’l-Arab kable’l- İslâm*, 3. baskı, Dâru’l-ilm li'l-melayin, Beyrut 1980, VI ( ikinci nüsha Dârü’s-sâkî 1422/2001).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (ö. 400/1009), *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve sihâhi’l-Arabiyye=Tâcü’l-lüga=Sihâhü’l-lüga* (thk. Şehabeddin Ebû Amr) Dâru’l-Fikr, Beyrut 1998/1418.
- Coşkun, Ali, “Sosyal Bütünleşme, Sosyal Çözülme ve Din”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2004, Sayı: 13, s. 111-151.
- Cirit, Hasan, *Hadise Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif (ö. 816/1413), *Kitâbu’t-ta’rifât* (thk. Heyet), Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1403/ 1983.
- Çağatay, Neşet (ö. 1420/2000), *Başlangıçtan Abbasiler’e Kadar İslâm Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1993.
- , *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989.
- Çağrııcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayınları, İstanbul 2000.
- , “Adalet”, *DİA*, İstanbul 1988, I, 341-344.
- , “Arap [İslâm’dan Önce Araplar’da Din]”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 316-321.
- , “Hilim”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 33-36.
- Çelebi, İlyas, “Gayb”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 404-409.
- , “Remil”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 555-556.
- Çelik, Ali, *Sünnet’in Aktüel Değeri*, Kitap Neşriyat Dağıtım Yayınları, Ankara 2007-2010.
- Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003.
- Çetin, Abdurrahman, “Ezan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XII, 36-38.
- Dâvûd, Georges Davud, *Edyânü’l-Arab kable’l-İslâm ve vechuha’l-hadarî ve’l-ictimâî*, 2. Baskı, Müessesetü’l-câmia li’d-Dirasât, Beyrut 1408/1988.
- Dayal, Lakshmeshwar, *The Truth About Islam: A Historical Study*, Anamika Publishers&Distributors, India 2015.

- Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- Demircan, Adnan, *Asr-ı Saâdet Dünyası*, Siyer Yayınları, İstanbul 2015.
- , “Son Peygamber’in Geldiği Coğrafya ve Toplum: Hicaz Bölgesi ve Câhiliye Arapları”, *Câhiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, Fecr Yayınevi, Konya 2007, s. 39-98.
- Duğeym, Semih, *Edyân ve mü'tekadâtü'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru'l-fikri'l- Lübnâniyye, Beyrut 1995.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Vadi Yay., I. Baskı, Ankara 2001.
- Döndüren, Hamdi, “Îlâ”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 61-62.
- Dönmezer, Sulhi, *Sosyoloji*, Savaş Yayınları, Ankara 1984.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275 /888), *es-Sünen (Hattabî şerhi Me'âlimu's-Sünen ile birlikte)* I-V, İstanbul 1401/1981.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh (ö. 1417/1997), *er-Resûlü'l-muallim*, Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb 1417/1996.
- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdî (ö. 224/838), *Kitâbü'l-emvâl*, Kahire, 1353.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr el-Endelüsî (ö. 487/1094), *Me'cem mü'sta'cem min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâd*, 3. baskı. (thk. Mustafa es- Sakkâ), Beyrut 1983.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebü'l-Beka el-Kefevî (ö. 1095/1684), *Külliyât, Müessesetü'r-risâle*, Beyrut 1419/1998.
- Endelüsî, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdîrabbih b. Habîb el-Kurtubî (ö. 328/940), *el-'Ikdu'l-ferîd*, Kahire 1940.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Karaman Ofset, İstanbul 2005.
- Erkal, Mehmet, “Beytülmâl”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 90-94.
- , “Öşür”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 97-100.
- Erkal, Mustafa, *Sosyoloji*, Der Yayınları, İstanbul 2004.
- Ersoylu, Halil, “Fal, Falname ve Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1981, cilt: V, Sayı: 2, s. 69-81.
- Eş'arî, Sa'd b. Abdullah Ebû Halef el-Kummî (ö. 301/913), *Kitâbü'l-makalât ve'l-fırak* (tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr), Müessese-i matbuat-ı Atai, Tahran 1963.

- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah (ö. 250/865), *Ahbâru Mekke ve ma cae fiha mine'l-âsâr* (thk. Rüşdi es-Salih Melhes), 3. Baskı, Dâru's-sekâfe, Beyrut 1979.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Herevi (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-luga* (thk. Muhammed Abdünnaim Hafaci, Mahmûd Ferec 'Ukde), ed-Daru'l-Mısriyye, Kahire [t.y.], VI.
- Fârukî, İsmail Raci (ö. 1406/1986); Fârukî, Lui Lamia, *İslâm Kültür Atlası* (çev. Mustafa Okan Kibaroglu-Zerrin Kibaroglu), İnkılâb Yayınları, İstanbul 1999.
- Fayda, Mustafa, *Allah 'in Kılıcı Halid b. Velîd*, Çağ Yayınları, İstanbul 1992.
- , "Câhiliye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 17-19.
- , "Bedevî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 311-317.
- Fazlurrahman (ö. 1409/1988), *İslâm* (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk Yayıncılık, İstanbul 1981.
- , *Tarih Boyunca Metodoloji Sorunu* (çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1995.
- Fehd, Tefvik, "Menât", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 121-122.
- Fehmi, Mehmed (ö. 1363/1944), *Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1919.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, "Daru'n-Nedve", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 555-556.
- Fındıkoğlu, Z. Fahri, *Hukuk Sosyolojisi*, İstanbul 1958.
- Fichter, Joseph, *Sosyoloji Nedir?*, (çev. Nilgün Çelebi), Atilla Kitapevi, Ankara 1996.
- Firuzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (ö. 817/1415), *el-Kamûsü'l-Muhîd*, Kahire, [t.y.]
- Fück, J. W., "Fidjâr", *The Encyclopaedia of Islam*, II, New Edition, E. J. Brill, Leiden 1965, s. 883.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd (ö. 505/1111), *el-Munkizü mine'd-dalâll*, Damascus, 1939/1358.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, Polity Press, Cambridge 1997.
- , *Sosyoloji*, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2008.
- Gökçe, Birsen, "Aile ve Aile Tipleri Üzerinde Bir İnceleme", *Aile Yazıları* Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara 1991, I, s. 205-223.

- Göksoy, İsmail Hakkı, “Hz. Peygamber’in Hükümdarlara Gönderdiği Davet Mektupları ve Önemi”, II. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler, 20 Nisan 1999 [Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi], 2000, s. 119-138.
- Görgün, Tahsin, *İlâhi Sözü'nün Gücü Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.
- Görmez, Mehmet, *Hadis İlminin Temel Meseleleri*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnet'in Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Malik'in Muvatta'ı Özelinde* (çev. Mehmet Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999.
- Güç, Ahmet, “Putperestlik”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2007, XXXIV, 365-368.
- Güler, İlhami, *Politik Teoloji Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2002.
- Günaltay, M. Şemseddin (ö. 1380/1961) “Kabl el-İslâm Araplarda İçtimai Aile”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1926, Sayı: 4, s. 74-104.
- , *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri* (Sad.:M. Mahfuz Söylemez); Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997.
- , *İslâm Öncesi Arap Tarihi* (Sad.: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Din Sosyolojisi Dersleri*, 2. Baskı, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1996.
- , “Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslâmiyet İlişkileri” (Ed. M. Bulut), *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm (Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri)* TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 38-70.
- Gündüz, Şinasi “Mecûsîlik”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 279-284.
- Gürkan, Salime Leyla, “Yahudilik [Giriş]”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 187-197.
- Güvendi, Sümeyra, *Fıkıhta Lehv/ Oyun ve Eğlence* (yüksek lisans tezi), S.Ü.S.B.E., Konya 2008.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî (ö. 175/791), *Kitabü'l-ayn* (thk. Mehdi Mahzûmî, İbrâhim Samerrâî), Müessesetü'l-a'lemi li'l-matbuât, Beyrut 1988, I.

- , *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994.
- Hamîdullah, Muhammed (ö. 1423/2002), *İslâm Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti* (trc. Salih Tuğ), İrfan Yayıncılık, İstanbul 2003.
- , *İslâm Peygamberi* (trc. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yazgan), Beyan Yayınları, İstanbul 2004, (tek kitapta I-II).
- , *İslâm'ın Doğuşu* (çev. Murat Çiftkaya), Beyan Yayınları, İstanbul 2002.
- , *The Life and Work of the Prophet of Islam* (translated by Ghazi Mahmood Ahmad), Vol:1, Islamic Research Institute, Pakistan 1998.
- , *İslâm'a giriş* (trc. Kemal Kuşçu), Nur Yayınları, Ankara [t.y.].
- Hammâd b. İshâk, Ebû İsmâîl b. İsmâîl el-Ezdî el-Bağdâdî el-Mâlikî (ö. 267/881), *Teriketu'n-Nebî* (neşr. E. Dıyâ' el-Umarî), Beyrut 1404/1984.
- Hanapi, Mohd Shukri, "From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In A Search Of An Islamic Educational Philosophy", *International Journal of Humanities and Social Science* Vol. 3 No. 2 [Special Issue – January 2013].
- Harman, Ömer Faruk, "Zülhalesa", *DİA*, İstanbul 2013, XXXIV, 561.
- Hasan, Hasan İbrâhîm (ö. 1892-1968), *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (çev. İ. Yiğit; S. Gümüş), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî (ö. 388/998) *Me'âlimü's-sünen* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Dârü'l-ma'rife, Beyrut, [t.y.].
- Hawting, GR., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge University Press, 1999.
- Hayyam, Ebü'l-Feth Gıyâsüddîn Ömer b. İbrâhîm Hayyâm Ömer (ö. 515/1121), *Nevruzname*, Kitâbhâne-i Tahûrî, Mücteba Minovî neşri, Tahran 1933.
- Herklots, G. A., *İslâm in India* (revised by W. Crooke), London, 1921.
- Hier, S. P., *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories*, Canadian Scholars' Press, Canada 2005.
- Hîn, Mustafa, *Büyük Şâfiî Fıkhi* (trc. Ali Aslan), İstanbul 1994.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, 10 baskı, St. Martin's Press, New York 1970.
- , *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi* (çev. Salih Tuğ), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.
- Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi –İlk Dönem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.

- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam*, Vol:1, The University of Chicago Press, London 1974.
- Horton, Paul B – Hunt, Chester, L., *Sociology*, Tokyo: McGraw-Hill Kogakusha 1976.
- Hüseyin el-Hac, Hasan, *Hadâratü'l-Arab fî asri'l-câhiliyye*, 2. Baskı, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1989/1409.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi (ö. 1394/1973), *Makâsîdü's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, eş-Şeriketü't-Tunisiyye, Tunis 1985.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü'l-lüga*, Dâru Sadır, Beyrut, [t.y.].
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî (ö. 245/860), *Kitabü'l-Muhabber* (tsh. Eliza Lichtenstater), Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad 1942/1361.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethû'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1989.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, (ö. 808/1406), *Mukaddime* (çev. Zakir Kadiri Ugan), Maarif Vekâleti, Ankara 1954.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebevî* (thk. Mustafa es-Sekka ve İbrahim el-Ebyârî ve Abdulhafiz eş-Şelebî), Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1375/1955.
- İbn Hüzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk (ö. 311), *Sahîh* (thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut ts.
- İbn İdris, Abdullah Abdülaziz (ö. 191/807), *Müctema'u'l-Medineti fî ahdi'r-Resûl Sallallâhü Aleyhi ve Sellem*, Riyad 1992.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesar (ö. 151/768), *Sîretü İbn-i İshâk* (thk. Muhammed Hamîdullah), Konya 1981.
- İbn Kayyım el-Cevziyye Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 133/751), *el-Furûsiyye*, thk. Meşhur b. Hasan, Dâru'l-Endülüs, Suûdi Arabistan Hâil, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1372) *el-Bidâye ve'n Nihâye*, Beyrut 1977.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Maârif*, 4. Baskı (thk. Servet Ukkâşe), Kahire [t.y.].

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî (ö. 711/1311),  
*Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1414/1994.
- İbn Rüste, Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste (ö. 310/922), *Kitâbü'l-a'lakü'n-nefise*, 3.  
 Baskı, Martin Theodor Houtsma, E.J. Brill, Leiden 1967.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî' ez-Zührî (ö. 230/845), *es-Sîretü'n-nebeviyye mine't-Tabakâti'l-kübrâ li İbn Sa'd*, ez-Zehra li'l-i'lâmi'l-Arabî,  
 Kahire 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597/1200), *el-Muntazam fî târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, Dâru'l-kütübu'l-ilmîyye, Beyrut 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser* (thk. Tahir Ahmed Zavi, Mahmûd Muhammed Tanahi), Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1963, I-V.  
 -----, *el-Kamil fî't-târih*, Beyrut 1982, I-XIII.  
 -----, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994, IV.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzîr İbnü's-Saib Hişâm b. Muhammed b. Saib (ö. 204/819),  
*Kitâbü'l-asnâm* (thk. Ahmed Zekî Paşa; yy., ty.; İkinci nüsha: *Putlar Kitabı/Kitâbü'l-asnâm* (tercüme Beyza Düşüngen), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1969.
- Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim-Ali Muhammed el-Bicâvî, *Eyyâmü'l-Arab fî'l-Câhiliyye*, Beyrut 1988.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.  
 -----, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.  
 -----, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985.
- İmriü'l-Kays, Ebû Vehb Hunduc b. Huçr b. el-Hâris Âkilü'l-Mürâr (ö. 540 dolayları),  
*Muallakât: Yedi Askı* (çev. Şerafeddin Yaltkaya), MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Johnstone, P. De Lacy, *Muhammad and His Power*, Discovery Publishing House, Delhi 1901.

- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed (ö. 821/1418), *Nihâyetü'l-ereb fî ma'rifeti ensâbi'l-Arab*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1984.
- Kallek, Cengiz, "Ticaret", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 144-147.
- Kapar, Mehmet Ali, "Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Asr-ı Saâdet'te İslâm* (ed. Vecdi Akyüz), Beyan Yayınları, İstanbul 1994.
- , "Eyyâmü'l-Arab", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 14-16.
- Kara, Fatih, *eş-Şevkânî'nin el-Fevâidü'l-Mecmûa Adlı Eserindeki Arap Kabileciliği İle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*, Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Karadâvî, Yusuf, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet* (çev. Özcan Hıdır), Nida Yayıncılık, İstanbul 2012.
- , *Keyfe neteâmel mea Sünneti'n-nebî*, Ma'hedü'l-âlemî li fikri'l-İslâmî, 1414/1993.
- , *Sünnet Araştırmalarına Giriş: Sünneti Anlamada Yöntem: Sünnetin Teşri Değeri* (çev. Bünyamin Erul), Nida Yayıncılık, İstanbul 2009.
- , *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985.
- Karaman, Fikret; Karagöz, İsmail; Paçacı, İbrahim; Canbulat, Mehmet; Gelişgen, Ahmet; Ural, İbrahim, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2006.
- Karataş, Mustafa, "Hz. Peygamber'in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları: Medine Örneği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 28, s. 59-84.
- Kazancı, Ahmet Lütfi, "Câhiliye Döneminde Müsbet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1986, c. I, Sayı: 1, s. 103-110.
- Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis, "Tâlim ve Terbiye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 515-523.
- Kehhâle, Ömer Rıza (ö. 1905-1987), *Dirâsât ictimâ'îyye fî'l-'uşûri'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1393/1973.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay (ö. 1381/1962), *Hz. Peygamber'in Yönetimi/et teratibü'l-idariyye* (trc. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet Yeni Bir Yaklaşım*, Fecr Yayınları, Ankara 1993.
- Kırbyık, Kasım, “Baytarlık”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 278-282.
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Koçyiğit, Talat, “Peygamberimiz ve Sünnet’inin Teşri’i Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1970, s. 102-110.
- Köprülü, M. Fuad (ö. 1890-1966), “Fıkıh”, *İ. A.*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1977, IV, 614-615.
- Köse, Saffet, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1997.
- , “Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm’ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler”, *Mehir* 1999, s. 8-13.
- Köşe, Abdullah, “Hacamat”, *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 422.
- Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Haz. Ali Özek vd., Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998.
- Kurt, Abdurrahman, “Sosyo- Ekonomik ve Kültürel Yönden İslâm Öncesi Mekke Toplumu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, c. 10, Sayı: 2, s. 97-122.
- , “Aile ve Din”, *Din Sosyolojisi* (Ed. Niyazi Akyüz- İhsan Çapçioğlu), Grafiker Yay., Ankara 2013, s. 343-355.
- Kurkan, Amiran, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985.
- , *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Lâiklik*, II. Baskı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, Fatih Gençlik V. Matbaası, İstanbul 1977.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273), *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (tsh. Ahmed Abdülalim Berdunî), Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, Kahire 1967.
- Kutluay, İbrahim, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*, Çıra Yayınları, İstanbul 2009.
- , *Sünnet’e Göre Kutsiyet*, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- , “Tıbb-ı Nebevî’nin Vahiy Kaynakları”, *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, Adana 2015, s. 56.

- , “The Relationship Between The Sunnah and The Waḥy and Its Effects on The Authority of Sunnah According To Some Contemporary Scholars”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX, 2019, s. 7-47.
- , “Kadına Şiddeti Meşrûlaştırdığına Delil Olarak Kullanılan Bazı Âyet ve Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Mârife* 2018, c.18, Sayı: 2, s. 439-467.
- Kuzgun, Şaban, “Hanîf”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XLVI, 33-39.
- Küçükkeskici, Mustafa, *Hz. Peygamber Döneminde Medine'nin Sosyal Yapısı*, (yayımlanmamış doktora tezi) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999.
- Lane, Edward William, *Arabian Society in the Middle Ages*, Curzon Press, London 1987.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, New York 1999.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed (ö. 1304/1886), *Tuhfetü'l-ahyâr bi ihyâi Sünneti'l-ibrâr* (Gözden geçiren Abdulfettâh Ebû Gudde), Mektebetü matbaati'l-İslâmî, Beyrut 1992.
- Lewis, Bernard, *Tarihte Araplar* (çev. Hakkı Dursun Yıldız), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Mahmûd, Mahmûd Arefe, *el-Arab kable'l-İslâm*, 1. Baskı, İskenderiye: Aynûnli'd-Dirâsât ve'l-Bûhûsi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye, Kahire 1995.
- Mâlik b. Enes (ö. 179), *el-Muvattâ'*, Çağrı Yayınları, İstanbul; Dâru Sahnûn, Tunis 1992/1413.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (ö. 345/956), *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fî tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, el-Mektebetü't-ticâreti'l-kübrâ, Kahire 1964.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed (ö. 421/1030), *Kitâbü'l-ezmine ve'l-emkine*, Matbaatu dâri'l-maârif, Haydarâbâd 1332, II.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ (ö.1903-1979), *Sünnet'in Anayasal Niteliği* (çev. N. Ahmet Asrar, Bengisu), y.y., İstanbul 1997.
- , *el-Mustalahâtü'l-erbea fi'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Kâzım), Dâru'l-kalem, Kuveyt 1401/1981.
- , *Kur'ân'a göre Dört Terim* (çev. Osman Cilacı, İsmail Kaya), Beyan Yayınları, İstanbul 1987.

- Mevlâna, Muhammed Ali (ö. 371/1951), *İslâm Dini Kaynaklar: İnançlar-İbadetler* (çev. Ömer Aydın), İşaret Yayınları, İstanbul 2007.
- , *Peygamberimiz* (trc. Ömer Rıza Doğrul), Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1341-1342.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî Müslim b. el-Haccac (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul; Dâru Sahnûn, Tunis 1992/1413.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân (ö. 975/1567), *Kenzü'l-'ummâ fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (neşr. Bekri Hayyani, Saffet Sakka), 5. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.
- Nesâî (215-303 h / 829- 915 m ), *Sünen*, ( şerh. Suyûtî ve Sindî), İstanbul 1401/1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri (ö. 676/1277), *Riyâzü's-Sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri*, Tercüme ve şerh: Prof. Dr. M. Yaşar Kandemir, Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan, Yrd. Doç. Dr. Raşit Küçük Erkam Yayınları, İstanbul 2001.
- , *Tehzîbü'l- esmâ ve'l-lügât*, Dâru'l- kütübu'l ilmiyye, Beyrut, t.y.
- Nirun, Nihat, *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1991.
- Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişme", *Yeni Bir Toplum İnşası* (derleyen Adnan Demircan), Siyer Yayınları, İstanbul 2015, s. 99-116.
- , "Toplumsal Değişim ve Din", *Din Sosyolojisi* (ed. İhsan Çapcıoğlu-Niyazi Akyüz), Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 271-296.
- , "Toplumsal Değişme ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 2009, c.8, Sayı: 30, s. 323-347.
- Öğmüş, Harun, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Önkal, Ahmet, "Hicret", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 458-462.
- Öz, Mustafa, "Ezlam", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XII, 67.
- Özaydın, Abdulkerim, "Beliyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 419.
- , "Arap", *DİA*, İstanbul 1991, III, 321-324.
- Özdemir, Muhammet, "Sünnet Sosyolojisinin Epistemolojik Temelleri", *Eski Yeni*, Sayı 23, Sonbahar 2011, s. 20-38.
- Özkan, Halit, "Sünnetin Dindeki Yeri", [www. sonpeygamber.info](http://www.sonpeygamber.info), Erişim Tarihi 6 Ekim 2019.

- Özmen, Ferihan, “Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliye Araplarında Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2012, C.1, S. 3., s. 300-328.
- Pellat, Charles, “Hılf al- Fudûl”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition E.J. Brill, Leiden 1960, III, 389.
- , “al- Basra”, *The Encyclopedia of Islam*, I, 389.
- Peterson, Daniel C., *Muhammad: Prophet of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, United States of America 2007.
- Polat, Salahattin, “Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya 2007, s. 183-207.
- Ramadan, Tariq, *The Messenger: The Meanings of The Life of Muhammad*, Oxford University Press, England 2007.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ (ö. 313/925), *eş-Şirku fi'l-kâdim ve'l-hadis*, Mektebetu'r-rüşd ve't-tevzi', Riyad 1421/2000.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb* (çev. Heyet), Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
- Reşid Rıza, Muhammed (ö. 1354/1935), *Tefsirü'l-menar*, 2. Baskı, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut [t.y.].
- Sad Zağlul, *Tarihu'l- Arab kable'l-İslâm*, Beyrut t.y.
- Safa, Mustafa, “Hicret Öncesi Medine’de Sosyal ve Dînî Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, c. VI, Sayı: 12, s. 197-215.
- , “Hicret Sonrası Medine’de Sosyal ve Dînî Hayat”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2015, c. IX, Sayı:17, s. 355-398.
- Saîd b. Mansûr, Ebû Osman (ö. 227) *Sünen* (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî), ed-Dârü's-selefiyye, Hind 1403/1982.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşfü ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân* (thk. el- İmâm Ebû Muhammed b. Âşur), Dâru-ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1422/2002.
- Sarı, Mevlüt, *el- Mevârid*, Bahar Yayınevi, İstanbul 1982, VIII.
- Sarıcık, Murat, *İslâm Öncesi Dönem Câhiliye Kültürü*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.
- , “Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2013, Sayı: 31, s. 109-140.

- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2003.
- Sarmış, İbrahim, “Ebû Hırâş el-Hüzeli”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 158-159.
- Savaş, Rıza, *Hz. Muhammed Devrinde Kadın*, Ravza Yayınları, İstanbul 1992.
- Schacht, Joseph, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, The Clarendon Press, Oxford 1950.
- , *İslâm Hukukuna Giriş* (çev. Mehmet Dağ-Abdülkadir Şener), 2. baskı, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- Schimmel, Annemarie, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1995.
- Seâlibî, Ebu Mansur Muhammed b. İsmâîl, *Simâru'l-kulûb fi mezâfi ve'l-mensûb* (thk. Muhammed Ebü'l- Fadl İbrahim), Kahire 1985.
- Sezer, Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul Üni. Edebiyat F. Yay., İstanbul 1981.
- Sırma, İhsan Süreyya, *Müslümanların Tarihi*, Beyan Yay, İstanbul 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Şirk”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, 193-198.
- Smith, Anthony D., *Social Change*, Longman, London & New York, 1976.
- Sönmez, Zekiye, *İslâm'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2012.
- Sübkî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Muhammed b. Ahmed (ö. 1352/1933), *el-Menhelü'l-azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd* (thk. Emin Muhammed Hattab), 2. baskı, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Riyad 1394.
- Suheyli, Ebu'l- Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh, *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li İbn Hişâm* (thk. Ömer Abdüsselam), Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1421/2000.
- Sülün, Murat, “Şi'râ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 180-181.
- Sümer, Necati, “Câhiliye Araplarında Falcılık”, *Milel ve Nihal*, Siirt 2016, XIII, Sayı: 1, s. 134-157.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr (911/1505), *Sünnet'in İslâmdaki Yeri* (çev. Enbiya Yıldırım), Rağbet Yayınları, İstanbul 2000.
- Sülün, Murat, “Şi'râ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 180-181.
- Şahin, M. Süreyya, “Cin”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 5-8.

- Şahin, İskender, *Kur'ân-ı Kerîm'de Diriliş*, (yayımlanmamış doktora tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2012.
- Şâtübî, Ebû İshak İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnatî (790/1388), *el-Muvafakât*, Huber: Dâru İbn Affan, 1997/1417.
- Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta'lilü'l-ahkâm: arz ve tahlil li-tarikati't-ta'lil ve tetavvürâtiha fi usuli'l-ictihad ve't-taklid*, Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981/1401.
- Şemseddîn, M. Mehdî, *Bejne'l-Câhiliyye ve'l İslâm*, Beyrut, 1987.
- Şerif, Ahmed İbrâhim, *Mekke ve'l-Medîne fi'l-câhiliyye ve ahdi'r-Resûl*, Dârü'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1985.
- Şiblî, Mevlana, *Asr-ı Saadet İslâm Tarihi* (çev. Ömer Rıza Doğrul), Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1977.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi* (çev. Zakir Kadiri Ugan, Ahmet Temir), MEB Yayınları, Ankara 1991.
- , *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l- Kur'ân*, 2. Baskı, Matbaatu Mustafa el- Bâbî el- Halebî ve evlâdih, Mısır 1954.
- Taberanî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdi Abdülmecid Selefî): Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1415/1994. (Şâmile)
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-evsât* (thk. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân), Mektebetü'l-maârif, Riyad 1995/1415, IX, 135.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târihu'l-Arab kable'l-İslâm*, Dâru'n-nefâis, Beyrut 1430/2009.
- Tasseron, Ella Landau "The Sinful Wars Religious, Social and Historical aspects of Hurûb al- Fijâr", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, c. 8, 1986.
- Tekin, Abdulkadir, "İslâm'da Eğlenceyi Haram Kılan Unsurlar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 28, 2016, s. 455-487.
- Tekin, Mustafa, *Sünnet Sosyolojisi* (edit. Mustafa Tekin), Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.

- , “Sünnet Sosyolojisinin İmkânı: İslâm Sosyolojisine “Sünnet”ten Başlamak”, *Eski Yeni*, Sayı: 23, Sonbahar 2011, s. 5-19.
- , “Kur’ân-ı Kerîm’deki Aşiret, Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili”, *Journal of Islamic Research*, Vol: 14, No: 3-4, 2001, s. 450-454.
- , “Kur’ân-ı Kerim’de Bedevîlik Dini Sosyolojik Yaklaşım”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları*, Journal of Islamic Research , Yıl 2 Sayı 3 Mayıs 2009, s. 102-114.
- Terzi, Mustafa Zeki, “Ordu”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 357-362.
- Tezcan, Mahmut, *Sosyolojiye Giriş*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1995.
- Theodorson, George A.-Theodorson, Achilles S., *A Modern Dictionary of Sociology*, Thomas Y. Crowell Co., New York 1969.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah [Giriş]”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 471-498.
- Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Tebliğler*, Isparta 2001, s. 321-348.
- Turan, Selahattin-Armağan, Yasir- Çakmak, Esra, “Türk Eğitim Sisteminde Okullar Ve Dersaneler: Çoklu Paradigma Açısından Bir İnceleme”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi:3., Sayı: 30, İstanbul 2015, s. 275-295.
- Turhan, Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.
- Türkkahraman, Mimar-Tutar, Hüseyin, “Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi”, *Alanya İşletme Fakültesi Dergisi* 2009, c.1, Sayı:1., s. 1-16.
- Tylor, Edward, B., *Primitive Culture*, vol.II. London [t.y.].
- Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumunu*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.
- Uludağ, Süleyman, “Fırâset”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 116-117.
- Umerî, Ekrem Ziya, *Madinan Society at the Time of Prophet* (çev: Hadâ Hattâb), Virginia U.S.A. II. Baskı, 1416/1995,
- Ülken, Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, Milli Eğitim Yayınları, Ankara 1969.
- Vâfi, Ali Abdülvâhid, *Fıkhu'l- lüğa*, 6. baskı., Dâru nehdati Mısır, Kâhire 1972.

- Vardi, Recep, “Hz. Muhammed’in Liderliğinde Arap Toplumunda Gerçekleşen Toplumsal Değişim”, *Toplum Bilimleri*, 2015, cilt: IX, sayı: 17, s. 321-342.
- Waardenburg, Jacques, *İslâm ve Din Bilimleri* (çev. Ramazan Adıbelli), İz Yayınları, İstanbul 2011.
- Wallace, Ruth A.-Wolf, Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. Leyla Elburuz-M. Rami Ayas), Punto Yayıncılık, İzmir 2004.
- Watt, Montgomery, *Islam and the Integration of Society*, Routledge and Kegan Paul, London 1966.
- , *Hz. Muhammed’in Mekke’si* (çev. Mehmet Akif Ersin), Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995.
- , *Muhammad at Mecca*, Oxford University Press, Great Britain 1953.
- , *Hz. Muhammed Mekke’de* (çev. Ayas Rami ve Yüksel Azmi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.
- , *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed* (çev. Çağlar Ünal), Yöneliş Yayınları, İstanbul 2011.
- Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla), İletişim Yayıncılık, İstanbul 1996.
- Ya’kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshak b. Ca’er Ya’kûbî (ö. 292/905), *Târihu Ya’kûbî*, Dâru Sadır, Beyrut [t.y.]
- Yâkut el- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî (ö. 626/1229), *Kitâbu Mu’cemi’l-büldan*, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University 1994.
- Yaman, Ahmet, “Zihâr”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 387-390.
- , “Sulh”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 485-489.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İslâm’da Şefaat”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 412-415.
- , “Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 279-285.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3. Baskı, Eser Kitabevi 1971.
- Yeğin, Abdullah, *Yeni Lügat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Yektar, Osman Nedim, “Hz. Peygamber’in Suçlar Hakkında Uyguladığı Temel Prensipler”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Tekirdağ 2015, 57-102.
- Yeniçeri, Celâl, *Hz. Peygamber’in Çevreciliği, Spor Etkinlikleri ve Kur’ân’da Çevrecilik*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2014.

Yerinde, Adem, “Şifa”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 129-131.

Yeşilyaprak, Binnur, *Eğitimde Rehberlik Hizmetleri*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2012.

Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticarî Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999.

Yücel, Ahmet, *Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

Sad Zağlul, Abdulhamit, *Tarihu'l- Arap Kable'l- İslâm*, Beyrut [t.y.].

Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut 1306.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *Esâsü'l-belâga*, Dâru't-Tenviri'l-Arabî, Beyrut 1984.

Zeydan, Abdülkerim, *İslâm Hukukuna Giriş* (trc. Ali Şafak), 1. baskı, Sırdaş Yayınevi, İstanbul 1976.

Zeydan, Corci b. Habib, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (çev. Zeki Megâmiz), Üçdal Neşriyat, İstanbul 1974.

Zeynuddin, Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî (ö. 893/488), *Sahîh-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* (trc. Ahmed Naim-Kamil Miras), Ankara 1979.

Ziâul Haq, “Inter-regional and International Trade in Pre-Islamic Arabia”, *Islamic Studies Journal of the Islamic Research Institute*, n.3, (1968), VII, 207-232.