

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**ELEŞTİREL AÇIDAN KUR'AN-I KERİM'DE MÜŞRİKLERİN AHLÂKİ
VASIFLARI**

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet KOÇ

İstanbul, 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**ELEŞTİREL AÇIDAN KUR'AN-I KERİM'DE MÜŞRİKLERİN AHLÂKİ
VASIFLARI**

Yüksek Lisans Tezi

Ahmet KOÇ

Danışman
Doç.Dr. Nihat TEMEL

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER.....	1
KISALTMALAR.....	5
GİRİŞ.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM **AHLÂK İLMİ VE TEMEL AHLÂKİ KAVRAMLAR**

I- AHLÂK İLMİNİN TARİFİ.....	13
II- AHLÂK İLMİNİN KONUSU.....	15
III- AHLÂKIN İLMİNİN GAYESİ.....	16
IV- AHLÂKIN İLMİNİN KISIMLARI.....	16
A- Nazarî Ahlâk.....	17
1- İrâde ve İrâde Hürriyeti.....	17
2- Vazîfe.....	20
3- Sorumluluk ve Müeyyide.....	22
B- Amelî Ahlâk.....	24
1- Ferdî Ahlâk.....	24
2- Âile Ahlâkı.....	26
3- Sosyal Ahlâk.....	27
V-İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK NAZARİYELERİ.....	28
A- Felsefî Ahlâk.....	29
B- Tasavvufî Ahlâk.....	29
C- Uzlaştırıcı Ahlâk Anlayışı.....	31
VII-İSLÂM AHLÂKI.....	31
A- Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde Ahlâk Kavramı.....	34
B- İslâm Öncesi Dönemde Arapların Fazîletleri.....	36

İKİNCİ BÖLÜM **İSLÂM'IN GELİŞİ SIRASINDA HİCAZ BÖLGESİNİN SOSYAL VE DİNİ** **DURUMU**

I-COĞRAFİ KONUMU.....	41
II- SOSYAL DURUMU.....	43
III- DİNİ DURUMU.....	45
A- Müşriklik ve Şirk Kavramı.....	46
1- Şirkin Tarifi.....	46
2- Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde “şirk” kavramı.....	49
3- Ehl-i Kitâb'ın Müşrikliği Meselesi.....	53
a- Ehl-i Kitâb'ın Müşrik Olduğunu Kabul Edenler.....	53
b- Ehl-i Kitâb'ın Müşrik Olduğunu Kabul Etmeyenler.....	55
B- Yahudilik.....	59
C- Hıristiyanlık.....	60
D- Diğer Dinler.....	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN-I KERÎM'DE MÜŞRİKLERİN AHLÂKÎ VASIFLAR

I- ADÂLET VE ZULÛM	64
A- Haksız Yere Cana Kıyım.....	66
1- Evlat Öldürme.....	68
2- İntihar.....	71
B- İşkence ve Eziyet.....	72
C- İkraha	74
D- Kadınlara Kötü Muamele.....	75
1- Mehir.....	78
2- Boşanma.....	79
E- Yetimlere Kötü Muamele.....	82
F- Kölelere Kötü Muamele	83
G- Hile ve Tuzak Kurma.....	84
H- Ticari Hayatta Haksızlık ve Aldatma.....	85
II- İFTİHÂR VE ÖVÜNME.....	87
III- GURUR VE KİBİRLENME.....	91
IV- İSTİHZÂ VE ALAY.....	96
V- NANKÖRLÜK.....	100
VI- RİYÂ.....	103
VII- CİMRİLİK.....	104
VIII- HASED.....	105
IX- GIYBET.....	108
X- SÖZ TAŞIYICILIK.....	110
XI- KÖTÜ LAKAP TAKMA.....	111
XII- İFFET VE NAMUS.....	112
A- Zina.....	112
B- Müşrik Kadınlara İffetsizlikleri.....	114
C- Diyaseta.....	115
XIII- ASILSIZ İSNAD VE İFTİRADA BULUNMA.....	116
XIV- KÖTÜ ALIŞKANLIKLAR.....	118
A- İçki.....	118
B- Meysir.....	120
XIV- DİĞER VASIFLARI.....	121
A- Azgın Olmaları.....	121
B- Aldanmış Olmaları.....	124
C- Gâfil Olmaları.....	125
D- Fâcir Olmaları.....	126
E- Hevâlarına Tabi Olmaları.....	127
F- Uzun Emel Sahibi Olmaları.....	130
G- Emanete İhanet Etmeleri.....	131
H- Sefîh Olmaları.....	133
I- Sihir Yapmaları.....	134
J- İzinsiz eve girme.....	135
K- Aceleci Olmaları.....	136
L- Tam'a Sahibi Olmaları.....	137
M- Yalancı Olmaları.....	138

N- Dünyayı Tercih Etmeleri.....	140
O- Cidal/Tartışmacı Olmaları	140
P- Aklılarını Kullanmıyor Olmaları.....	142
R- Başkalarına Karşı Saygısızlık	143
SONUÇ	144
KAYNAKÇA.....	147

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.s.	:	Aleyhisselam
b.	:	İbn, bin
bkz.	:	Bakınız
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Fak.	:	Faültesi
H.z.	:	Hazreti
İA	:	Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
md.	:	Madde
MEB	:	Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	:	Nâşir, neşreden
s.	:	Sayfa
sav	:	Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
thk.	:	Tahkik eden
trc.	:	Tercüme eden
ty.	:	Tarihsiz, baskı tarihi yok
Üniv.	:	Üniversitesi
vb.	:	Ve benzeri

GİRİŞ

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm Yüce Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek ve onları irşâd etmek üzere göndermiş olduğu son vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm muhtevası itibariyle imân, ibadet, ahlâk, hukuk, tarih, siyaset, ekonomi vb. hayatın tüm alanlarıyla ilgili temel ölçüler getirmiştir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in bu konulardan bazılarında daha fazla ağırlık verdiği görülmektedir. Ahlâk mevzûsu da ağırlık verilen konulardan biridir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım ayetlerde özellikle müşriklerin ahlâki vasıflarına değinilmiş ve bu vasıflar Kur'ân tarafından olumsuz vasıflar olarak zikredilerek eleştirilmiştir. Yüksek lisans tezi olarak ele aldığımız bu çalışmada az önce ifade ettiğimiz bu konuyu esas alarak özellikle şirk ehlinden bahseden ayetlerde bu vasıfları tesbit etmeye ve bu mevzûyu işlemeye gayret ettik.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Ahlâk ilmi ve kısımlarından teşekkül etmektedir. Bu bölümde önce ahlâk ilminin tanımı, konusu, gayesi ve kısımları ve bu kısımların alt başlıkları, İslam düşüncesinde ahlâk nazariyeleri ve son olarak da genel manada İslam ahlâkı, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde ahlâk kavramı ve İslam öncesi dönemde kaynaklarda “fezâilü'l-Arab” ve benzeri şekillerde tesmiye edilen Arapların ahlâki anlamdaki üstünlükleri ifade edilmiştir. Bu bölüm hazırlanırken konu ile ilgili yazılmış Türkçe ve Osmanlıca (Arapçadan Türkçeye çevirilmiş veya latinizesi yapılmış eserlerde çeviri kitaplardan istifade edilmiş) temel eserler başta olmak üzere yer yer konu ile ilgili Arapça eserlere başvurulmuştur. Bu

meyanda; Adûdi'd-dîn el-Îcî'nin, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, adlı eserinin Mehmed Esâd Ayıntabî tarafından *Melzemetü'l-Ahlâk* adıyla tercüme edilen Osmanlıca çevirisine; Osmanlıca kaleme alınmış olan Mehmed Said'in *Ahlâk-ı Hamide*, Mustafa Rahmi'nin *Ahlâk* ve Abdurrahman Şeref'in *İlmü'l-Ahlâk* adlı eserlerine; Gazali'nin *İhya-i Ulûmi'd-dîn* adlı eserinin Arapçasından zaman zaman istifade edilmiş olmasına rağmen, dipnotlarda kaynak olarak Sıtkı Gülle'nin çevirisine; ahlâk ilminin tarif ve kısımları gibi konularda Kâtib Çelebî'nin *Keşfü'z-Zünûn'una* yine aynı konularda kavramsal çerçevenin belirlenmesinde Râgıb'ın *Müfredât'ına* müracaat edilmiş; yine ahlâk konusunda dilimizde yazılmış en temel eserler olarak kabul edilebilecek olan Babanzâde Ahmed Naim'in *İslam Ahlâkının Esasları*; adlı eseri ile Ahmet Hamdi Akseki'nin *Ahlâk Dersleri*; Ömer Nasuhi Bilmen'in *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslamiyye Dersleri* adlı eserlerine; yine ahlâkla ilgili temel konularda başta konu ile ilgili yazdığı eserleri olmak üzere *DİA*'nın ahlâk ve ahlâki kavramlarla ilgili maddelerini kaleme alan Mustafa Çağrıncı'nın *Anahatlarıyla İslam Ahlâkı, İslam Düşüncesinde Ahlâk* adlı eserleri ile konu ile ilgili *DİA* için hazırlamış olduğu ansiklopedi maddelerine; İbn-i Miskeveyh'in konu ile ilgili *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ının Abdülkadir Şener tarafından *Ahlâki Olgunlaştırma* şeklinde yapılan tercümesine; Yalçın Mikdat hocanın dilimize *İmân ve Ahlâkın Hayati Değerleri* adıyla çevrilen eseri ile az da olsa konu ile ilgili arap dilinde yazılmış olan *el-İtticâh* adlı eserine; Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Âlâi'sine*; dilimizde konu ile ilgili kaleme alınmış en muhtevalı eserlerden biri olan Osman Pazarlı'nın *İslam'da Ahlâk*, M. Yaşar Kandemir Hoca'nın *Örneklerle İslam Ahlâkı*; Hayrani Altıntaş Hoca'nın *İslam Ahlâkı*; İslam öncesi dönemin ahlâk anlayışı ve Kur'ân'da konu ile ilgili kavramların tahlillerini yapan Toshihiko İzutsu'nun, Selahattin Ayaz tarafından dilimize kazandırılan *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*; Recep Kılıç'ın din dışı temellere dayanan ahlâk felsefeleri hakkında tafsilatlı malumatlar veren ve oldukça istifade ettiğimiz *Ahlâkın Dinî Temeli*; Ali Turgut'un öğretim üyeliği tezi olarak kaleme aldığı *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ahlâk Esasları*, tüm ahlâk felsefeleri hakkında bilgi veren Bedia Akarsu'nun *Çağdaş felsefe ve Ahlâk Öğretileri*; Hilmi Ziya Ülken'in *Ahlâk* adlı eserlerine; yine aynı konuda Draz'ın Bekir Karlığa tarafından dilimize *Din ve Allah inancı* şeklinde tercüme edilen eserine müracaat edilmiş; Nazarî Ahlâk'ın kısımları adlı bölüm için, başta Mevlüt Özler'in *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* adlı eseri olmak üzere; Ebû'l-Vefa Taftazani'nin Şerafettîn Gölcük tarafından

Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri adıyla dilimize kazandırılan eseri ile, Bekir Topaloğlu'nun *Kelam İlmi*; Hüdaverdi Adam'ın *İbn-i Arabî Kaza ve Kader*; Emrullah Yüksel'in *Sistemantik Kelam*; Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak'ın birlikte telif ettikleri *Kelam İlmi* adlı eserlere müracaat edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, Hicaz bölgesinin coğrafi durumu ve İslam'ın gelişi esnasında bölgenin sosyal ve dini durumu hakkında genel bir malumat vermeye gayret ettik. Bu bölümde Arapların menşei ve Arap ırkının tarihi süreçteki genel durumuyla ilgili bilgilerin ardından dini duruma geçilmiş ve dini durum bölümünde, bölgedeki dini yapı ve öteki dinler hakkında malumat verilmiş ve “müşriklik ve şirk” başlığı altında ele alınan bölümün son kısmında Ehl-i Kitab'ın müşrik olup olmadığıyla ilgili müfessirler arasındaki ihtilaf ele alınmış; mesele iki bölüm halinde incelenerek konu ile ilgili müfessirlerin yaklaşımları delilleriyle aktarılmıştır.

Coğrafi durumu tesbit etmek için Carl Brockellmann'ın dilimize Neşet Çağatay tarafından çevrilen *İslam Milletler ve Devletler Tarihi*; Philip Hitti'nin *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* Salih Tuğ tercümesi; Osman Kazancı ve Ahmed Lütfi Kazancı'nın yayına hazırladığı, Mahmud Esad Seydişehri'nin *Tarih-i Din-i İslam'ı*; Ezraki'nin *Ahbaru Mekke'sine*; Şemseddin Günaltay'ın Osmanlıca kaleme aldığı *İslam Tarihi*; Hasan İbrahim Hasan'ın, İsmail Yiğit ve Sadreddin Gümüş tarafından tercüme edilen *İslam Tarihi* adlı eserlerine ve yine İslam tarihi ile ilgili yazılmış kaynak eserlere müracaat ettik.

İslam öncesi dönemde Arapların dini durumu ile ilgili bölüm hazırlanırken, özellikle dini durum hakkında bilgi veren konu ile ilgili olarak yazılmış en temel eser olan İbnü'l-Kelbî'nin *Kitabü'l-Asnâm*'ına, İbn-i Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinin tercümesine; Şevki Dayf'ın, *el-Asrû'l-Câhiliye* adlı eseri ile Abdülaziz Salim'in *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslam* adlı eserlerine; yine ayrıca Hamidullah'ın *İslam Peygamberi*; Sabri Hizmetli'nin *İslam Tarihi*; Neşet Çağatay'ın *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*; TDV ve MEB İslam Ansiklopedilerinin ilgili maddelerine; Ahmet Turan Yüksel'in *İslam'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*; M.Şemseddin Günaltay'ın *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*; Dihlevî'nin *Huccetullahi'l-Bâliğa*'sına; Suad Yıldırım'ın *Kur'ân'da Uluhiyyet*; Nadim Macit'in *Kur'ân ve Hadise Göre Müşrik*

Toplum; Veli Ulutürk'ün Kur'ân'a Göre Zulûm Kavramı; İzmirli İsmâîl Hakkı'nın Yeni İlmî Kelam; Şinasi Gündüz'ün, Sabîîler; Son Gnostikler ile Şaban Kuzgun'un Dinler Tarihi Dersleri adlı eserlerine ilgili bölüm ve konularda zaman zaman müracaat edilmiştir.

Üçüncü bölüm tezin ana kısmını oluşturmaktadır. Bu bölüm hazırlanırken öncelikle teze konu olabilecek ilgili ayetler tesbit edilmiş; akabinde konu ile ilgili ahlâk kitapları taranarak ilgili ayetlerle karşılaştırması yapılarak tezin çerçevesi oluşturulmuştur. Bununla birlikte alanın oldukça geniş ve yoruma müsait bir nitelikte olması dolayısıyla tezin sınırları mevcut konular içerisinde kişisel tesbitlerimizle tahdid edilmiştir. Konunun hazırlanması esnasında bir çok alanı ilgilendiren ve literatür olarak diğer alanlarla ilgili bir çok temel esere müracaat ederek, ilgili bölümler; tefsir kitapları ve diğer alanlarda yazılmış kaynak eserlerle birlikte değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Konunun ahlâki yönü dolayısıyla İslam Ahlâk'ı; özellikle tarihe yönelik olması dolayısıyla İslam Tarihi; konuyla ilgili önemli malumatları ihtiva etmesi dolayısıyla Hadis kitapları ve tabii ki bütün bu bilgilerin çerçevesini çizmesi ve merkezi bir nitelik arz etmesi açısından Tefsir kitapları açısından mesele inceleme ve araştırmaya tabi tutulmaya gayret edildi.

“Adalet ve Zulum” gibi genel başlıkların dışındaki özellikle kavram yoğunluklu bölümlerde, meseleyi, daha ziyade ilgili kavram çerçevesi içerisinde ele almaya ve mezkur kavramın Kur'ân ve hadislerdeki kullanımını tesbit etmeye ve akabinde de konu ile bağlantısını belirlemeye çalıştık. Kavram çerçevesi bölümlerde özellikle konu ile ilgili ayetlerin sebab-i nüzul ve siyak-sibak bağlamlarını dikkate alarak, bu noktada sadece müşriklerden bahseden ayetleri esas alarak konunun açılımını bu noktadan hareketle yaptık.

Tezin muhtevasının geniş olması dolayısıyla özellikle tefsir kitapları konusunda rivayet-dirayet, işârî veya mezhebi tefsirler vb. şeklinde herhangi bir ayırım yapmadan tüm kaynak eserlere müracaat etmeye gayret ettik. Ancak konumuz dolayısıyla özellikle rivayet tefsirlerine daha fazla müracaat etmek zorunda kaldık.

Bu bölümün ilk kısmı olan “Adalet ve Zulum” kısmında adalet ve zulüm

kavramları sözlük ve terim anlamları verildikten sonra İslam öncesi dönemde müşriklerin adalet anlayışlarını ifade eden örnekler verilmiştir.

Daha sonra bu kısmın alt başlığı olarak haksız yere cana kıyma, müşriklerin kısas uygulamaları; yine alt başlık olarak evlat öldürme ve intihar konuları işlenmiştir. Müteakip konu olarak Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetlerde işaret edilen Hz.Peygamber (sav) ve inanan insanlara karşı yapılan işkence-eziyet ve ikrah konuları işlenmiştir, mezkur bölümler ilgili ayetlerin yorumunda verilen tefsir kitaplarındaki bilgilerden ziyade İslam tarihi kaynaklarından yararlanılarak hazırlanmıştır. Yine değişik ayetlerde işaret edilen kadınlara kötü muamele ve bu bağlamda işaret edilen mehir ve boşanma gibi hususi mevzulara alt başlık olarak yer verilmiş; ilgili konulardan sonra yetim ve kölelerin uğradığı haksızlıklara işaret edilmiştir. “Adalet ve Zulum” başlıklı birinci bölümün son alt başlığı olarak ticari hayattaki aldatma ve haksızlıklar konusu ele alınmıştır. “Adalet ve Zulum” başlığından sonra sırasıyla iftihar-övünme, istihza ve alay, nankörlük, riyakarlık, cimrilik hased, gıybet, söz taşıyıcılık, kötü lakap takma, iffet, iftira, kötü alışkanlıklar ve diğer vasıflar başlığı altında kavram yoğunluklu bir çalışma yapılmıştır.

Tez çalışmam boyunca başta konunun belirlenmesi ve sınırlarının tahdid edilmesi ve çalışmanın diğer aşamalarında ilgi ve alakasını esirgemeyen değerli Hocam Doç.Dr.Nihat TEMEL'e ve tezin hazırlanması aşamasında eşsiz çalışma ortamını bizler için hazırlayan İSAM'a, yönetici ve çalışanlarına teşekkürlerimi iletmeyi bir borç olarak görüyorum. Tefvik Allah'tandır.

Ahmet KOÇ
İstanbul, 2006.

BİRİNCİ BÖLÜM
AHLÂK İLMİ VE TEMEL AHLÂKİ KAVRAMLAR

I- Ahlâk İlminin Tarifi

Ahlâk; Arapça'da “yaratma” ve “yaratılış” gibi anlamlara gelen “halk” ile aynı kökten olan “hulk” veya “huluk” kelimesinin çoğuludur. “Hulk” kelimesi lâmin sükunuyla; seciye, tabiat, huy ve din manalarına gelir¹. “Halk” kelimesinin kök anlamı takdir etme, daha önce benzeri olmayan bir şeyi yoktan var etme ve bir şeyi başka bir şeyden var etme anlamına gelmektedir. “Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur” âyetinde² yoktan var etme anlamında, “İnsanı bir nutfedden yarattı”³ âyetinde ise bir şeyi başka bir şeyden yaratma anlamında kullanılmıştır⁴. İsfehâni, “halk” ile “hulk” kelimesinin anlam yönünden farklı olduğunu ifâde etmiş; “halk”ın gözle görülen; heyet ve suret gibi maddî şeyler için; “hulk”un ise gözle görülmeyen ve özle alakalı manevî şeyler için kullanıldığını ifâde etmiştir⁵.

İstilahî anlamda ahlâkın tarifi üzerinde alimler arasında ittifak edilememiş ancak birbirlerine yakın anlamlarda farklı tarifler yapılmıştır. Ahlâk kısaca; vazîfeler ve

¹ İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Efrîkî el-Mısırî, *Lisanü'l-Arab*, Dâr Sâdır, 1. bsk. Beyrut ty. X, 85-6; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tacü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk. İbrahim Terzi, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1975, XXV, 251-2; Ebû Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk.Dr.Mehdî el-Mahzûmî, Dr.İbrahim es-Samirâî, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut ty. IV, 151.

² A'raf, 7/54.

³ Nahl, 16/4.

⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, XXV, 251-2.

⁵ Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed B.Mufaddal Râgıb İsfehânî, *Mu'cemul Müfredât li-Elfazi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty. s. 296-7.

fazîletler ilmi olarak tanımlanmıştır⁶. İbn-i Miskeveyh, ahlâkı; nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan bir durum olarak tanımlamış ve ahlâkı ikiye ayırmıştır. Birinci kısım, mizaçtan kaynaklanan tabîi ahlâktır. Bu ahlâka örnek olarak, en küçük bir hareketten öfkelenen veya heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses ve veya haberden korkuya kapılan kimselerin durumlarını zikretmiştir. İkinci kısmın alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlâk olduğunu belirtmiş, bu ahlâk nevinin başlangıçta düşünüp taşınma ile meydana geldiğini ancak gittikçe bir alışkanlık ve huy halini aldığını ifade etmiştir⁷. Ancak ahlâkın en çok kabul gören tanımı; hiçbir zorlama olmaksızın, davranışların kendisinden kolaylıkla neş'et ettiği, insandaki yerleşik melekedir şeklinde yapılmıştır⁸. Bu tanımın tahlilini yaptığımız takdirde birkaç husus ortaya çıkmaktadır; bu tarife göre ahlâkın, fiillerin kendisinden çıktığı bir heyet (manevî kabiliyetler kompleksi) olduğu ifade edilmiş ve sadece iyi huyları değil kötü huyları da ihtiva ettiği belirtilmiştir. Buna göre, insanda gelip geçici hal ve davranışlar ahlâk olarak nitelendirilemezler. Çünkü ahlâkî davranışlar, tekellüf ve zorlamadan uzak olarak yapılmalı ve âdeti kişinin fitratı haline gelmelidir⁹.

Ahlâkçılar kelimenin kökü olan “hulk”u; “hulk-i tabîi” ve “hulk-i kesbî” şeklinde iki kısma ayırmışlardır. “Hulk-i tabîi”; insanın tabiatında, fitratında ve yaratılışında gizli ve saklı olan ahlâktır. Bu davranışlar, fert tarafından yapılan ve fakat irâdenin doğrudan devreye girmediği tabîi hallerdir. Bu hallerden dolayı insanlar sorumlu tutulamazlar. İnsanın mizacının sert ve hırçın olması, cömert ve cimri olması, onun kendi irâdesinin ve seçiminin sonucu olan bir şey değildir. Ancak böyle bir mizaca sahip olan insan da kendini eğiterek iyi ve doğru olan davranışları seçmelidir. Aksi halde yaptıklarının sonuçlarından sorumludur. “Hulk-i kesbî”; fiil ve davranışlar şeklinde meydana gelip istikrar kazanarak, sadece görüşüp kaynaşmaya ve adete dayalı

⁶ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı; Ahlâk Dersleri*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1968, s. 21.

⁷ İbn-i Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, trc. Abdülkadir Şener vd. Kültür ve Turizm Bak. Yay. İstanbul 1983, s. 36.

⁸ Azudu'd-dîn el-Îcî, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, trc. Mehmet Emin İstanbûlî b. Şeyh Seyyid Mehmed Esâd Ayıntabî *Melzemetü'l-Ahlâk* adıyla tercüme edilmiştir. (Fotokopi nüsha) İstanbul 1281, s. 16; Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, İstanbul 1328, s. 3; Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî Ebû Hâmid, *İhyâ-i Ulûmiddîn*, trc. Sıtkı Güllü, İstanbul 1998, III, 117; Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1. bsk. Beyrut 1405, s. 136; Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, tsh. M. Şerâfettîn Yalıtıkaya, Ankara 1941, I, 35.

⁹ Gazali, *İhya*, III, 83; Çağrııcı, Mustafa, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1985, s. 16; Draz, Muhammed Abdullah, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, İstanbul 1983, s. 124.

huydur. Böyle bir ahlâkın kazanılmasında dış dünya ve insan çevresinin çok büyük bir tesiri vardır. Bu ahlâk tipinin ortaya çıkışında, irâde ve seçme hürriyetinin öne çıktığı görülür¹⁰.

İslâmî kaynaklarda “hulk” ve “ahlâk” terimleri genellikle iyi ve köyü huyları ifâde etmek üzere kullanılmıştır. İyi huylar ve fazîletli davranışlar “hüsnu'l-huluk, mehâsinü'l-ahlâk, mekârimü'l-ahlâk”, kötü huylar ve fena hareketler ise “sûü'l-huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie” gibi terimlerle ifâde edilmiştir¹¹.

II- Ahlâk İlminin Konusu

Dünyada kendi duygu, düşünce ve davranışları hakkında iyi ve kötü şeklinde değer hükümleri veren yegane varlık insandır. Bu sebeple ahlâk ilmi, ahlâkî fâil olarak insanı ve onun akıl, irâde ve vicdân gibi ahlâkî kabiliyetleri ile öfke, şehvet vb. duygularını ve bunlardan doğan fazîlet ve rezîletleri tetkik ve tahlil eder. Bu kabiliyet ve duygulardan, ahlâkî hayat adına, yararlı olanları geliştirmenin, zararlı olanları da ıslah etmenin yollarını araştırır ve gösterir¹². Kâtip Çelebi ahlâk ilminin konusunu; nefsi fazîletlerle süsleme ve rezîletlerden koruma¹³ olduğunu ifâde ederken, Mustafa Rahmî, insanlara vazîfelerini ve doğru yolu göstermek olduğunu¹⁴; el-Îci ise, insan huy ve davranışlarının kötüden iyiye çevrilmesi olduğunu belirtmiştir¹⁵. Akseki, ahlâkın konusunu; hisler ve beşeri kuvvetlerle, insanlardan meydana gelen hareketleri ve bu kuvvetlerle insan davranışlarının ilişkilerini incelemek ve adetler ve fertler arasındaki muamelelerin, hak ve vazîfe, iyilik ve fenalık, fazîlet ve rezîlet fikirleri ile münasebetlerini incelemek şeklinde belirlemiştir¹⁶. Ahlâkın konusunu insanın her türlü vazîfelerin yerine getirmesi noktasında belirleyen bazı ahlâkçılar, ahlâkı; vazîfeler ilmi olarak ortaya koymuşlardır. Ahlâkın konusunu ve alanını vazîfeler ilmi olarak belirleyenlerin başında Alman filozofu Kant gelir. Kant'a göre her türlü ahlâkî eylem, salt ödev duygusundan kaynaklanmaktadır. İslâm ahlâkçılarında bazıları da ahlâkın

¹⁰ Hüsamettin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 2. bsk. Konya 2003, s. 13-4.

¹¹ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *DİA*, İstanbul 1989, II, 1.

¹² Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 21.

¹³ Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, I, 35.

¹⁴ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1339, s. 1.

¹⁵ Azudu'd-dîn el-Îcî, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, s. 10.

¹⁶ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 22.

konusunu vazîfelere, özellikle Allah'a karşı yapılması gereken vazîfelere dayandırmışlar ve ahlâkın konusunu; insanın kendisine, yaratanına ve diğer varlıklara karşı dinen yapmak zorunda olduğu vazîfeler şeklinde ifade etmişlerdir¹⁷. Sonuç olarak ahlâkın konusunu; insanın karakteri, iyi ile kötünün tesbiti, iyiyi alıp kötünden kaçınmanın yolları ve insanın yapması gereken vazîfelerden ibaret olduğu ifade edilebilir¹⁸.

III- Ahlâkın İlminin Gayesi

Beden ve rûh gibi birbirinde ayrı iki unsurdan meydana gelen insanın, hem maddî varlığını, hem de manevî varlığı sayılan aklını, inanç ve düşünce yapısını koruması gereklidir. Çünkü insan gerek beden ve gerekse rûhunu olumlu veya olumsuz şekilde yönlendirebilecek kuvvete sahiptir¹⁹. İşte ahlâk ilmi, insanların fitratına uygun bir biçimde hareket etmelerini temin ederek, mutlu olmalarını gaye edinir. Ahlâk ilmi, bunun için insanlara doğru olanı, fazîlet olarak telakki edileni bildirir ve tavsiye eder. Fertlerin tek tek rûhen ve bedenen mesut olmalarını temin edecek yolları gösterir. Hissî dünya ile aklî dünya arasında denge kurulmasını sağlar. Duygu ve düşüncelerin, davranış ve temayüllerin aşırılıklarını gösterecek dengeli hayatın kazanılmasına yardımcı olmaya çalışır²⁰. Akseki, ahlâk ilminin gayesini kısaca; beşerin saâdetini gerçekleştirme olarak belirlemiştir²¹.

IV- Ahlâkın İlminin Kısımları

Genel olarak, ahlâk ilmi, nazarî ve amelî olmak üzere iki kısma ayrılır:²²

-Nazarî Ahlâk; buna teori ahlâk veya ahlâk felsefesi de denebilir. Bu kısımda

¹⁷ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, s. 24.

¹⁸ M. Yaşar Kandemir, *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1986, s. 31.

¹⁹ Alî Turgut, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ahlâk Esasları*, İstanbul 1980, s. 18.

²⁰ Hayrani Altıntaş, *İslâm Ahlâkı*, Ankara 1999, s. 21-2.

²¹ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, s. 22; Benzer bir yaklaşım için bkz. Mikdad Yalçın, *el-İtticahü'l-ahlâki fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-Hancı, Kâhire 1973. s. 56. Yalçın, ahlâk filozofları arasında ahlâk ilminin gayesinin var olup olmaması konusunda iki yaklaşımın mevcut olduğunu; ahlâkın gayesinin olduğunu savunanların görüşü olarak yukarıda zikrettiğimiz görüşü zikrederken, diğer ahlâk filozoflarına göre ahlâk ilminin bir gayesinin olmadığını ifade etmiştir.

²² Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 3; Altıntaş, *a.g.e.*, s. 24.

incelenen başlıca meseleler; insan hareketlerinin gayesi, ahlâkî mükellefiyetin mâhiyeti, vicdân ve vazîfe kavramı ile bunları açıklayan felsefî sistemlerdir.

-Amelî Ahlâk; pratik ahlâk veya moral adı verilen bu bölümde ise, ferdîn kendine ve başkalarına ait vazîfeleri ve ilişkileri yer alır. Şahsî ahlâk, âile ahlâkı, sosyal ahlâk, medeni ve siyasî ahlâk gibi konular amelî ahlâk sahasına girerler.

Nazarî ve amelî ahlâk şeklinde iki kısma ayrılan ahlâk aslında birdir. Çünkü ahlâk her şeyden önce davranış ve hareket ilmidir. Aynı şekilde kâideleri “iyilik” kâidesinden çıkarıldığı için amelî ahlâk da bir ölçüde nazarîdir²³.

A- Nazarî Ahlâk

1- İrâde ve İrâde Hürriyeti

“İrâde” sözlük manasıyla istemek demektir²⁴. Bu manasıyla irâde, insanda tabîi ve hissî bir vasıftır. Çünkü o, yapamayacağı ve ulaşamayacağı şeyi de isteyebilir. Ahlâk bakımından irâde, alelâde istemeden daha farklı ve özel bir mana ifâde eder. Buna göre irâdeyi, insanın, çeşitli davranış biçimlerinden birini, belli bir gaye ile şuurlu olarak seçip yapmaya karar verme gücü şeklinde tarif edebiliriz. Bu güç, bir fiili yapmak için olduğu gibi terk etmek için de kullanılır. Buna göre irâdî bir davranışın belli başlı üç özelliği vardır; ihtiyârî olması, şuurlu ve teemmüllü olarak yapılması ve belli bir gaye ile yapılması²⁵.

Akıl ve düşüncesi olan insan, inancını hürriyet, davranışlarını da irâdeli hareketleriyle sürdürür. Çünkü ahlâkî ölçüler, fazîlete zorlama esasına göre konmamıştır. Kötülükler karşısında iyiliklere zor kullanarak bağlanma ilkesi getirilmemiştir. Takip edilen yol, kalbe hitap, yücelik ve olgunluğu geliştirme, Allah’a dönüşü inanç ve sevgi üslubuyla sağlama, üstün fazîletlerle ilgi kurma yoludur²⁶.

Kader meselesi, daha İslâm’ın ilk dönemlerinde Müslümanların dikkatini çekmişti. Çünkü İslâm dinî, bir yandan, bütün varlıkların yaratılışını, bütün olayların vukuunu, dolayısıyla insanların her türlü fiillerini, bu arada irâdî dediğimiz

²³ Turgut, *a.g.e.*, s. 21.

²⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, III, 189.

²⁵ Çağrıçı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 94-5.

²⁶ Turgut, *a.g.e.*, s. 47.

davranışlarını dahi Allah'ın ilim irâde ve kudretine bağlıyor ve bunları yaratanın Allah olduğunu bildiriyor; diğer yandan, insanlara dinî, hukuki ve ahlâkî vazîfeler yükleyerek bunlardan sorumlu olduklarını bildiriyordu. Bu sebeple, daha Asr-ı Saâdet'te konu ile ilgili sorular sorulmaya, münakaşalar açılmaya başlanmıştı. Fakat İslâm Peygamber (sav)'i, konunun aklî münakaşaya elverişli olmadığını Müslümanlara münasip bir dille ifâde ederek onları tartışmaya girmekten menetti²⁷. Ancak Hz.Peygamber (sav)'in âhirete irtihalinden ve Müslümanlar arasında temelinde siyasi sebeplerin olduğu iç savaş ve bölünmeler meydana geldikten sonra, itikadî mezhepler ortaya çıkmaya başlamıştı. Bu mezheplerden bazıları kaza-kader, insanın fiilleri vb. meseleler hakkında daha önce ifâde edilmeyen farklı görüşler ortaya koymaya başladılar. Bu mezheplerden Cebriye, Kaderiye ve Mu'tezile mezhepleri kaza-kader ve insanın fiilleri konusunda ileri sürdükleri aşırı görüşlerle diğerler mezheplerden ayrıldılar.

Cebriyye'ye göre gerçek anlamda Allah'tan başkası için fiil yoktur. İnsanın fiillerinde tasarruf tamamen Allah'a aittir. Yani insanın fiilleri tamamen ızdırârî (zorunlu) olup, insanın ne bir irâdesi ne de bir kudreti vardır²⁸. O halde fiilin insana nisbeti mecâzîdir. Allah cansız eşya da nasıl fiil yaratıyorsa, insanda da, onun hiçbir rolü olmadan fiillerini yaratmaktadır. Fiilleri karşısında insanın durumu, damarlarında kan akan adamın durumu gibidir²⁹. Kaderiyye olarak adlandırılan mezhebin bu konudaki yaklaşımı Cebriyye mezhebinin tam aksidir. Onlara göre kul fiillerinde muhayyerdir, kendi işi kendisine bırakılmıştır ve dilediğini yapar, hatta Allah'ın dilemediği fiilleri bile yapmaya muktedirdir³⁰.

Mu'tezile mezhebine göre insan irâde sahibi hür bir varlıktır. O kendisinde önceden mevcut olan bir kudretle fiilini bizzat kendisi meydana getirir ve yaratır. İster hayır isterse şer cinsinden olsun, insanın bütün fiilleri kendisi tarafından yaratılmaktadır ve bu fiiller üzerinde Allah'ın herhangi bir müdahale ve tesîri yoktur. Yani insanın

²⁷ Çağrı, *Ana Hatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 96-7. Konu ile ilgili hadislerden bazıları için bkz., Müslim b. Haccac Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, thk.Muhammed Fuad Abdulbakî, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ty. "İmân", 2; "Kader", 19; Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahman en-Nesâî, el-Müctebâ mine's-Sünen, thk.Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmî, Haleb 1406/1986,"Kitâbü's-Sünne", 17; Tirmizî, Muhammed b. İsa Ebû İsa, *el-Câmi-us-Sahih Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut ty. "Kader", 1.

²⁸ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997, s. 71; Taftazani, Ebû'l-Vefa, *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, trc.Şerafettîn Gölcük, İstanbul 1980, s. 169.

²⁹ Özler, *a.g.e.*, s. 71-2; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1985, s. 286; Mikdad Yalçın, *el-İtticahü'l-ahlâki fi'l-İslâm*, s. 196.

³⁰ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 286.

fiillerini Allah yaratmaz³¹.

Ehli sünnet mezhebini meydana getiren Eşarî ve Maturidiler bu birbirine zıt iki görüş arasında mutedil bir yol takip etmeye çalışmışlardır. Ehli sünnet, ihtiyârî ve ızdîrârî fiilleri birbirinden ayırmadıklarından dolayı, Cebriyye'ye; yarattığı şeyin mâhiyetini bilmediği halde yaratmayı insana nisbet etmelerinden dolayı Mu'tezile'ye karşı çıkmışlardır³².

Eşarîye göre Allah'ın zati sıfatlarından olan ezeli irâdesi her şeye şamildir. Meydana gelen her şey onun irâdesiyle olmaktadır. Allah'ın irâdesi dışında bir şey olamayacağına göre, hayırla birlikte şer ve kötü şeylerde O'nu irâdesiyle olmaktadır. Mü'minin îmânı, Allah'ın irâdesiyle olduğu gibi, kâfirin küfründe onun irâdesiyle olmaktadır. Dâima Allah'ın mutlak irâdesini vurgulamaya çalışan Eşarî, insanın irâdesinin olup olmadığından söz etmez. İnsanın irâdesi noktasında Eşarî kelam ekolünde genel bir belirsizlik vardır³³. Eşarîlere göre insanların bütün fiilleri Allah tarafından yaratılır. İnsanların fiillerini kendilerinin yaratmaları hem aklî hem de naklî deliller açısından mümkün değildir. Fiillerin meydana geliş keyfiyetini bilmeyen insanın, onları yaratması düşünülemez. Eşarîlere göre insanın fiillerindeki rolü, onları kesbîdir. Yani Allah hâlik, kul kâsibdir. Ancak insan kesbîde de tam bir tasarruf hürriyetine sahip değildir. Her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için, insanın kesbîde O'nun tarafından yaratılmaktadır³⁴. Buna göre insanın kesb sahibi olması, onun fiillerinde hür olduğunu ifâde etmez. Çünkü Eşarîlere göre kesb, insanda meydana gelen zorunlu bir hareket gibidir. Allah zorunlu hareketi yarattığı gibi, kesbî de, insanda, fiil anında yaratılmaktadır³⁵.

Maturîdîye göre Allah'ın irâdesinin mutlak ve her şeye şamil olmasının yanında, insan fiillerin de O'nu tarafından yaratılmış olması, insanın fiillerinde mecbur olmasını gerektirmez. Çünkü insan fiil sahibi bir varlıktır. İnsan iş yaparken, kendisinin ihtiyar sahibi bir varlık olduğunu ve fiillerini kendisinin kesb ettiğini bilmektedir³⁶. Maturîdîlere göre, insanın Allah tarafından yaratılmış olan külli irâdesi vardır. İnsanın,

³¹ Özler, *a.g.e.*, s. 81; Taftazânî, *Ebû'l-Vefâ*, *a.g.e.*, s. 164; Adam Hüdaverdi, *İbn-i Arabî Kaza ve Kader*, Sakarya 1998, s. 324-5.

³² Adam, *a.g.e.*, s. 330.

³³ Özler, *a.g.e.*, s. 91-5.

³⁴ Yüksel Emrullah, *Sistemik Kelam*, İstanbul 2005, s. 84; Özler, *a.g.e.*, s. 133-4.

³⁵ Özler, *a.g.e.*, s. 133-4; Mikdad Yalçın, *el-İtticahü'l-ahlâki fi'l-İslâm*, s. 200-1.

³⁶ Özler, *a.g.e.*, s. 97-8.

cüz’i bir fiile ilgisi olan cüz’i irâdesi, külli irâdesinin bir şubesidir. Eşarîye’de çok muğlak ve insan sorumluluğuna nasıl bir temel oluşturduğu pek anlaşılmayan kesb meselesi, Maturîdî düşünce sisteminde gâyet açıktır. Maturîdîlere göre insan, cüzi irâdesini belli bir yönde sarf etmeye kesin karar verdiği ve o tarafa yöneldiği zaman kesb oluşur ve o anda Allah, insanın tercih ettiği fiili yaratarak, tercih edilen bu fiilin insanın malı olmasına yardımcı olur. Böylece fiil insanın kesbî; Allah’ın hâlkiyle gerçekleşmiş olur. Bu düşünce sistemine göre insan kâsib; Allah hâliktir. Ancak Maturîdîye göre insan kesbînde mecbur değildir. Yani insan, fiillerini kendine mal ederken hürdür, irâdesini çeşitli seçeneklerden herhangi birisi doğrultusunda yönlendirmekte tamamen serbesttir³⁷.

2- Vazîfe

Vazîfe, umumiyetle, insanın yapmakla mükellef bulunduğu, sorumluluğu gerektiren ve bir müeyyidesi olan iş, tutum ve davranışlar için kullanılan bir kavramdır³⁸. Çeşitli ahlâk nazariyeleri, kendi nazariyelerinin dayandığı prensiplere göre vazîfe için farklı tarifler getirmişlerdir. Mesela bir haz ahlâkçısına göre insanın ahlâkî vazîfesi, kendisini hazza ulaştıracak ve elemenden kurtaracak davranışlarda bulunmasıdır. “Vazîfe ahlâkî” diye adlandırılan, ahlâk felsefesinin en büyük temsilcisi olan Kant, vazîfeyi; aklın belirlemiş olduğu ahlâk kanununa saygının yapılmasını zaruri kıldığı iş şeklinde tarif etmiştir³⁹. Vazîfe, bir ameli, ahlâk kanunu emrettiği için eda etmek;⁴⁰ aklın ifasını emir telakki ettiği hayır şeklinde de tanımlanmıştır⁴¹. Vazîfe yerine getirilmesi gerekli bir kavramdır. Eğer insanlar bir takım ahlâkî görevlerle mükellef olmasalardı, kendilerinde insani olgunluklar tecelli etmezdi. Aralarında intizam ve sosyal uyumun izleri görülmezdi. Maddî ve manevî mutlulukla ilerlemeye muvaffak olamazlardı⁴². Vazîfenin en aşağı derecesi başkalarına karşı adâleti gözetmek, kendine karşı rûhsat, yani kolaylık ve genişlik dairesinde davranmaktır. Daha üstün derecesi ise

³⁷ Özler, *a.g.e.*, s. 136-7.

³⁸ Çağrıçı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 107.

³⁹ Çağrıçı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 107; Kant, “*Pratik Aklın Eleştirisi*”nden naklen.

⁴⁰ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 11.

⁴¹ Abdurrahman Şeref, *İlmü’l-Ahlâk*, s. 42.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, Ahmed Kamil Mat. İstanbul 1928, s. 13.

başkalarına karşı iyilik, nefesine karşı da azimet, yani yapılması gereken her işe gönül bağlayarak, onu mutlak yapmak azmiyle hareket etmektir. Vazîfeyi bu açıdan değerlendirme, son devir filozoflarının, görevleri; “daraltıcı vazîfeler” ve “genişletici vazîfeler” diye sınıflandırmalarına çok benzemektedir. Aslında adâlet ve rûhsatla ilgili âyetlerle, ihsan ve azimet âyetleri bu sınıflandırmayı ihtiva etmektedir⁴³. Mustafa Rahmî, vazîfenin mecburi ve alemşümûl (emirlerin her zaman he yerde tüm insanlar için geçerli) olması gibi bir kısım vasıflarının olduğunu ifade etmiştir⁴⁴.

Din-dışı ahlâk felsefelerinde “ahlâkî vazîfenin kaynağı nedir?” sorusuna genellikle iki farklı cevap verilmiştir;

-Ahlâk kanunun arkasında harici bir otoritenin var olduğu ve bu otoritenin toplum olduğu görüşü.

-Ahlâkî vazîfenin kaynağının, insanın rûhî ve psikolojik yapısı olduğu görüşü.

İslâm’da vazîfenin gayesi Allah rızasını kazanmaktır. Bunun yanında âhiret saâdeti, huzurlu bir toplum ve mükemmel bir ferdin elde edilmesi vazîfenin yapılmasını teşvik edici ilâhi motivlerdir. Ancak yegane gaye Allah’ın rızası ve hoşnutluğudur⁴⁵.

Vazîfenin kaynağının toplum, vicdân ve fayda duygusu olduğu yönünde fikirler ileri sürülmüştür. Ancak İslâm’da vazîfenin temel kaynağı “vahiy”dir. İlâhi kaynağın dışındaki düşüncelerin her biri yekdiğerinin içine düştüğü boşlukları ve çıkmazları göstermiştir⁴⁶. Kur’ân-ı Kerîm insan hareketlerinde Mesûliyete geniş yer vermiştir. Zira bir tarafta emirler ve nehiyeler getirilirken, öte yandan davranışlardan ayrılması imkansız olan sorumluluğun insandan kaldırılması düşünülmezdi. Emirlerin ve nehiyelerin varlık sebebi de irâde ve ihtiyara sahip olmasıdır. Vücûb, hürmet ve ibâha ancak insan Mesûliyetiyle anlam kazanabilir⁴⁷. Mesûliyet üç çeşittir; dinî, ictimâî ve ahlâkî Mesûliyet.

Kur’ân bu üç Mesûliyeti, Allah’a, peygambere îmânla birlikte onların ve kendilerinin emanetlerine ihânetten kaçınmayı emreden âyetinde⁴⁸ toplamıştır. Her mesûliyetin ahlâkî sorumluluğa girdiği söylenebilir. Kur’ân’ın dinî Mesûliyetleri de sırf ahlâkî sorumluluklar içinde takdim etmesi tabîi bir durumdur. Dinî mesûliyette insan,

⁴³ Babanzâde Ahmed Nâim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, sdl. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945, s. 81.

⁴⁴ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 12.

⁴⁵ Çağrıci, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 124-7.

⁴⁶ Çağrıci, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 107.

⁴⁷ Babanzâde, *a.g.e.*, s. 36.

⁴⁸ Enfâl, 8/27.

önce Allah'a karşı sorumludur. Çünkü ahlâkî davranışlarından dolayı, Allah'ın huzurunda imtihan edilip sorguya çekilecektir⁴⁹.

İslâm ahlâkında, vazîfe düşüncesi, ne ferdî ve şahsiyetlerini yok edecek derecede bir cemiyetçiliği ne de cemiyeti görmeyecek kadar bir ferdiyetçiliği inzimam etmez. Gerçek şu ki, her fert diğer tüm fertler ile eşit haklara sahiptir. Onları üstün kılan sadece dinî, milli, ahlâkî ve insani görevlerini yerine getirmeleri, Kur'ân'ın ifâdesiyle "takva"larıdır. Diğer taraftan her fert, toplumun bir üyesidir ve ne kendini, ne de cemiyeti feda eder. Görev her iki unsuru da geliştirecek ve mutlu kılacak olan davranıştır⁵⁰.

3- Sorumluluk ve Müeyyide

Geniş manada sorumluluk; hür ve akıllı olan kimsenin hareketlerinden doğan sonuçlara yani bu hareketleri kendisinin yaptığını bilerek neticelerine katlanmasıdır. Daha dar manada sorumluluk; hür ve akıllı bir kimsenin bilerek ve isteyerek yaptığı bir iş karşısında yaptırımlara konu olmasıdır⁵¹. Her ahlâk kanunu bizi bir vazîfe ile mükellef kılar. Ancak bir mükellefin bu vazîfeden dolayı sorumlu tutulmaması halinde, ahlâk kanunu bütün gücünü ve önemini kaybeder⁵². Mustafa Rahmî, insanın iradesiyle yaptığı işlerden mesul tutulacağını ve bundan dolayı delilerin ve iyi ile kötüyü tefrik edemeyecek çağda olan çocukların eylemlerinden mesul tutulmayacağını ifâde etmiş ve sorumluluğun yalnızca, hür ve akıl-bâliğ olmuş insanlar için geçerli olduğunu belirtmiştir⁵³.

İnsanın bu özelliği "Siz boş yere yaratıldığınızı ve bizim huzurumuza dönmeyeceğinizi mi sandınız!"⁵⁴ âyetiyle dile getirilmektedir. İnsan bütün davranışlarından ve vazîfelerinden hesaba çekilecektir. İslâm ahlâkında, insanın irâdeli davranışları üzerinde hüküm veren belli başlı üç merci ve otorite vardır:

1) Dinî sorumluluk 2) İctimâî sorumluluk 3) Vicdâni sorumluluk.

⁴⁹ Turgut, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁰ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 72.

⁵¹ Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul 1972, s. 110.

⁵² Muhammed Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, trc.Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul 1993, s. 21; Çağrı, *a.g.e.*, s. 137.

⁵³ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 18.

⁵⁴ Mü'minun, 23/115.

İslâm ahlâkı insanın hürriyetini her şeyden önce dinî sorumluluk ile sınırlamak suretiyle, ona bir vazîfeler varlığı olduğu şuurunu kazandırmak ister. Böylece insan sorumsuz bir varlık olmadığını, bilakis Allah'ın huzuruna dönüp, yaptıklarının hesabını vereceğini bilecektir⁵⁵. Vicdâni sorumluluğa işaret mâhiyetinde, Hz.Peygamber (sav), “Müftüler sana fetva verseler de, sen yine vicdânına danış!” buyurmuşlardır⁵⁶. İslâm’da Mesûliyet (sorumluluk) kavramının önemli şartları veya özellikleri bulunmaktadır. Bir ferdîn sorumluluk altına girebilmesi için aklî yeterlilik, sorumluluğun bilinmesi, niyet ve irâde hürriyeti gibi vasıflara sahip olması gerekir. Ayrıca sorumluluğun önemli bir vasfı da şahsiliği veya ferdî olmasıdır⁵⁷.

Ahlâkî müeyyide, ahlâk kanununun, ahlâkî fâil olan insanı, vazîfelerini yerine getirmeye zorlayan güç demektir⁵⁸. Draz’ın ifâdesiyle, “tabîilerin tutumuna kanunun tepkisidir.”⁵⁹ İslâm ahlâkında müeyyideleri iki temel başlıkta toplayabiliriz:

- a- Ahlâkî müeyyideler,
- b- Kanûnî müeyyideler⁶⁰.

Ahlâkî müeyyideler tâbîriyle; vicdâni, sosyal ve ilâhi müeyyideler kastedilmektedir. Ahlâkî müeyyidenin ilki vicdândır. Vicdân; davranışımızın ahlâkî niteliklerine göre suçlayan veya savunan bir iç ses⁶¹ veya insanda iyi ve çirkini temyiz eden rûhî bir kabiliyettir⁶². Mustafa Rahmî, insanın kendi yaptığı veya şâhidi olduğu kötü olaylar hakkında, kendi kendine meydana gelen o hadiseyi kınayan sözler söylemesini vicdânın kendisi olarak yorumlamıştır⁶³.

Kişî harici müeyyidelerden kurtulabilse de vicdâni müeyyideden kurtulamaz. Hz.Peygamber (sav), müminin işlediği günahın ağırlığını bir dağ gibi üzerinde hissettiğini ifâde etmiştir⁶⁴. Ahlâkın en büyük müeyyidesi ise ilâhî olandır. Bu da Allah korkusu ve âhîret inancıdır. Bu olmadıkça diğer müeyyideler tesirsiz kalır. Bu ilâhî

⁵⁵ Kıyâme, 75/36; A‘raf, 7/6.

⁵⁶ Ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed, *Sünenü’-d-Dârimî*, thk. Fevaz Ahmed, Halid es-Sebû’l-ilmî, Dârul-Kitâbü’l-Arabî, 1.bsk. Beyrut 1407, “Kitâbü’l-Büyû”, 2.

⁵⁷ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 151-161.

⁵⁸ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 163.

⁵⁹ Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, s. 133.

⁶⁰ Turgut, *a.g.e.*, s. 64-5.

⁶¹ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, trc. Ayda Yörükân, İstanbul 1995, s. 172.

⁶² Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı; Ahlâk Dersleri*, s. 106.

⁶³ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 4.

⁶⁴ Tirmizî, “Sıfetü’l-Kıyâmeti ve’r-Rakâik ve’l-Ver’a”, 49.

yaptırım gücünü telkin eden unsur ise vahiydir⁶⁵.

B- Amelî Ahlâk

Ahlâk, kişinin ve toplumun hayatıyla doğrudan ilgili olduğu için, pratik hayatla ilgilidir ve bu yüzden, o, bir yönüyle de pratik bir ilimdir. Yani, ahlâk, davranış ilmidir. Spekülatif ilim ile pratik ilim arasında bir fark vardır. Spekülatif ilimlerin gayesi gerçektir, pratik ilimlerin ise davranıştır⁶⁶.

Amelî ahlâk, nazarî ahlâkın ortaya koyduğu kanun ve kuralları, fert ve topluma uygulama şekillerinden bahseder. Nazarî ve amelî ahlâkı kesin olarak birbirlerinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü nazarî ahlâk, hem ahlâk kanunlarını koyar hem de bu kanunların uygulanmasını denetler. Amelî ahlâk ise, davranış ve eğilimlerden hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğunu, insan vazîfelerinin ne şekilde gerçekleştiğini bildiren ahlâk dalıdır. Ahlâkçılar, amelî ahlâkı pek çok kısımlara ayırmışlardır. Ancak çoğunluk amelî ahlâkı; üç grupta mütalaa etmişlerdir⁶⁷.

1- Ferdî Ahlâk

Ferdî ahlâk, kişinin, korunmasını, saâdetini ve gelişmesini temin eden ihtiyaçlarla ilgili davranışlar bütünüdür. Bu ihtiyaçlar kesin olarak meşrudur. İnsanın nefesine karşı vazîfeleri; bedenine ve rûhuna ait olmak üzere iki kısma ayrılır⁶⁸.

Kur'ân-ı Kerîm'de, insanın yeryüzünde halife olarak yaratıldığı⁶⁹, diğer varlıklara üstün kılındığı⁷⁰, suretinin en güzel biçimde şekillendirildiği⁷¹ ifade edilmiştir. Öte yandan insan, göklerin ve yerin kabul etmediği emaneti kabul etmek suretiyle önemli bir vazîfeyi yüklenmiştir⁷².

⁶⁵ Akseki, *a.g.e.*, s. 145-146; Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 369-370.

⁶⁶ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 183.

⁶⁷ Akseki, *a.g.e.*, s. 113-4.

⁶⁸ Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 62.

⁶⁹ Bakara, 2/17.

⁷⁰ İsrâ, 17/70.

⁷¹ Tîn, 95/4.

⁷² Ahzâb, 33/72.

İnsanın ferdî vazîfeleri, temel olarak şu iki noktada toplanabilir: Bedeni ve rûhî vazîfeler. Hayatın devam edebilmesi için nefsin korunması zaruridir. Çünkü insan ancak, kuvvet ve gücü nisbetin de dinî ve medeni vazîfelerini yerine getirebilir. Burada nefsi vazîfeden maksat, beden gücünün artırılması, onun her türlü hastalıktan korunması, nefsi ve fikri, terbiye ve ıslah etmekten ibarettir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir insanı öldürenin tüm insanlığı öldürmüş hükmünde olacağı ifâde edilerek, insanın canının mukaddes olduğu belirtilmiştir⁷³. Hz.Peygamber (sav) de kişinin sahip olduğu beden nimetinin kıymetini bilmesi gerektiğini ve kıyamet gününde, dünyada verilen vücut ve sağlık nimetinden hesaba çekileceğini ifâde etmiştir⁷⁴.

Bedenimize ait vazîfelerimiz ilk olarak temizliktir. Temizlik kavramı vücut temizliğini, elbise temizliğini⁷⁵, yiyecek temizliğini⁷⁶ ve ev temizliğini⁷⁷ kapsamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, kıyafet temizliğine; abdest almayı ve gusletmeyi emretmekle de beden temizliğine önem verdiğini göstermektedir⁷⁸.

İkinci olarak sağlık ve sıhhatimizi korumamız, üzerimizdeki yükümlülüklerdendir. İslâm'da sıhhat insanların kulluk vazîfelerini en iyi şekilde eda edebilmeleri için ihmal edilmemesi gereken bir nimettir. Her gün oruç tutan ve gecelerini namaz kılmakla geçiren Abdullah b. Amr (r.a)'ın durumu Hz.Peygamber (sav)'e haber verildiğinde Hz.Peygamber (sav), Abdullah b. Amr'a diğer sorumluluklarını hatırlatarak ibâdetler hususunda mutedil bir çizgide davranmasını emretmiştir⁷⁹. Bir diğer hadis-i şerifte de, güçlü ve kuvvetli müminin zayıf müminden daha hayırlı olduğu ifâde edilmiştir⁸⁰. İnsan, Allah'ın kendine verdiği lütufları veya emanetleri istediği gibi kullanamaz. Allah'ın kendisine verdiği cana kıymakla katil olduğu gibi ihmal ve bilerek sıhhatini bozmaktan da mesul tutulacaktır. Kişi can benim, mal benim diyerek isrâfa giremez. İslâm'a göre hürriyet, hem kendisine hem de

⁷³ Mâide, 5/32.

⁷⁴ el-Hakim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Musatfa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990, "Kitâbü'r-Rikâk" IV, 341; Aclûnî, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, tsh.Ahmed Kalaş, Mektebetü't-Türâsî, Halep ty. I,166.

⁷⁵ Müddessir, 74/4.

⁷⁶ Mâide, 5/87-88.

⁷⁷ Hacc, 22/26.

⁷⁸ Mâide, 5/6; Nisâ, 4/43; Müddessir, 74/4.

⁷⁹ el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh, *el- Câmi'us-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb-el-Buğâ, Dâr'u-bni Kesîr, Beyrut 1407-1987, "Kitâbü's-Savm", 55.

⁸⁰ Müslim, "Kitâbü'l-Kader", 34.

başkasına zarar vermemek tarzında bir anlayışla kabul edilmiştir⁸¹.

Manevî veya rûhî vazîfeler: Bunları dört başlık altında toplamak mümkündür: a) İman fazîleti b) İlim fazîleti c) İbadet fazîleti d) Ahlâk fazîleti⁸².

Kur'ân-ı Kerîm'de, îmân edip salih amel işleyen insanların hüsrandan kurtulacağı⁸³ ve nefsinin günah ve pisliklerden arındıran kimsenin felah bulacağı⁸⁴ ifade edilmiştir. Draz, nefsin tezkiyesinin, fazîletlerin elde edilip rezîletlerin terk edilmesiyle mümkün olacağını belirtmiştir⁸⁵.

Gazâlî, nefsin tezkiyesinin ancak ahlâkî vazîfeleri fitrat haline gelinceye kadar yapmak ve kötülükleri de yapmamak üzere terk etmekle mümkün olacağını söylemiş ve bedendeki hastalıkların zıddıyla tedavi edilmesi gibi, insanda ki kötü huyların da mukabili iyi huyları devamlı yapmakla tedavi edileceğini ifade etmiştir⁸⁶.

2- Âile Ahlâkı

Âile; karı koca ile evlenmemiş kız ve erkek çocuklardan meydana gelen bir topluluktur. Âileye bağlı olan fertler ve kimseler arasındaki karşılıklı hak ve vazîfeleri bildiren ahlâk bölümüne, âile ahlâkı denir⁸⁷. İslâm Dininde, âile; uzvi, hissî, iktisadî, harsî ve manevî bağlar üzerine kurulmuştur. O toplum ile fert arasında aracı bir müessesedir. Aynı zamanda, çocuğun fizikî, rûhî ve kültürel gelişimini tamamladığı yerdir⁸⁸.

İslâm'da âile, nefsin ve rûhun sükûnet, kalbin rahat, gönlün huzur bulduğu, âile fertlerinin karşılıklı sevgi ve fedakarlıkları ile pekiştirilen toplumsal bir kurumdur. İnançlar, değerler, gelenekler, ve iyi alışkanlıklar daha çok âile içinde kazanılır, çünkü çocuğun şahsiyetini kazandığı devre âile içinde geçer. Onun en çok sevdiği, inandığı, güvendiği ve özendiği ideal tipler anne ve babadır⁸⁹. Âilenin sahibi ve idarecisinin erkek

⁸¹ Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987, s. 72.

⁸² Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 207.

⁸³ Asr, 103/1-3.

⁸⁴ Şems, 91/9-10.

⁸⁵ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 371-382

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, III, 90-94.

⁸⁷ Kınalızâde Alî Efendi, *Ahlâk-ı Âlâi*, haz. Hüseyin Algül, İstanbul ty. s. 237; Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 80; Pazarlı, *a.g.e.*, s. 318.

⁸⁸ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 270.

⁸⁹ Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 215.

olduğu, âilenin iâşe ve namusundan tamamıyla erkeğin sorumlu olduğu ifâde edilmiştir. Eşlerin müşterek vazîfelerinin sadakat, emniyet, ihtiram-kadirşinaslık ve yardımlaşma olduğu belirtilmiştir. Kocanın eşine karşı ilk vazîfesi onun iâşesini temin etmek; ikinci vazîfesi ise hanımının namusunu muhafaza etmektir. Kadının da kocasına karşı ilk vazîfesi ona itaat etmek ve hane içinde idareyi temin etmektir⁹⁰.

İslâm Ahlâkında çocukların ana-babaya karşı vazîfeleri geniş ve teferruatlı olarak gösterilmiştir. Dinimiz, ana-babaya karşı vazîfeleri, namaz ve oruç gibi temel ibâdetlerden sayar⁹¹. Lokmân sûresinde, çocukların ana-babalarına karşı vazîfeleri, Allah'a itaat ve onu sevmekten sonra ikinci sırada kaydedilir⁹². Sorumluluğu anlatan bir hadiste Rasulullah (sav), âile ile fertlerini sıralayarak, bunların her birinin kendisine emanet edilen evinden, işinden, bakıp gözetmekle yükümlü bulunduğu kişilerden ve eşyadan sorumlu bulduklarını ve bunlardan sorguya çekileceklerini ifâde etmiştir⁹³.

Evladın ebeveynine karşı vazîfelerini şöyle sıralayabiliriz: Onlara karşı vefâlı ve mûti olmak, Müslüman olmasalar dahi onlara iyilik yapmak, ebeveynin sevdiklerine karşı iyi davranmak, onlar adına hayırlı işler yapıp, dua etmek⁹⁴. Ebeveynin çocuklara karşı vazîfeleri de şu üç ana başlık altında toplanabilir: Çocuğun maddî ihtiyaçlarının karşılanması, sevgi ve şefkat gösterilmesi ve eğitimi⁹⁵.

3- Sosyal Ahlâk

İslâm ahlâkçıları insanın medeni bir varlık olduğu fikrini kabul ederler⁹⁶. Zira insanın medeni ve ictimâî bir varlık olduğu meselesi, bizzat Kur'ân-ı Kerîm'de ifâde edilmiştir⁹⁷. Mustafa Rahmî, ahlâk-ı ictimaiyyenin ahlâk-ı ibtidaiyyenin daha üst derecesi olduğunu ifâde etmiştir. İnsan-ı ibtidaiyye göre, cemiyet; âile ve kabilesinden ibarettir, onun diğer insanlar hakkında hiçbir vazîfe anlayışı yoktur. Cemiyet gelişmeye ve tekâmül etmeye başladığında insanın vazîfeleri de ona göre çoğalır⁹⁸.

⁹⁰ Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 83-8.

⁹¹ Pazarlı, *a.g.e.*, s. 335.

⁹² Lokman, 31/13-4.

⁹³ Buhârî, "Kitâbü'l-itk", 17.

⁹⁴ Hâşimi, M. Alî, *Kur'ân ve Sünnette Müslüman Şahsiyeti*, trc.Rasul Tosun, İstanbul 1990. s. 61-74.

⁹⁵ Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 222-225.

⁹⁶ Azudu'd-dîn el-İcî, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, s. 115; Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 109.

⁹⁷ Hucurât, 49/14.

⁹⁸ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 23.

İnsanın kendi varlığına karşı vazîfeleri olduğu gibi içinde yaşadığı topluma karşı da görevleri vardır. İslâm ahlâkında toplum bir sürü veya kalabalık değildir. O kendisinde ilâhi güzelliklerin bir bir sergilendiği örnek ve insanlığın sergilendiği bir topluluktur. Tabîi olarak böyle bir toplumun gerçekleştirilmesi bir çok hak ve sorumlulukların, toplumun fertleri arasındaki hayatiyetine ve tatbikine bağlıdır.

Toplum ahlâkına dair vazîfeler ise; adâlet, ihsan, emri bi'l-ma'rûf, nehyi ani'l-münker, yardımlaşma, affetme, emniyet, kardeşlik, sevgi ve muaşeret kuralları gibi müsbet görevlerdir. Bunların yanında yasaklanan fiiller de vardır; adam öldürme, hırsızlık, aldatma, ihânet, gıybet, istihzâ, fesat ve zulüm gibi davranışlar⁹⁹. Kur'ân-ı Kerîm'de, Yüce Allah bu sosyal vazîfelere değinmiştir. “Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı ve yakınlarla yardımcı olmayı emreder; hayasızlığı, fenalığı ve haddi aşmayı yasaklar. Tutasınız diye size öğüt verir.”¹⁰⁰ Mustafa Rahmî, insanın cemiyete karşı vazîfelerini, cemiyet hayatına uyum sağlamak, diğer insanlara faydalı olmak ve gerektiğinde cemiyet yararına hayatını feda etmek şeklinde üç madde de toplamıştır¹⁰¹.

Hz.Peygamber (sav) de; müslümanların kardeş olduklarını, dolayısıyla birbirlerine ihânet, küçük düşürme ve fiili olarak zarar verme gibi eylemleri işleyemeyeceklerini ifâde etmiş; can, ırz ve mallarının mukaddes olduğunu belirtmiştir¹⁰². Başka bir hadislerinde de, “Müslüman diğer müslümanların dilinden ve elinden zarar görmediği kimsedir” buyurmuşlardır¹⁰³. “Dil ile zarar” başkalarının şeref, itibar, namus ve haysiyet gibi manevî haklarına saygısızlık, “el ile zarar” beden ve mal gibi maddî haklarına tecavüzdür¹⁰⁴.

V-İslâm Düşüncesinde Ahlâk Nazariyeleri

Müslüman mütefekkirlerin ahlâk anlayışları incelendiğinde üç gurup ahlâkî anlayışın mevcut olduğunu görülür. Felsefî Ahlâk, Tasavvufî Ahlâk ve Uzlaştırıcı

⁹⁹ Turgut, *a.g.e.*, s. 151-78; Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, s. 393-409.

¹⁰⁰ Nahl, 16/90.

¹⁰¹ Mustafa Rahmî, *Ahlâk*, s. 23.

¹⁰² Buhârî, “Kitâbü'l-mezâlim”, 4.

¹⁰³ Buhârî, “Kitâbü'l-İmân”, 4.

¹⁰⁴ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 254.

Ahlâk anlayışı¹⁰⁵.

A- Felsefî Ahlâk

Bu görüşü Farabî (872/950), İbn-i Sina (980/1037) ve İbn-i Rüşd (1127/1198) gibi filozoflarla bazı kelimacılar temsil etmektedir. Bu alimler Yunan filozoflarının ahlâkî görüşlerini benimseyerek bunu İslâmî mâhiyet altında sistemlerine koymuşlar ve açıklamışlardır¹⁰⁶.

İslâm ahlâk düşüncesinde Aristoteles'ten etkilenen ve bu etkiyi apaçık gösteren İbn-i Miskeveyh'tir. Aristo'nun "Nikohamas'a Ahlâk" adlı kitâbı ile İbn-i Miskeveyh'in "Tezhibü'l-Ahlâk" adlı kitâbı arasında bir karşılaştırma yapıldığında bu tesîr açıkça görülmektedir¹⁰⁷. Akılcı temayülün genel karakteri, ahlâkî prensipleri açıklama ve akıl ile takviyedir. Ayrıca bu anlayış ahlâkî fazîletleri dört ana fazîlet altında toplar ki bunlarda hikmet, şecaat, iffet ve adâlettir. Fazîletîn esası akıl ve hikmetîn gerektirdiği şekilde tasarrufta bulunmaktır. Bu düşünce ve Mu'tezile mezhebinde açık olarak görülür¹⁰⁸.

Yunan felsefesinden gelen rasyonalizm, İslâm filozoflarının ahlâka dair düşüncelerinde kendisini gösterir. Ancak bu yabancı tesirlerle birlikte, İslâm filozofları -önemsiz bir kısım istisnaların dışında- Kitap ve sünnet'in genel esprisinin dışına çıkmamışlardır¹⁰⁹.

B- Tasavvufî Ahlâk

Bu fikri umumiyetle mutasavvıflar temsil etmektedir¹¹⁰. Esasında bütün büyük sûfiler tasavvufun bir hal olduğunu belirtirler. Buna göre tasavvuf, büyük ölçüde sûfînin mistik tecrübelerinden ibarettir, dolayısıyla hem zihni hem de amelî bakımdan sübjektif bir alandır. Bu durumun ahlâk bakımından önemi, böyle bir alanda mutlak ve genel geçerliliği olan bir ahlâk ilmi kurmanın güçlüğüdür. Bu güçlüğün bir sonucu olarak

¹⁰⁵ Mikdat Yalçın, *İmân ve Ahlâkın Hayati Değerleri*, 2. bsk. İstanbul 1997, s. 164; Turgut, *a.g.e.*, s. 27.

¹⁰⁶ Turgut, *a.g.e.*, s. 27-8.

¹⁰⁷ Yalçın, *a.g.e.*, s. 165.

¹⁰⁸ Turgut, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁰⁹ Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 81.

¹¹⁰ Yalçın, *a.g.e.*, s. 187.

sünni ilkelere son derece bağlı ilk dönem zühd ahlâkından başlamak üzere, tümüyle ahlâkın inkarına ve yaygın ahlâk kurallarıyla alay etmeye kadar varan değişik tasavvufî akımlar doğmuştur. Hatta dışarıdan bakıldığında ılımlı bir mutasavvıfın ahlâk anlayışında bile rasyonel açıdan tutarsızlıklar görülür. Bu durum, tasavvuf ahlâkıyla ilgili başlıca kavramların izahından da kolaylıkla anlaşılabilir. Şöyle ki bütün mutasavvıflar başlangıçta Kur'ân ve sünnetten kaynaklanan bir yaklaşımla zühd, takva, fakr, tevekkül, rıza gibi, ilkeleri (mâkamlar) benimseyerek dünyevi nimet ve imkanlar karşısında ihtiyatlı bir tavır takınmışlardır. Ancak Kur'ân ve sünnet, dünyevi imkanlara esir olmak yerine bunları belirlenmiş prensipler çerçevesinde Allah rızası ve insanların mutluluğu için kullanmayı öngörürken, bu müsbet yaklaşım -İslâm dünyasında sosyal, siyasal ve ekonomik hayattaki gelişmelerin de etkisiyle- tasavvuf ahlâkında giderek dünyaya bağlılığın rûhun alçalmasına yol açtığı, şu halde ebedi kurtuluş için bu bağları koparmak, kısaca “ölmeden önce ölmek” gerektiği şeklinde olumsuz bir anlayışa dönüştürülmüştür¹¹¹. Ancak yine de belirtmemiz gerekir ki, ahlâk, tasavvufun en önemli mevzularından biridir. Tasavvufu, ahlâk anlamında “Tasavvuf her iyi huyu edinmek ve her kötü huydan sıyrılıp çıkmaktır” şeklinde tarif edenler vardır¹¹². Cüneyd-i Bağdâdi tasavvufu, kalbi mahlukata uymaktan temizlemek, içgüdülerin tesirinden kurtulmak, beşeri arzuları söndürmek, nefsin isteklerini yerine getirmekten kaçınmak, rûhani sıfatlarla hemhal olmak, hakikî ilimlere bağlanmak, bütün insanlara güzel nasihatte bulunmak, Allah'a olan ahbine vefâ göstermek ve dinde Hz.Peygamber (sav)'e tâbî olmak” şeklinde tanımlamıştır¹¹³.

Ahlâkî nazarîye olarak bu düşüncenin temelini oluşturan Tasavvufun tariflerini üç ana noktada toplayabiliriz; ilâhi emir ve yasaklara teslimiyet, Allah ve Rasulünün ahlâkıyla süslenmek ve Allah'tan başka her şeyden (mâsîvâ) uzak olmak¹¹⁴.

Bu ahlâk anlayışının ayırıcı vasfı, onun bir “cür'et ahlâkı” değil, kelimenin tam anlamıyla bir “feragat ahlâkı” oluşudur¹¹⁵. Mutasavvıfların ahlâk anlayışları şu noktalarda billurlaşır: Batınî âlemi ıslah için gayret göstermek, bütün fiilleri Allah rızası için yapmak, beşeri isteklere itibar etmeyip Allah'ın emirlerini yerini getirerek ilâhi

¹¹¹ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 2000, s. 65-6.

¹¹² Kuşeyri, Ebü'l-Kasım Zeynü'l-İslâm Abdülkerim b. Hevazin, *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mısır 1966, s. 138.

¹¹³ Yalçın Mikdat, *a.g.e.* s. 166.

¹¹⁴ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990, s. 43.

¹¹⁵ Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 73.

irâde ile birlikte olmak, insanlar arasında, sevgi ve kardeşlik bağlarını geliştirmek ve bu hususlarda azimli olarak kendisini feda edercesine çalışmak, dünyada zühdü tercih edip hayatta darlık ve sıkıntıya katlanmaya alışmak, amelî ahlâka nazarî ahlâktan fazla ehemmiyet vermek, her türlü hal ve şartlarda şahsiyeti muhafazada tam bir sebat göstermek ve ahlâkın amelî cihetinin tatbikine, nazarî cihetinden daha fazla önem vermek¹¹⁶

C- Uzlaştırıcı Ahlâk Anlayışı

Önceki iki temayülü uzlaştıran bu anlayışı en belirgin şekilde İmam Gazâlî temsil etmektedir. Çünkü İmam Gazâlî ahlâkî meseleleri çözmeye de iki yol takip eder¹¹⁷.

- Birincisi, ahlâk araştırmalarında, filozofların metodunu takip etmek yani onların düşünce çizgisi üzerindeki yürümek. Mesela; nefsin çeşitli kuvvetlerini aklın idaresine tâbî kılmak ve ahlâkî fazîletleri hikmet, şecaat, iffet ve adâlet gibi dört ana fazîlet altında toplamak.

- İkincisi, inceden inceye nefis ve rûh tahlilleri ile kalbin ve rûhun artırılması ve fazîletle donatılması hususunda mutasavvıfların düşünce çizgisi üzerinde yürümek¹¹⁸. Gazâlî bu anlayışı sebebiyle ahlâkı şöyle tarif eder; ahlâk, nefiste köklü bir şekilde mevcut olan rûhî bir tavidir ki, fiillerde kolayca ve düşünülmeden meydana gelir. Eğer nefiste bu rûhî tavidan akla ve şeriata uygun, iyi ve güzel fiiller çıkarsa, kaynağı teşkil eden bu rûhî tavra iyi ahlâk denir. Eğer ondan akla ve şeriata uygun olmayan fiiller çıkarsa ona da kötü ahlâk denir¹¹⁹. Gazâlî felsefî ahlâk da diyebileceğimiz akılcı ahlâk ile rûhçu veya tasavvufî ahlâk – kendi dönemine kadar birbirinden uzak olan bu iki ahlâk anlayışı- arasında en ileri derece de uzlaşma sağlayan kişidir¹²⁰.

VII-İslâm Ahlâkı

¹¹⁶ Yalçın, *a.g.e.*, s. 166-8.

¹¹⁷ Turgut, *a.g.e.*, s. 28.

¹¹⁸ Yalçın, *a.g.e.*, s. 190.

¹¹⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 53.

¹²⁰ Çağrıncı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, s. 79.

Kur'ân-ı Kerîm, hiçbir felsefi düşüncenin kuramadığı ahlâk kurallarını, insani vazîfeleri içinde toplamıştır. Herhangi bir âyeti incelenirse lafzında veya mefhumunda hidâyete sevk eden, saâdete engel durumlarından sakındıran irşatları ihtiva ettiği görülür. Bu durum Kuran'ın en mühim maksat ve gayesinin ahlâkî güzelleştirmek ve düzeltmek olduğunu gösterir¹²¹. İslâm nazarında ahlâkî davranışların bazı ölçüleri vardır;

-Prensibin umuma elverişliliği, yani uygulanması istenen bir fiilin veya prensibin iyi veya kötü olduğunu bilmek için, onu toplumun her ferdinin uyguladığını takdir etmek gerekir. Eğer bu fiil uygulandığında umuma faydası varsa iyi, aksi halde kötü demektir. İslâm ahlâkî açısında intihar, cinâyet ve başkalarını korkutma gibi fiillerin yasaklanmış olması bu prensibe misal olarak verilebilir.

-İnsan kendisi için istediğini başkası içinde istemelidir. İnsan başkasına yapılan muamelenin ahlâkî olup olmadığını öğrenmek istiyorsa, kendisini onun yerine koymalı ve aynı muamele kendisine yapıldığında, hoşuna gidiyorsa o davranışın iyi ahlâkî bir davranış olduğunu bilmelidir.

-Bir şeyin zararının faydasından çok olması; bir davranışta hem fayda hem de zarar bulunursa ve zararı faydasından çok olursa o davranış kötü bir harekettir. Ters bir durum söz konusu ise o iş güzel ve faydalıdır. Davranışların yararı ferde göre değil, cemiyete göre tespit edilir¹²².

İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'ân ve onun ışığında oluşan sünnettir. Hz.Âişe bir soru münasebetiyle Hz.Peygamber (sav)'in ahlâkının "Kur'ân ahlâkî" olduğunu belirtmiştir¹²³. Bu sebeple İslâm ahlâk düşüncesi Kur'ân ve sünnetle başlar. Bu iki kaynak dinî ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmiş, amelî kurallarını belirlemiş, böylece daha sonra fıkıh ve hadisçiler, kelimciler, mutasavvıflar hatta filozoflar tarafından geliştirilecek olan ahlâk anlayışlarının temelini oluşturmuştur. Kur'ân-ı Kerîm ihtiva ettiği diğer konular gibi ahlâk konularını da herhangi bir ahlâk kitâbı gibi sistematik olarak ele almamakla birlikte, eksiksiz bir ahlâk sistemi oluşturacak zenginlikte nazarî prensipler ve amelî kurallar getirmiştir¹²⁴.

Batılı araştırmacıların çoğu, bir terim olarak İslâm'dan, bu dinin hakim olduğu

¹²¹ Turgut, *a.g.e.*, s 32.

¹²² Yalçın, *a.g.e.*, s. 220-1.

¹²³ Müslim, "Kitâb-ü Salati'l-Müsafirin ve kasriha",18.

¹²⁴ Mustafa Çağrı, "Ahlâk" *DİA*, II, 1.

bölgelerdeki düşünce faaliyetlerini, kısaca İslâm coğrafyasını ve bu coğrafya üzerindeki Müslümanlara ait kültürlerin tümünü kastetmektedirler. “İslâm Ahlâkı” sözünden de İslâm dünyasında yapılmış olan ahlâk çalışmalarını anlamaktadırlar. Bu durumda, az veya çok, birbirinden farklı kişi yada ekollerin ahlâk yorumları karşımıza çıkmaktadır. Oysa Müslüman bilginler, İslâm ahlâkını bu manada düşünmemektedirler. İslâm ahlâkı tek kaynaklı, vahye dayanan ve kendi içinde tam bir tutarlılığı olan ilâhi bir sistemdir. O, ne filozofların rasyonel yorumu, ne mutasavvıfların mistik tecrübeleri ve zahitlik anlayışı ve ne de fakihlerin şekilci izahlarıdır. O, kitap ve sünnetin hükümleri ve buna göre şekillenen kanun ve kuralların tümüdür. Öteki ahlâk telakkileri ancak bu iki kaynağın prensiplerine uydukları nisbette İslâm ahlâkı ile alakalı sayılabilirler¹²⁵.

Kur’ân-ı Kerîm özellikle pratik hayatın noksansız bir programını vermiştir. İnsanın bizzat kendisine karşı takınması lazım gelen tavırdan tutunda âilesiyle ve genel olarak çevresindeki insanlarla olan davranışının nasıl olması gerektiğine, idare edenlerle idare edilenler ve nihâyet devletler ve milletler arasında sürdürülecek münasebetlerin hangi şekilde tanzim edileceğine varıncaya kadar her şey bu programda yer almıştır. Keza Allah’a karşı olan sorumluluklarımızı ve bu sorumluluk çerçevesinde yapmamız gereken kulluk görevlerinin neler olduğu ve nasıl yerine getirilmesi gerektiği gibi konular da aynı programın önemli bir bölümünü teşkil ederler. Hayatın her sahası için çizilen bu planın içinde yer alan kadrolar, hiçbiri diğerinin hakkına müdahale etmeksizin, ahenkli bütünün tamamlayıcı parçaları sayılırlar. Kur’ân-ı Kerîm bu mucizevi sonuca, dalgalı ve bulanık olan mücerret ile, açık ve net olan müşahhas arasında kurduğu denge ile ulaşmıştır. Böylece onun kurduğu ahlâk sistemi hem katı hem de esnektir. Her türlü düzensizliğe ve kişisel ihtiraslara karşı koyan açık ve net hükümler, onun katı tarafını oluştururlar. Belirsizliğe imkan veren kâideler ise esnek yanını gösterirler. Bu esneklik içerisinde şahıs, tecrübenin kazandırdığı bilgiler ışığında, idealini diğer ahlâkî mecburiyetlerle uzlaştırma imkanını bulur. Fakat bu uzlaşma keyfi değil, belli kurallar çerçevesinde, basiretli bir yaklaşımla olur. Mücadelede, bu basiretli çabanın İslâm ahlâk literatüründeki adıdır. Bu bakımdan Kuran’ın ahlâka ilişkin mevzuatı, başka hiçbir yerde görülmeyen çift yönlü bir mükemmellik arz etmektedir; korkuda ümit, sertlikte yumuşaklık, kararlılıkta müsamaha, birlikte farklılık, hürriyet

¹²⁵ Çağrıcı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* s. 31-34.

içinde itaat, zorluk içinde kolaylık vs. bütün bunlar insan rûhuna eşit yönde uygun düşen çift yönlü bir mutluluğu sağlamanın teminatı sayılır¹²⁶.

A- Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde Ahlâk Kavramı

Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de çoğul olarak (ahlâk) değil, tekil olarak (huluk) iki yerde geçmektedir. İlk inen surelerden biri olan Kâlem sûresinde geçen “huluk” kelimesi ise, Hz.Peygamber (sav) hakkında deli ithamında bulunan müşriklere karşı cevap mâhiyetinde indirilmiştir. Müfessirler Kâlem sûresinde Hz.Peygamber (sav)’i methetmek için kullanılan “huluk” kelimesini, din, karakter, mizaç ve edep anlamlarına geldiğini söylemişlerdir¹²⁷. Şuarâ sûresinde geçen ve Hz.Hûd ile kavmi arasındaki diyalogda, kavmini Allah'a îmân etmeye ve sapkınlıktan vazgeçmeye çağıran Hz.Hûd’un davetini kabul etmeyen kavmi, gerekçe olarak kendilerinden önce yaşayan toplumların da benzer inanç ve yaşam tarzlarına sahip olduklarını ifâde etmişlerdir. Hz.Hud'un kavminin inkar gerekçeleri ifâde edilirken, inanç ve yaşam tarzı anlamında “huluk” kelimesi kullanılmıştır. Ancak âyette geçen “hulk” kelimesi hakkında müfessirler tarafından -farklı okuyuşlar göz önünde bulundurularak- farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Müfessirler âyette geçen “huluk” kelimesiyle ilgili yukarıda zikrettiğimiz anlamın dışında, bu kelimenin; din, adet, huy, yol ve uydurma gibi anlamlara geldiğini ifâde etmişlerdir¹²⁸.

İzutsu, Kur'ân'da üç değişik ahlâkî kavram kategorisinin mevcut olduğunu belirterek bu kavramların, Allah'ın ahlâkî vasfı ile alakalı, yahut bu vasfı anlatan kavramlar, insanın kendisini yaratmış olan Allah'a karşı temel tutumunun çeşitli cephelerini tasvir eden kavramlar ve İslâm topluluğuna mensup olup bu topluluk içinde yaşayan bireyler arasındaki ahlâkî ilişkileri tanzim eden ilke ve kâidelere ilişkin

¹²⁶ Draz, *Kur'ân Ahlâkı*, giriş, XX.

¹²⁷ Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezid Ebû Cafer, *Câmi'ul-Beyân an-Tevî'li'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1405/1984, XIV, 18-9; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtûbî, *el-Câmi-u li-Ahkâm'il-Kur'ân*, trc.Beşir Eryarsoy, İstanbul 1997, XVII, 533-534.

¹²⁸ Taberî, *a.g.e.*, XI, 97-8, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*, ed.Ahmet Hikmet Ünalmiş, trc.komisyon, Akçağ Yayınları, Ankara 1989, XVII, 362.

kavramlar olduğunu ifâde etmiştir¹²⁹.

Birinci gurubun Allah'ın isimleri diye adlandırılan kelimelerden oluştuğunu; - Rahîm, Kerîm, Gafûr, Âdil gibi- Kur'ân-ı Kerîm'de, esas olarak ahlâkî bir vasfa sahip olarak düşünölen Allah'ın, şu yada bu muayyen vechini tasvir eden kelimelerin İlâhi ahlâk şeklinde ifâde edilebileceğini söylemiştir. Bu ilâhi ahlâkın tam karşısına, geri kalan iki kavram gurubunu içine alan insan ahlâkını koyabiliriz. Kur'ân'i anlayışa göre Allah'ın ahlâkî bir vasıfta olması ve insan üzerinde ahlâkî bir yoldan tesîrini icra etmesi insanında kendi cephesinde ahlâkî bir tarzda bulunmasının beklendiğini gösteren ciddi bir imayı taşır. İnsanın Allah'ın fiiline olan ahlâkî tepkisi Kur'ân'a göre dinin kendisidir. Zira, insanın Allah'a karşı, O'nun insanoğluna karşı başlattığı tutuma karşılık şu yada bu tür bir tavır alması icap ettiğini ve insanın, Allah'ın emir ve uyarılarına karşı şöyle ya da böyle bir davranışta bulunmasının gerektiğinin söylenmesi, hem ahlâkî hemde dinî öğreti niteliğindedir. Bu anlamda, bu ikinci sınıfa mensup bütün kavramlar dinî-ahlâkî kavramlar olarak tanımlanabilirler. Üçüncü gurup, insanın, kendisi ile aynı topluluk içinde yaşayan kardeşlerine karşı olan temel ahlâkî tavrı ile ilgilidir. Bireyin sosyal hayatı, belli bir takım ilkeler ve bunların tüm türevleriyle kayıt altına alınmış ve tanzim edilmiştir¹³⁰.

Hadislerde ahlâk kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de yer aldığından daha geniş bir şekilde yer almaktadır. Hadis külliyyatında “*Kitâbü'l-Edeb*”, “*Kitâbü'l-Birr ve's-Sıla*”, “*Kitâbü'l-Ahlâk*”, “*Kitâbü'z-Zühd*” ve “*Kitâbü Hüsni'l-Hulk*” gibi başlıklar altında ahlâk hadislerini ihtiva eden bölümler bulunur. Ayrıca hadis edebiyatında Buhârî'nin “*el-Edebü'l-Müfred*”i, Abdullah b. Mübarek'in “*Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*” gibi doğrudan ya da dolaylı olarak sadece bu konuya dair hadis ve haberlerden oluşan eserler yanında, bu edebiyatın en eski ürünlerinden olan, “Kırk Hadis” çalışmalarının başta gelen konularından biri de budur. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece “huluk” kelimesi geçmekte iken, hadislerde buna ilave olarak “ahlâk”¹³¹ kelimesi de sıkça geçmektedir. Hatta iyi ve kötü huyları, fazîlet ve rezîletleri ifâde etmek üzere “ahlâk” kelimesi bazı sıfatlarla

¹²⁹ İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selahattîn Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, s. 37.

¹³⁰ İzutsu, *a.g.e.*, s. 37-8.

¹³¹ Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevi*, 1358/1939, Leiden, E. J. Brill, 1936, II, 74-5.

izafet yoluyla tamlanmaktadır¹³².

B- İslâm Öncesi Dönemde Arapların Fazîletleri

İslâm öncesi dönemle ilgili Araplar hakkındaki kaynaklar, Câhiliye şiiri ve atasözleriyle Kuran ve sünnet gibi islâmî belgelerdir. Bu kaynaklardan edinilen bilgilere göre Câhiliye edebiyatında ahlâk kelimesine rastlanmamaktadır. Bu kelimenin tekili olan hulk ise nadiren kullanılmıştır. Bir ölçüde iyi ahlâk manasını ifâde etmek üzere mürûe (mürüvvet) tâbîrine daha çok rastlanır¹³³. Mürüvvet, bedeviler arasındaki en yüksek ahlâk fikrini yani çölün tüm fazîletlerini ifâde eden bir kavramdı¹³⁴. Ayrıca hayır, marûf ve hak gibi ahlâkî muhteva taşıyan kavramlar yanında Câhiliye erdemlerini ifâde etmek üzere şecaat, kerem, seha, cûd ve vefâ gibi çeşitli kavramlarla bunların zıtlarının kullanımı oldukça yaygındı. Ancak bütün bu kavramlar yüksek ve cihanşümûl bir ahlâk anlayışını ifâde etmekten tamamen uzak olup dünyevi ve kabileci bir karakter taşımaktaydı¹³⁵.

İnsanlık dünyası bir değerler alanıdır. Değer hükümlerinin, yani iyi-kötü telakkilerinin bulunmadığı hiç bir insan topluluğu yoktur. Bir toplum ne kadar kötü olursa olsun, iyilik fikrinden tamamıyla yoksun olduğu söylenemez. Çünkü insanlardaki ahlâk fikri de, din fikri kadar eski ve fitridir, o derece de köklü ve yaygındır. Elbette Câhiliye Araplarının da kendilerine göre bir ahlâk anlayışları vardı. Hz.Peygamber (sav)'in bu ahlâk normlarına göre "Muhammedü'l-Emin" lakâbını aldığı, doğruluğu ve dürüstlüğünden dolayı da büyük bir saygı gördüğü bilinmektedir¹³⁶.

İzutsu, İslâm'ın, kendi tektanrıci inancı ile özde bağdaşmadığı için, kendinden önceki Arapların bütün ahlâkî ideallerini ayırım gözetmeksizin inkar ve reddettiği düşünülecek olursa, Câhiliye devrinin rûhuna ve hatta İslâm'ın kendi tutumuna büyük haksızlık edilmiş olacağını ifâde etmiş ve Kur'ân'ın bu noktadaki görüşleriyle eski Arapların görüşleri arasında geniş bir uçurum olduğu kadar, açıkça anlaşılabilir belli bir kesintisizliğin de mevcut olduğunu belirtmiştir. Bu durumun, özellikle ahlâkî nitelikler

¹³² Mustafa Çağrı, "Ahlâk" *DİA*, II, 3.

¹³³ Mustafa Çağrı, "Ahlâk" *DİA*, II, 1.

¹³⁴ İzutsu, *a.g.e.*, s. 50.

¹³⁵ Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 16-7.

¹³⁶ Mustafa Türkgülü, *İslâm Ahlâkı ve Kur'ân'ın Ahlâk Öğretisi Üzerine Bir İnceleme*, Fırat Üniv. İlah. Fak. Derg. s. 1, Elazığ 1996, ss. 181.

konusunda dikkat çektiğini, Câhiliyenin en yüksek ahlâkî ideali olan mürüvve yani; cömertlik, yiğitlik, cesaret, sabır, güvenilirlik ve doğru özlülük gibi değişik fazîletlerin, esasında Kur'ân'ında müslümanlara tavsiye ettiği erdemler olduğunu ifade etmiş ve linguistik açıdan, İslâm'ın gelişiyile birlikte Câhiliye devrinin ahlâkî terimlerinden bazılarının belli bir anlam değişikliğine uğradığını belirtmiştir¹³⁷.

Arapların ahde vefâ gösterme hususundaki dikkatleriyle bilindikleri; verilen sözden dönme ve emanete ihânete etme gibi davranışları hoş görmedikleri ifade edilmiştir¹³⁸. Âlûsî, Arapların ahdine ve emanetlere en çok sadakat gösteren millet olduğunu ifade etmiş ve emanete ihâneti en büyük günah; ahde sadakatsizliği de en büyük ayıp olarak gördüklerini belirtmiştir¹³⁹. Arapların kendi dönemlerinde ahde vefâ konusunda diğer milletlerden daha hassas ve daha üstün oldukları ifade edilmiştir¹⁴⁰. Zeydan'ın ifâdesiyle ahde vefâ, Arapların tabîi bir ahlâkî idi¹⁴¹.

Kaynaklarda ifade edilen Araplara ait faziletlerden biri de cömertliktir. Arapların cömertlikleri konusunda meşhur oldukları söylenmiştir. Âlûsî, dost-düşman herkesin bu gerçeği itiraf ettiğini ifade eder¹⁴². Cömertlik Câhiliye devrinin en önemli erdemleri arasında yer almaktaydı. Bu dönemde cömertliğiyle ün salmış ve adları tarihe geçmiş pek çok kişi vardır¹⁴³. Geceleyin çölde yollarını kaybedenlerin yollarını bulmaları için yüksek yerlerde ateş yakmak Arapların adetlerindendi. Yakılan bu ateşler aynı zamanda yolcular için bir davet anlamı taşırdı. Hatem et-Tâi yaktığı ateşin daha çok konuk çekmesi için kölesini daha parlak ateşler yakmaya teşvik eder, bu işte başarılı olurda konuk getirirse onu hürriyetine kavuşturmayı vaad ederdi¹⁴⁴. Hatem et-Tâi'nin kendi yemeğine ortak olacak birini bulma tutkusu öylesine canlıydı ki, yemek pişiren eşine bir

¹³⁷ İzutsu, *a.g.e.*, s. 109-110.

¹³⁸ Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, Müessesetü'ş-Şebâbi'l-Câmia, İskenderiye ty. s. 445.

¹³⁹ Âlûsî, Ebû'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd; *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâl'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet Eseri, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.I, 123; Muhammed Yusuf Musa, *el-Ahlâk fi'l-İslâm*, 2. bsk. el-Asrû'l-Hadis, Beyrut 1991, s. 16.

¹⁴⁰ Muhammed Yusuf Musa, *el-Ahlâk fi'l-İslâm*, s. 16.

¹⁴¹ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti tarihi*, trc.Zeki Megâmiz, Ankara 1974, IV, 48.

¹⁴² Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, I, 46-7.

¹⁴³ İbn-i Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye Bağdâdî; 245/860, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut ty. s. 137-41; Mustafa Çağrırcı, "Cömertlik" *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 72; Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, s. 441.

¹⁴⁴ Ahmet Çelebi, *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, trc.Hasan Fehmi Ulus, İstanbul 1997, s. 147.

yolcu veya konuk bulmasını, aksi halde yemeği yemeyeceğini söylerdi¹⁴⁵. Câhiliye döneminde cömertlik, çok sık gerçekleşen bir eylem olduğundan, çok cömert ve misafirperver olan kişiyi anlatmak için “kuşları doyuran”, “esen yeli besleyen”, “köpeği korkak olan” gibi mecâzî ifâdeler çokça kullanılırlardı¹⁴⁶. Ancak bu dönemde cömertçe davranışların temel sebebi, kişinin veya kabilesinin şan ve şöretini yayma arzusudur. Onlara göre cömertlik eylemi ne kadar aşırı ve ani olursa o derece hayranlık uyandırır. Bu yüzden cömertlik bir fazîlet olmaktan ziyade Arapların başta gelen tutkusuydu. Yani müşrik Arap’ın zihninde, cömertliğin câhili şeref anlayışı ile yakın alakası vardı¹⁴⁷.

Câhiliye ahlâkı “mürüvvet”in zaruri bir ögesi olan ve çöl şartlarında en çok değer verilen erdemlerden biri de şecaat yani cesarettir¹⁴⁸. Arapların şecaati darb-ı mesel olmuştur¹⁴⁹. Câhiliye döneminde Araplar şecaati, kötülüklerin üzerine korkusuzca gitmek, hayata değer vermemek, ırz, şeref ve vatan uğrunda ölümüne çarpışmak şeklinde anlıyorlardı. Araplar şecaat anlayışlarını atalarından devralmışlardı ve geleneksel yaklaşıma göre, savaş meydanında düşmanlarla yiğitçe çarpışarak ölmek, esaret hayatı sürmekten çok daha üstündü¹⁵⁰. Çölde cesaret, yalnızca bir savunma silahı değil, aynı zamanda saldırgan olmak demektir. Çölde söylenti inanılmaz bir şekilde yayılırdı. Câhiliye savaşçısı için hakkında “savaş meydanında düşmandan kaçtığı” yolunda ki söylentiler çıkması tahammülü imkansız bir utançtı. Çünkü bunun sadece kendi ismine değil, aynı zamanda kavmin şerefine de büyük leke süreceği muhakkaktı. Câhiliye Araplarında hem kabilenin şerefini korumak hem de diğer kabilelerden gelebilecek saldırılara karşı koymak gibi önemli bir görevi yüklenmiş olan bu kahramanların ömürleri savaşmak veya savaşa hazırlanmakla geçmiştir¹⁵¹. Abdülaziz Salim, Halid b. Cafer b. Kilâbi’l-Amirî, Uteybe b. Hâris, Antere el-Abesî, Amir b. Tufeyl ve Amr b. Külsûm gibi isimlerin Araplar arasında şecaatlarıyla maruf

¹⁴⁵ *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*, ed.Kenan Seyithanoğlu, red.Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1988, I, 153; Çelebi, *a.g.e.*, s. 150.

¹⁴⁶ Mustafa Çağrı, “Cömertlik” *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 72.

¹⁴⁷ İzutsu, *a.g.e.*, s. 122.

¹⁴⁸ İzutsu, *a.g.e.*, s. 122.

¹⁴⁹ Mahmûd Esâd Seydişehri, *Tarih-i Din-i İslâm*, yay. haz.Osman Kazancı, Ahmed Lütfî Kazancı, Marifet Yay. İstanbul 1983, s. 135.

¹⁵⁰ Muhammed Yusuf Musa, *el-Ahlâk fi'l-İslâm*, s. 10.

¹⁵¹ Nurettin Ceviz, “Câhiliye Dönemi Süvari Şairler”, EKEV Akademi Derg. Ankara 2002, sy. 10, ss. 177.

olduklarını ifâde etmiştir¹⁵². Âlûsî, Arapların şecaatlerini özellikle savaş meydanında gösterdiklerini ifâde etmiştir¹⁵³.

Araplarda ifrat derecesinde bir namus duygusu ve bir gururu vardı. Kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeleri de, esir düşerek veya bir başka şekilde kabilenin şerefini lekeleme ihtimali korkusuydur¹⁵⁴. Araplar ırz ve namuslarına can ve mallarından daha fazla önem verdikleri için savaşlarda ordunun gerisinde kadınlarda bulunur, mağlup oldukları taktirde onların düşman eline esir düşeceği korkusuyla canla başla savaşırldı¹⁵⁵. Cevâd Ali, Câhiliye döneminde Arapların, misafirliğe gittikleri evin hanımına ve kızlarına art niyetli olarak bakmadıklarını, zira aksi bir davranışın ev sahibinin namus ve şerefine karşı yapılmış bir hakaret olarak kabul edildiğini ifâde etmiştir¹⁵⁶.

Sonuç olarak Câhiliye döneminin bütün erdemlerinin arkasında kişinin veya kabilenin gururu, şeref ve öfke duygularını tatmin etme; asâlet, cömertlik ve yiğitlikle şeref kazanma, saygı görme, başka kabileler karşısında hem korku hem de hayranlık duygusu uyandırma arzusunun yatmakta olduğunu söyleyebiliriz¹⁵⁷.

¹⁵² Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, s. 444.

¹⁵³ Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 107.

¹⁵⁴ Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, I, 140; Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, s. 445; Çelebi, *İslâm Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 19.

¹⁵⁵ Abdülkerim Özaydın, "Arap" DİA, İstanbul 1991, III, 322; Mahmûd Esâd, *a.g.e.*, s. 138.

¹⁵⁶ Cevâd Alî, *el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1969, V, 27.

¹⁵⁷ Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 2000, s. 19.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLÂM'IN GELİŞİ SIRASINDA HİCAZ BÖLGESİNİN SOSYAL VE DÎNÎ DURUMU

I-Coğrafi Konumu

Arap yarımadası, Asya kıtasının güney-batısında yer alan yaklaşık üç milyon kilometre kare büyüklünde eski bir yerleşim alanıdır¹⁵⁸. Güneyden Hint okyanusu, doğudan Umman denizi ve Basra Körfeziyle, Hindistan ve İran bölgesinden ayrılmaktadır¹⁵⁹. Batı tarafından Babü'-mendeb boğazına kadar güney-doğuda bulunan Resü'l-had burnundan başlayarak, Müsnedim burnuna kadar, yine Hint okyanusunun bir kısmı, Umman körfezi ile Müsnedim burnundan Şattü'l-Arab'ın döküldüğü yere kadar Basra körfezi ile çevrilidir. Kuzeyde Arab Irak'ı, el-Cezire, Şam Suriye çölü ve Filistin ile, kuzey-batı köşesinde Mısır toprağıyla hudutlanmıştır¹⁶⁰. Üç yandan denizle kuşatılmış olan Arap yarımadası, önemli bir coğrafya da yer almaktadır. Eski dünyanın ortasında, ülkeler ve kıtalar arası ticaret, deniz ve karayolları üzerinde bir irtibat bölgesi ve bir kavşak noktasıdır. Yarımadanın bu doğal ve coğrafi konumu ekonomik ve sosyal yapısına önemli etkide bulunmuştur. Ticaret ve turizm, tarım ve hayvancılık Arabistan

¹⁵⁸ Carl Brockellmann, *İslâm Milletler ve Devletler Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1964, s. 1.

¹⁵⁹ Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi Siyasi ve Kültürel*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, I, 35.

¹⁶⁰ Mahmud Esad, *Tarih-i Din-i İslâm*, s. 55.

ekonomisinin temel dinamiklerini teşkil etmiştir. Mekke ve Kâbe ziyareti, ekonomik yaşantının birinci direği, ticaretin belkemiği olurken, vadiler, vahalar, otlaklar ve az miktardaki su kaynakları da ikinci direk olan tarım ve hayvancılığın başlıca kaynaklarını oluşturmuştur¹⁶¹.

Eski coğrafyacıların ve Batlamyus'un, Arapların oturdukları bölgeleri Arabîa Petrix veya Patraea, Arabîa Deserta, Arabîa felix olmak üzere üçe ayırdığı nakledilirken¹⁶², Mahmud Esâd Arap coğrafyacıların, eski coğrafyacıların ve Batlamyus'un bu taksimini kabul etmediklerini ifâde etmiştir. Arap coğrafyacılarına göre Sinâ yarım adası ile el-Cezîre ve Suriye çölü Arabistan sınırlarına dahildir¹⁶³. Ayrıca Arap coğrafyacıları, yarımadaı tabîi durumuna bakarak beş bölgeye ayırmaktadırlar;¹⁶⁴

-**Tihâme Bölgesi**; Yenbû'dan Necran'a kadar Kızıldeniz'e paralel olarak uzanan Yemen'in basık bölgesidir.

-**Hicaz Bölgesi**; Yemen'in kuzeyinde Tihame'nin doğusunda yer alan bu bölge, Şam'dan Necran'a kadar uzanan Serât sıradağlarını yer yer kesen bir kaç vadiden meydana gelmektedir.

-**Necid Bölgesi**; yüksek bir yer olduğu için bu adı almıştır. Güneyde Yemen, kuzeyde Badiyetü's-Semave ve Arud ile Irak sınırlarına kadar uzanan bölgedir.

-**Yemen Bölgesi**, Necid bölgesinden, güneyde Hint okyanusu, batıda Kızıldeniz'e kadar uzanır. Doğusunda, Hadramevt, Sihir ve Umman yer alır.

-**Arûd Bölgesi**; Yemâme, Ummân ve Bahreyn'i içine alır. Yemen, Necd ve Irak bölgesinin ortasında yükseldiği için bu adı almıştır.

Öte yandan tabiat örtüsü bakımından çöl Arabistan, dağlık Arabistan ve bahtiyar Arabistan şeklinde üçe ayrılan Arap yarımadasının Hicaz bölgesi, dağlık-taşlık Arabistanı; Güney Arabistan ve Yemen Arabistanı ise, bahtiyar Arabistan'ı; meydana getirmektedir. Arabistan kurak ve sıcak geçen çöl ikliminin etkisi altındadır, kış ve ilkbaharlarda birazcık olsun rutubet olursa da, yazın şiddetli samyeli bunu alıp götürür. Ancak "bahtiyar Arabistan" denilen Yemen'de bol yağmur yağar ve topraklar

¹⁶¹ Hizmetli, Sabri, *İslâm Tarihi*, 3.bsk. Ankara 1999, s. 109-10.

¹⁶² Hitti, *a.g.e.*, s. 32-4.

¹⁶³ Mahmûd Esâd, *Tarih-i Din-i İslâm*, s. 56.

¹⁶⁴ Günaltay, Şemseddin, *İslâm Tarihi*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338, I, s. 18-30, Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc.İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1985, I, 20.

verimlidir. İşte bu iklim ve bitki örtüsü sebebiyledir ki, Arap yarımadasının kuzey ve iç bölgeleri çöllerden, güney Arabistan ve sahil boyları ise vadiler, otlaklar ve ekilebilir arazilerden oluşmaktadır¹⁶⁵.

II- Sosyal Durumu

Arapların tarihinin ilk devirleri oldukça karanlıktır. Anayurtlarını Arabistan olduğu artık ilim âlemince kabul edilmesine rağmen farklı görüşler ileri sürenler de vardır. Arapların eski devir tarihleri, Arap yarımadasının tarihiyle iç içedir. Oldukça güç, hatta büyük bir kısmı çöl olması sebebiyle imkansız olan arkeolojik araştırmalar yapıncaya kadar bu konuda kesin bir şey söylemenin zorluğu ortadadır. Dilcilerin çeşitli izah tarzlarına rağmen Arap kelimesinin menşei karanlıktır. Arab kelimesinin kara ülkesi veya step anlamına gelen İbranice “arabha”, göçebe anlamında “erebhe”, çöl veya çölde yaşayan kimse manasına geldiği ifade edilmiştir. Araplar Sâmi ırkından gelmektedir. Sâmi denen milletler ise, Hz.Nuh’un oğlu Sam’a mensup olup, Araplar, Asurlular, Keldânîler, Süryanî ve Fenikeliler gibi çeşitli adları alan büyük kollardan biridir¹⁶⁶.

Arap tarihçileri, Arapları, Arab-ı Baide ve Arab-ı Bakiye olmak üzere iki büyük kısma ayırırlar¹⁶⁷.

1- Arab-ı Baide: Bir nevi kavimler topluluğu olup, çok eskiden yaşayıp tarih sahnesinden silinen kavimlerden oluşmaktadır. Âd, Semud, Tasm, Amalika, Cedis ve birince Cürhüm kavimleri Arab-ı Baide’nin başlıca kollarıdır. Bunlar Arabistan’da çeşitli devletler kurmuş ve hakimiyetlerini Suriye ve Mısır’a kadar yaymışlardır.

2- Arab-ı Bakiye: Soyları devam eden Arap kabileleridir; bunlar iki ana kola ayırırlar: Arab-ı ârîbe ve Arab- müsta‘ribe.

a-Arab-ı Arîbe; Kahtânîler adı verilen bu kabileler gurubunun anayurtları Yemen’dir. Bunlar Cürhüm ve Ya’rub olmak üzere önce iki büyük kola ayırırlar. Ya’rub’dan da Kehlan ve Himyer adında iki ayrı koldan birçok kabile ve batın meydana

¹⁶⁵ Hizmetli, *a.g.e.*, s. 110-1.

¹⁶⁶ Mahmûd Esâd, *Tarih-i Din-i İslâm*, s. 75; Günaltay, *İslâm Tarihi*, I, 45-6.

¹⁶⁷ İbn-i Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, trc.Mehmet Keskin, İstanbul 1994, II, 56-7; Hasan İbrahim Hasan, *a.g.e.*, I, 26.

gelmiştir. Evs, Hazreç, Ezd, Tay, Mezhic, Hemdan, Kinde, Murada, Cüzzam ve Lahm kabileleri bunların en meşhurlarıdır.

b- Arab-ı Müsta'ribe; menşe itibariyle Arap olmayıp sonradan Araplaşan kabilelerden meydana gelmektedir. Cürhümlüler, Mekke'de Hz. İsmâil ve annesi Hacer'le birlikte yaşamaya başladıklarında Hz.İsmâil'in Cürhüm kabilesinden evlilik yaptığı, böylece hem kendisinin hemde çocuklarının Arapça'yı öğrendikleri ve bu sebeple kendilerine "Arab-ı Müsta'ribe" denildiği nakledilmiştir¹⁶⁸.

Arabistan yarımadasında yaşayan halk iki büyük sosyal sınıfa ayrılmaktadır. Bunlardan biri, çoğunluğu oluşturan ve çöllerde göçebe olarak yaşayan bedevilerdir. Milli vasıflarını hiç değiştirmedikleri ve lisanlarını dış etkilerden muhafaza ettikleri için bedevilere "hakikî Arap" denilmiştir. İkinci gurup ise, şehir ve kasabalarda yerleşik olarak yaşayan, bu sebeple kendilerine "ehlü'l-hazar" denilen şehirlilerdir¹⁶⁹. Çobanlıkla meşgul olan bedeviler için önemli olan verimli yerlerdir. Bu sebeple onlar, sürekli suyu ve yeşili bol olan yerler arayışındadırlar. Arapların çoğunluğunun göçebe olarak yaşamasının sebebi, yarımadanın sürekli değişken olan havasından kaynaklanmaktadır. Şartlar onları sürekli göç etmeye zorlamıştır.

Yerleşik halka gelince, genellikle onların bağlar, bahçeler, hurmalıklar, tarlalar ve güzel meralarla çevrilmiş bulunan yerleşim merkezlerinde yaşadıkları bilinmektedir. M. Esâd, yerleşik hayat yaşayan Arapların, sakin hayat sürdükleri için tabiatlarının yumuşadığını, ticaret vesilesiyle de yabancılarla kaynaştıkları için asli vasıflarını yitirdiklerini ifâde etmiştir¹⁷⁰.

Câhiliyye devrinde Arap kabilelerinin yarımadaadaki, verimli yerleri, su kaynaklarını ya da liderliği ele geçirmek için devamlı mücadele ettikleri, bu sebeple aralarında çok sayıda kanlı savaşın vuku bulduğu, tarihte muhtelif zamanlarda vuku bulan bu savaşlara "eyyâmü'l-Arab" ismi verildiği ifâde edilmiştir¹⁷¹.

Mekke, İslâm dinî açısından Arabistan'ın en önemli şehri Mekke'dir. Çünkü Kâbe bu şehirde bulunur. Eskiden Mekke'de; Amalika, Âd ve Semud kavimlerinin

¹⁶⁸ Hakkı Yıldız Dursun, "Arap" *DİA*, III, 272-3.

¹⁶⁹ Mahmûd Esâd, *Tarih-i Din-i İslâm*, s. 133-4; Hitti, *a.g.e.*, I, 45-7; Şevki Dayf, *el-Asrû'l-Câhili*, Darü'l-Maarif, Kâhire 1965, s. 30.

¹⁷⁰ Mahmûd Esâd, *Tarih-i Din-i İslâm*, s. 133-4.

¹⁷¹ Hitti, *a.g.e.*, I, 47-9,134.

uzantısı olan Cürhümilerin oturduğu kabul edilir¹⁷². Hz.İsmail Cürhümilerden bir kaç kadınla evlendiği ve soyundan da İsmaililerin (Adnaniler) geldiği nakledilmiştir¹⁷³.

Bu dönemde Kâbe'nin yönetimi Cürhümilerde olup, daha sonra Yemen tarafından gelen Huzaalılar, milattan sonra V.Yüzyılda İsmaililerden Kinâne kabilesinin bir kolu olan Kureyş'in reisi Kusayy idareyi eline alır. Kusayy, Kureyş kabilesini toplayıp Mekke'ye yerleştirmiş; Mekke'de Hicâbe, Sikâye, Rifâde ve Livâ gibi görevleri de üzerine alarak Darü'n-Nedve'yi yaptırmış ve harap durumda olan Kâbe'yi tamir ettirerek siyasî otoritenin de Kureyş'in eline geçmesini sağlamıştır. Bu durum, hem Kureyş'i Mekke'de güçlü konuma getirirken hem de aynı zamanda Mekke'yi Arap yarımadasında daha önemli bir mevkiye getirmiştir. Kusayy'dan sonra oğlu Abdüddâr, sonra Abdümenaf'ın oğlu Hâşim, daha sonra Hâşim'in oğlu ve Hz.Peygamber (sav)'in dedesi Abdülmuttalip'in aynı görevi yürüttüğü bildirilmektedir¹⁷⁴. Mekke, Babylonia ve Suriye'den gelip Yemen ve Hint Okyanusu ile Kızıldeniz kıyılarına kadar giden ticaret yollarının kavşak noktasında çok önemli bir yerde bulunmaktadır. Mekke asırlarca Hicaz bölgesinden kuzey ve kuzeydoğuya, yani Suriye ve Irak'a veya güneyde Yemen'e giden ticaret kervanları için bir konaklama yeri olma özelliği taşımaktaydı¹⁷⁵.

III- Dinî Durumu

Kaynaklarda Hicaz bölgesinde yaşayan halkın dinleriyle ilgili oldukça fazla bilgi bulunmaktadır. Bu dinlerin varlığını ifade eden Kur'ân-ı Kerîm, puta tapan müşrikler için “müşrik, müşrikûn, ve şirk koşanlar”¹⁷⁶ tâbîrlerini kullanmış, Yahudiler için “el-yehûd, İsrâîl, Benî İsrâîl ve Ehl-i Kitab” ifâdeleriyle onlardan haber vermiştir¹⁷⁷. Hıristiyanlar için, “nasârâ, nasrâniyyen” gibi isimleri kullanmakla birlikte, Ehl-i Kitab teriminin kapamında da zikretmiştir¹⁷⁸. Kur'ân-ı Kerîm, bu dinlerin dışında

¹⁷² Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, Ankara 1971, s. 82.

¹⁷³ Ezraki, Ebül-Velîd Muhammed b. Abdullah, 250/865, *Ahbâru Mekke ve Mâ câe fiha mine'l-Âsâr*, trc. Y.Vehbi Yavuz, İstanbul 1974, s. 46-7.

¹⁷⁴ İbn-i Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, trc.Hasan Ege, İstanbul 1994, I, 165,172-4; Çağatay, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁷⁵ Yüksel, Ahmet Turan, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, Beyan Yayınları, İstanbul 1999, s. 33.

¹⁷⁶ Bakara, 2/221; Nûr, 24/3; Mâide, 5/121; Tevbe, 9/28; Yûsuf 12/106; Nahl, 16/100; Bakara, 2/125, 135, Hacc, 22/17.

¹⁷⁷ Bakara,2/40,47,83,62,101,105,109,113,120,122,211,246; Âl-i İmran,3/53,69,71; Mâide, 5/18,51,64,82.

¹⁷⁸ Bakara, 2/62,111, 113,120,135; Âl-i İmran, 3/67.

“haniflik, mecusilik ve sabîlik”¹⁷⁹ dinlerinin varlığından da haber verir¹⁸⁰.

Arabistan’ın orta tarafları ile Hicaz’ın Mekke yöresi doğal konumu itibariyle diğer milletlerle ilişkiye müsait olmadığından, buralarda yaşayan halk, farklı inanç ve kültürlerden nisbeten uzak bulunurken, yarımadanın kuzeydoğusu ve kuzeybatısındaki bölgelerle, güney taraflarının, komşu milletlerin yarımadanın dışına mensup dinlerinin etkisinde kaldığı görülmektedir¹⁸¹.

A- Müşriklik ve Şirk Kavramı

1- Şirkin Tarifi

Sözlükte “şirk” kelimesi; riyâ, nifak, ortak olmak anlamlarına gelir. Alış-verişte veya mirasta ortak olmak; iki veya daha fazla kişinin maddî veya manevî bir durumda ortak olması şeklinde de tanımlanmıştır¹⁸². Toprakta ortak olmak, (el-iştirakü fi’l-ard) arazi sahibinin başkasına, arazinin yarısını veya üçte birini vermesi veya belli bir oranda hissesini vermesi anlamına gelir; Ömer b. Abdülaziz’in “şüphesiz şirk caizdir” sözü bu anlamda söylenmiş bir sözdür. “Şirk” kelimesinden türemiş “şerîk” kelimesi, ortak anlamına gelir ve çoğulu da “şürekâ”dır. Kelimenin ifal babından “eşrake billah” şeklinde kullanımı ise, “Allah’a ortak koşmak” manasına gelir¹⁸³. “Şirk” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bazı âyetlerde sözlük anlamında kullanılmıştır. Hz. Musa’nın tebliğ vazîfesini ifa ederken kardeşi Harun’un kendisine yardımcı olmasını talep ederken “Ve onu işime ortak kıl”¹⁸⁴ şeklinde ettiği dua ve “yoksa göklerin yaratılmasında mı Allah’a ortaklıkları var” âyetlerin de kelime sözlük anlamında kullanılmıştır. Kelime bazı hadislerde de sözlük anlamında kullanılmıştır. Hz. Peygamber (sav)’in Hz. Ömer’i Hacca uğurlarken söylediği “kardeşim dualarına beni

¹⁷⁹ Bakara, 2/135; Bakara 2/62; Mâide, 5/69; Hacc, 22/17.

¹⁸⁰ Remzi Kaya, *Kur’ân’a Göre Ehl-i Kitâb*, Basılmamış Doktora tezi, Dan.Unver Günay, Uludağ Univ. İlah. Fak. Bursa 1993, s. 10-1.

¹⁸¹ Günaltay, M.Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl.Mahfuz Söylemez, Sabri Hizmetli, Ankara 1997, s. 83; Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1993, I, 646-50.

¹⁸² İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, X, 448; Zebîdî, *Tacü’l-Arûs*, VII, 138; İsfehânî, *Müfredât*, s. 451-2.

¹⁸³ Zebîdî, *Tacü’l-Arûs*, VII, 138.

¹⁸⁴ Tâhâ, 20/32; İsfehânî, *Müfredât*, s. 452.

de ortak et”¹⁸⁵ cümlesinde kelime yine sözlük anlamında kullanılmıştır.

Istılahta, ilahlığında Allah’a ortak koşarak, Allah’tan başkasına ibâdet etmek¹⁸⁶, meydana gelen işi ilgisi olmayan birine isnâd etmektir¹⁸⁷. İsfehânî, şirki büyük ve küçük şeklinde ikiye ayırmış, büyük şirki; Allah’ın yanında ona ortak ilahlar ihdas etmek; küçük şirki ise; bazı işlerde Allah rızasını terk ederek riya niyetiyle iş yapmak şeklinde tanımlamıştır¹⁸⁸. Şirk, mutlak inkar anlamında da kullanılır¹⁸⁹. Yukarıda zikrettiğimiz tarifleri kapsayan genel bir tarif olarak şirk; Yüce Allah’ın ulûhiyyetinde, sıfat ve fiillerinde eşi ve ortağı bulunduğunu kabul etmek ve O’nun ortağı olduğunu isbat etmek şeklinde tanımlanmıştır¹⁹⁰.

Şirkin doğru olarak açıklanabilmesi zıddı olan tevhidin¹⁹¹ tam olarak bilinmesi ile mümkündür. Dihlevî’ye göre “tevhid”in dört mertebesi mevcuttur;

- Vacibü’l-Vücûd vasfını sadece Allah’a hasretmek ve O’ndan başkasının varlığını vacip görmemek.

- Arşın, göklerin, yeryüzünün ve diğer varlıkların yaratılışını sadece Allah’a hasretmek.

- Göklerin, yeryüzünün ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin idaresini sadece O’na tahsis etmek.

- O’ndan başkasını ibâdete layık görmemek¹⁹².

- Kur’ân’ın indiği dönemde, müşrikler, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında yukarıda zikrettiğimiz ilk iki maddeye inanç noktasında ihtilaf mevcut değildi. Bu husus Kur’ân’la da sabittir. İhtilaf ve farklılık son iki maddeye inanç noktasında idi¹⁹³.

İzmirli İsmâil Hakkı şirkin beş çeşit olduğunu ifâde etmiştir;

- Şirk-i istiklâl; iki müstakil ilah isbat edenlerin şirkidir. Mecusilerin şirki gibi.

- Şirk-i tebîz: Cenâb-ı Hakkın bir olduğunu söylemekle beraber, ilahlardan

¹⁸⁵ İbn-i Mâce, “*Menasik*”, 5.

¹⁸⁶ Tabbara, Afif Abdü’lfettâh, *Ruhu’d-Dini’l-İslâm*, Beyrut 1966, s. 96.

¹⁸⁷ Münavi, Muhammed Abdu’r-raûf, *et-Tevkîf alâ Mühimmât’it-Teârîf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Daru’l-fikr, 1.bsk. Beyrut 1420, s. 428. Harrâliden naklen.

¹⁸⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 452.

¹⁸⁹ Nadim Macit, *Müşrik Toplum; Kur’ân ve Hadise Göre*, Konya 1992, s 18, Sırrı Giridi Paşa, *Nakdü’l-Kelam fi Akâidi’l-İslâm*’dan naklen.

¹⁹⁰ Björkmann Wolther, “şirk” *İA*, İstanbul 1979, XI, 566.

¹⁹¹ Şerafettîn Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1998, s. 112.

¹⁹² Şah Veliyyullah Dihlevî, *Huccetullahi’l-Bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994, I, 218.

¹⁹³ Suad Yıldırım, *Kur’ân’da Uluhiyyet*, İstanbul 1997, s. 262-3.

mürekkep olduğuna inananların şirkidir.

- Şirki takrîb: Âlemin yaratıcısının bir olduğunu söylemekle beraber, Allah'a yakınlık hasıl etmek ve Allah katında şefaathçi olması için Allah'tan başkasına, heykellere ve putlara tapanların şirkidir. İlk dönem Câhiliyye Arapları ile bütün putperestler bu guruba dahildir.

- Şirk-i taklîd: Başka birini taklîd ederek Allah'tan başkasına, örneğin putlara ibâdet edenlerin ve putların ilah olduğuna inanların şirkidir.

- Şirk-i esbâb: Eşyanın tabiatının, hakikî müessir olduğuna inanların şirkidir. Tabiatçılar ve onlara tâbî olanların şirkidir¹⁹⁴.

İslâm öncesi dönemde Arabistan'ın muhtelif bölgeleri çeşitli din ve inançların tesiri altında kalmıştır. Bu bölgeye zaman zaman hak dinler gönderilmiş, Araplar hak dinlerle gönderilen peygamberlerin şeriatlarını kabul etmişler, fakat Hz.İbrahim ve oğlu Hz.İsmail'den sonra uzun zaman geçince Araplar putlara tapmaya başlamışlar, bu durum İslâmiyetin zuhuruna kadar devam etmiştir. Konu ile ilgili kaynaklarda Arabistan'a putperestliğin ilk olarak nasıl girdiği ve yayıldığı konusunda iki yaklaşım mevcuttur.

İbnü'l-Kelbî, Arapların Kabe'ye büyük bir saygı gösterdiklerini, bu saygının bir gereği olarak da, yolculuk için Mekke'den ayrılan herkesin, Kabe'ye saygı olsun diye oradaki taşlardan bir tanesini yanında götürdüğünü, konakladıkları veya gittikleri yerlerde Kabe'nin etrafında tavaf ettikleri gibi bu taşın etrafında da tavaf ettiklerini; bu suretle yavaş yavaş hoşlarına giden ve beğendikleri başka taşlara tapma adetinin ortaya çıktığını ve sonra gelen nesillerin de birbirlerini bilinçsizce takip ettiklerini ve bu şekilde Arapların eski dinlerini unutarak putlara tapmaya başladıklarını ifâde etmiştir¹⁹⁵.

İbnü'l-Kelbî'nin kaydettiği diğer bir rivâyette; Huzâa'lı Amr b. Luhayy, Kabe'nin perdedarlığını yapıyordu. Yakalandığı ağır bir hastalıktan kurtulmak ümidiyle şifalı sularından faydalanmak için Şam'daki Belka ülkesine gitti ve orada şifalı sularla yıkandıktan sonra yakalandığı hastalıktan kurtuldu. Belka halkının putlara taptığını görünce; bunların ne olduğunu sordu, onlar da "bunlar bizim taptığımız putlardır, onlardan yağmur yağmasını ve düşmanlarımıza karşı zafer kazanmayı dileriz ve bu isteklerimize icabet ederler" şeklinde karşılık verince, Amr onlardan Hubel adındaki

¹⁹⁴ İsmail Hakkı, İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara 1981, II, 266.

¹⁹⁵ İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Asnam*, trc.Beyza Bilgin, İstanbul 2003, s. 40; Çağatay, *a.g.e.*, s. 104.

putu olarak Mekke'ye götürmüş ve Kabe'nin çevresine dikmiş ve insanları bu puta tapmaya çağırmıştır.¹⁹⁶

Câhiliye devri Arapların taptığı putlar mâhiyetleri itibariyle üç grupta toplanmaktadır;

- Maden veya tahtadan insan şeklinde yapılan putlar “sanem”.
- Taştan veya ağaçtan insan şeklinde yapılan put olan “vesen”.
- Muayyen bir şekli olmayıp tapmak için kullanılan taş olan “nusub”dur¹⁹⁷.

Müşrikler evreni yaratan, rızık veren, işleri idare eden bir Allah inancına sahiptiler. Ancak bu inançla birlikte putlara tapmaktan da geri durmuyorlardı. Müşriklerden bazıları putlara tapmalarını, Allah'ın çok yüce olması ve bu yücelik dolayısıyla vasıtasız olarak ona ibâdet etmenin doğru olmadığı, dolayısıyla bu ibâdetin ancak aracı olan putlar vesilesiyle yapılacağına inandıkları için Allah'a yaklaşmak için putlara taptıklarını ifade ediyorlardı. Diğer bir kısmı, meleklerin Allah katında makam sahibi olduğunu söyleyerek, melek şeklinde olduklarını iddia ettikleri putlara tapıyor ve bu şekilde Allah'a takarrub iddiasında bulunuyorlardı. Başka bir grup ise, putları tıpkı Kabe gibi kible edindiklerini ve Allah'a ibâdet ederken putlara yöneldiklerini söylüyorlardı. Diğer bir grup müşrikte, Allah'ın her put için bir vekil (cin) kıldığını ve bu vekilin putlara hakkıyla ibâdet eden kimsenin dileğini Allah'ın emriyle yerine getireceğini; yine aynı vekilin Allah'ın emriyle, ibâdetini hakkıyla yerine getirmeyen kimsenin başına da sıkıntı ve musibet getireceğine inanıyorlardı¹⁹⁸.

2- Kur'ân-ı Kerîm'de ve Hadislerde “şirk” kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de “şe-ri-ke” kelimesi ve türevleri 167 yerde geçmektedir¹⁹⁹. Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin Allah'a ortak koşmaları putlara tapmak²⁰⁰, cinleri ortak koşup, O'na kız ve oğul isnâd etmek²⁰¹, Allah'a batıl zan ve isnâdlarda bulunmak, Allah'a ve putlara hisse ayırmak²⁰² şeklinde bildirilmektedir. Ayrıca müşriklerin,

¹⁹⁶ İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 59; Çağatay, *a.g.e.*, s. 106.

¹⁹⁷ İbnü'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁹⁸ Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, II, 197-8.

¹⁹⁹ Çanga, Mahmut, *Kur'ân-ı Kerîm Lüğati*, İstanbul 2004, s. 263-4.

²⁰⁰ Hacc, 22/30; Ankebût, 29/17,25.

²⁰¹ Enam, 6/100.

²⁰² Enam, 6/156.

putları, Allah ile kendi aralarına şefaathçi koyduklarına dikkat çekilmektedir²⁰³. Kelime Kur'ân'da üç vecihte kullanılmıştır;

-Allah'a denk başka bir varlık tanımak²⁰⁴.

-Kendisine ibâdet etmeksizin bir varlığa itaat etmek²⁰⁵.

-Amellerde riyâ²⁰⁶ yapmak²⁰⁷.

Müşrikler şirk işlerken Allah'ın varlığını ve O'nun kâinatın yaratıcısı olduğunu kabul ederler fakat sevgi, tazîm ve ibâdet noktasında ona ortaklar ihdas ederler. Zümer sûresinde, müşriklerin putlara tapma sebebi olarak zikrettikleri Allah'a yaklaştırma iddiaları, aynı âyetin hemen akabinde müşriklerin bu iddialarının boş ve anlamsız bir yalan olduğu ifade edilerek, Allah tarafından yalanlanmış²⁰⁸. Müşriklerin putlara yükledikleri "şefaathçi" misyonu da yine Kur'ân tarafından tekzîb edilmiş ve şefaath yetkisinin yalnızca Allah'ın izin verdiği kullara has olduğu ifade edilmiştir²⁰⁹. Yine büyük şirkin muhtevası içinde; Allah'tan başkasının önünde eğilmek veya secdeye gitmek, Allah'tan başkası için adakta bulunmak, Allah'tan korkar gibi başkasından korkmak, Allah'tan başkasına tevekkül etmek, rızık sahibi olarak Allah'tan başkasını bilmek vb. hususlar bu kapsamda değerlendirilmiştir²¹⁰.

Kur'ân'da müşriklerin genel olarak vasıfları; putlardan yardım beklemek²¹¹, Allah'ı ve âyetleri yalanlamak²¹², peygambere ve meleklerle düşman olmak ve âhireti inkar etmek²¹³ şeklinde anlatılmaktadır. Ayrıca müşrikler haksız yere mal gasp eden²¹⁴, ahde vefâsızlık gösteren²¹⁵, hakka kulak tıkayan²¹⁶, zalim, yalancı ve hâin kişiler olarak nitelendirilmişlerdir. Bundan dolayı Kur'ân'da müşriklerin asla dost edinilmemesi ve

²⁰³ Enâm, 6/95. M.Alî Kapar, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed.Vecdi Akyüz, İstanbul 1994, II, 311-2.

²⁰⁴ Nisâ 4/36, 48, 116; Tevbe, 9/3. Kelime, Kur'ân'da en fazla bu anlamda kullanılmıştır.

²⁰⁵ İbrahim, 14/22; Enâm, 6/121.

²⁰⁶ Kehf, 18/110.

²⁰⁷ Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuuh ve'n-Nezâir*, haz. Alî Özek, İstanbul 1993, s. 19-20.

²⁰⁸ Zümer, 39/3.

²⁰⁹ Bakara, 2/255.

²¹⁰ İbn-i Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Medâricü's-Salikin*, 751/1350, Dârü'l-Hadis, Kâhire 1983, I, 348.

²¹¹ R'ad, 13/14.

²¹² A'raf, 7/37.

²¹³ Bakara, 2/90.

²¹⁴ Bakara, 2/160-1.

²¹⁵ Tevbe, 9/12.

²¹⁶ Bakara, 2/19.

onlardan yardım istenmemesi de emredilmektedir²¹⁷.

Kur'ân-ı Kerîm'de şirkin başlangıcı olarak Hz.Adem sonrası döneme işaret edilmektedir. Elmalılı, Allah tealanın, Hz. Adem ve Havva validemizin dualarına icabet ederek onlara salih evlatlar verdiğini, sonra insanların sayısının çoğaldığını, ilerleyen dönemde çoğalan nesillerin Allah'ın kendilerine vermiş olduğu evlatlarla Allah'a ortak koşmaya başladıklarını ve doğan çocuklarına “güneşin oğlu” veya buna benzer isimler koyarak şirk ifâde eden tâbîrler kullandıklarını ifâde etmiş; başlangıçta tek cins, tek ümmet olan insanların bu şekilde ayrı ayrı cins ve milletler haline geldiğini ifâde etmiştir²¹⁸.

Ebû'l Abbâs, Nahl sûresindeki “Allah'a ortak koşanlar”²¹⁹ âyetinde zikredilen kimselerin müşrik olmalarının sebebinin hem Allah'a, hem de şeytana inanmalarından kaynaklanmadığını, ilgili âyette zikredilen kimselerin müşrik olmalarının sebebinin “Allah'la beraber şeytana ibâdet etmeleri”nden kaynaklandığını ifâde etmiştir²²⁰.

Ululhiyetin hususiyetlerinden birini müstakil olarak, bir başkasına tanıyan herkes, Kur'ân nazarında müşriktir. Bu varlıkların ister Allah'a müsavi tutulsun²²¹, ister bir takım yarı tanrılar sayılsın, ister yaratma da dahil olmayan şefaatçiler sanılsın²²², isterse ibâdete hedef olmadığı halde Allah gibi emir ve yasakları yerine getirilsin, yani yaratıklar üzerinde tam bir hüküm sahibi sayılsın²²³, isterse insanlar tarafından uydurulan ve tazim olunan varlıklar olsun ve isterse tapınma ve mutlak hüküm yetkileri mülhaza olunmaksızın sadece kendisine verilen sevgi, ancak Allah'a verilmesi gereken veya daha fazla bir sevgi olsun²²⁴.

Kelime hadislerde de sözlük ve Kur'ân'da kullanıldığı anlamlara paralel olarak kullanılmıştır²²⁵. Hz.Peygamber (sav) inanç ve yaşayış itibariyle müşriklerle ilgisinin bulunmadığını ifâde etmiş²²⁶, beyat esnasında “müşriklerden ayrılmak”²²⁷, Allah'a

²¹⁷ Hacc, 22/38.

²¹⁸ Yazır, M.Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, sad.Komisyon, Azim Dağ. İstanbul ty. IV, 190.

²¹⁹ Nahl, 16/100.

²²⁰ Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, VII, 138.

²²¹ Enâm, 6/26; Şuarâ, 26/98.

²²² Yunus, 10/18; Zümer, 39/3.

²²³ Tevbe, 9/31; Nisâ, 4/117, 119; İbrahim, 14/22.

²²⁴ Bakara, 2/165.

²²⁵ Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevi*, “şirk ve şürekâ” kavramları için bkz. III, 117-8.

²²⁶ İbn-i Mâce, “Edâhî”, 1.

²²⁷ Nesâî, “Beyat”, 17.

hiçbir şeyi ortak koşmamak şartı ileri sürülmüştür²²⁸. Ayrıca hadislerde, Câhiliye devrinde yapılan yemin gibi putlara yemin edilmesi yasaklanmış ve kefarete olarak hemen kelime-i tevhid getirilmesi emredilmiştir²²⁹. Müşriklerin amellerinin Allah katında makbul olmadığı bildirilmiş, putların alınıp satılması, şarap, ölü ve domuz eti ticareti gibi değerlendirilerek haram kılınmıştır²³⁰.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a ortak koşulan varlıklar anlamında "şerik" kelimesinin müradifi olan "nidd", "cibt" ve "tâğût" gibi bir takım kavramlar kullanılmıştır. Sözlükte "nidd" kelimesi; eş, benzer, denk, zıt manalarına gelir²³¹. Kelime Kur'ân'da çeşitli türevleriyle birlikte altı yerde geçmektedir²³². İsfehânî, her "nidd" in "misil" manasına geldiğini; fakat her "misil" in "nidd" manasına gelmediğini ifâde etmiştir²³³. İbn-i Kayyim, niddin çoğulu olan "endad" kelimesinin; kendilerine tapınılan putlar ve Allah'a isyan noktasında kendisine itaat edilen insanlar olmak üzere iki şekilde yorumlandığını ifâde etmiştir²³⁴. "Cibt" kelimesinin aslının "cibs" olduğu ifâde edilmiş; Allah'ın dışında kulluk edilen tüm varlıklara "cibt" denildiği gibi putlara, kahinlere ve sihirbazlara da "cibt" denildiği belirtilmiştir²³⁵. Elmalılı, "cibt" kelimesinin aslı olan "cibs" kelimesinin; pis ve alçak manalarına geldiğini ifâde etmiştir²³⁶.

Kur'ân-ı Kerîm'de "tâğût" kelimesi sekiz yerde zikredilmişken²³⁷ "cibt" kelimesi bir yerde zikredilmektedir. İki kavramın birlikte zikredildikleri âyetin tefsirinde Taberî, "cibt" ve "tâğût" kelimeleriyle ilgili yapılan rivâyetleri şu şekilde kaydetmiştir;

- Bir kısım müfessirlerin görüşü olarak, "cibt" ve "tâğût", müşriklerin Allah'tan başka taptıkları putlar anlamına geldiğini;
- İbn-i Abbâs'tan gelen bir rivâyette İbn-i Abbâs; "cibt"i; put; "tâğût"u ise, putların önünde bekleyen ve kendilerine soru soran insanları yanlış şekilde yönlendiren kimseler anlamına geldiğini;

²²⁸ Hanbel, IV, 14.

²²⁹ Müslim, "İman", 5.

²³⁰ Müslim, "Müşakât", 71; M. Alî Kapar, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, II, 311-2

²³¹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, III, 413.

²³² Çanga, *a.g.e.*, s. 500.

²³³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 796.

²³⁴ İbn-i Kayyim, Abdu'r-rahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zad'ul-Mesîr fi İlmi't Tefsîr*, el-Mekteb'ül-İslâmî, Beyrut 1404, I, 49.

²³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, s. 182; İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, II, 21.

²³⁶ Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, III, 9.

²³⁷ Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2/256,257; Nisâ, 4/51,60,76.

- Bir kısım insanların görüşü olarak, “cibt” kelimesinin kahin; “tâğût” kelimesinin de Yahudilerin lideri olan Ka’b b. Eşref olduğu;
- Hz.Ömer’den gelen bir rivâyette, “cibt” kelimesinin sihir; “tâğût” kelimesinin de şeytan anlamına geldiği;
- Mücahid’den gelen bir rivâyette, “cibt” kelimesinin sihir; “tâğût” kelimesinin de, insanların emiri olarak aralarında hükmeden şeytan suretindeki insan olduğu;
- Katade’den gelen bir rivâyette, “cibt” kelimesinin şeytan; “tâğût” kelimesinin de kâhin anlamına geldiğini ifâde etmiştir²³⁸. Beyzâvî “tâğût” kelimesinin manalarından biri olarak; Allah yolundan engelleyen tüm varlıklar anlamına geldiğini ifâde etmiştir²³⁹.

3- Ehl-i Kitâb’ın Müşriklığı Meselesi

Müfessirler arasında Ehl-i Kitab'ın müşrik olup olmadığı tartışmalı bir meseledir. Her iki görüş sahipleri de kanaatlerini ifâde ederken değişik âyetleri delil olarak zikretmişlerdir. Gerçektende ulemanın mesele ile ilgili zikrettiği nasslara bakıldığında, her iki tarafın da yaklaşımlarını destekleyen birden fazla delil olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mesele hakkında iki farklı yaklaşımın olmasının tabî olduğu kanaatindeyiz. Ehl-i Kitâbın müşriklığı meselesi birden fazla vechesi olan -hukuki boyutu da dahil- müfessirler ve fakihler arasında tartışmalı meselelerden biridir. Biz burada konumuzla alakalı olarak özellikle müfessirlerin mesele hakkındaki yaklaşımlarını tesbit etmeye gayret edeceğiz.

a- Ehl-i Kitâb’ın Müşrik Olduğunu Kabul Edenler

Müfessirlerden bir kısmı özellikle Tevbe sûresi ve Al-i İmran sûresindeki konu ile ilgili âyetleri esas alarak Ehl-i Kitab'ın müşrik olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu yaklaşımı benimseyen müfessirlerin “şirk” kavramını daha ziyade “küfür” kavramı gibi

²³⁸ Taberî, *a.g.e.*, IV, 130-2. Ayrıca “Tâğût” kelimesi için bkz. Taberî, *a.g.e.*, III, 18-9.

²³⁹ Beyzâvî, Nasiru’-d-Dîn Ebî Saîd Abdillâh b. Ömer Muhammed eş-Şirâzî, *Envar’ut-Tenzil ve Esrâr’ut-Te’vil*, Beyrut 1424/2003, I, 135.

değerlendirerek İslâm dışı tüm inançları ifâde eden genel bir kavram olarak yorumladıkları görülmektedir. Ehl-i Kitab'ın müşrik olduğu yaklaşımını ileri süren müfessirlerin, İslâm dışındaki tüm inanç ve akideleri aynı kategoride değerlendirmeye tâbi tuttukları ve “küfür” ve “şirk” kavramlarının da bu inanç ve akidelerin tümü için geçerli olduğu anlayışına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Müfessirlerden Râzî, konuyu Bakara sûresindeki müşrik kadınlarla evlenme yasağı âyetinin tefsirinde ele almış ve meseleyi diğer müfessirlere göre daha kapsamlı bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Râzî konu ile ilgili değerlendirmesinde “müşrik” kelimesinin Ehl-i Kitab'ı ve diğer tüm inanmayan insanları kapsadığını ifâde etmiştir. Râzî, Ehl-i Kitab'ın müşrik lafzının muhtevasına dahil olduğunu ifâde etmek için Kur'ân-ı Kerîm'den konu ile ilgili başka âyetleri ve Hz.Peygamber (sav)'in bir hadisini delil olarak istidlal etmiştir²⁴⁰. Ayrıca Râzî, Ehl-i Kitab'ın müşrik sayılamayacağı yaklaşımını ileri süren müfessirlerin görüşlerini ve onların konu ile ilgili delillerini de eleştirmiştir. Râzî, Ehl-i Kitab'ın müşrik isminin muhtevasına girmediğini iddia edenlerin delil olarak zikrettikleri âyetleri değerlendirirken, âyetlerde Yahudi, Hıristiyan, Müşrik, Sabî ve Mecusilerin veya başka âyetlerde; Ehl-i Kitab ve Müşriklerin ayrı ayrı zikredilmelerine cevap olarak;²⁴¹ Ahzap sûresinin yedinci âyeti ile Bakara sûresinin doksan sekizinci âyetlerini delil olarak zikretmiştir. Râzî, şayet Ehl-i Kitab'ın müşrik lafzının muhtevasına girmediğini iddia edenler; Bakara sûresindeki âyette, melekler ifâdesinden sonra Cebrail ve Mikail'in isimlerinin ayrıca zikredilmesini; Ahzâb sûresinde de; Nebiler ifâdesinden sonra Hz.Peygamber (sav) ve Hz.Nuh'un hususen zikredilmesini onların kemaline dikkat çekmek için ifâde edilmiştir derlerse; onların bu yaklaşımlarına; sizin de delil olarak zikrettiğiniz âyetlerde müşriklerin, Ehl-i Kitab'ın ve diğer gurupların ayrı ayrı olarak zikredilmesi onların küfürdeki dereceleriyle alakalı olması yönündendir diyerek cevap verilir, demiştir²⁴².

Müfessirlerden Ebû Hayyân da Bakara sûresindeki müşrik kadınlarla evliliği yasaklayan âyetin tefsirinde “müşrik” kavramının anlam olarak tüm kâfirleri dolayısıyla

²⁴⁰ Râzî, *a.g.e.*, V, 135-42. Râzî, konu ile ilgili olarak Tevere, 30; Nisâ, 4/48; Mâide, 5/73 âyetleri ile Müslim, "Kitâbü'l-Cihâd", 3. hadisini zikretmiştir.

²⁴¹ Bakara, 2/105; Hacc, 17/17; Beyyine, 98/1.

²⁴² Râzî, *a.g.e.*, V, 137-8.

Ehl-i Kitab'ı da ihtiva ettiğini söylemiş²⁴³, Beyyine sûresinin ilk âyetinin tefsirinde, Ehl-i Kitab ve müşriklerin ayrı ayrı olarak zikredilmelerini ise kâfirlerin taksimi olarak yorumlamıştır²⁴⁴. Müfessirlerden Semerkandi'de aynı görüşü paylaşmaktadır²⁴⁵. Zemahşeri de tevbe sûresindeki âyeti delil göstererek Ehl-i Kitab'ın müşrik lafzının muhtevasına dahil olduğunu ifade etmiştir²⁴⁶.

Elmalılı, müşrik kelimesinin Kur'ân'da zahiri ve hakikî olmak üzere iki anlamda kullanıldığını ifade etmiş ve zahiri açıdan Ehl-i Kitaba müşrik denemeyeceğini; çünkü onların diğer müşrikler gibi açıktan açığa Allah'a ortak koşmadıklarını ancak hakikî anlamda yani İslâm'ı ve tevhidi inkar etme noktasında ve Allah'a evlat nisbet etme noktasında şirk işlediklerini dolayısıyla hakikî manada Ehl-i Kitaba müşrik denilebileceğini ifade etmiştir²⁴⁷. Beyzavi, Yahudilerin Uzeyr'i; Hıristiyanlarında Mesih'i ilah edindikleri için şirke düştüklerini ifade etmiştir²⁴⁸. İbn-i Temcid de Beyzavi gibi Ehl-i Kitab'ın müşrik olduğunu tevbe sûresindeki âyeti ihticac ederek ifade etmektedir²⁴⁹.

b- Ehl-i Kitâb'ın Müşrik Olduğunu Kabul Etmeyenler

İlk ve son dönem müfessirlerinden bir kısmı ise Ehl-i Kitab'ın müşrik kategorisine girmeyeceğini ifade etmiş ve genel olarak Kur'ân'ın inanç noktasındaki dinler taksiminin buna izin vermediğini belirtmişlerdir.

Taberî, Bakara sûresindeki konu ile ilgili âyetin tefsirinde, müşrik ve Ehl-i Kitab kavramlarını kâfir kavramının muhtevasında değerlendirmiş fakat hususî anlamda müşrik kavramını Ehl-i Kitab'tan farklı bir şekilde ele almış ve müşrik kavramını putlara taparak Allah'a ortak koşanlar şeklinde tanımlamıştır.²⁵⁰ Ehl-i Kitab'ın müşrik olduğunu iddia eden müfessirlerin delil olarak zikrettikleri Bakara sûresinin 135. âyetini

²⁴³ Ebu Hayyân Esirü'd-dîn Muhammed Ebu Hayyân el-Endelüsî, *en-Nehrü'l-mâd mine'l-Bahri'l-Mühit*, thk. Ömer Esâd, Darü'l-Cil, Beyrût 1995/1416, I, 221.

²⁴⁴ Ebü Hayyân, *a.g.e.*, V, 585.

²⁴⁵ Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Tefsirü'l-Kur'an*, sđl.Mehmet Karadeniz, İstanbul 1993-1996, I, 398.

²⁴⁶ Zemahşeri, Mahmûd b. Ömer el-Havârizmî, *Tefsiru'l-Keşşaf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-Te'vil*, Daru'l-marife, Beyrut 1423/2002, s. 129.

²⁴⁷ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 94.

²⁴⁸ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 402-3.

²⁴⁹ Konevî, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail Efendi, *Haşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*, 1195/1781, Dersaadet Kitabevi, İstanbul ty. II, 94-5.

²⁵⁰ Taberî, *a.g.e.*, I, 474.

Taberî, yukarıda ifâde ettiğimiz ayrıma göre izah etmiş ve müşrik kavramını tanımlayarak iki gurubu farklı şekilde zikretmiştir²⁵¹. Taberî, Katade ve Said b. Cübeyr'e dayandırdığı iki farklı rivâyette, müşrik lafzını, kitap sahibi olmayan putperestler olarak yorumladıklarını nakletmiştir.²⁵² Taberî, Hacc sûresindeki konu ile ilgili âyetin tefsirinde müşrik lafzını, putlara tapan kimseler olarak yorumlamış²⁵³, Beyyine sûresinde de müşrikler ve Ehli Kitap ifâdelerini ayrı ayrı guruplar olarak yorumlamıştır²⁵⁴.

İbn-i Kayyim, Bakara sûresindeki konu ile ilgili âyetin tefsirinde İbn-i Abbas'a dayandırdığı bir rivâyette; müşrik ifâdesiyle puta tapanların, Ehli Kitap ifâdesiyle de Yahudi ve Hıristiyanların kastedildiğini ifâde etmiştir²⁵⁵.

İbn-i Kesîr, Beyyine sûresinin tefsirinde "Ehl-i Kitap" ifâdesiyle Yahudi ve Hıristiyanların; "müşrik" ifâdesiyle de putperest ve ateşperestlerin kastedildiğini ifâde etmiştir²⁵⁶.

Cassâs, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan müşrik ifâdesiyle -şayet başka bir karine yoksa- putlara tapan insanların kastedildiğini ifâde etmiştir. Ayrıca Cassâs, Bakara ve Beyyine surelerinde Ehl-i Kitap ve müşrik lafızlarının birbirlerine atfedildiklerini ve atıf kâidesi gereğince ma'tuf ile ma'tuf-u aleyhin birbirlerinden farklı olmaları gerektiğini ifâde etmiştir²⁵⁷.

Reşid Rıza, Bakara sûresindeki ilgili âyeti yorumlarken Ehl-i Kitap'ın müşrik lafzının muhtevasına girmeyeceğini; çünkü Kur'ân'da, "müşrik" kavramıyla, kendilerine kitap verilmeyen inkarcıların yani müşriklerin kastedildiğini ifâde etmiştir²⁵⁸. Reşid Rıza, ilgili âyetin tefsirinde, meseleyi şu şekilde izah etmiştir; her hangi bir meselede bilgi sahibi olan bir kimseye, sahip olduğu az bilgiden dolayı alim denemeyeceğini, alim isminin gerçek manada ilim sahibi insanlar için kullanılabileceğini söylemiş ve Ehl-i Kitap'ında bazı noktalarda şirke düşseler bile -

²⁵¹ Taberî, *a.g.e.*, I, 564.

²⁵² Taberî, *a.g.e.*, II, 377.

²⁵³ Taberî, *a.g.e.*, X, 129.

²⁵⁴ Taberî, *a.g.e.*, XV, 262-4.

²⁵⁵ İbn-i Kayyim, *a.g.e.*, I, 126.

²⁵⁶ İbn-i Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsir'ul Kur'ân'il-Azîm*, 5.bsk. Beyrut 1416/1996, IV, 539.

²⁵⁷ Ahmed b. Alî er-Razi el-Cassas, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk.Muhamed es-Sadık, Daru İhyâ'it-türâs, Beyrut 1405, II, 16

²⁵⁸ Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr*, Kâhire ty. II, 349.

sahip olduğu az bilgiden dolayı bir kimseye alim denilemeyeceği gibi- taşıdıkları bir kısım şirk işaretlerinden dolayı Yahudi ve Hıristiyanlara da müşrik denilemeyeceğini ifade etmiştir²⁵⁹.

Mevdûdi, Kur'ân da Ehl-i Kitap kavramından kastın, önceki peygamberlerle gönderilen ve sonradan tahrif edilmiş olsa bile ellerinde kitap bulunan herhangi bir kitaba inanan kimselerin; müşrik kavramıyla da, hiçbir peygambere inanmayan ve hiçbir kitabı bulunmayan kimselerin kastedildiğini ifade etmiştir. Mevdudi, Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap'ın şirk işlediklerinin pek çok âyette ifade edildiğini, ancak bu âyetlere rağmen Ehl-i Kitap hakkında Kur'ân'ın hiçbir yerde "müşrik" kelimesini kullanmadığını söylemiştir. Mezkur insanlar Kur'ân-ı Kerîm'de "Ehl-i Kitap", "Yahudi", "Nasara" veya kendilerine "kitap verilenler" olarak zikredilmiştir. Mevdudi, Ehl-i Kitap'ın asıl dininin tevhid dini olduğunu; bunun tersine Kur'ân'ın Ehl-i Kitap olmayanlar için ıstılah olarak "müşrik" kelimesini kullandığını, çünkü onların asıl dininin şirk dini olduğunu ve müşriklerin tevhidi kesinlikle inkar ettiklerini belirtmiştir. Mevdudi, bu iki grup arasında sadece ıstılahî olarak değil, şeriatın hükümleri ve uygulanması bakımından da fark olduğunu, Ehl-i Kitap'ın kestiklerinin müslümanlar için helal; Ehl-i Kitap'ın kadınlarıyla evliliğin caiz olduğunu; bunun tersine müşriklerin kestikleri hayvanın etinin yenmesinin ve kadınlarını nikahlamanın helal olmadığını ifade etmiştir²⁶⁰.

Râzî, müşrik lafzının Ehl-i Kitap'ı da ihtiva ettiği görüşünde olmasına rağmen Ehl-i Kitap'ın kızlarıyla evlenme noktasındaki izinle ilgili olarak bu görüş sahiplerinin meselenin izahında hiçbir sıkıntıyla karşılaşmadıklarını ifade etmiştir²⁶¹.

Tabatabai, konu ile ilgili değerlendirmesinde Ehl-i Kitap'ın şirkinin putperestlere göre daha hafif ve gizli olduğunu ifade etmiş ve şirkin derecelerinin olduğunu ve bu derecelere göre de, salih kulların dışında tüm insanların –müminler de dahil- şirke düşebileceklerini ifade etmiştir. Ancak Tabatabai'ye göre değişik dereceleri bulunan ve bir çok insanın düşmesi muhtemel olan şirk çeşitlerini göz önünde bulundurularak müşrik niteliğini herkes için kullanmayı gerektirmez. Çünkü birine bir fiil isnâd etmek, onu bir vasıfla nitelemekten, bu vasfı onun için ad olarak kullanmaktan farklıdır.

²⁵⁹ Reşîd Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr*, II, 349.

²⁶⁰ Ebü'l-Ala Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an* trc. Ahmed Asrar, İstanbul 1997, VII, 413-4

²⁶¹ Râzî, *a.g.e.*, V, 141.

Nitekim farzlardan herhangi birini terk eden bir kimse o farzla ilgili olarak küfre girmiş sayılır, ancak ona kâfir denmez. Al-i İmran sûresindeki ilgili âyette Haccı terk etmek küfür olarak nitelendirilmiştir. Ancak Haccı terk eden kimse kâfir değildir. Sadece bir farzla ilgili olarak küfre sapan bir fasıktır. Kur'ân'da geçen salihler, şükredenler, temizler, fasıklar ve zalimler gibi sıfatlar için de aynı şey geçerlidir. Bu sıfatlar köken olarak ortak oldukları fiillerle özdeş değildirler. Şu halde isimlendirme ve nitelendirme ayrı bir konu ve ayrı bir hükme tâbî, bir fiili birine isnâd etmek de ayrı bir konu ve ayrı bir hükme tâbîdir. Tabatabai, Kur'ân'ı Kerîm'de "müşrikler" niteliğinin Ehl-i Kitapla ilgili olarak kullanımının pek belirgin olmadığını ifade etmiştir²⁶². Tabatabai, konu ile ilgili Hz.İbrahim'den bahseden âyetlerde müşrik ifâdesinin Ehl-i Kitaba raci olmadığını ifade etmiştir²⁶³.

Konu ile ilgili değerlendirmesinde Süleyman Ateş, Kur'ân-ı Kerîm'in müşrik tâbîri ile ilâhi bir kitâba sahip olmayan, Allah'a inanmakla beraber başka tanrılara da tapanları kastettiğini ifade etmiştir. Ateş, Tevbe ve Mâide sûresindeki âyetlerle ihticac ederek Ehl-i Kitab'ın müşrik olduğunu iddia edenlerin yaklaşımlarının Kur'ân'ın zahirine aykırı olduğunu belirtmiş ve Ku'an'ın hiçbir yerde kitap ehline müşrik demediğini ve sürekli Ehl-i Kitap ile müşrikleri tefrik ettiğini ifade etmiştir. Ateş, Kur'ân'da müşrik kadınlarla evliliğin yasaklanmış olmasına rağmen; Ehl-i Kitab'ın kadınlarıyla evliliğe izin verilmesinin ve Ehl-i Kitab'ın kestiklerinin yenilmesine cevaz verilmesinin konu ile ilgili ayrıma mesned teşkil eden deliller olduğunu ifade etmiştir²⁶⁴.

Muhammed Esed, Kur'ân Mesajı adlı eserinde Ehl-i Kitab'ın putperestlerden farklı olduğunu ifade etmiş ve Hıristiyanların Allah'tan başka varlıklara tanrısal nitelikler yakıştırmış olsalar da, bu varlıkları öz olarak daha çok tek tanrının tecellisi – ya da tecessümü- olarak gördüklerini ve dolayısıyla kendilerinin yalnızca Allah'a kulluk ettiklerine inandıkları için putperest kategorisinden ayrıldıklarını; âyette ifade edilen Allah'a ortak koşanlar ifâdesiyle kastedilen putperestlerin ise Allah'ın birliğini ve eşsiz ve ortaksız olduğunu açıkça reddettikleri için müşrik kategorisinde yer aldıklarını

²⁶² Tevbe, 10/30,31; Beyyine, 98/1.

²⁶³ Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, trc.Vahdettin İnce, İstanbul 1998, II, 335-7.

²⁶⁴ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neş. ty. I, 381-3

belirtmiştir²⁶⁵. Esed, konu ile ilgili başka bir âyette “müşrik” kavramını hiçbir semavi kitaba inanmayan puta tapıcılar olarak tarif etmiştir²⁶⁶.

Sonuç itibariyle, Sabûni'nin de Cumhuriyet'in görüşü olarak naklettiği üzere²⁶⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitab ifâdesiyle Yahudi ve Hıristiyanların kastedildiği ve müşrik kavramının Ehl-i Kitab'ı kapsamadığını söyleyebiliriz. Çünkü konu ile ilgili naslar bir bütün olarak değerlendirildiğinde başta kadınlarla evlilik olmak üzere kestikleri hayvanın etinin yenilmesi ve cizye verme meselesi vb. hukuki meseleler olmak üzere müşrikler ve Ehl-i Kitab'tan bahseden âyetlere bakıldığında belirgin ayrımların yapıldığı açıkça anlaşılmaktadır.

B- Yahudilik

Arap yarımadasına Filistin-Maan yoluyla girdiği kaydedilen Yahudiliğin, Arabistan'a dışarıdan giren dinlerin en eskisi olduğu bilinmektedir. Filistin'den Suriye-Hicaz arasındaki çöllere sığınmak zorunda kalan ve zamanla Medine'ye kadar ilerleyen Yahudilerin bölgeye ne zaman gelip yerleştikleri bilinmemektedir²⁶⁸. Filistin ve Suriye sınırlarından kuzey Hicaz'a kadar uzanan alana dağılan ve bir çoğu eski Yesrib ve Hayber çevrelerine yerleşen Yahudiler, buralarda büyük koloniler kurmuş, kuzey Arabistan ticaretini ellerine almışlardı. Yahudiler, Yesrib'e yerleştikten sonra Yemen-Medye ticaret yoluyla Yemen'e kadar gidip gelmeye başlamışlar ve bu suretle Yahudi inancını Güney Arabistan'a sokmuşlardı. Yahudilik hem güney hem de kuzey Arabistan'a girdiği halde Araplar arasında yayılmamıştır. Yemen vatandaşlarından bazılarının Yahudiliği kabul ettiğini aktaran rivâyetlerin, bazı hükümdarlarla ve çevresindeki bir kısım insanlarla sınırlı olduğu ifâde edilmiş; Arap kabilelerin Yahudiliği din olarak benimsemedikleri ileri sürülmüştür. Yahudiliğin milli bir din olması, Araplar tarafından kabul edilmemesinin başlıca sebebi olarak görülmüştür. Zira sâmi bir din olmakla beraber isrâiloğullarına özgü olan Yahudiliğe göre, İsrâiloğulları Tanrı Yehova'nın seçkin kullarıdır ve diğer milletler İsrâiloğullarına nisbetle daha aşağı bir derecededirler. Arapların gururlu ve özgür tabiatlarıyla Yahudilerden aşağı bir

²⁶⁵ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5. bsk. İstanbul 2002, s. 669-70.

²⁶⁶ Esed, *a.g.e.*, s. 1292.

²⁶⁷ Muhammed Ali Sabuni, *Ahkâm Tefsiri*, trc. Mazhar Taşkesenlioğlu, İstanbul 1984, I, 234-5.

²⁶⁸ Hamidullah, *a.g.e.*, I, 552; Günaltay, *a.g.e.*, s. 86-8.

konumda kalmak istememeleri ve Yahudi ahkâmının bedevi hayatına uygun olmayışı, Yahudiliğin Araplar arasında kabul görmemesinin sebepleri olarak zikredilebilir. Fakat Ehl-i Kitap bir ulus olarak Yesrib Yahudilerinin daha medeni ve aydın olduklarından bedevi Araplar üzerinde özel bir itibar ve nüfuz kazandıkları, böylece Yahudiliğe ait bir çok ritüel ve geleneğin, Tevrat'a dayanan bir çok rivâyet ve hurafenin Araplar arasında yayıldığı, hatta bu rivâyet ve geleneklerin İslâm Dininin ortaya çıkışında müslüman olanlar vasıtasıyla İslâm'a da girdiği tesbit edilmiştir²⁶⁹.

C- Hıristiyanlık

Hıristiyanlık Arabistan'a miladi IV. Asırdan itibaren, kuzeyde Suriye ve güneyde Habeşistan'dan olmak üzere iki yoldan girmişti. Miladi 427 tarihinde İstanbul patriği Natoryus ile İskenderiye patriği Saint Cyril arasındaki mezhep tartışmaları, Hıristiyanlığı birbirine rakip mezheplere ayırmış; Nastiriyus'un İstanbul patrikliğinden azledilmesi üzerine, Suriye'deki taraftarlarına karşı başlayan sürgün siyaseti buradaki Hıristiyanların Irak'a doğru çekilerek İran sınırlarına sığınmaları, bazılarının da Suriye-Hicaz arasındaki çöllere kaçarak buralarda münzevi bir hayat sürmeleri sonucunu doğurmuştu. Fakat Yesrib ve çevresinde öteden beri bir Yahudi beldesi bulunduğundan Hıristiyanlar Hicaz'a kadar ilerleyememişlerdi. Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki ezeli husumet, Nasturi rahiplerin havran sahasından ileri geçmelerine mani olmuş; bu yolla Arabistan'a giren Hıristiyanlık ancak Suriye ve Irak arasında yayılabilmiş, Hicaz bölgesine ulaşamamıştı. Tarihi kaynaklar tahsilini Suriye'de papazlar yanında tamamlayan ve Arapça yazılmış bazı İncil el yazmalarının sahibi olduğu nakledilen Varaka b. Nevfel dışında Mekke'de bulunan Hıristiyanların kölelerden oluştuğuna ihtimal vermektedir²⁷⁰.

D- Diğer Dinler

Araplar arasına ne zaman girdiği kesin olarak bilinmemekle birlikte Arapların yarımadanın dışından aldıkları en eski dinlerden biri olduğu tahmin edilen Sabiilik;

²⁶⁹ Günaltay, *a.g.e.*, s. 89.

²⁷⁰ Günaltay, *a.g.e.*, s. 90; Hamidullah, *a.g.e.*, I, 617.

Babillilere, İranlılara, Yahudilere ve Hristiyanlara ait düşüncelerin ilginç bir karışımı olarak değerlendirilir²⁷¹. Kur'ân-ı Kerîm'de Sabîi denilen²⁷² bu mezhebin mensuplarının Mandâiler (Mandeens) olarak da anıldığını kaydeden kaynaklar İslâm'ın ilk dönemlerinde bunların başlıca merkezlerinin Urfa'nın güneyindeki Harran şehri olduğunu ve bugün Bağdat'ın güneyinde Hala ve Kerbela civarında Sabii mezhebine mensup insanların yaşadığını nakletmektedir.

Başlıca ibâdetleri vaftizcilik olmasına rağmen Hristiyanların düşmanı oldukları bilinen Mandâilerin, gerçek peygamber olarak Yahya'ya inanıp İsa'yı yalancı peygamber kabul ettikleri, rûhbanlığın her türlüşünü kötü gördükleri, ekmek ve şarapla bir tür ayin yaptıkları ve yalnız rahiplerin girebildiği tapınaklarını akarsuların kenarlarına inşa ettikleri nakledilir.

Yahya (a)'ın öğretilerinden bazılarında rastlanması yadsınmayan Sabiilik, "İrfan Sabiliği" ve "Hurafe Sabiliği" olarak iki şekilde kendini göstermektedir. İrfani Sabiler; semavi cisimlere, gerçek tanrı huzurunda şefaatçi oldukları inancıyla ibâdet ederken; "Hurafi Sabilikte", yıldızlar birer tanrı kabul edilirler. Bundan dolayı Sabiilerin avam kısmı, yıldızlar adına heykeller yaparak bunlara ibâdet etmek suretiyle putperestliğe düşmüşlerdir.

Güney Araplarının Güneş'e taptıklarına dair nakledilen rivâyetler ve yine bu bölgede yıldızlara ibâdet eden ve Sabii oldukları haber verilen bazı Arap kabilelerinin varlığı, bu dinin Arabistan'a girişinin çok eskilere dayandığını göstermekle birlikte, bu kabilelerin Sabiiliklerinin Arabistan'ın putperestliği ile karışmış hurafi bir şekilde olduğu kabul edilir. Mekke müşriklerinin ise Sabiiliğin yalnız ismini işitmiş oldukları fakat mâhiyetlerinde habersiz buldukları savunulur²⁷³.

İslâm'dan önce Arap Yarımadasında Arapların asırlar boyu yakın ilişkiler kurduğu, İran Sasani İmpartorluğunun idaresini ellerinde bulduran Mecusilerin sayılarının hayli fazla olduğunu bildiren kaynaklar, İran'ın dini olan Mecusiliğin etkisiz ve faydasız bir hale gelmesinin sebebini, Zerdüşt (Zoroastır)'ün kurduğu Mecusilik ile Mazdek'in kurduğu yeni bir dinin İran'da kızıştırdığı kavga ve mücadelelerde

²⁷¹ Şinasi Gündüz, *Sabiiler; Son Gnostikler*, yay.haz.Yasin Aktay, Vadi yay. Ankara 1997, s. 4-15.

²⁷² Bakara 2/62; Mâide 5/69; Hacc 22/17.

²⁷³ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 83-86; Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, Kayseri 1993, s. 79-85.

aramaktadır²⁷⁴. Araplarda görülen, Hürmüz ve Ehrimen ilahlarından oluşan düalist bir anlayışa sahip olan Mecusilik ana hatlarıyla İran'da görülen Mecusiliğe benzetilmektedir. Hz.Peygamber (sav) zamanına ait resmi vesikalarda Mecusilerin Uman bölgesinde bulunan ateş mabedlerinden ve değirmenlerinden bahsedilirken; Kur'ân-ı Kerîm'de bir defa zikredilen Mecusilerin²⁷⁵ dinî inanış ve ibâdetlerine, sosyal yapılarına dair bir bilgi yer almamaktadır.

Hindistan ve Çin'den gelen Budist tüccarların bilhassa Arabistan'ın güney-doğu bölgelerinde kurulan büyük fuarlara iştiraki, Arapların Budizmle tanıştığını düşündürse de gerek fuarlara gelen Budist tüccarların az sayıda olması ve gerekse farklı dillere sahip olan bu tüccarların deniz ötesi kıtalarda yaşamaları Arapların bu dini tanıyıp benimseyecek bilgilerinin olamayacağını göstermektedir²⁷⁶.

Câhiliye Arapları arasında çoktanrıcılık ve putperestliğin tamamen yaygın hale geldiği bir dönemde bile Hanifler diye anılan bazı kişilerin Hz.İbrahim'in dinini yaşatmaya çalıştıkları ve putperestlikle mücadele ettikleri bilinmektedir. Hanifler ve onların inançları hakkında son derece kısıtlı bilgiler ihtiva eden rivâyetlerden anlaşıldığına göre bu kişiler düzenli bir cemaatten ziyade münferid dini hayat yaşayan âbid ve zâhid kişilerdi. İslâm'ın doğuşuna yakın zamanlarda yaşamış olan Haniflerden Varaka b.Nevfel, Ubeydullah b.Cahş, Osman b. Huveyris, Zeyd b. Amr gibi kişiler bir araya gelerek kureyş putperestliğinin batıl olduğu, dedeleri Hz.İbrahim'in dininin tevhid esasına dayandığı düşüncesinde birleşmişler ve bu dinin esaslarını tesbit etmek üzere çeşitli ülkelere dağılmışlardı²⁷⁷.

İslâm öncesi Arapların dini durumuyla ilgili bütün bu bilgilerden anlaşıldığına göre, Kur'ân'ın ilk muhatabı olan Hicaz bölgesi Arapları çeşitli din ve inançların yaşandığı çoğulcu bir toplumdur. Bu bölgede inanç ve ibâdet konusunda koyu bir şirk hakimdir. İstisnalar bir tarafa, çoğunluğun yaşadığı din çok tanrılı ve putçu, insan biçimci ve somut tanrı anlayışına dayanan bir dindir. Daha açık bir ifadeyle insan merkezci olan bir dinin toplumsal yorumu ve yaşantısı tamamen dünyevi olup içsel bir

²⁷⁴ Hamidullah, *a.g.e.*, I, 646.

²⁷⁵ Hacc, 22/17.

²⁷⁶ Hamidullah, *a.g.e.*, I, 646-7; Kuzgun, *a.g.e.*, I, 91; İbrahim Sarıçam, *Hız.Muhammed (sav) ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001, s. 30-1.

²⁷⁷ Âlûsî, *Büluğul-Ereb*, II, 196; İhsan Süreyya Sırma, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm*, ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1994, I, 109; İbrahim Sarıçam, *Hız.Muhammed (sav) ve Evrensel Mesajı*, s. 36-7.

bağlılıktan yoksundu²⁷⁸.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN-I KERÎM'DE MÜŞRİKLERİN AHLÂKÎ VASIFLAR

²⁷⁸ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara 2002, s. 14.

I- Adâlet ve Zulûm

Sözlükte “a-de-le” kelimesi, zulmün zıddı, ifrat ve tefrit arasında orta yol ve eşit kılmak gibi anlamlara gelir²⁷⁹. İstılahta, hakka meyletmek suretiyle, itidal ve istikamet üzere olmak²⁸⁰, kişiyi küçük ve büyük günah işlemekten alıkoyan insanın nefsine yerleşmiş meleke şeklinde tanımlanmıştır²⁸¹. İsfehânî, adâleti akılla bilinen ve

²⁷⁹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 430; Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, *Besâir-u Zevî't-temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-aziz*, 817/1415, thk. Alî Neccar, El-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty. IV, 28; Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 55.

²⁸⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 192.

²⁸¹ Münâvî, *a.g.e.*, s. 505.

her zaman geçerliliğini koruyan mutlak adâlet; şeriat tarafından tayin edilip bildirilen ve ihtiyaç duyulduğu zamanlarda yürürlükten kaldırılabilen mukayyet adâlet²⁸² şeklinde ikiye ayırmıştır²⁸³.

Adâletin zıddı olan zulûm kelimesi “za-le-me” kökünden türemiştir. Sözlükte “za-le-me” kelimesi; bir şeyi eksik veya fazla olarak kendisine tahsis edilen yerin dışına koymak, nûrun gitmesi ve sınırı aşmak anlamlarına gelir²⁸⁴. Cürcânî, “zulûm” kelimesinin şeriatla; haktan batıla sapmak anlamına geldiğini²⁸⁵, Münâvî ise; kişinin haddini aşarak, başkasının mülkünde tasarrufta bulunması anlamına geldiğini ifade etmiştir²⁸⁶. Kelime, Kur’ân-ı Kerîm’de karanlık, cehalet, şirk, küfür ve haksızlık anlamlarında kullanılmıştır²⁸⁷. İsfehânî, bazı alimlerin zulmü; insanın Yaratana karşı zulmü, hem cinsine karşı zulmü ve nefesine karşı zulmü şeklinde üçe ayırdıklarını ifade etmiştir²⁸⁸. Mehmed Said, zulmün dünyevi lezzetler için işlendiğini ve gerçekte dünyevi lezzetlerin değersiz ve kısa süreli olduğunu belirtmiştir²⁸⁹. İbn-i Kuteybe, Kur’ân’da şirke zulûm denilmesinin sebebini, müşriklerin uluhiyyet inancını gerçek yerine koymamaları ve gereği gibi anlayamamaları şeklinde açıklamıştır²⁹⁰.

İslâm öncesi dönemde istisnai kişilerin tavırları hariç müşrik Arapların genel olarak adâlet ve hak anlayışları kuvvet ve güce dayanıyordu. Kuvvetli ve güçlü olanın tasarrufları adil ve haklı idi. Bu yüzden kuvvetli olanlar adâlet ve hakkın da belirleyicisi oluyordu. Örneğin; erkek kadından kuvvetli olduğu için, kadını hakkı olmasına rağmen, mirastaki payını almaktan men ediyordu. Diyetlerdeki farklılık, mirastaki adâletsizlik, kısas uygulamasındaki haksızlık vb. toplumsal hayatla ilgili uygulamalar, müşriklerin nasıl bir hak ve adâlet anlayışına sahip olduklarını ortaya koymaktaydı²⁹¹. Kaynaklarda İslâm öncesi dönemde güçlü ve nüfuzlu kimselerin hayatın her alanında kendilerinden

²⁸² İsfehânî, mutlak adâlete örnek olarak, iyilik yapana iyilikle karşılık vermek, zulûm edenin zulmünü engellemeye çalışmak vb. davranışları; ihtiyaç zamanında uygulaması durdurulabilecek adli hükümler için de, kısas, diyet ve mürtedin malına el konulması gibi hükümleri örnek vermiştir. İsfehânî, *Müfredât*, s. 552.

²⁸³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 552.

²⁸⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XII, 373; İsfehânî, *Müfredât.*, s. 552; Firuzâbâdî, *Besâir-u Zevî't-temyîz fi Letâifil-Kitâbil-aziz*, III, 541-2

²⁸⁵ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 186.

²⁸⁶ Münâvî, *a.g.e.*, s. 492.

²⁸⁷ İsfehânî, *Müfredât.*, s. 537.

²⁸⁸ İsfehânî, *Müfredât.*, s. 537.

²⁸⁹ Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hamide*, el-Cevâib mat. İstanbul 1297, s. 35.

²⁹⁰ İbn-i Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, 276/889 *Te'vîlü Müşkil'l-Kur'ân*, thk. es-Sakr, 2. bsk. Darü't-Tüvas, Kâhire 1973, s. 467.

²⁹¹ Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab*, V, 485-6.

daha düşük seviyedeki kimselere haksızlık yaptıkları ifade edilmiştir. Süyûtî, Mâide sûresinin ellinci âyetinin tefsirinde Katade'den aktardığı bir rivâyette; Câhiliyye döneminde kuvvetlinin zayıfı ezdiğini ifade etmiştir²⁹². Ayrıca yine, Cafer b. Ebi Talib, Necaşi'nin huzurunda İslâm'dan önceki hayatlarından bahsederken benzer bir değerlendirme yapmıştır²⁹³. İslâm öncesi dönemde, bedeviler, kendi kabileleriyle anlaşma bulunmayan bir kabilenin mallarını gasbetmeyi kahramanlık sayıyor ve bu davranışlarıyla gururlanıyorlardı²⁹⁴. Câhiliyye döneminde kabile reisi, aşiretiyle beraber bir yere konakladığında köpeğini salar ve köpeğinin havlamasının işitildiği yere kadar her yerin kendi otlığı olduğunu ilan eder ve bu alanda hiç kimsenin hayvanını otlatmasına izin vermezdi. Çevrede yaşayan diğer insanları mağdur eden bu haksız uygulama Hz.Peygamber (sav) tarafından kaldırılmıştır²⁹⁵. Câhiliyye döneminde bir kişi borcunu ödeyemediğinde alacaklısı dilerse o borç karşılığında hür olan o kimseyi köle yapma hakkına sahipti²⁹⁶. Cevâd Alî İslâm öncesi dönemde müşrik Arapların bir kısmının çalıştırdığı işçilerin hakkını vermediğini, sahip olduğu kölelere eziyet ettiğini belirtmiştir²⁹⁷.

A- Haksız Yere Cana Kıyma

Kur'ân-ı Kerîm'de farklı âyetlerde müşriklerin kısas konusundaki uygulamaları eleştirilmiş ve bu konudaki çarpık anlayışlarına işaret edilmiştir²⁹⁸. Câhiliyye döneminde suçun şahsiliği ilkesi benimsenmemişti. Bu yüzde baba bir suç işlediğinde oğulları ve yakınları, hatta mensup olduğu kabilenin tüm fertleri, tıpkı suçu işleyen kimse gibi sorumlu tutuluyordu²⁹⁹.

İbn Teymiye müşrik Arapların kısas tatbikatında çoğunlukla haddi aştığını ve maktülün yakınlarının, katilin dışında mensup olduğu kabilenin liderini veya önde

²⁹² Süyûtî, Abdurrahman b. Kemal, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993, III, 97.

²⁹³ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 448-9.

²⁹⁴ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 605.

²⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 1055.

²⁹⁶ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 487.

²⁹⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 447.

²⁹⁸ Bakara, 2/178; Enâm, 6/151,164.

²⁹⁹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 485-6.

gelenlerini öldürmek suretiyle haksız bir kısas uygulaması yaptıklarını belirtmiştir³⁰⁰. Taberî müşriklerin kısas konusunda ne kadar haksız uygulamalar yaptığını ifâde mâhiyetinde şu rivâyeti aktarır; Câhiliyye döneminde bir kişi başka bir kişiyi öldürdüğünde kendi kabilesine sığınır. Sonra katilin yakınları gelerek maktulun yakınlarına diyet vermeyi teklif ederlerdi. Maktulun yakınları da diyet teklifini kabul ederlerdi. Ancak daha sonra katil diyet verilmesinin ardından saklandığı kabile muhitinden dışarı çıktığında maktulün yakınları diyet almış olmalarına rağmen, katili öldürürlerdi³⁰¹. Kurtûbî, maktul yakınlarının, katilin baba ve oğlu gibi birinci dereceden yakınlarının dışında anlaşmalı (halîf) olduğu kimseleri de öldürdüklerini ifâde etmiştir³⁰². Bazı rivâyetlerde katile karşılık, kendi kabilesinden masum iki kişinin öldürüldüğü ifâde edilmiştir³⁰³. Taberî'nin aktardığı başka bir rivâyette Katade; Câhiliyye döneminde bir kabilenin kendisini diğer kabileden üstün gördüğünü ve kendisinden aşağı seviyede kabul ettiği kabilenin mensuplarına “şayet sizin kabileye mensup bir köle bizim kabilemizden bir köleyi öldürürse biz bu katlin karşılığında kölemize kısas olarak sizin kabilenizden hür bir kişiyi; sizin kabilenizden bir kadın bizim kabilemize mensup bir kadını öldürürse kısas olarak, kadına karşılık sizden hür bir erkeği öldüreceğiz” dediğini ifâde etmiştir³⁰⁴. Râzî konu ile ilgili yorumunda müşriklerin kısasta haksızlık yaptıklarını hatta bazen katili öldürdükten sonra müsl yaptıklarını da ifâde etmiştir³⁰⁵.

Sealibi, kısas uygulamasında müşrik Arapların sınırları ziyadesiyle aştıklarına örnek olarak; kardeşi okla vurulmak suretiyle öldürülen bir kişinin, intikam olarak maktulun kabilesinden bir çok kişiyi yakarak öldürdüğünü aktarır³⁰⁶. Câhiliyye

³⁰⁰ İbn-i Teymiye, Ahmed b. Abd'ül-halim, *es-Siyâset'üş-Şerriyye fî İslâh'ir-Râ'i ve'r-Raiyye*, Dâr'ul-ma'rife, ty. I, 195.

³⁰¹ Taberî, *a.g.e.*, II, 112-3.

³⁰² Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 501.

³⁰³ Vâhidî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, 468/1075 I, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 336-7.

³⁰⁴ Taberî *a.g.e.*, II, 103.

³⁰⁵ Râzî *a.g.e.*, XIV, 472-473.

³⁰⁶ Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Simâr'ul-Kulûb fî'l-Muzâfi ve'l-Mensûb*, thk. Muhammed Ebû'l-fadl İbrahîm, Dâr'ul-ma'rife, Kâhire 1965, s. 95-6. Müşrik Arapların intikam ve başkalarının hukukuna riâyet etmemeleri hususunda Seâlibî enteresan bir hâdise nakleder. Lakapların nasıl konulduğunu anlattığı babda, “vafid'ul beracim” lakabının nasıl konulduğunu özetle şu şekilde nakleder; Amr b. Hindin kardeşi olan Esâd b. Münzir bir gece içkili eğlenceden sarhoş olmuş bir şekilde dönerken, Ben-i Dârim kabilesinden birinin attığı okla ölür. Benî Dârim kabilesi olayın akabinde kendi kabilesine mensup olan bu kişiyi öldürürler. Fakat Amr b. Hind'in öfkesi dinmez ve Benî Dârim kabilesinden bir çok kişiyi öldürür, öfkesi dinmeyen Amr bununla yetinmez ve Benî Dârim kabilesinden

döneminde suçun şahsiliği ilkesi benimsenmediği ve bu yüzden baba bir suç işlediğinde oğulları hatta mensup olduğu kabilenin diğer tüm fertlerinin tıpkı suçu işleyen kimse gibi sorumlu tutulduğunu belirtmiştik. Ancak böylesi bir durumda, daha önceden, suç işleyen kimsenin kabilesi, suçlu ile olan tüm yakınlık bağlarını kopardıklarını, örfi kurallara uygun bir biçimde herkesin haberdar olacağı umûmî bir meydanda ilan ederse, o takdirde suçun cezasını çekmekten kurtulurdu. Kişinin kabilesiyle ilişkilerini kesmesine “hul”; ilişkileri kesilen kimseye de “hâl ‘î” derlerdi³⁰⁷.

Müşriklerin adâlet anlayışlarındaki çarpıklıklardan biri de diyet miktarı uygulamasında ortaya çıkıyordu. Câhiliyye devrinde diyet miktarı ölen kişiye göre değişiklik arz ediyordu. Bu farklılık da ölen kişinin toplum içindeki konumuna veya kabilenin diğer kabileler nezdindeki durumuna göre belirleniyordu. Kabile reislerinin dahi diyet miktarı birbirlerinden farklı idi³⁰⁸. Müşrik Arapların diyet konusundaki adâletsiz uygulamalarından biri de bedevilerden biri hadarilerden birini öldürürse veya tersi bir durum olursa, birbirlerinin dengi olmadıkları için, birbirlerine diyet ödememeleriydi³⁰⁹.

1- Evlat Öldürme

Kur’ân-ı Kerîm’de insanların canlarının mukaddes olduğu ve hiç bir cana haklı bir gerekçeye dayanmadan kıyılmayacağı ifade edilmiştir³¹⁰. Allah-ü teala “haksız yere bir kişiyi öldüreni, tüm insanlığı öldürmüş gibi kabul ederek” insan hayatına ne derece değer verdiğini ifade etmiştir³¹¹. Ancak İslâm öncesi dönemde Arapların insan hayatı konusunda Kur’ân-ı Kerîm’de belirtilen hassasiyetten son derece uzak oldukları

yüz kişiyi yakacağına yemin eder ve bu şekilde tam doksan dokuz kişiyi yakarak öldürür. Bu sırada olaylardan habersiz Benî Malik kabilesinden ve kendisine Ammar denilen bir zat yanan insanların et kokularını verilen yemek ziyafeti zannederek Amr’ın yanına gelir. Amr kendisine kim olduğunu sorduğunda imalı bir biçimde kendisinin “Vafidul Beracim” olduğunu, kendisini kastederek de “laneti” misafir edip etmeyeceğini sorar. Yeminini tamamlamak isteyen Amr, bu cevaba sinirlenir ve yüzüncü kişi olarak Ammar’ı ateşe atar ve yakarak öldürür. Daha sonra “Vafidül beracim” lakabı Araplar arasında bir dârbı mesele dönüştür ve kendi kanını dökmeye kendi isteğiyle giden talihsiz kimse anlamında kullanılır. Bkz. aynı yer.

³⁰⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 488.

³⁰⁸ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 485-6.

³⁰⁹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 458.

³¹⁰ İsrâ, 17/33; Furkân, 25/68.

³¹¹ Mâide, 5/32.

görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de çocukların öldürülmesiyle ilgili on âyet vardır³¹². Bu âyetlerin bir kısmında öldürülen çocuklardan bahsedilirken kız ve erkek çocuklarını anlam olarak kapsayan “evlat” kavramı, bir kısmında ise sadece kız çocuklarını ifade eden “mevûde” kavramı kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, müşriklerin, kız çocuklarının doğduklarını öğrendiklerinde, yüzlerinin simsiyah kesildiği, öfkelerinden yutkundukları ve utançlarından dolayı kavimlerinden gizlendikleri ifade edilmiştir³¹³.

Özellikle İslam öncesi dönemde Temîm, Kays, Hüzeyl, Kinde, Bekr ve Kureyş kabileleri arasında çocuk öldürme adetinin yaygın olarak uygulandığı ifade edilmiştir³¹⁴. Zemahşerî, kız çocuğu dünyaya gelen babanın, çocuğun yaşamasını istiyorsa belli bir yaşa geldiğinde yün veya kıldan bir üstlük dokutarak üzerine onu giydirdiğini ve sahip olduğu hayvanların çobanlığını yaptırdığını; şayet baba doğan kız çocuğunun yaşamasını istemiyorsa, kız çocuğu altılı yaşlarına gelinceye kadar ona dokunmadığını, bu yaşlara geldiğinde, annesine kızlarını dayılarına götüreceğini söyleyerek güzelce giydirmesini ve hazırlamasını istediği ve daha sonra da önceden çölde hazırladığı kuyunun yanına geldiklerinde kızını kuyuya atarak arakasından kuyuyu toprakla kapattığını ve babanın çukuru kapattıktan sonra yükselti bırakmadığını ve çukuru düzlediğini ifade etmiştir³¹⁵.

Kaynaklarda babanın bu işi bazen çocuğu dünyaya getiren anneye³¹⁶ veya başka bir kimseye yaptırdığı nakledilmiştir³¹⁷. Çocuğu gömen kimsenin, çukuru kapattıktan sonra yaptığı eylem anlaşılmasın diye bir yükselti bırakmadığı ve çukuru düzlediği nakledilmiştir³¹⁸.

Câhiliyye döneminde müşriklerin, çocuklarını öldürmek için, toprağa gömmenin dışında, suda boğma, yüksek bir yerden atma ve boğazını keserek öldürme gibi yöntemleri de kullandıkları ifade edilmiştir³¹⁹. Süyûtî, İbn-i Abbâs'a dayandırdığı bir rivâyette; Câhiliyye döneminde bir kadının hamile kaldığında ve kocasının doğacak

³¹² En'am, 6/137,140,151; Nahl, 16/58,59; İsrâ, 17/31; Zuhuf 43/17; Mümtehine 60/12; Tekvîr, 81/8,9.

³¹³ Zuhuf, 43/17; Nahl, 16/58-9; Yavuz Yıldırım, "İslâm Öncesi Dönemde Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu" İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 2003, sayı, 7, ss. 79 vd.

³¹⁴ Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, s. 449; Cevâd Alî, a.g.e., V, 91.

³¹⁵ Zemahşerî, a.g.e., s. 1182.

³¹⁶ Zemahşerî, a.g.e., s. 1182.

³¹⁷ Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, III, 43-4.

³¹⁸ Cevâd Alî, a.g.e., V, 91.

³¹⁹ Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, III, 52; Cevâd Alî, a.g.e., V, 89, 92-3; İbn-i Sa'd, Muhammed b. Sa'd-ü-bni men'î Ebû Abdullah el-Basri ez-Zührî, *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Dâr'ü Sâdir, Beyrut ty. I, 69-70.

kız çocuğuna sahip çıkmayacağını anladığında, bir çukur kazdığını, doğum sancıları başladığında kazdığı kuyunun yanına gittiğini ve şayet erkek çocuğu doğurursa onu alıkoyduğunu ancak kız çocuğu doğurduğunda, bebeği kuyuya attığını ve bu şekilde diri diri toprağa gömdüğünü nakletmiştir³²⁰.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşrik Arapların kız çocuklarını diri diri toprağa gömme adetlerinden bahsedilirken bu davranışın sebebi olarak namus endişesi (esir alınma) ve geçim korkusundan dolayı yaptıkları ifâde edilir³²¹. Ancak Câhiliyye devrinde kız çocukları sadece namus endişesi ve geçim korkusundan dolayı toprağa gömülmemişlerdir. Müşrik Araplar bebeğin vücudundaki bir kusur, hasta olması veya çirkinlik olarak kabul edilen vücudunda benek vb. izlerin olması gibi değişik nedenlerle kız çocuklarını toprağa gömüyorlardı³²². Kurtûbî bu sebeplerin dışında müşrik Arapların meleklerin Allah'ın kızları olduklarına inandıklarını ve bu sebeple de kız çocuklarını meleklerle ilhak etmek için gömdüklerini ifâde eder³²³.

Bazı Araplar, hanımlarına, doğacak kız çocuklarından yalnızca bir tanesinin yaşamasına müsaade edeceklerini, diğerlerini öldüreceklerini ve şayet böyle yapmazlarsa onları boşayacaklarını söylüyorlardı³²⁴. Câhiliyye döneminde müşriklerin evlatlarını öldürme sebeplerinden biri de; bir adam benim şu kadar oğlum olursa onlardan birini kurban edeceğim diye yemin etmesiydi. Hz.Peygamber (sav)'in dedesi Abdulmuttalib'in yaptığı nezir gibi³²⁵.

Kebîre binti Süfyan, müslüman olmadan önceki hayatında dört oğlunu gömdüğünü ve kefarete olarak ne yapması gerektiğini Hz.Peygamber (sav)'e sorduğunda, Hz.Peygamber (sav) kendisine dört oğluna karşılık dört köle azad etmesini emretmiş, kadın da bunun üzerine üç kölesini ve bir cariyesini azad etmiştir³²⁶.

Câhiliyye döneminde erkek çocuklara kız çocuklarından daha fazla değer verilmesinin sebebi; erkeğin âileye ekonomik katkısının daha fazla olması ve savaşlarda

³²⁰ Süyûtî, *a.g.e.*, VIII, 431; Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 88.

³²¹ İsrâ, 17/31; Zuhuf 43/17.

³²² Nüveyri, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, 733/1333, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kâhire 1975, III, 126; Âlûsî, *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâl'l-Arab*, III, 43; Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 88.

³²³ Kurtûbî, *a.g.e.*, X, 182. ayrıca bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 1182.

³²⁴ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 91.

³²⁵ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 206.

³²⁶ el-Askalânî, Ahmed b. Alî Ebû'l-fadl eş-Şafiyî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Dâr'ul-cîl, Beyrut 1412, VIII, 93

erkeğin kabilesini savunmasıydı³²⁷.

Ancak bununla beraber soylu âilelerden bazıları bu fiili hoş görmüyorlar ve yapanları da engellemeye çalışıyorlardı. Ferazdak dedesi Sa'sa'a'nın bu çirkin fiili hem kendisinin işlemediğini hem de kız çocuklarını gömmek isteyen babalardan kızları için fidye vermek suretiyle onların hayatlarını kurtardığını nakleder³²⁸. Câhiliyye devri hukukunda kız çocuğunu gömen veya çocuklarını öldüren baba için herhangi bir yaptırımın uygulanmadığı ve o kişinin toplum nezdinde katil olarak da görülmediği ifade edilmiş ve annenin, kocasını engelleme yetkisinin olmadığı ve bu noktada çocuklar üzerinde tek tasarruf yetkisinin babaya ait olduğu ifade edilmiştir³²⁹.

2- İntihar

Sözlükte “intihar” kelimesi kişinin kendisini öldürmesi anlamına gelir³³⁰. Kelime bu haliyle Kur'ân'da geçmez. Ancak birkaç hadiste terim anlamıyla geçmektedir³³¹. İslâmi kaynaklarda intihar eylemi genellikle “kendini öldürme” (katele nefsehu) şeklinde ifade edilmektedir³³². Nisâ sûresindeki 29. âyet ve Bakara sûresindeki 129. âyetler bir kısım müfessirler tarafından intihar yasağının delili olarak zikredilmiştir³³³.

Hadislerde intihardan şiddetle kaçınmayı gerektiren ifadeler yer alır. İntihar eden kimse bu fiili hangi usulle gerçekleştirmişse cehennemde sonsuza kadar aynı tarzda ceza görecektir. Kişinin Allah'ın bir emaneti olan kendi canı üzerinde tasarrufta bulunma hakkı yoktur. Büyük acı ve ızdırablar içerisinde kıvranan insanlar için bile intihar meşru bir yol değildir³³⁴. Hz.Peygamber (sav), intihara karşı tavrını göstermek

³²⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 96.

³²⁸ İbn-i Sa'd, *a.g.e.*, VII, 39-40. Sa'sa'a' müslüman olduktan sonra Hz.Peygamber (sav)'e gelmiş ve geçmişte yaptığı bu işlerden dolayı Allah katında mükafata nail olup olmayacağını sormuş, Hz.Peygamber (sav) kendisine olumlu cevap vermiştir. Bkz. Aynı yer.

³²⁹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 528.

³³⁰ Zebidî, *a.g.e.*, XIV, 84.

³³¹ Buhari, “Kader”, 5, “Meğâzî”, 38.

³³² Hayati Hökelekli, “İntihar” *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 351.

³³³ Kurtubi, *a.g.e.*, V, 153.

³³⁴ Hökelekli, “İntihar”, XXII, 352. Hadisler için bkz. Buhari, “Cenâiz”, 84, “Edeb”, 44, “Kader” 5; Müslim, “İman”, 175, 176; Tirmizi, “Tıb”, 7.

için intihar eden bir kimsenin cenaze namazına katılmamıştır³³⁵.

Tüm ahlâkçılar, intiharı, her çeşit vazîfenin ihlali olarak değerlendirmişlerdir. Yani intihar eylemini gerçekleştiren insan hem kendi, hem de bütün beşeri vazîfelerini çiğnemiş demektir. İntihar, dinen³³⁶ ve ahlâken yasaklanmış bir fiildir. Dinen ve ahlâken, intihar eylemi nasıl yasaklanmış ise, insanın herhangi bir uzvunu kesmek veya telef etmek gibi davranışlarda bulunması da aynı şekilde yasaklanmış fiillerdendir³³⁷. Abdurrahman Şeref, intiharın en önemli sebebinin ye's olduğunu ve bu ye's'inde cismanî elem ve hastalıklardan ziyade rûhanî kederlerden kaynaklandığını ifade etmiştir³³⁸.

Kaynaklarda İslâm öncesi dönemde müşriklerin az da olsa bu fiili işledikleri kaydedilmektedir. Mekke'nin tüccarlarından bazıları iflas ettiklerinde veya kendilerini toplum nezdinde küçük düşürecek bir durumla karşılaştıklarında gizlice şehirden uzaklaştıkları ve kimsenin bilmediği bir yere giderek ve orada açlık ve susuzluktan ölünceye kadar bekledikleri³³⁹, özellikle kıtlık zamanlarında bir kısım fakirlerin de, kimseden bir şey talep etmemek düşüncesiyle تنها bir yere gittikleri ve üzerlerine kapadıkları kapıların açılmaması için etrafını ağaçtan yaptıkları çitlerle çevirdikleri ve orada açlıktan ölümü bekledikleri nakledilmiştir³⁴⁰.

B- İşkence ve Eziyet

İsfehâni eziyeti; neticesi ister uhrevi isterse dünyevi olsun, canlı mahlukata madden veya manen zarar vermektir, şeklinde tanımlamıştır³⁴¹. Kur'ân-ı Kerîm'de, ezâ kelimesi; şiddet ve sıkıntı hali³⁴², incitici ve kötü söz³⁴³, iftira,³⁴⁴ isyan³⁴⁵, iyilik yaparken başa kakma³⁴⁶, azap ve ceza³⁴⁷, gıybet³⁴⁸, yara ve bit³⁴⁹ ve rahatsızlık veren

³³⁵ Müslim, "Cenâiz", 107.

³³⁶ Bakara, 2/195.

³³⁷ Erdem, *a.g.e.*, s. 106-7.

³³⁸ Abdurrahman Şeref, *İlmü'l-Ahlâk*, s. 60.

³³⁹ Süyûtî, *a.g.e.*, VIII, 656; Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 80.

³⁴⁰ Zebidî, *a.g.e.*, VIII, 394.

³⁴¹ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 71-2.

³⁴² Nisâ, 4/102.

³⁴³ Nisâ, 4/11; Al-î İmran 3/111.

³⁴⁴ Ahzâb, 33/69.

³⁴⁵ Ahzâb, 33/57.

³⁴⁶ Bakara, 2/264.

durum³⁵⁰ anlamlarında kullanılmıştır.

Özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinde, müşriklerin, müslümanlara çeşitli işkence ve baskı yöntemleri uyguladıkları, ilk döneme ait tüm siyer, tefsir ve hadis kitapların da detaylı bir biçimde aktarılmıştır. Müslümanlar sayıca az olmaları, müşriklere nisbeten güçsüz olmaları, toplumsal statüsü zayıf olan kimselerden müteşekkil olmaları gibi sebeplerden ötürü müşriklerin işkence ve eziyetlerine maruz kalmışlardır.

İbn-i Kesîr, müşriklerin kendi kabilelerindeki müslümanlara baskı yapmak ve onları dinlerinden vazgeçirmek üzere işkence yapmak üzere anlaştıklarını ve hatta birbirlerini teşvik ettiklerini ifâde etmiştir³⁵¹. Kaynaklarda Hz.Peygamber (sav)'den sonra Mekke'de Kur'ân-ı Kerîm'i aşikar olarak ilk kıraat eden sahabenîn Abdullah b.Mesud olduğu ifâde edilir. Kureyşlilerin toplandığı, bir kuşluk vaktinde Rahman sûresini okumaya başlayan Abdullah b. Mesûd, müşriklerin saldırısına uğramış ve yaralı bir biçimde arkadaşlarının yanına dönmüştü³⁵². Ümeyye b. Halef, kölesi olan Hz.Bilal'i, İslâm'dan dönmesi, Lat ve Uzza'ya yeniden tapması için; her gün öğlen sıcaklığında dışarı çıkardığı, kızgın çöl kumları üzerine sırtüstü yatırdığı ve göğsüne de büyük taş parçası konulmasını emrettiği aktarılmıştır³⁵³. Ukbe b. Muayt'ın, Hz.Peygamber (sav)'e saldırıp onu boğmaya kalkıştığı³⁵⁴, yine aynı şahsın başka bir gün Hz.Peygamber (sav) secde esnasında iken üzerine deve işkembesi attığı³⁵⁵ nakledilmiştir. İbn-i Kuteybe, Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in Hz.Peygamber (sav)'in geçtiği yollara pislik ve diken atmayı adet haline getirdiğini ifâde etmiştir³⁵⁶. Yasir âilesine kızgın çöl kumları üzerinde işkence yapıldığı³⁵⁷, Ömer b. Hattab'ın müşrik iken, müslüman olan cariyesini dövdüğü, bu cariyeği daha sonra Hz.Ebûbekir'in satın alarak, azad ettiği rivâyet edilmiştir³⁵⁸.

Vahyin ilk dönemlerinde, bir gün Hz.Peygamber (sav) dışarı çıkmış ancak

³⁴⁷ Ankebût, 29/10.

³⁴⁸ Ahzâb, 33/58.

³⁴⁹ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 111.

³⁵⁰ Bakara, 2/222.

³⁵¹ İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 84.

³⁵² İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 424.

³⁵³ İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 86; İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 429-30; Hz.Ebûbekir, Ümeyye'den; Hz.Bilâl'i, müşrik ve Hz.Bilâl'den daha kuvvetli bir köle ile takas ederek satın almış ve onu azad etmiştir.

³⁵⁴ Buhârî, "Kitâb-ü Menakibi'l-Ensâr" 29; Müsned, II, 204.

³⁵⁵ Müslim, "Kitâbü'l-Cihâd ve's-Siyer" 39.

³⁵⁶ İbn-i Kuteybe, *Kitâbü'l-Meârif*, s. 55.

³⁵⁷ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 432.

³⁵⁸ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 431.

karşılaştığı tüm müşrikler -köleler de dahil- onu tekzîb ederek, çeşitli eziyetler vermişlerdi. Hz.Peygamber (sav) karşılaştığı bu sıkıntının ağırlığına dayanamadığı ve evine dönerek istirahate çekildiği nakledilmiştir³⁵⁹.

Müslüman olan kimseler şayet ticaretle iştigal ediyor iseler, müşrikler o müslümanların ticari hayatlarını bitirmek ve mallarını yağmalamakla tehdit ediyorlardı³⁶⁰. Müşrikler açlık, susuzluk ve işkenceden yıldırıkları bazı müslümanlara kerhen duymak istedikleri şeyleri söylettirmeye çalışıyorlardı; Allah'ı inkar ettirerek, Lat ve Menat'ın ilah olduğunu, hatta bazen tahkir maksadıyla açlık, susuzluk ve işkenceden yıldırıkları müslümanlara, yanlarına gelen küçümsedikleri siyahî insanları göstererek onları ilah olarak kabul ettiklerini söylemelerini isterlerdi³⁶¹. Müslümanlar hakkındaki baskılarını artırmak isteyen Kureyş, Ben-i Hâşim ile Ben-i Muttalib'den kız alıp vermeme ve onlarla alış-veriş yapmama ve her türlü ilişkiyi kesme (boykot) hususunda anlaşıkları ve anlaşma metnini manevî baskı olsun diye Kâbe'nin iç duvarına astıkları nakledilmiştir³⁶².

C- İkrah

Sözlükte “ikrah” kelimesi, bir insanı kerih gördüğü bir şeyi yaptırmak şeklinde tanımlanmıştır³⁶³. İstılahta; başkasını istemediği bir şeyi yapmaya zorlamak³⁶⁴, bir insanın dövölmek, boğölmek, hapsedilmek ve yaralanmak gibi hususlarla tehdit edilmesi demektir³⁶⁵.

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde geçmekte ve sözlük anlamında

³⁵⁹ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 386. İbn-i Hişâm bu hâdiseyi Hz.Peygamber (sav)in başına gelen en büyük eziyet başlığı altında zikreder ve hâdisenin akabinde de Müddessir suresinin ilk âyetlerinin nazil olduğunu nakleder.

³⁶⁰ İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, III, 86.

³⁶¹ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 433.

³⁶² İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 467.

³⁶³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 534; er-Razî, Muhammed, b. Ebî bekr b. Abdülkadir, “*Muhtaru's-sıhah*” thk. Mahmûd Hatır, Mektebetü Lübnan Naşirün, Beyrut, 1415, 1995. s. 586.

³⁶⁴ İbn-i Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-barî bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Baz, tsh.Muhammed Fuad Abdölbaki, Muhibbüddin el-Hatib, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ty. “*Kitâbü'l-ikrah*” XII, 311.

³⁶⁵ İbn-i Düreyd, Ebu Bekr Muhammed el-Hasen el-Ezdî el-Basrî, *Cemheretü'l-Lüga*, Dâru's-Sadr, Beyrut ty. II, 414.

kullanılmaktadır³⁶⁶. Hadislerde de aynı kökten türeyen “mekarih” kelimesi, meşakkat; “mekrûh” kelimesi şer ve kötülük; “kerîh” kelimesi de çirkin anlamlarında kullanılmıştır.³⁶⁷

Nahl sûresinde müşriklerin ikrah vasıflarından bahsedilmiştir. Nübüvvetin ilk yıllarında, müşriklerin Ammâr, babası Yâsir, annesi Sümeyye, ve diğer güçsüz ve zayıf müslümanlardan Suheyb, Bilâl, Habbâb ve Salim'i yakaladıkları ve işkenceye tâbî tuttıkları, Sümeyye'yi iki devenin arasına bağlayıp gerdikleri “Sen erkekler için müslüman oldun” diyerek bacaklarını ayırdıkları, onu ve kocası Yâsir'i öldürdükleri nakledilmiştir. Ammâr'ın, müşriklerin ikrahta buldukları için ve kerhen istenileni diliyle söylediği ve bir kısım müslümanların Hz.Peygamber (sav)'e gelerek Ammâr'ın kâfir olduğunu haber verdikleri ve Hz.Peygamber (sav)'inde onlara “Hayır, Ammâr asla kâfir olmamıştır; o, tepeden tırnağa îmânla doludur. İman onun etine kanına işlemiştir.” buyurduğu, daha sonra Ammâr'ın ağlayarak Hz.Peygamber (sav)'e geldiği ve Hz.Peygamber (sav)'in de kendisine: “Eğer, sana tekrar işkence ederlerse sen de onlara söylemeni istediklerini tekrar söyle.” buyurduğu ve ilgili âyetin bunun üzerine nâzil olduğu nakledilmiştir³⁶⁸. Nur sûresinde ise müşriklerin sahip oldukları cariyeleri fuhuş yapmaya zorladıkları ve kazandıkları paraya el koydukları nakledilmiştir. Kaynaklarda âyetin nüzul sebebi olarak çoğu rivâyetlerde Abdullah b. Übeyy ve onun fuhuş yapmaya zorladığı cariyeleri hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir³⁶⁹. Taberî, bu âyetin nüzul sebebi olarak Abdullah b. Übeyy hakkındaki rivâyetlerle beraber İbn Abbâs'a dayandırdığı başka bir rivâyette; ilgili âyetin cariyelerini fuhuş yapmaya zorlayan müşrikler hakkında nâzil olduğunu ifâde eder. Biz bu konu ile ilgili değerlendirmemizi mezkur rivâyeti esas alarak aktardık³⁷⁰.

D- Kadınlara Kötü Muamele

İslâm öncesi dönemde toplum yapısı içerisinde kadının sahip olduğu haklar ve âile içerisindeki konumunun önemini açık bir şekilde belirlemeye yarayacak belgeler

³⁶⁶ Bakara, 2/256, Yunus, 10/99, Nahl, 16/106, Tâhâ, 20/73, Nur, 24/33.

³⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 303.

³⁶⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, X, 277-8; Râzî, *a.g.e.*, XIV, 350-1.

³⁶⁹ Bu kaynaklardan bazıları için bkz. Müslim, “Tefsîr”, 26, 27; Taberî, *a.g.e.*, X, 133; Vahidî, *a.g.e.*, s. 284.

³⁷⁰ Taberî, *a.g.e.*, X, 133.

maalesef yok denecek kadar azdır. Ancak gerek Câhiliyye dönemindeki bazı şiirler ve gerekse İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşayan bazı kadınlar hakkında verilen bilgiler kadın konusundaki bilgi kaynaklarıdır. Hz.Peygamber (sav)'in risâlet vazîfesiyle görevlendirildiği dönemde kadın, yeryüzündeki bütün milletler arasında hakaret ve zelliliğe mahkum edilmişti. Diğer milletlerde olduğu gibi, Araplarda da kadının sosyal hayattaki durumu genel olarak iyi değildi³⁷¹.

Efgânî konu ile ilgili eserinde, İslâm öncesi dönemde, kadının toplum içerisindeki konumu ile ilgili olarak genel bir hüküm vermenin zor olduğunu, çünkü kadının, bu dönemde bazı sebeplerden dolayı saygı görürken, yine aynı kadının bazı sebeplerden ötürü aşağılandığını, bir kısım kadınların şeref ve asaletlerinden dolayı toplumda itibar sahibi bir hayat sürerken, asil bir âileye mensup olmayan kadınların ise toplum nezdinde itibar görmedikleri gibi çeşitli haksızlıklara da maruz kaldıklarını ifade etmiştir. Örneğin, cariye olan kadınların, kişisel olarak hiçbir hakka sahip olmadıkları gibi dönemin telakkisi olarak toplum tarafından ancak bir mal hükmünde kabul edildiklerini belirtmiştir³⁷².

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin, kadınlarla ilgili bir kısım davranışları eleştirilmiş ve kadınlar hakkındaki haksız bir kısım uygulamaları da yasaklanmıştır. Kaynaklarda İslâm öncesi dönemde genel olarak kadınların zulme maruz kaldıkları ve fiziki anlamda güçsüz ve zayıf oldukları için sürekli erkekler tarafından haksız ve keyfi uygulamalara tâbî tutuldukları ifade edilmiştir. Biz konumuzla ilgili olarak temel ahlâkî ilkelerden biri olan “kimseye zulûm ve haksızlık etmeme ve herkesin hak ve hukukuna saygı gösterme” prensibinden yola çıkarak, Câhiliyye devrinde, kadınlara karşı işlenen bu davranış biçimlerini tesbit etmeye çalışacağız.

Kadının istek ve irâdesi dışında, yaratılıştan getirdiği biyolojik bir rahatsızlık olan âdet dönemlerinde, bir kısım haksız uygulamalara maruz kaldığı nakledilmiştir. Câhiliyye döneminde Arapların, kadınları adetli iken onlarla birlikte aynı sofrayı paylaşmadıkları ve hatta onlarla aynı evde bile kalmadıkları ifade edilmiştir³⁷³. Müşrikler kocası öldüğünde kadının yas tutması ve iddet döneminde yapması gerekenlerle ilgili insanlık dışı adetler ihdas etmişlerdi. Câhiliyye döneminde bir adam

³⁷¹ Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 117-8.

³⁷² Efgânî, Said, *el-İslâm ve'l-Mer'e*, Matbaatü't-Türkî, Dımeşk ty. s. 12.

³⁷³ Taberî, *a.g.e.*, II, 214-5.

öldüğünde karısının en eski elbiselerini giydiği, çöplük gibi izbe bir mekana çekildiği ve bir sene boyunca orada bu şekilde yaşamaya mecbur edildiği ve kadının bu müddet içerisinde ne yıkanmasına ne tırnaklarını kesmesine ne de vücudunun temizlemesi gereken yerleri temizlemesine müsaade edilmediği ve bu bir seneyi doldurduğunda önüne veya arkasına deve tersi atıldığı nakledilmiştir³⁷⁴.

Müşriklerin sahip oldukları cariyeleri para kazanmak için fuhuş yapmaya zorladıkları³⁷⁵, dul kalan kadınların, istemedikleri halde üvey evlatlarıyla evlenmek zorunda kaldıkları³⁷⁶ ve kızların yine istemedikleri halde velilerin istek ve baskılarıyla zorla evlendirildikleri nakledilmiştir³⁷⁷. İslâm öncesi dönemde Arapların kadına karşı mutlak bir hakimiyetleri olduğu, hatta bazen bir kadının boşandıktan sonra kocasının tahakkümünden kurtulamadığı ve eski kocanın kadının yeni evliliğine müsaade etmediği ifade edilmiştir³⁷⁸.

Aşiretler halinde yaşayan Araplar, çöl hayatının gereği olarak, vakitlerinin çoğunu savaşlar ve mücadeleler halinde geçiriyorlardı. Çölde bir kabilenin nüfuzu ve gücü, refahı ve serveti, eli silah tutan fertlerin sayısına bağlıydı. Bu durum Arap toplumunun yapısında kadına nisbetle erkeğin daha ziyade rağbet görmesini gerektirmişti. Bu yüzden doğan çocuk erkek olduğu takdirde babasının şenlikler yaptığı, gurur ve iftiharla göğsünü gere gere, bir oğlu olduğunu ilan ettiği; fakat doğan çocuk kız olduğunda, babanın son derece utanıp-sıkıldığı ve kızarak masum bebeği uğursuz bir felaket olarak değerlendirdiği nakledilmiştir³⁷⁹. İslâm öncesi dönemde Arapların kadın konusundaki değer yargılarını ortaya koyan uygulamalarından biri de, çocuk doğurmadan ölen kadın için kocasına taziye dilememeleriydi³⁸⁰.

Şüphesiz kadın cinsine yapılan en büyük haksızlık doğduğunda diri diri

³⁷⁴ Âlûsî, *Büluğ'u'l-Ereb*, II, 51; Ateş, Alî Osman; *İslâm'a Göre Câhiliyye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Adetleri*, Beyan Yay. İstanbul 1996, s. 368-9, Taberî ve Nevevî'den naklen. Kadının bunu tefeül maksadıyla, tekrar böyle hal görmeyeyim inancıyla yaptığı söylenmiştir.

³⁷⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 193. Günaltay, *a.g.e.*, s. 119. Günaltay bazı Arapların genç ve güzel cariyeleri toplayarak bunları fuhuş sermayesi olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Bkz.aynı yer.

³⁷⁶ Taberî, *a.g.e.*, III, 204; Âlûsî, *Büluğ'u'l-Ereb*, II, 51.

³⁷⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 527. Ancak çoğunlukla asil ailelerde olmak kaydıyla, bazen veli kıza karşı müsamahakar davranır ve onun dilediği kişiyle evlenmesine müsaade ederdi.

³⁷⁸ Günaltay, *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türü Nikah Şekilleri*, s. 693.

³⁷⁹ Günaltay, *a.g.e.*, s. 118.

³⁸⁰ Günaltay, Şemseddin, *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türü Nikah Şekilleri*, T.T.K. Ankara 1951, XV, s. 698. Günaltay, İslâm'dan önce Araplarda kadımla erkeği birbirlerine bağlayan nikahın, dinî bir mahiyete haiz olmadığından kadın, ancak çocuk doğurduktan sonra "iyâl"e dahil olduğunu ifade etmiştir.

toprağa gömülmesi adetidir. Ancak biz bu konuyu “evlat öldürme” başlığı altında işlediğimiz için, tekrar olmaması için bu başlık altında aynı konuyu yeniden ele almadık.

1- Mehir

İslâm öncesi dönemde kadınlara yapılan haksızlıklardan biri de kadının evlilik hakkı olarak alması gereken mehrin kendisine verilmemesiydi. Kurtûbî, veli olan kişinin, evlenecek kızın yakını ise kızın mehrinin tamamını aldığını ve kıza mehrinden hiçbir şey vermediğini, veli evlenecek kızın uzaktan akrabası ise yine mehrin tamamını aldığını ve evlenecek kıza sadece kocasına götürürken bindirdiği deveyi verdiğini nakleder³⁸¹. Câhiliyye döneminde bir adam öldüğünde, ölen kişinin diğer eşlerinden olan oğlunun veya ölen kimsenin erkek kardeşinin veya diğer yakın erkek akrabalarının, dul kalan kadını ya mehirsiz olarak nikahladıkları veya onu başkasıyla nikahlayıp mehrini gasb ettikleri ya da o dul kadının kimseyle evlenmesine müsaade etmeden, ölene kadar hapsettikleri ve öldükten sonra da mal varlığına el koydukları nakledilmiştir³⁸². Taberî'nin İkrime'ye dayandırdığı bir rivâyette dul kalan kadınla evlilik için Araplar arasında adeten uygulanan evlilik sıralaması; ölen kimsenin diğer eşlerinden olma üvey oğulları, sonra ölen kimsenin erkek kardeşleri ve sonrada erkek kardeşinin oğlunun yani ölen kimsenin yeğeninin hakkı olduğu ifade edilmiştir³⁸³. Dul kalan kadının öz âilesinin bu konuda hiçbir tasarrufuna izin verilmiyordu. İslâm öncesi dönemde bir adamın, dul kalan bir kadını gerçek mehrinin çok aşağı miktarında nikahladığı nakledilmiştir. Câhiliyye döneminde bir kişi başka bir kişinin kızıyla veya kızkardeşiyle evlenmek istediğinde, evleneceği kızın mehrini vermemek için o kişiye, evleneceği kıza karşılık, evlenmesi için, kendi kızını veya kız kardeşini teklif ettiği rivâyet edilmiştir. İslâm “şigar” nikahı denilen bu nikah çeşidini yasaklamıştır³⁸⁴. İslâm öncesi dönemde velinin, evlenecek kızın mehrini aldığı ve bu yüzden Arapların kız çocuğu dünyaya gelen kimseye “henîfen leke'n-nâfice” dedikleri ve bu sözle de kızın

³⁸¹ Kurtûbî, *a.g.e.*, IV, 578.

³⁸² Taberî, *a.g.e.*, III, 304-5.

³⁸³ Taberî, *a.g.e.*, III, 305-6; Süyûtî, *a.g.e.*, II, 462-4.

³⁸⁴ Mubarekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî, Dâr'ül-kütübü'l-ilmiyye*, Beyrut ty. IV, 227.

mehrini alır, malını çoğaltırsın anlamını kastettikleri ifâde edilmiştir.³⁸⁵

2- Boşanma

Sözlükte “et-talk” kelimesi, doğum esnasında acı çekmek; “talak” ise, bağı çözmek ve serbest bırakmak anlamına gelir³⁸⁶. İstilahta; nikah bağına çözmek anlamına gelir³⁸⁷. Kelime Kur’ân-ı Kerîm de çeşitli türevleriyle birlikte yirmi üç yerde geçmekte, onüç yerde boşanma anlamında kullanılmaktadır³⁸⁸. Kur’ân-ı Kerîm’de İslâm öncesi dönemde kadınları mağdur eden boşamayla ilgili tüm hükümler iptal veya ıslah edilmek suretiyle, erkeklerin lehinde olan haksız ve keyfi uygulamalar kaldırılmıştır.

İslam öncesi dönemde Arap toplumunda boşanma hakkı erkeğe ait bir hak olarak görülüyordu³⁸⁹. Ancak toplum nezdinde itibar sahibi bazı kadınlar, evlilik sözleşmesi esnasında boşanma hakkının kendi ellerinde olmasını şart koşar ve bu hakka sahip olurlardı³⁹⁰.

Kaynaklarda İslâm öncesi dönemde boşanmanın keyfiyeti ile ilgili yani boşamanın sayısı ile ilgili iki farklı bilgi kaydedilmiştir. İlgili rivayetlerden birinde boşamanın sayısının üç ile tahdid edildiği ve üçüncü boşamadan sonra evlilik hayatının sona erdiği ifade edilmiştir³⁹¹. Konu ile kaynaklarda kaydedilen diğer bir rivayete göre İslam öncesi dönemde boşanmanın sayısı ile ilgili bir rakam tahdidinin olmadığı belirtilmiştir. Bu yaklaşıma göre Cahiliye döneminde bir erkek karısını defalarca boşama ve sonra ona dönme hakkına sahipti³⁹². Câhiliye döneminde Araplar eşlerine zulmetmek için kadını boşuyor sonra tam iddet süresinin dolmasına yakın bir zamanda tekrar dönüyor sonra tekrar boşuyor yine iddet süresinin dolmasına yakın bir zamanda tekrar dönüyordu. Bu böyle defalarca tekrar ediyordu. Bu şekilde kadına eziyet

³⁸⁵ Bursevî, İsmail Hakkı, *Muhtasar-u Rûhu'l Beyan*, ihts. Muhammed Alî Sabûnî, trc. Abdullah Öz, İstanbul 1995, II, 169.

³⁸⁶ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, X, 225. İsfehani, *Müfredat*, s. 523.

³⁸⁷ Cürçânî, *a.g.e.*, VII, 183. Cevâd Alî, İslam öncesi dönemde (eski Câhiliyede) istilâhî anlamda boşanmanın; kocanın karısı üzerindeki tüm haklarından vazgeçmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 549.

³⁸⁸ Çanga, *a.g.e.*, s. 302-3. Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2/227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 237, 241; Talak, 65/1.

³⁸⁹ Hasan İbrahim Hasan, *Tarihü'l-İslâm; es-Siyasi ve'd-Dini ve's-Sekafi*, 9. bsk. Kâhîre 1979, I, 64-5.

³⁹⁰ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 270-1.

³⁹¹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 549; İbn-i Habîb, *el-Muhabber* ve Âlûsî, *Büluğu'l-Ereb*’den naklen.

³⁹² Taberî, *a.g.e.*, II, 456-8; Âlûsî, *Büluğu'l-Ereb*, II, 55.

ediyorlardı³⁹³.

Kurtubî konu ile ilgili Nisâ sûresindeki âyetin tefsirinde İslâm öncesi dönemde bazı müşriklerin yaşlı bir kadınla evli iken, bu kadından boşanıp genç bir kadınla evlenmek istediklerini, fakat yaşlı olan kadının da mal varlığına sahip olmak için, onu kendi istekleriyle boşamak istemediklerini belirtmiştir. Böyle bir durumda kocanın, yaşlı kadına yaklaşmadığı, sahip olduğu malı boşaması karşılığında fidye olarak vermesini beklediği veya yaşlı kadını ölünce mirasına sahip olmak için ilişkiye girmeden yanında beklettiği ve böylece ölünce mirasına sahip olduğunu ifâde etmiştir³⁹⁴.

Sözlükte “zahr” kelimesi sırt anlamına gelir³⁹⁵. İstılahta, bir kimsenin hanımını veya onun bir cüzünü kendisine evlenmesi haram olan, annesi, kızkardeşi veya evlenmesi kendisine ebediyen haram olan birine benzetmesidir³⁹⁶. Râzî, zihârın, câhiliyye dönemi talâk çeşitlerinden kadına en çok sıkıntılı ve meşakkat vereni olduğunu ifâde etmiştir³⁹⁷. Râzî, bu boşanma çeşidine zihâr denmesinin sebebini, câhiliyye döneminde zihâr yapmak için kullanılan en meşhur ifâdenin, “Sen bana anamın sırtı gibisin” şeklinde olduğunu ve bundan dolayı bu talak nevine “zihâr” isminin verildiğini ifâde eder³⁹⁸. Cevâd Ali’de, zihârın Câhiliye dönemindeki en şiddetli boşanma çeşidi olduğunu söylemiştir³⁹⁹. Câhiliye döneminde zihâr yapılan kadının hem kocasıyla hem de bir başkasıyla asla evlenemediği ve bu şekilde yapılan boşamayla kadının mağdur edildiği ifâde edilmiştir. İslâm geldiğinde “zihâr”ın hükmünü dünyevi ve uhrevi olarak ikiye ayırmış ve zihârın dünyevi hükmünü keffaret, uhrevi hükmünü ise kişinin günahkar olması şeklinde belirlemiştir⁴⁰⁰.

Sözlükte “ilâ” kelimesi, yemin etmek anlamına gelir⁴⁰¹. İstılahta, kişinin kendisine belli bir müddet için eşyle cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamasını ifâde eder⁴⁰². İslâm’dan önce câhiliye Arapları ilâyı, zihâr gibi bir boşama yöntemi olarak

³⁹³ Taberî, *a.g.e.*, II, 456-8; Âlûsî, *Büluğul-Ereb*, II, 55.

³⁹⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 64-5.

³⁹⁵ İbn-i Manzur, *a.g.e.*, IV, 520.

³⁹⁶ Cezîrî, *a.g.e.*, VI, 2694; Cevâd Ali, *a.g.e.*, V, 550; Âlûsî, *Büluğul-Ereb*, II, 50.

³⁹⁷ Razi, *a.g.e.*, XXI, 350.

³⁹⁸ Razi, *a.g.e.*, XXI, 354; Cevâd Ali, *a.g.e.*, VII, 550.

³⁹⁹ Cevâd Ali, *a.g.e.*, V, 550.

⁴⁰⁰ Cezîrî, *a.g.e.*, VI, 2693-4.

⁴⁰¹ İbn-i Manzur, *a.g.e.*, XIV, 40. Ayrıca bkz. Süyûtî, *a.g.e.*, I, 646.

⁴⁰² Cürçani, *a.g.e.*, s. 59.

uyguluyorlardı. Ancak bu yöntem geniş bir zamana yayıldığı için daha çok kadını baskı altına almak, ona zarar vermek için kullanılıyordu. Koca herhangi bir sebeple eşine kızdığında bir, iki yıl veya daha uzun süreyle ona yaklaşmamaya yemin ediyor, süre bitiminde gerektiğinde yeni yeminle süreyi uzatıyordu⁴⁰³.

İbn-i Abbâs'tan gelen bir rivâyette; Câhiliye devrinde “îlânın” bir sene, iki sene, hattâ daha fazla süreli olduğu ifâde edilmiştir⁴⁰⁴. Rivâyetlerde “îla”nın çok basit sebeplerle yapıldığı ve tamamen erkeğin keyfi uygulamalarına bırakıldığı ve kadının bu uygulamadan ciddi anlamda mağdur edildiği belirtilmiştir. Örneğin, bir kadın, kocasının bir isteğini yerine getirmediğinde veya bir işe geç kaldığında kocası kendisine kızar ve “Sana bir sene yaklaşmayacağım.” veya “Sana iki sene yaklaşmayacağım” diye yemin ederek “îlâ” yapardı⁴⁰⁵. Said ibnu'l-Müseyyeb; îlânın, câhiliye halkının kadınlara zarar verme yollarından birisi olduğunu, bir erkeğin karısını istemediğinde -ancak bir başka erkekle evlenmesinden de hoşlanmadığında- kadını kendisine ebediyen yaklaştırmayacağına dair yemin ettiğini ve o şekilde kadını terk ettiğini ifâde etmiştir⁴⁰⁶. Câhiliye döneminde başvurulan zihâr uygulamasının hedefi kadının hem evli hem de boşanmış olarak ortada kalması olduğu belirtilmiştir⁴⁰⁷.

İslâmiyet, eşler arasında meydana gelen anlaşmazlıkların cinsel açıdan diğerini terk boyutuna varması halinde bu davranışın özellikle kadını mağdur etmemesi için belirli bir sınır getirmiştir. Eşlerin birlikte yaşayıp yaşamayacaklarına karar verebilmeleri amacıyla yeterli bir deneme süresi olan dört aylık bir zaman içinde dönüş olmaması ayrılık konusunda bir kararlılığa işaret ettiğinden sürenin bitiminde evliliğe son verilerek eşin serbest bırakılması sağlanmıştır⁴⁰⁸.

Câhiliye Araplarının, hanımlarını boşamalarında zaman bakımından uymalarını zorunlu kılan hukuki bir düzenleme de yoktu. Bu nedenle boşanmanın zamanı konusunda arzu ve heveslerine göre hareket ederler, onları hayız hallerinde, temizlik dönemlerinde, temizlik dönemlerinde de cinsel ilişkiden önce veya sonra diye bir ayırım

⁴⁰³ Hamdi Döndüren, "Îlâ", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 61-2.

⁴⁰⁴ Âlûsî, *Büluğü'l-Ereb*, II, 50; Süyûtî, a.g.e., I, 647; Cevâd Alî, a.g.e., VII, 551.

⁴⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 256.

⁴⁰⁶ İbnü'l-Cevzî, a.g.e., I, 256; Hasan Alî Görgülü, *Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örfî İtibar Etmesi*, S.D.Ü. İlah. Fak. Isparta 1999, s. 6, ss. 111 vd.

⁴⁰⁷ İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, trc. Ahmet Çelen, Şaban Karataş, Mehmet Çelen, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, VI, 394.

⁴⁰⁸ Hamdi Döndüren, "Îlâ", *DİA*, XXII, 61-2.

yapmadan boşarlar ve bu hususta kadına gelebilecek herhangi bir zarar ve sıkıntıyı düşünmezler ve onlara merhamet etmezlerdi. Kur'ân-ı Kerîmde kadınları boşama zamanıyla ilgili düzenleme Talak sûresinde yapılmış ve boşanmada zamanlama bakımından kadının zararına olan Câhiliye örfü kaldırılmıştır. Câhiliye erkeklerinin hanımlarını boşama çeşitleri ve boşama zamanlarında herkesin uyduğu bir hukuki düzenleme veya yerleşmiş bir örfleri olmadığı gibi, boşama sayısı bakımından da herkesin uyduğu belli bir boşanma sayısı yoktu. Boşanma sayısında kadının zararına alabildiğine bir başı boşluk ve keyfilik vardı. Sözelimi bir sözle üç boşama adetleri bulunduğu gibi on kere, yüz kere, bin kere gibi sayılar telaffuz edilerek de boşanmalar yapılmakta idi ve genelde bu boşanmalar, kadından oç almak ve ona eziyet etmek hedefine yönelikti. Dolayısıyla Câhiliye erkekleri hanımlarını boşarlar, kadınların iddetleri bitmek üzere iken onlara ihtiyaçları olduğundan veya onları sevdiklerinden değil, ancak onlara iddetlerini uzatmak suretiyle eziyet etmek ve zarar vermek için boşanmaktan dönerler ve onları nikahları altında tutmaya devam ederlerdi. Sonra da “şaka yaptım” derlerdi⁴⁰⁹.

Câhiliye döneminde bazı Araplar eşini boşamadığı gibi onunla ilişkiye de girmezdi. Bunu kadının malından bir kısmını kendisine vermeye zorlamak için yapardı. Bu şekilde onun malından bir kısmını alır ve kadını boşardı⁴¹⁰.

E- Yetimlere Kötü Muamele

İslâm öncesi dönemde, ictimâî yapı içerisinde mağdur edilen kesimlerden biri de yetimlerdi. Kur'ân-ı Kerîm'de daha ilk inen surelerde yetimlere dikkat çekilmiş ve bir yetim olan Hz.Peygamber (sav)'in şahsında tüm insanlar yetimlere karşı hassas ve nazik davranmaları gerektiği hususunda îkaz edilmişlerdir⁴¹¹.

Nisâ sûresinde “yetimlerin mallarını yiyenler” âyetinin, müşrikler hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir. Ayetle ilgili yorumunda İbn-i Zeyd; İslâm öncesi dönemde müşriklerin, yetimlere mirastan düşen paylarını vermediklerini ve onlara ait malları

⁴⁰⁹ Hasan Alî Görgülü, *Câhiliye Devrinde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örfü İtibar Etmesi*, S.D.Ü. İlah. Fak. Isparta 1999, s. 6, ss. 117-9; Âlûsî, *Bülüğu'l-Ereb*, II, 55.

⁴¹⁰ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 270.

⁴¹¹ Beled, 90/15; Duhâ, 93/9.

kendileri için harcadıklarını belirtmiştir⁴¹².

Kurtûbî, Said bin Müseyyeb'den aktardığı bir rivâyette; Câhiliyye döneminde müşriklerin velâyetleri altında bulunan yetimlere ait malların içinden değerli ve güzel olanları aldıklarını ve onların yerine yine aynı malın değersiz ve eski olanını koyduklarını, sonra bu haksız davranışlarını “bunların ikisinin de ismi aynı ve ikisi de aynı özelliklere sahip” şeklinde sözler söyleyerek kendilerini savunmaya çalıştıklarını ifâde etmiştir⁴¹³.

Vâhidî, İslâm öncesi dönemde bazı Arapların, yetimin sahip olduğu mallar konusunda çok katı bir tavır içine girdiklerini ve bu anlayışları dolayısıyla yetimle beraber yemek yemediklerini ve onun malının kendi mallarına karışmasını uğursuzluk kabul ettiklerini ve dolayısıyla da yetimin malını ticari anlamda işletmek suretiyle ona fayda sağlamaktan da imtina ettiklerini nakletmiştir⁴¹⁴.

Taberî, Câhiliyye döneminde yetim kalan kızın velisine ait bir odada kaldığını ve şayet kız velisinin hoşuna giderse onunla evlendiğini, hatta bazı velilerin evlenmeyi düşünmedikleri için nikah kıymadan kızla ilişkiye girdiklerini, genellikle velinin yetim kızı yanında ölene kadar alıkoyduğunu ve sahip olduğu malı kendisine vermediğini, kız öldükten sonrada onun mirasına sahip olduğunu nakletmiştir⁴¹⁵. Beled sûresinde de yakınlarından olan yetime zor günde ikramda bulunmayan kimseyle ilgili âyetin, Ebû'l-Eşedd hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir⁴¹⁶.

F- Kölelere Kötü Muamele

Cevâd Alî, Câhiliyye devrinde müşriklerin, kölelere çok kötü davrandığını ve bu yüzden de bir çok kölenin yakalandığında öldürüleceğini bildiği halde firar ettiğini aktarmıştır⁴¹⁷. Taif ve Kureyşlilerin, müslüman olacağından şüphelendikleri ve müslüman olduklarını bildikleri kölelere de çok ciddi işkenceler ve eziyetler yaptıkları nakledilmiştir⁴¹⁸. Müslüman olan kölelere yapılan eziyet ve işkenceleri “Haksızlıklar”

⁴¹² Taberî, *a.g.e.*, III, 273.

⁴¹³ Kurtûbî, *a.g.e.*, IV, 558-9.

⁴¹⁴ Vâhidî, *a.g.e.*, I, 166.

⁴¹⁵ Taberî, *a.g.e.*, IV, 299-300.

⁴¹⁶ Taberî, *a.g.e.*, XV, 203-4.

⁴¹⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 467.

⁴¹⁸ Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 467.

başlığı altında incelemeye çalıştığımız için, tekrar olmaması için burada yeniden ele almadık.

Kur'ân'da kölelere iyi davranılması emredilmiş⁴¹⁹, Hz.Peygamber (sav)'de Kur'ân'ın bu emrini teyid mâhiyetinde uyarı ve îkazlarda bulunmuştur⁴²⁰.

G- Hile ve Tuzak Kurma

Sözlükte “mekr” kelimesi; hile yapmak anlamına gelir⁴²¹. İstılahta; bir şahsa hissettirmeden zarar vermektir⁴²². İsfahani, mekrin Kur'ân-ı Kerîm'de iki şekilde kullanıldığını, güzel sonuçlar meydana getirmek için yapılan “mekr” (İsfehânî bu çeşit mekrin “övülen mekr” olduğunu)⁴²³ kötü sonuçlar meydana getirmek için “mekr” (İsfehânî bu çeşit mekrin “yerilen mekr” olduğunu)⁴²⁴ ifade etmiştir⁴²⁵. Zehebî, kötü mekri “Kebâir”den saymıştır⁴²⁶.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen “mekr” kelimesi; Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet edilmesi nedeniyle nimet sahibi olarak nimetlerini engellemesi⁴²⁷, dünya nimetlerini pekiştirmek suretiyle kuluna mühlet vermesi⁴²⁸ şeklinde açıklanmıştır. Kelime hadislerde de sözlük anlamının dışında Allah'ın (din) düşmanlarına bela ve musibet vermesi anlamında kullanılmıştır⁴²⁹.

Sözlükte “keyd” kelimesi, hile ve şerlilik anlamlarına gelir. İstılahta, başkasına gizlice zarar vermeyi kastetmek⁴³⁰, başkasına hakikî anlamda zarar vermeyi murad etmek şeklinde tanımlanmıştır⁴³¹. İsfehânî, “keydin” de memduh ve mezmum şeklinde ikiye ayrıldığını, ancak genelde olumsuz manada kullanımının daha yaygın olduğunu

⁴¹⁹ Nisâ, 4/36.

⁴²⁰ Buhârî, “Kitâbü'l-imân”, 20, (30); en-Nemrî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah b Abdi'l-berr, *et-Temhîd fi'l-Muvatt'a mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b.Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdül-kebir el-Bekrî, Vizâretü Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1387, XXIV, 287.

⁴²¹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 183.

⁴²² Cürcânî, *a.g.e.*, s. 245.

⁴²³ Âl-i İmrân, 3/54.

⁴²⁴ Fâtır, 35/43.

⁴²⁵ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 772.

⁴²⁶ Zehebî, Muhammed b.Osman, *el-Kebâir*, Dâr'un-Nedve'tül-Cedide, Beyrut ty. s. 235.

⁴²⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 245.

⁴²⁸ Salih b. Abdullah b. Humejd, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Melluh, *Mevsuatü'n-Nadrati'n-Nâim fi Mekarimi'l-Ahlâki'r-Resuli'l-Kerim*, 2. bs. Cidde, XI, 5557, Kefevî'den naken.

⁴²⁹ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 774.

⁴³⁰ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 241.

⁴³¹ Münâvî, *a.g.e.*, s. 614.

ifâde etmiştir. İsfehânî ayrıca, Kur'ân-ı Kerîm'de “keyd” kelimesinin olumlu ve olumsuz manada kullanıldığını belirtmiştir⁴³². Kelime hadislerde de sözlük anlamının dışında harb, kustumuk gibi manalarda kullanılmıştır⁴³³.

Rad sûresinde geçen müşriklere nisbet edilen “keyd” ifâdesini İbn-i Abbâs, Allah ve Rasûlüne kurdukları tuzak şeklinde yorumlamıştır⁴³⁴. Ebû'l-Aliye, Fâtır sûresinde geçen hile sahiplerinin, Hz.Peygamber (sav) hakkında Daru'n-Nedve'de toplanıp plan kuran müşrikler olduğunu söylemiştir⁴³⁵. Râzî aynı surenin kırküçüncü âyetinde geçen “mekr” kelimesiyle, müşriklerin, Hz. Peygamber (sav)’i öldürmek veya sürmek gibi planladıkları hilelerin kastedildiğini ifâde etmiştir⁴³⁶. Tarık sûresinde de müşriklerin Müslümanlara kurdukları hile ve tuzaklardan bahsedilmiştir⁴³⁷.

Taberî, Ubeyd b. Umeyr’a dayandırdığı bir rivâyette, Ebû Tâlib’in, bir keresinde Hz.Peygamber (sav)’e: “Kavmin senin hakkında ne düzenler kuruyor biliyor musun?” diye sorduğunu, Hz.Peygamber (sav)’inde : “Evet, bana büyü yapmak, beni öldürmek ve beni yurdumdan çıkarmak istiyorlar” şeklinde cevap verdiğini, bunun üzerine Ebû Talib’in: “Bunu sana kim haber verdi?” sorusuna da “Rabbim haber verdi.” dediğini, Ebû Talib’in: “Senin o Rabbin ne güzel Rab imiş, ona hayır tavsiye et.” sözüne, Hz.Peygamber (sav): “Ben mi O'na hayır tavsiye edeceğim, hayır! tam tersine O bana hayır tavsiye eder” buyurduğunu ve bunun üzerine ilgili âyetin nâzil olduğunu nakletmiştir⁴³⁸.

H- Ticari Hayatta Haksızlık ve Aldatma

⁴³² İsfehânî, *Müfredât.*, s. 728.Kelimenin olumlu manada kullanımları için bkz.Yûsuf, 12/76, A'raf, 8/183; Olumsuz kullanımları için bkz. Saffât, 52/98.

⁴³³ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, IV, 406.

⁴³⁴ Kurtûbî, *a.g.e.*, IX, 488.

⁴³⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 321.

⁴³⁶ Râzî, *a.g.e.*, XVII, 427-8.

⁴³⁷ Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 588.

⁴³⁸ İbn-i Kesîr, yukarıda zikrettiğimiz rivâyeti eleştirmiş ve bu rivâyette Ebû Tâlib'in zikredilmesi ve âyet-i kerîmenin sanki hicretten önce nazil olduğu zehabının verilmesinin garib, hattâ münker olduğunu söylemiştir. Zira Enfâl Sûresi bütünüyle medenîdir ve Medîne'de nazil olmuştur. İçinde mekkî âyet veya âyetler yoktur. Öte yandan Ebû Tâlib, Dâru'n-Nedve'de Hz. Peygamber (sav)'in öldürülmesi kararı alınması ve Hz. Peygamber (sav)'e hicret izni verilmesinden üç sene önce vefat etmiş olup bu hâdisle ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber (sav)'e, Mekke müşriklerinin onun hakkında ne düzenler kurdukları haber verilmiştir, ama bunu haber veren sahîh rivâyetlere göre Cibril'dir ve bu haberle birlikte hicret iznini de getirmiştir. Bu âyet-i Kerîm'e ise daha sonra Medîne-i Münevvere'de, Hz. Peygamber (sav)'e Allah tealâ'nın kendisine geçmiş nimetlerini hatırlatma sadedinde indirilmiştir. Çetiner, Bedrettin, *Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebepleri*, Çağrı, İstanbul 2002, I, 418. Taberî ve İbn-i Kesîr'den naklen.

Kaynaklarda “el-ğışş”⁴³⁹ kelimesiyle ifâde edilen bu kötü ahlâk Kur’ân-ı Kerîm’de lafız olarak geçmemekte fakat anlam olarak geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de mana olarak yer alan bu kötü ahlâk, sıfat olarak müşriklere nisbet edilmiştir. “el-ğışş” kelimesi sözlükte, kişinin içinde gizlediği şeyin hilafını açıklaması, kin ve nefret anlamlarına gelir⁴⁴⁰. İstılahta ise; güzel ve sağlam olan bir şeye adi ve kötü olan bir şeyin karışması⁴⁴¹, kalbin kararması ve yüzün somurtması şeklinde tanımlanmıştır⁴⁴².

Kelime hadislerde de sözlük anlamına paralel olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber (sav), serginin üstüne iyileri, alt tarafa da ıslak buğdayları koyan satıcıya, aldatan bizim yolumuzu terketmiştir buyurarak, aldatmayı yasaklamış⁴⁴³, idare ettiği halkı aldatarak ölen idareciye de cennetin haram kılındığını söylemiştir⁴⁴⁴.

Zehebî; aldatmanın üç çeşit olduğunu ifâde etmiştir;

- Alış-veriş ve diğer muamelelerde yapılan aldatma.

- İhlâssız bir biçimde nasihatte bulunarak yapılan aldatma.

-Yöneticilerin tebalarına yalan söyleyerek yaptıkları aldatma⁴⁴⁵.

Kur’ân-ı Kerîm’de, ticaretle uğraşan Mekkeli müşriklerin bir kısmının ölçü ve tartıda aldatma yaptıklarından bahsedilmiş ve konu ile ilgili âyetlerde müşriklerin bu tavırları şiddetli bir biçimde eleştirilmiştir⁴⁴⁶. Mezkur âyetlerde bu kişilerin; alış-verişte, müşteri durumunda iken, ölçü ve tartının tam yapılmasını talep ettiklerini, ancak satıcı durumunda iken hem ölçüde hem de tartıda hileye başvurdukları ve müşterilerini aldattıkları ifâde edilmiştir⁴⁴⁷.

Yine kaynaklarda İslâm öncesi dönemde, bazı müşriklerin satın almayacakları halde malın fiyatını yükseltmek için satışı müdahil oldukları belirtilmiştir. “Neceş”

⁴³⁹ Müslim, “İmân”, 43.

⁴⁴⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, VI, 323.

⁴⁴¹ Münâvî, *a.g.e.*, s. 252.

⁴⁴² Kefevî, *a.g.e.*, s. 672.

⁴⁴³ Müslim, “İmân”, 43.

⁴⁴⁴ Buhârî, “Ahkâm”, 8.

⁴⁴⁵ Zehebî, *el-Kebâir*, s. 73.

⁴⁴⁶ Âlûsî, Ebû'l-Fazl Âlûsî, Muhammed, *Rûh'ul-meânî fî Tefsîr'il-Kur'ân'il-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dâr-ı İhyâi't-Türâs'il-Arabî, Beyrut ty. XVI, 119. Âlûsî, Mutaffîfin suresinin Mekkede inen son sure olduğuna dair İbn-i Abbâs'tan gelen bir rivâyeti kaydetmiştir.

⁴⁴⁷ Mutaffîfin, 83/1-3.

veya “tenacüş”⁴⁴⁸ adı verilen bu satış türünde; malı, gerçekten satın almak isteyen ihtiyaç sahibi insanlar mağdur edilirdi. Hz.Peygamber (sav) aldatmaya yönelik olan ve insanların zarara uğratıldığı bu alış-veriş türünü yasaklamıştır⁴⁴⁹.

Câhiliyye devrinde satıcının kurnazlığından kaynaklanan ve müşteriye mağdur eden alış-veriş türlerinden biri de garar denilen satış çeşidiydi. Bu alış-veriş türünde, satıcı müşteriye sahip olmadığı ve hatta bazen sahip olması imkansız olan malları satardı. Örneğin satıcı, yakalaması mümkün olmayan kaçak kölesini, dağlarda bayırlarda dolaşan sahipsiz vahşi atları, denizdeki balıkları müşteriye satar ve bu şekilde müşteriye mağdur etmiş olurdu. Cevâd Alî, Câhiliyye devrinde aldatmaya dayalı bu satış türünün müşrikler arasında yaygın olduğunu belirtmiştir⁴⁵⁰. Hz. Peygamber (sav) hile ve aldatmaya dayalı bu alış-veriş türünü de yasaklamıştır⁴⁵¹.

Yine İslâm öncesi dönemde, bazı satıcıların mallarını satmak için, satış esnasında yanlarında olmayan malları, olduğundan daha üstün vasıflara sahip olarak tanıtır müşterilere sattıkları ifâde edilmiştir⁴⁵².

II- İftihâr ve Övünme

Kelimenin kökü olan “fa-he-ra” bir özelliğiyle övünmek anlamına gelir⁴⁵³. “Fa-he-ra” kelimesinden türemiş olan “iftihâr” ve “tefâhur” kelimeleri de; gururlanmak ve kibirlenmek manalarına gelir⁴⁵⁴. İstilahta; tek tek üstünlüklerini saymak suretiyle insanlara karşı gururlanmak⁴⁵⁵, soy-sop ve diğer yönlerden kişinin kendisiyle veya ceddiyle alakalı fazilet ve üstünlükleri söyleyerek üstünlük iddiasında bulunması şeklinde tarif edilmiştir⁴⁵⁶. İftiharın insandaki gazab hissinden kaynaklandığı ve mal, neseb ve makam gibi hususlarda gerçekleştiği ifâde edilmiştir⁴⁵⁷.

“Fa-he-ra” kelimesi ve türevleri, Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde geçmektedir.

⁴⁴⁸ Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 390. “neceş” veya “tenacüş”; bir kişinin başkasına ait bir malı, sahip olmadığı üstünlüklerle överek, müşterinin satın almasını sağlamak şeklinde de tarif edilmiştir. Bkz. Aynı yer.

⁴⁴⁹ Buhârî, “Kitâb’ül-büyû” 60.

⁴⁵⁰ Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 394.

⁴⁵¹ Buhârî, “Kitâb’ül-büyû” 61.

⁴⁵² Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 397.

⁴⁵³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 48.

⁴⁵⁴ Zebîdî, *a.g.e.*, XIII, 304-5.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 212.

⁴⁵⁶ Münâvî, *a.g.e.*, s 552. Münâvî, bu tarifi el-Misbah’tan nakletmiştir.

⁴⁵⁷ Said, Mehmed, *Ahlâk-ı Hamide*, s. 32.

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de, meşaketten sonra nimete kavuşan nankör insanın vasfı olarak kibirli⁴⁵⁸, kendini beğenen ve böbürlenmiş kişinin sıfatı⁴⁵⁹, pişmiş çamur⁴⁶⁰ ve diğer insanlara karşı övünme⁴⁶¹ anlamlarında kullanılmıştır.

Kelime hadislerde de aynı anlamda kullanılmıştır. Kişinin atalarıyla övünmesi İslâm öncesi döneme ait müşrik adetlerinden biri olarak nitelendirilmiş⁴⁶² ve başka bir hadiste de Hz.Peygamber (sav), atalarla gururlanma adetinin Allah tarafından yasaklandığını ifade etmiştir⁴⁶³. Hz.Peygamber (sav) “fahır” kelimesini sıfat olarak; at ve deve sahipleri ile⁴⁶⁴ Ebû Sufyan hakkında kullanmıştır⁴⁶⁵. Öte yandan konu ile ilgili başka bir hadisinde insanlar arasında tefâhurda bulunmayı yasaklamıştır⁴⁶⁶.

Câhiliyye döneminde müşrik Arapların ictimâî yapısının en belirgin özelliklerinden biri karşılıklı üstünlük ve övünme anlayışıydı. Bu anlayış hemen hemen hayatın tüm alanlarına yayılmıştı. Araplar arasındaki tefâhur; mensup oldukları soyla, atalarının yaptıklarıyla, sahip oldukları mallar, sayıca çok olmaları ve erkek evlat sahibi olmak gibi mevzular ile diğer farklı mevzularda gerçekleşirdi⁴⁶⁷. Bazen karşılıklı övünme, hakemlerin yahutta kendisine güvenilen tarafsız üçüncü kişilerin huzurunda gerçekleştirilirdi. Taraflar kendi üstünlük ve meziyetlerini ifade eden delillerini sırasıyla zikrederler ve sonunda hakem veya hüküm verme konumunda olan tarafsız üçüncü kişi, her iki tarafı dikkatlice dinledikten sonra hükmünü verirdi⁴⁶⁸. İki kişinin soy üstünlüğüne dayanan karşılıklı övünme yarışına “münafere” deniyordu⁴⁶⁹. Câhiliyye döneminde bir başka övünme yarışında “müsacele” adı verilen ve iki kişi arasında

⁴⁵⁸ Hûd, 11/10 .

⁴⁵⁹ Lokmân, 31/18; Hadîd, 57/23; Nisâ, 4/36.

⁴⁶⁰ Rahman, 55/14; Râzî; âyetteki, fehhâr” kelimesinin ateşte pişmiş çamur olup, tuğla-kiremit manasına geldiğini ve kelimenin burada, lügat manasında kullanıldığını; çünkü, un-ufak olma özelliğindeki toprağın, suyu ve sıvıları içinde tutabilecek bir hale gelip, ufalanmayıp, içindekileri sızdırmayacak bir hal alınca, sanki o toprağın hem cinslerine karşı fahretmiş (övünmüş) gibi olduğunu söylemiştir. Râzî, *a.g.e.*, XXI, 87.

⁴⁶¹ Hadîd, 57/20.

⁴⁶² Müslim, “Kitâb'ül-cenâiz”, 10. Hadisin tamamı şöyledir; “Ümmetimde Câhiliyye dönemine ait dört vasıf bulunacaktır; soy-sopla övünme, kişiyi nesebinden dolayı ayıplama, yağmuru yıldızlara yorma ve ölünün arkasından dövünme.”

⁴⁶³ Tirmizî, “Kitâb'üt-tefsîr”, 49.

⁴⁶⁴ Buhârî, *a.g.e.*, “Kitâb-ü bedi'l-halk”, 15.

⁴⁶⁵ Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî el-Ezderî, *Sünen-ü Ebi Dâvûd*, Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd Dâr'ul-fîkr, Beyrut ty. “Kitâbü'l-Harâc”, 25.

⁴⁶⁶ İbn-i Mâce, “Kitâb-üz zühd”, 16.

⁴⁶⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 589.

⁴⁶⁸ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 590.

⁴⁶⁹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 224. Ebû Ubeyd, Alkame b Ulâse ile Amir b.Tufeyl'in, Heram b. Kutbe'l-fezzârî'nin hakemliğinde münafere yaptıklarından bahseder. bkz.İbn-i Manzûr, aynı yer.

gerçekleşen ve her hangi bir konuda müsabakaya dayalı olan bir övünme biçimiydi. Bu müsabaka çeşidinde iki kişi bir konuda bahse tutuşur ve geride kalan yarışı kaybederdi⁴⁷⁰. Ancak Araplar arasındaki bu övünme yarışları sonu kanla biten kavgalara ve harplere sebebiyet verirdi⁴⁷¹. Bu sebeple İslâm, Câhiliyye dönemi Arapları arasında yaygın olan tefâhur uygulamasını kaldırmıştır⁴⁷².

Hadid sûresinde, müşriklerin özellikle, atalarının yaptıklarıyla, mal ve erkek evlat sahibi olma gibi konularda tefâhur ettiklerine dikkat çekilmiş ve bu davranışları eleştirilmiştir⁴⁷³. Müşriklerin dünyada mal ve erkek evlat sahibi oldukları için Ahirette de azap görmeyeceklerini iddia etmeleri üzerine vahiy inmiş ve onların bu iddialarını yalanlamıştır⁴⁷⁴. Sıkıntı ve meşakkat halinden sonra bolluk ve servete kavuşan ve sonra sahip olduğu servetle iftihâr eden kimse ile ilgili âyetin müşriklerin ileri gelenlerinden Velid b. Mugîre hakkında nâzil olduğu nakledilmiştir⁴⁷⁵. Tekasür sûresinin, Kureyş'ten Abdimenâf oğulları ile Sehm b. Amr oğulları hakkında nâzil olduğu ve bu iki kabile arasında geçmişe dayanan bir üstünlük yarışı olduğu nakledilmiştir. Hangi kabilenin sayıca çok olduğunu tesbit etmek için, önce hayatta olanları saydıkları, daha sonra da mezardaki ölülerini saydıkları ve bu hadise üzerine de Tekasür sûresinin nâzil olduğu rivâyet edilmiştir⁴⁷⁶.

Câhiliyye döneminde müşrik Arapların Hacc ibâdetini ifa ettikten sonra Kâbe'nin yanında -bazı rivâyetlerde Mina da- halka şeklinde oturdukları, tefâhur için geçmişte atalarının yaptıklarını ve “eyyâmü'l-arabı” birbirlerine anlattıkları; “Benim babam kılıcını şöyle kullanırdı, bir diğeri benim babam filan kişiyi şöyle kesti, veya benim dedem şu kadar yemek yedi” gibi kendilerine göre üstünlük olarak gördükleri, meziyetleri birbirlerine anlatarak birbirlerine karşı üstünlük iddiasında buldukları

⁴⁷⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 325. “se-ce-le” mad. Aslında kelimenin kökü olan “secl” içi su ile dolu olan büyük kova anlamına gelmektedir. “Müsacele” ise iki sakanın karşılıklı olarak kuyudan su çıkarma yarışı yapmaları anlamında kullanılmış ancak daha sonra bu kelime anlam olarak, övünmeye dayalı yapılan her türlü müsabaka için kullanılmıştır. İbn-i Manzûr aynı yer.

⁴⁷¹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 592; Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, II, 278.

⁴⁷² Lokman, 18; Hadîd, 23; Nisâ, 36.

⁴⁷³ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVII, 95.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zad'ul-Mesîr fî İlmi't Tefsîr*, VI, 406.

⁴⁷⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, IX, 22. İbn'ül Cevzî, bu âyetin nüzül sebebiyle ilgili olarak üç görüşün bulunduğu; Velid b. Mugîre, Abdullah b.Übeyy ve âyetin cins isim olarak tüm insanlar hakkında indiğini nakletmiştir. Gerçekten de Kur'ân'ın evrensel ve tüm zamanları aşan bir vahiy olması açısından âyetin nüzülüyle ilgili üçüncü yaklaşımın en doğru yaklaşım olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Bkz. İbnü'l Cevzî, *a.g.e.*, IV, 80.

⁴⁷⁶ Beğavî, Ebu Muhammed Muhyî's-sünne Hüseyin b. Mesud , 516/1122, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah Nemr, 2. bsk. Darü't-Tayyibe, Riyad 1993, VIII, 517.

nakledilmiştir⁴⁷⁷. Bazı rivâyetlerde müşriklerin Hacc ibâdetini ifa ettikten sonra Ukaz panayırında toplandıkları, atalarıyla ve sahip oldukları malların ve evlatlarının çokluğuyla tefâhur ettikleri belirtilmiştir⁴⁷⁸. Cevâd Alî, Câhiliyye ehlinin binaları yüksek yapmakla gururlandıklarını ve övündüklerini ifâde etmiştir⁴⁷⁹.

İbn-i İshak, Câhiliyye döneminde Arapların Hacc zamanı el-Muharref denilen yere geldiklerinde “Ben filan oğlu filanım, şöyle yaptım, babam şöyle yaptı, dedem şöyle yaptı” şeklinde övündüklerini nakletmiştir⁴⁸⁰.

İslâm öncesi dönemde tefâhur tüm müşrik Arap kabilelerinin ortak bir vasfı durumundaydı. Ancak Kureyş kabilesi, kendisini bir kısım sebeplerden dolayı diğer Arap kabilelerinden daha üstün olduğunu kabul ediyordu. Kureyş kabilesi, Câhiliyye döneminde Kâbe selden yıkıldığında onu yeniden inşa ettiği için diğer Arap kabilelerine karşı bunu üstünlük vesilesi sayıyorlardı⁴⁸¹.

Öte yandan Kureyşliler; Kâbe'ye komşu olma ve diğer kabilelerin yapamadığı bir kısım kutsal vazîfeleri (vifâde, rifâde, sikâye, riyâse, livâ, vb.) ifâ ettikleri için kendilerini diğer kabilelerden üstün görüyorlar ve bu sebeple de özellikle Hacc ibâdetinin menasikinde, üstünlük anlayışından doğduğunu iddia ettikleri, bir takım farklı uygulamalarda bulunuyorlardı⁴⁸².

Câhiliyye devrinde, Kureyş kabilesi ve bu kabileye bağlı olanlar kendilerine “ahmes” ismini vermişlerdi. Kendilerinin diğer Arap kabilelerinden üstün olduklarına inandıkları için Hacc ibâdetini ifa ederken diğer Arap kabilelerinin yaptıkları gibi Arafatta vakfe yapmıyorlardı. Üstünlük inançlarından dolayı “Biz Harem'den çıkmayız” diyorlar ve Arafattaki vakfeyi terk ediyorlardı⁴⁸³.

İslâm öncesi dönemde, iki ordu karşılaştığında savaş başlamadan önce, önce taraflardan biri sağ elini kaldırır ve babasının yaptığı önemli işleri sayarak tefâhur eder, sonra diğer taraftan biri ona kendi ceddinden birinin yaptıklarını zikrederek karşılık

⁴⁷⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 427.

⁴⁷⁸ Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Alî b. İbrahim b. Ahmed, *es-Siretü'l-Halebîyye*, Dârü'l-Maârif, Beyrut ty. I, 156.

⁴⁷⁹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 590.

⁴⁸⁰ Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasi Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004, s. 48. İbn-i İshak'tan naklen.

⁴⁸¹ Taberî, *a.g.e.*, I, 499.

⁴⁸² Taberî, *a.g.e.*, II, 292-3; es-Seâlibî, *Simâr'ul-Kulûb*, s. 10.

⁴⁸³ Taberî, *a.g.e.*, II, 292-3; Ezrakî, *a.g.e.*, s. 189.

verir ve savaş bu şekilde başladılar⁴⁸⁴. Müşrik Araplardan bazıları, ilahlarına ibâdet maksadıyla, bazıları insaniyet adına, bazıları da tefâhur için mallarından bir kısmını fakirlere ayırıyor ve ayırdıkları bu kısmı ihtiyaç sahibi insanlara dağıtıyorlardı⁴⁸⁵. Yine müşrik Arapların istedikleri gibi şarap içmekle de övündükleri belirtilmiştir⁴⁸⁶. Câhiliyye döneminde Arapların seslerinin yüksek ve gür çıkmasıyla övündükleri, konuşurken sesini yükselten ve bağırarak konuşan kimsenin, alçak ve düşük ses tonuyla konuşan kimseden üstün olduğunu kabul ettikleri ifade edilmiştir.⁴⁸⁷

III- Gurur ve Kibirlenme

Sözlükte “ke-be-re” büyüklenmek anlamına gelir⁴⁸⁸. Istilahta; insanın kendisini başkalarından büyük görmesi şeklinde tanımlanmıştır⁴⁸⁹. Mehmed Said, “kibir” ile “ucb”un anlam olarak birbirlerine yakın olduklarını fakat aralarında mana olarak önemli bir farkın olduğunu ifade etmiştir. O'na göre kibrin gerçekleşmesi için; mütekebbir-i aleyh (üstünlük kurulacak başka varlık) ve mütekebbir-i bih (tekebbür edilecek bir vesile) gereklidir. Halbuki “ucb”un gerçekleşmesi için bu iki şarta ihtiyaç yoktur. Said, bir insanın yalnız başına yaratılsa yani yeryüzünde kendisinden başka hiç kimse olmasa bile o kişinin “ucb” sahibi olmasının mümkün olduğunu söylemiş fakat aynı kişinin böyle bir durumda “kibir” sahibi olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Çünkü bir kişinin mütekebbir olabilmesi için; mukayese yapılacak başka bir varlığın ve üstünlük mevzusunun olması gerektiğini yani kişinin kendisini sıfat ve kemal cihetiyle başka bir varlığın üstünde görmesi gerektiğini ifade etmiştir⁴⁹⁰. İsfehânî ise, “kibri”, insanın kendisini değerinin üzerinde bir konuma yükseltmesi şeklinde tanımlamıştır. İsfehânî “ucb” kavramının anlam olarak kibir kavramına yakın olduğunu belirtmiş, yine bu iki

⁴⁸⁴ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 440.

⁴⁸⁵ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 87.

⁴⁸⁶ İzutsu, *a.g.e.*, s. 79.

⁴⁸⁷ Kurtûbî, XIII, 546.

⁴⁸⁸ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 125; er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, s. 586.

⁴⁸⁹ Azudu'd-dîn el-İcî, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, s. 75-6; Gazâlî, *a.g.e.*, III, 775; *Nadretü'n-Neîm*, XI, 5352, Kefevî'den naklen.

⁴⁹⁰ Mehmed Said, *a.g.e.*, s. 30-1.

kavrama anlam olarak yakın olan üçüncü bir kavram olarak da “tih” kavramını zikretmiştir. Ancak “ucb” kavramı ile “tih” kavramı arasında ince farklılığı şu şekilde izah etmiştir. “Ucub” ehlinin, kendinde var olduğunu sandığı meziyeti bir vehim olarak tasdik ettiğini, “tih” ehlinin ise, kendine duyduğu hayranlıktan ötürü mağrurluğunu kesin olarak tasdik ettiğini ifâde etmiştir⁴⁹¹. İsfehânî “kibri” insanın kendini başkasından büyük sayması, “tekebbürü” ise insanın bu duygu ve düşüncesini hareket ve davranışlarıyla dışa yansıtması şeklinde tezahür ettiğini, halbuki Allah'tan başka hiçbir mahlukun “kibir” ve “tekebbür” sıfatına layık olmadığını, bu yüzden “kibir” ve “tekebbür” iddiasında bulunan kimselerin yalancı olduklarını belirtmiş, bu sıfatların Allah hakkında kullanıldığında övgüye değer bir nitelik taşıdığını, beşer hakkında kullanıldığında ise yerilmeyi gerektiren bir nitelik olduğunu ifâde etmiştir⁴⁹². İbn-i Kayyim “kibr”in üç çeşit olduğunu ifâde etmiştir;

- Allah'a karşı kibirlenmek; bu çeşit kibir, kibrin en büyüğü ve en çirkinidir. Firavun ve Nemrut'un kibri gibi.

- Peygamber'e karşı kibirlenmek; inad veya cehaletten dolayı Peygamber'in risâletini tasdik etmemektir. Mekke'li müşriklerin kibri gibi.

- İnsanlara karşı kibirlenmek; insanın kendisini büyük görerek başkalarını küçük görmesidir. İbn-i Kayyim bu çeşit kibrin büyük günahlardan olduğunu çünkü, azamet ve kibriyânın yalnız Allah'a ait sıfatlar olduğunu ifâde etmiştir⁴⁹³.

“Ucb” kavramının mana olarak kibir kavramına yakın olduğunu yukarıda İsfehânî'den yaptığımız alıntıda belirtmiştik. Ancak “ucb” kavramı lafız olarak bu haliyle Kur'ân da geçmez. Fakat mana olarak bazı âyetlerde bu kötü ahlâkî vasfa işaret edilmiştir. “Ucb” kelimesi sözlükte; kibirlenmek ve kendisiyle övünülen şey manasına gelir⁴⁹⁴. İstılahta; insanın kendisini hak etmediği üstün derecelere layık görmesi⁴⁹⁵, kişinin, nimet veren varlığı unutarak, sahip olduğu nimetlerle övünmesi ve kibirlenmesi anlamlarına gelir⁴⁹⁶.

Kur'ân'ı Kerîm'de “kibir” kelimesi, emre itaat etmeyen şeytan⁴⁹⁷, Firavun ve

⁴⁹¹ İsfehânî, Ragıp, *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri*, ter.Abdi Keskinsoy, Trabzon 2003, s. 280-8.

⁴⁹² İsfehânî, *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri*, s. 280-2.

⁴⁹³ İbn-i Hacer, *ez-Zevâcir*, I, 67-8.

⁴⁹⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, I, 581.

⁴⁹⁵ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 190.

⁴⁹⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 834.

⁴⁹⁷ A'raf, 7/13, Bakara, 2/34.

inanmayan tebası⁴⁹⁸, inkarcı insanlar⁴⁹⁹ ve Allah hakkında yalan uyduran ve âyetleri yalanlayan müşrikler hakkında kullanılmıştır⁵⁰⁰. Ayrıca haksız yere kibirlenenlerin Allah yolundan uzaklaştırılacakları ifade edilmiştir⁵⁰¹. Kelime, yalnızca iki yerde Allah hakkında kullanılmış; bir yerde “kibir” kelimesinden müştak “Mütekebbir” kelimesi, Allah'ın isimlerinden biri olarak zikredilmiş, diğer bir âyette de mutlak anlamda büyüklüğün Allah'a ait olduğu “kibriyâ” vasfıyla ifade edilmiştir⁵⁰².

Kelime hadislerde de aynı anlamda kullanılmıştır. Hz.Peygamber (sav), kibirden kaçınmayı⁵⁰³, kalbinde zerre miktarı kibir taşıyan kimsenin Cennet'e giremeyeceğini⁵⁰⁴, Kıyamet günü dünyada kibirlenen insanların, küçük karıncalar şeklinde haşrolunacaklarını⁵⁰⁵, kibrin cehennemliklerin alametlerinden biri olduğunu⁵⁰⁶ ve Allah'ın gazab ettiği dört kişiden biri olarak, kibir sahibi fakirleri⁵⁰⁷ zikretmiştir.

Zeccac; müşriklerin Hz.Peygamber (sav)'e tâbî olduklarında, alçalacaklarını düşündüklerini -çünkü risâletin ilk dönemlerin de müslüman olanların çoğu toplumsal statü açısından zayıf kimselerdi- Hz.Peygamber (sav)'i reddettiklerinde ise; yükseleceklerine inadıklarını -çünkü risâletin ilk dönemlerin de Mekke'nin ileri gelenlerinin çoğu Hz.Peygamber (sav)'e inanmamıştı- ifade etmiştir⁵⁰⁸. Taberî, müşriklerin gönüllerinde ulaşmayı istedikleri arzunun, peygamberlik olduğunu ancak âyette de ifade edildiği üzere buna asla nâil olamayacakları, çünkü nübüvvetin Allah'a ait bir vergi olduğunu ve bu vergiyi Allah teâlânın dilediğine verceğini ifade etmiştir⁵⁰⁹.

Nahl sûresinde, müşriklerin Allah'ın teklifini kabul etmekten kaçındıkları ve tevhid inancına karşı kibirlendikleri ifade edilmiştir⁵¹⁰. Ebû Hayyân, Fâtır sûresinde müşriklerin kendilerine gelen uyarıcıdan uzaklaşmalarının sebebinin “kibirlenme” ve

⁴⁹⁸ Mümin, 40/27, 35.

⁴⁹⁹ Nahl, 14/29.

⁵⁰⁰ Zümer, 39/59, 60, 72, Mümin, 40/76.

⁵⁰¹ A'raf, 7/146.

⁵⁰² Câsiye, 45/37; Haşr, 59/23.

⁵⁰³ Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed ve Abdu'lmuhsin b. İbrahim, *el-Mu'cemu'l-ıvsat Dâr'ul-haremeyn*, Kâhire 1415, I, 173.

⁵⁰⁴ Cezerî, *a.g.e.*, IV, 244.

⁵⁰⁵ Tirmizî, “Sıfet'ül-kıyâmeti ve'r-rekâik ve'l ver'a” 47, IV, 655. (2492); Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsned'ül-imam Ahmed b. Hanbel*, Müesseset-ü Kurtuba, Kâhire ty. II, 179.

⁵⁰⁶ Buhârî, “Kitâb'üt-tefsir”, 39; Müslim, “Kitâb'ül-cenneti ve sıfeti neîmehâ”, 13.

⁵⁰⁷ Nesâî, *Kitâb'üz-Zekat*, 75.

⁵⁰⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, XV, 282-3.

⁵⁰⁹ Taberî, *a.g.e.*, XII, 76-7.

⁵¹⁰ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 94.

Hız.Peygamber (sav) ve müminlere kötü tuzak kurmaları olduğunu ifâde etmiştir⁵¹¹.

Hacc sûresinde, insanları Hak yoldan saptırmak için, gururlu ve mütekebbir bir biçimde Allah hakkında tartışan kimsenin, Ahnes b. Şerik veya başka bir rivâyette; Ebû Cehîl olduğu ifâde edilmiştir⁵¹².

Enâm sûresinde ise müşriklerin kibirli oluşlarından, fakir ve köle olan müslümanları tahkir etmelerinden bahsedilmiş ve müşriklerin Hız.Peygamber (sav)'den istedikleri ayrıcalık talebi reddedilmiştir⁵¹³.

Furkân sûresinde müşriklerin Allah'a kavuşmaktan ve azap olarak başlarına gelecek cezadan korkmadıkları, Hız.Peygamber (sav)'den de Allah'ı ve melekleri kendisinin nübüvvetine ve Kur'ân'ın doğru bir kitap olduğuna şehâdet etmek için görme talepleri kibir olarak nitelendirilmiştir⁵¹⁴. Lokmân sûresinde kibirlenerek yüz çeviren kimsenin Nadr b. Haris olduğu nakledilmiştir⁵¹⁵.

Câsiye sûresinde, Allah'ın âyetleri kendisine okunduğu halde onları hiç dinlememiş gibi mütekebbir bir tavır takınan kimsenin Ebû Cehîl olduğu ve ilgili âyetin onun hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir. ⁵¹⁶ Müddessir sûresinde ise Velid b. Mugîre'nin kibrinden bahsedildiği nakledilmiştir⁵¹⁷.

⁵¹¹ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IV, 593.

⁵¹² Âlûsî, *a.g.e.*, X, 181.

⁵¹³ Taberî, *a.g.e.*, V, 200; Yukarıda zikrettiğimiz hâdis, Kehf suresinin 28. âyetinin nüzül sebebi olarak da zikredilmektedir. Bkz. İbn-i Mâce, "Kitâb'üz-zühd", 7.

⁵¹⁴ Taberî, *a.g.e.*, XI, 1.

⁵¹⁵ Ebû'l-fadl es-Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Lübâb'ün-Nükûl fî Esbâb'in-Nüzûl*, Dâr-u İhyâ'il-Ulûm, Beyrut ty. s. 169. Ayetin nüzül sebebiyle alakalı olarak şu hâdis nakledilir. Nadr b. Haris'in şarkıcı cariyeler satın aldığı; bir kimsenin Hız. Peygamber (sav)'i dinlemeye gittiğini gördüğünde hemen bir şarkıcı cariyesini ve o kişiyi çağırıldığını ve cariyesine çalıp söylemesini emrettiği "Bak! bu, Muhammed'in kendisine çağırıldığı namazdan, oruçtan ve onunla birlikte mücadeleden daha hayırlıdır." dediği nakledilmiştir. Çetiner, *a.g.e.*, II, 698-9.

⁵¹⁶ Âlûsî, *a.g.e.*, XI, 218; Beğavî, *a.g.e.*, VII, 241. Beğavî âyetin Nadr b. Haris hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir.

⁵¹⁷ Süyûtî, *a.g.e.*, VIII, 329. İbnu'l-Cevzî ilgili âyetlerin nüzül sebebiyle alakalı olarak şu hâdiseyi nakleder; Velid b. Mugîre, Kureyşlilere, aralarında konuşmak için Dâru'n-Nedve'de toplanmalarını istediğini söylemiş, orada toplanınca da onlara: "Siz soylu ve akıllı insanlarsınız. (Hacc için) Arap kabileleri size gelecekler ve sizin yanınızdan ayrılırken de (Muhammed hakkında) farklı farklı şeyler duymuş olarak ayrılacaklar. Muhammed hakkında hepimiz bir sözde toplanalım ve hepimiz (Muhammed) hakkında aynı şeyi söyleyelim dedi. Bir kısım insanlar: "Şairdir, deriz." deyince Velid b. Mugîre yüzünü ekşittiği ve "Hayır, onun sözleri şiire benzemiyor"; "kâhindir, deriz." deyince "o zaman onun yanına gelirler ve onun, kâhinlerin konuştukları gibi konuşmadığını görürler", "o delidir", deriz, deyince "o zaman yanına gelirler ve onun deli olmadığını görürler."; "O büyücüdür, deriz." deyince "Peki büyücü nedir?" diye sorduğu, onların da; "Birbirine buğzeden iki kişiyi birbirlerine sevdiren ve birbirini seven iki kişiyi de birbirine buğzettiren kişidir." Dedikleri ve bunun üzerine de Velid'in: "O bir büyücüdür" dediği, böylece Hız.Peygamber (sav) hakkında bu sözü söylemeye karar verdikleri nakledilmiştir. Artık müşriklerden hangisi Hız. Peygamber (sav)'e rastlarsa "Ey büyücü!" demeye başladığı, ancak bu sözün Hız.Peygamber (sav)'e ağır geldiği ve bunun üzerine ilgili âyetler indiği ifade edilmiştir. Çetiner, *a.g.e.*, II,

Ebû Leheb'in bir seferinde Hz. Peygamber (sav)'e müslüman olduğu takdirde kendisine ne verileceğini sorduğu, Hz. Peygamber (sav)'in de kendisine, diğer müslümanlara ne verilecekse kendisine de onun verileceğini ifade ettiği, bu söz üzerine, Ebû Leheb'in sinirlenerek, “Bu dine yazıklar olsun ki ben ve (zayıf ve köleleri kastederek) filancayı eşit kabul ediyor” dediği ve akabinde de Mesed sûresinin nâzil olduğu nakledilmiştir⁵¹⁸. Câsiye sûresinde müşriklerin kibirli tavırlarından dolayı kulak ve kalplerine mühür vurulduğu ifade edilmiştir⁵¹⁹.

İzutsu, şerefîn İslâm öncesi müşrik toplumun anahtar kavramlarından biri olduğunu ve bu kavramın, müşrikler için ifade ettiği anlamın, bağımsızlık rûhu, hüküm altına girmekten tiksinti duyma, kişinin güç ve cesaretine dayalı hoyratlık ve kibir olduğunu ifade etmiştir⁵²⁰.

Müşrik Arapları, kibre ve gurura sürükleyen en önemli iki etken, mal ve evlat yönünden zengin olmalarıydı. Müşrik Araplar içerisinde maddî olarak çok zengin kimseler vardı. Hatta öyle ki içtiği su kabı altından olduğu söylenen aşırı zengin kimselerdi. İbn-i Habib, Benî Teym'den Osman b. Amr b. Ka'b'ın böyle zenginlerden biri olduğunu ve lâkabının “şârib-üz zeheb” (altın içen) olduğunu ifade eder⁵²¹. Kur'an'da künyesiyle zikredilen Ebû Leheb'in de evlat ve mal yönünden çok zengin olduğu ifade edilmiştir. Müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'i küçümsemek için söyledikleri “şayet vahiy inseydi iki karyeden birine indirilmeli değilmiydi” âyetinde kastedilen kişi olduğu söylenen Mesud b. Muatteb es-Sakafi'nin de büyük bir köşkü, köleleri ve içi üzüm ve meyve ağaçlarıyla dolu geniş bahçeleri vardı⁵²². Câhiliyye döneminde bazı zengin ve toplumda statü sahibi olan gururlu kimselerin kendilerine has

920; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VIII, 404.

⁵¹⁸ Taberî, *a.g.e.*, XV, 336.

⁵¹⁹ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVI, 28. Kurtûbî'nin naklettiğine göre; bir gece Ebû Cehîl ve Velîd b. Mugîre Kâbe'yi tavaf ederlerken Hz. Peygamber (sav) hakkında konuşmaya başladılar. Ebû Cehîl, yemin ederek, ben onun doğru sözlü olduğunu biliyorum, dedi. Velîd, (şaşıracak), onun doğru olduğuna nasıl kanaat getirdiğini sordu. Ebû Cehîl şöyle dedi: Ey Abdüşşems'in babası, biz gençliğinde ona sadık ve emin diyorduk, akli tamamlanıp kemale erince ona yalancı ve hain mi diyeceğiz? Yemin olsun ki ben onun doğru söylediğini biliyorum. Bunun üzerine Velîd; peki onu tasdik etmeni ve ona imân etmeni engelleyen nedir? deyince, şöyle dedi; Kureyş kızları benim hakkımda bir ekmek parçası uğruna Ebû Tâlib'in yetiminin peşinden gittiğimden mi söz etsin? Lat ve Uzza'ya yemin olsun ki, ebediyyen ona uymayacağım. Bunun üzerine; “Kulağına ve kalbine mühür vurdu.” âyeti nazil oldu. Ayetin nüzûlüyle alakalı başka rivâyetlerde, İbn-i Cüreyc mezkur âyetin Haris b. Kays; en-Nakkaş, Haris b. Nevfel; Mukatil de yukarıda az önce aktardığımız Ebû Cehîl hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. Bkz aynı yer.

⁵²⁰ İzutsu, *a.g.e.*, s. 96-7.

⁵²¹ İbn-i Habîb, *el-Muhabber*, s. 137.

⁵²² Cevâd Alî, *a.g.e.*, VII, 442.

mütekebbir bir yürüyüş tarzıyla yürüdükleri nakledilmiştir⁵²³.

IV- İstihzâ ve Alay

İstihzâ kelimesinin kökü “hüzü” veya “hüzv”dür. Sözlükte, “alay etmek, gizlice dalga geçmek” anlamlarına gelir⁵²⁴. İstılahta; alayı gizleyerek, ciddiyet izhar etmek şeklinde tanımlanmıştır⁵²⁵. Gazâlî, istihzâyı; başkalarını hiçe saymak, horlamak, gülünç vaziyete düşürecek şekilde ayıplarına ve kusurlarına dikkat çekmek şeklinde tanımlamıştır⁵²⁶. Konu ile ilgili olarak, Kur’ân’da birbirlerine yakın anlamda üç kavram kullanılmıştır; “İstihzâ”, “suhriyyet” ve “hezl”. Bu kavramlar anlam olarak birbirlerine çok yakın olmakla birlikte, aralarında ince farklılıklar vardır. Şâyet alay, daha önce meydana gelen bir fiil veya olayla ilgili ise bu alaya “suhriyyet”, geçmiş bir fiil veya hadiseye dayanmayan alaya ise “istihzâ” denildiği ifade edilmiştir. Öte yandan “suhriyyet”in sözlü ve fiilî, “hezl”in ise sadece sözlü olduğu belirtilmiştir⁵²⁷. Ancak bu ayrımlarla birlikte kullanım olarak bu kelimelerin yukarıda belirttiğimiz farklılıklar dikkate alınmadan birbirlerinin yerine kullanıldıkları da vâkidir⁵²⁸. Sözlü istihzâ yanında kaş göz işareti gibi hareketlerle ve yazı, şiir, taklit gibi ifade tarzlarıyla yapılan istihzâ şekillerinin de mevcut olduğu, istihzânın kişinin şahsına yönelik olabileceği gibi düşünce, inanç, yaşama tarzı vb. konuları da hedef alabileceği ifade edilmiştir⁵²⁹.

Kur’ân-ı Kerîm’de on bir âyette “hüzv” kelimesi⁵³⁰ yirmi üç yerde “istihzâ” kelimesi ve türevleri⁵³¹ ve on beş âyette de “suhriyye” kelimesi ve türevleri geçmektedir⁵³². Kur’ân’ı Kerîm’de istihzâ kelimesinin geçtiği âyetlerin çoğunda, inanmayan insanların, peygamberlerle, Allah’ın âyetleri ve inanan insanlarla alay ettiklerinden bahsedilir. Ayetlerde Mekkeli putperestlerin İslâm dininin yayılmasını engellemek için, geçmiş inkarcı toplumlarla aynı yöntemi benimsediği, Rasulullah’ın ve

⁵²³ Cevâd Alî, *a.g.e.*, IV, 593.

⁵²⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, I, 183; İsfehânî, *Müfredât* s. 741.

⁵²⁵ Münâvî, *a.g.e.*, s. 741.

⁵²⁶ Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî Ebû Hâmid, *İhyâ-i Ulûmiddîn*, III, 293.

⁵²⁷ *Nadretü'n-Naîm*, IX, 3873, el-Askerî, *el-Furûk'den* naklen.

⁵²⁸ Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Farabî, es-Sihâh, *Tacü'l-luğa ve Sihahi'l-Arabîyye*, thk. Şihabüddin Ebû Amr, *Dârü'l-Fikr*, Beyrut 1998/1418, I, 83.

⁵²⁹ Mustafa Çağrıncı, “İstihzâ” *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 347-8.

⁵³⁰ Bakara 2/67; Mâide 5/57,58; Kehf 18/56,106.

⁵³¹ Enâm, 6/5,10; Hûd, 11/8; Hicr 15/11.

⁵³² Bakara, 2/14,15,67,231.

diğer Müslümanların; kişiliklerini, inanç ve değerlerini, ibâdet ve yaşayışlarını⁵³³ ve özellikle de Allah'ın âyetlerini⁵³⁴ sürekli biçimde alaya aldıklarından bahsedilmiştir.

Mutaffifîn sûresinde, inkarcılarla müminlerin âhiretteki akîbetleri karşılaştırılırken, vaktiyle dünyada müminleri küçük düşürmek için onlarla alay eden inkarcıların, alay ve gülüşlerine karşı, âhirette; gülme sırasının müminlere geldiği ifade edilmiştir⁵³⁵. Kur'ân'da müminlere, dinlerini alay konusu yapan inkarcıları dost edinmemeleri⁵³⁶, âyetlerin inkar edildiği veya alaya alındığı yerleri terk etmeleri emredilmiştir⁵³⁷. Hz.Musa, kendisine öldürülen bir insanın katilini soran İsrâiloğullarına, kendisine gelen vahyi iletğinde “bizimle alay mı ediyorsun?” tepkisiyle karşılaşmış ve onlara cevap olarak “Cahiller gibi olmaktan Allah'a sığınırım” demişti⁵³⁸. Hz. Musa'nın verdiği bu cevabın zımında, istihzâ ve alayın, inanan insana yakışmayan bir davranış olduğu ve istihzâ ve alayın ancak cahillere yakışan bir ahlâkî tavır olduğu ifade edilmiştir⁵³⁹. Kur'ân-ı Kerîm'de müminler arasında iyilik ve takva emredilerek, kardeşlik ve iyilikleri bozabilecek cahilliklerden sakındırmak ve müminler arasında iyilik ve takva duygusunu en yüksek bir içtenlikle uygulamak için Hucurât sûresinde, erkek ve kadın müminlerin birbirleriyle alay etmeleri, birbirlerine kusur isnâd etmeleri ve birbirlerine kötü lâkap takmaları kesin bir dille yasaklanmıştır⁵⁴⁰.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah hakkında kullanılan istihzâ kelimesi ise, hakikî anlamda değil mecaz anlamda kullanılmıştır⁵⁴¹. Allah hakkında kullanılan istihzâ kelimesi; inanmayan insanların istihzâlarını cezalandırması ve onlara mühlet vermesi, o kimseleri kınaması ve azarlaması şeklinde tefsir edilmiştir⁵⁴². Hadislerde de istihzâ kelimesi sözlük ve Kur'ân'da ki anlamına paralel bir biçimde kullanılmıştır⁵⁴³.

Hız.Peygamber (sav) Mekke'de risâlet vazîfesini tebliğ etmeye başladığında, kendisine karşı çıkan müşriklerin, Hız.Peygamber (sav)'e karşı gösterdikleri en etkili

⁵³³ Bakara, 2/212, Mâide, 5/57,8; Mustafa Çağrı, “İstihzâ” *DİA*, XXIII, 347-8.

⁵³⁴ Kehf, 18/56, Câsiye, 45/9.

⁵³⁵ Mutaffifîn, 83/29,36; Mustafa Çağrı, “İstihzâ” *DİA*, XXIII, 347-8.

⁵³⁶ Mâide, 5/57.

⁵³⁷ Nisâ, 4/140.

⁵³⁸ Bakara, 2/67.

⁵³⁹ Râzî, *a.g.e.*, III, 80; Mustafa Çağrı, “İstihzâ” *DİA*, XXIII, 347-8.

⁵⁴⁰ Yazır, *a.g.e.*, VII, 204.

⁵⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, I, 132-3.

⁵⁴² Taberî, *a.g.e.*, I, 132-3; İsfehânî, *Müfredât*, s. 741-2.

⁵⁴³ Buhârî, “Kitâb'üt-tefsîr”, 119; Muhammed b. Yezîd Ebû Abdillâh el-Kazvînî, *Sünen-i İbn-i Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-bakî, Dâr'ul-fîkr Beyrut trh. “Kitâb'ül-edeb”, 24.

muhalefet yöntemlerinden biri, istihzâ ve alaya alma yöntemi idi. Müşriklerin, sadece Hz.Peygamber (sav)'in şahsıyla veya indirilen vahiyle değil, aynı zamanda üstlerinde psikolojik baskı kurmak ve girdikleri yeni dinden irtidat etmelerini sağlamak için, Hz.Peygamber (sav)'in davetine gönül veren ve müslüman olan herkesle alay edip, dalga geçtikleri ifade edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette müşriklerin istihzâ ve alaylarına değinilmiştir.

Enbiyâ sûresinde, Hz.Peygamber (sav)'in, kimseye fayda ve zararı olmayan putların ilahlılığını kabul etmediği için müşrikler tarafından alaya alındığı⁵⁴⁴, Saffât sûresinde de müşriklerin; vahiyle⁵⁴⁵, yeniden dirilişle⁵⁴⁶, nübüvvetle ve mucizelerle istihzâ ettikleri belirtilmiştir⁵⁴⁷. Furkân sûresinde müşriklerin Hz.Peygamber (sav)'in şahsıyla alay ettikleri ifade edilmiş ve “Allah'ın peygamber (sav) olarak gönderdiği bu mu?” dedikleri nakledilmiştir⁵⁴⁸. Hz.Peygamber (sav)'in vahyin ilk dönemlerinde, bir gün rahatsızlandığı ve bir kaç gün hasta olarak yattığı ve bu süreçte de kendisine vahiy gelmediği, bunun üzerine müşrik bir kadının kendisine gelerek “galiba şeytanın seni terk etti. Baksana! iki üç gecedir yaklaşmıyor” diyerek Hz.Peygamber (sav)'le istihzâ ettiği kaydedilmiştir⁵⁴⁹.

Bakara sûresinde, özellikle zengin müşriklerin, dünya nimetlerine dalıp âhiretten yüz çevirdikleri ve maddî anlamdaki bu zenginliklerinden dolayı, özellikle fakir müminlerle alay edip, onları tahkir ettikleri⁵⁵⁰, Mâide sûresinde müşriklerin ve

⁵⁴⁴ Âlûsî, *Rûh'ul-meânî fî Tefsîr'il-Kur'ân'il-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, XVII, 47. Süyûtî, *Lübâb'ün-Nükûl fî Esbâb'in-Nüzûl*, s. 147. Süyûtî, âyetin Ebû Cehîl hakkında indiğini ifade etmiştir. Taberî, *a.g.e.*, IX, 26.

⁵⁴⁵ Taberî, *a.g.e.*, XII, 43.

⁵⁴⁶ Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 584-586.

⁵⁴⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 473; Kaynaklarda, ilgili âyetin nüzûl sebebi olarak şu hâdise nakledilmiştir. Bir gün Hz.Peygamber (sav) güçlü, kuvvetli olduğu bilinen Rukâne'ye rastlamış ve kendisine, yendiği takirde imân etmesi karşılığında, güreşmeyi teklif etmiştir. Rukâne'nin teklifi kabul etmesi üzerine Hz.Peygamber (sav) ile Rukâne güreşe tutuşmuşlar ve Hz.Peygamber (sav), Rukâneyi üç sefer peşpeşe mağlup etmiş ve akabinde de, Hz.Peygamber (sav) imân etmesi için kendisine başka bir takım mucizeler göstermiş, fakat Rukâne verdiği sözde durmamış ve imân etmemiştir. Daha sonra Rukâne, Mekke'ye döndüğünde, dostlarına Hz.Peygamber (sav)'in sihibaz olduğunu söylemiş ve bu şekilde Hz.Peygamber (sav)'le istihzâ ettiği kaydedilmiştir. bkz. Âlûsî, *Rûh'ul-meânî fî Tefsîr'il-Kur'ân'il-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, XIII, 114-5.

⁵⁴⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 554. Kurtûbî, müşriklerden bu sözü söyleyen kimsenin Ebû Cehîl olduğunu ifade etmiştir.

⁵⁴⁹ Buhârî, “Kitâb'üt-tefsîr”, 93; Müslim, “Kitâb'ül cihâd ve's-siyer”, 39.

⁵⁵⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, III, 164. Taberî ilgili âyetin “şâyet Muhammet peygamber olsaydı, ona İbn-i Mesud gibi zayıf ve fakir insanlar tabi olmaz, Mekke'nin eşrafi ve efendileri tabi olurdu” diyen İkrime hakkında nazil olduğunu söylerken, Taberî, *a.g.e.*, II, 187; Âlûsî, âyetin Ebû Cehîl ve Mekke'nin ileri gelenleri hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir. Yine Âlûsî, İbn-i Abbâs'tan gelen zayıf bir rivâyette; ilgili âyetin

Yahudilerin namaz kılan müminlerle istihzâ ettikleri ve müminler secdeye vardıklarında arkalarından gülüşükleri nakledilmiştir⁵⁵¹.

Kehf sûresinde müşriklerin Kur'ân'ı ve tehdit edildikleri azabı hafife aldıkları, hatta Ebû Cehîl'in cehennem azabıyla alay etmek için, eline aldığı hurma ve tereyağını göstererek “işte zakkum budur” dediği nakledilmiştir⁵⁵². İlgili âyetin bir başka yorumunda, müşriklerin Kur'ân'la istihzâ ettikleri ve “Kur'ân'ın evvelkilerin masallarından bahseden bir kitap olduğunu” söyledikleri nakledilmiştir⁵⁵³. İbn-i Kesîr, müşriklerin istihzâlarını; tekzîbin en şiddetlisi olarak yorumlamıştır⁵⁵⁴. Yine Kehf sûresinde müşriklerin mucizelerle alay ettikleri⁵⁵⁵, Câsiye sûresinde de müşriklerin Kur'ân'dan bir âyet işittiklerinde, kitâbın tamamını tekzîb ederek⁵⁵⁶, âhîret ve hesap vermeyle alay ettikleri nakledilmiştir⁵⁵⁷.

Kur'ân-ı Kerîm'deki “hümeze” ve “lümeze” kavramları da müşriklerin, müminlerle istihzâları kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre âyetteki “hümeze” kavramı, müşriklerin, el-kol hareketleri yaparak; “lümeze” kavramı ise, kavli olarak istihzâ ve alayları şeklinde yorumlanmıştır⁵⁵⁸.

Müşriklerin, Hz.Peygamber (sav)'den nübüvvetini isbat etmek için, Mekke'nin etrafındaki dağları yürütmesini, beldelerini genişletmesini, Şam ve Irak'ın nehirleri gibi nehirler akıtmasını, ölmüş atalarını diriltmesini, kendisini tasdik edecek bir melek gönderilmesini, göğü parçalar halinde azap olarak üzerlerine düşürmesini ve Allah ile melekleri kendilerine göstermesini alaycı bir tavırla talep ettikleri nakledilmiştir⁵⁵⁹. Yine müşriklerin, Hz. Peygamber (sav)'in öğrettiği usulde, temizlik yapan müminlerle alay ettikleri nakledilmiştir⁵⁶⁰.

Sâd sûresinde, müşriklerin Allah'tan Ahiret gününden önce dünyada paylarını

Medîne döneminde, Yahudî kabileleri ile Abdullah İbn-i Übeyy hakkında nazil olduğunu kaydetmiştir. Âlusi, *Rûh'ul-meânî fi Tefsîr'il-Kur'ân'il-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, II, 151.

⁵⁵¹ Kurtûbî *a.g.e.*, VI, 294; Taberî, yukarıda aktardığımız rivâyeti nakletmez, fakat âyetle ilgili yaptığı yorumda; âyette zikredilen kafirler ifadesinden, Yahudî, Hıristiyan ve müşriklerin kastedildiğini belirtir. Taberî, *a.g.e.*, V, 291.

⁵⁵² Kurtûbî, *a.g.e.*, XI, 53; Taberî, Câsiye suresinin 9. âyetinin sebab-i nüzûlu olarak yukarıdaki hâdiseyi nakleder. Taberî, *a.g.e.*, XIII, 142.

⁵⁵³ Taberî, *a.g.e.*, IX, 268.

⁵⁵⁴ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, III, 89.

⁵⁵⁵ Taberî, *a.g.e.*, IX, 35.

⁵⁵⁶ Beyzâvî, *Envar'ut-Tenzil ve Esrâr'ut-Te'vil*, Dâr'ul-Kitâb'il-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 387.

⁵⁵⁷ Beğavî, *a.g.e.*, VII, 242.

⁵⁵⁸ el-Muallimî, Yahya; *Mekârim'ül Ahlâk fil-Kur'ân'il Kerîm*, s. 333.

⁵⁵⁹ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 392-3.

⁵⁶⁰ İbn-i Mâce, “Tâhâret”, 16.

istemeleri de istihzâ maksadıyla söyledikleri, bir söz olarak değerlendirilmiştir⁵⁶¹.

V- Nankörlük

Dilimizdeki nankörlük kelimesi Arapça'da ki küfran kelimesinin karşılığıdır. Sözlükte "ke-fe-re" kelimesi, bir şeyi örtmek ve⁵⁶² îmânın ve şükürün zıddı anlamlarına gelir⁵⁶³. İstilahta, nimet sahibinin nimetini inkar etmek suretiyle örtmek veya nimet sahibine karşı muhalefet etmek kastıyla bir davranışta bulunmak şeklinde tanımlanmıştır⁵⁶⁴.

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli türevleriyle birlikte beşyüzyirmibeş yerde geçmektedir⁵⁶⁵. Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok yerde; nankörlük etmek⁵⁶⁶, îmandan çıkmak⁵⁶⁷, gizlemek, çiftçilik yapmak⁵⁶⁸, tasdik etmemek⁵⁶⁹, kaçınmak⁵⁷⁰ ve hakları çiğnemek⁵⁷¹ anlamlarında kullanılmıştır. Firavunun zulmünden kurtulma ve kendilerine verilen diğer nimetler karşısında İsrâiloğullarının nankörlük ettikleri⁵⁷², evlenmek için eşler, onlardan çocuk ve torunlar ve tertemiz rızıklar ihsan edilmesi karşısında⁵⁷³ ve Mekke'nin çevresinde insanlar kabile savaşlarında birbirlerini öldürürken ve baskınlar yapılırken, Mekke'nin, Harem hürmeti sayesinde tüm saldırılardan korunması karşısında müşriklerin nankörlük (küfür) ettikleri ifâde edilmiştir⁵⁷⁴. Ayrıca, büyüünce anne-babasını inkara sürükleyecek ve o ikisine karşı nankörlük edeceği için Hızır tarafından öldürülen çocuğun⁵⁷⁵ ve musibet anında kurtuluş için, putlara değil de Allah'a yalvaran, ancak musibet hali sona ediğinde tekrar putlara tapmaya başlayan müşriklerin sıfatı olarak kullanılmıştır⁵⁷⁶. Bunun dışında müminlerin, nimetlere karşı nankörlük

⁵⁶¹ Taberî, *a.g.e.*, XII, 134-5.

⁵⁶² İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 144; Zebîdî, *a.g.e.*, XIV, 50-1.

⁵⁶³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 714.

⁵⁶⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 237.

⁵⁶⁵ Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfazi'l-Hadisi'n-Nebevi*, III, 33-44.

⁵⁶⁶ Sebe, 34/17; İsrâ, 17/2; İnsan, 76/3; Hud, 11/9; Hacc, 22/66.

⁵⁶⁷ Bakara, 2/6; Kehf, 18/37; İbrahim, 14/9; Mümin, 40/84.

⁵⁶⁸ Hadîd, 57/20.

⁵⁶⁹ Bakara, 2/85; Âl-i İmrân, 3/70.

⁵⁷⁰ Bakara, 2/256.

⁵⁷¹ Âl-i İmrân, 3/115.

⁵⁷² İbrahim, 14/7.

⁵⁷³ Nahl, 16/72.

⁵⁷⁴ Ankebût, 29/68.

⁵⁷⁵ Kehf, 18/80.

⁵⁷⁶ Zümer, 39/8.

yapmamaları konusunda îkaz edildikleri âyette de “kûfür” kelimesi, nankörlük etmek anlamında kullanılmıştır⁵⁷⁷.

Kelime, hadislerde inkar etmek, nankörlük etmek gibi Kur’ân’da kullanıldığı anlamların dışında farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Hz.Peygamber (sav)’in benden sonra birbirlerinin boynunu vuran “kâfirler” gibi olmayın hadisindeki “kuffar” lafzını, Allah’ı inkar eden kimseler anlamında değil, savaş için zırhını giymiş, savaşmaya hazır kimseler anlamında kullandığı ve mana olarak da bu ifâdeyle müslümanları birbirleriyle savaşmaktan menettiği şeklinde açıklanmıştır. Yağmuru yıldızlara nisbet eden kimsenin kâfir olduğu hadisindeki “kâfir” sözü ise, inkarcı kimse anlamında değil, meydana gelen fiili, gerçek fâil olan Allah’a değil, başka bir varlığa nisbet eden (asıl fâili örtten) kimse anlamında kullanılmıştır. Cehennem ehlinin çoğunluğunun küfürlerinden dolayı kadınlardan olacağı hadisindeki “kûfür” sözü, kadınların kocalarının iyilik ve ihsanlarına karşı nankörlük etmeleri (yapılan iyiliklerin üzerini örtme) şeklinde açıklanmıştır. “Kâfir mesken sahipleri gibi olmayın”, hadisindeki “kûfür” sözü, kimsenin uğramadığı, insanlardan uzak yerlerde ikamet etme ve böyle meskenlerde oturma şeklinde yorumlanmıştır. Hz.Peygamber (sav)’e kendisinden sonra “müslümanların fethedeceği topraklar, yer yer az olundu” hadisinde ki, “kefren” sözünün, karye ve belde anlamında kullanıldığı ifâde edilmiştir. Öte yandan, bazı hadislerde “kûfür” kelimesi hakikî ve ıstilahî anlamda kullanılmıştır. Bir hadiste, müslümanın, müslümanı küfürle itham etmesi durumunda, ikisinden birisinin kâfir olacağı ifâde edilmiştir⁵⁷⁸.

Nahl sûresinde müşriklerin, Allah’ın kendilerine istifâde etmek için yarattığı nimetleri, atalarına nisbet etmek suretiyle Allah’tan olduğunu inkar (nankörlük) ettikleri veya bir başka yoruma göre de nankörlük ettikleri nimetin, Hz.Peygamber (sav)’in nübüvveti olduğu nakledilmiştir⁵⁷⁹. Zenginlik ve bolluktan sonra, sıkıntı ve meşakkatle karşılaşan ve Allah’a karşı nankör bir tavır takınan kimsenin, Velid b.Mugîre veya

⁵⁷⁷ Bakara, 2/152.

⁵⁷⁸ Cezerî, *a.g.e.*, IV, 340. İbnü'l-Esîr, inkar anlamındaki “küfr”ün dört çeşidi olduğunu söylemiştir. 1- İnkârî küfür; gerçek anlamda Allah’ı bilmeyen, Allah’tan haberi olmayan kişinin küfrü. 2-Cühûdî küfür; Allah’ın var olduğunu kalbiyle bilen fakat lisanıyla ikrar etmeyen kimsenin küfrü, İblisin küfrü gibi. 3- İnadî küfür; Allah’ı kalbiyle ve diliyle bilip itiraf ettiği halde, hased ve azgınlığından dolayı inkar eden kimsenin küfrü, Ebû Cehîl’in küfrü gibi. 4-Nifâkî küfür; diliyle inandığını söyleyen fakat kalbiyle inanmayan kimsenin küfrü. bkz. aynı yer.

⁵⁷⁹ Taberî, *a.g.e.*, VIII, 157-8.

Abdullah b. Ebî Ümeyye el-Mahzûmî olduğu nakledilmiştir⁵⁸⁰. Hacc sûresindeki “İnsan nankördür” âyetinin İbn-i Abbâs'tan gelen bir rivâyette; Esved b. Abdu'l-Esed, Ebû Cehl b. Hişâm, el-As b. Hişâm ve bir grup müşrik hakkında nâzil olduğu ifade edilmiştir⁵⁸¹. Deniz yolculuğunda fırtınaya yakalandığında, Allah'ın yardımıyla kurtulan, fakat karaya çıktıktan sonra tekrar Allah'ın emir ve yasaklarına isyan ederek nankörlük eden kimselerin müşrikler olduğu nakledilmiştir⁵⁸².

Hacc sûresinde de müşriklerin Allah'ın emanetine ihânet (nankörlük) ettikleri belirtilmiştir⁵⁸³. Müşriklerin Hz.Peygamber (sav)'e “Şâyet putlara tapmayı bırakır ve sana tâbî olursak, diğer Arap kabileleri bizi yurdumuzdan çıkarır” dedikleri nakledilmiş ve Kur'ân'da onların bu iddialarının geçersiz olduğu, çünkü Arap kabilelerinin, İslâm öncesi dönemde birbirlerine baskın düzenledikleri ve birbirlerini öldürdükleri halde, Mekkelilerin, Allah'ın yardımıyla Harem'in hürmeti sayesinde baskın ve tehditlerden uzak bir biçimde, güvenlik içinde yaşadıkları ifade edilmiştir. Ancak müşriklerin, bu nimete rağmen, Allah'ın gönderdiği hak din ve peygambere karşı nankörlük ettikleri belirtilmiştir⁵⁸⁴. Müşriklerin, putları ve melekleri (kızları) Allah'a isnâd ederek Allah'a karşı nankörlük yaptıkları ifade edilmiştir⁵⁸⁵.

Nahl sûresinde, Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük eden karye halkının Mekkeli müşrikler olduğu ifade edilmiştir⁵⁸⁶. Müşriklerin, yağmuru yıldızların doğuşuna bağlamaları nedeniyle, “Rızkınızın şükrünü, onu yalanlayarak mı yapıyorsunuz” âyetinin nâzil olduğu ve Allah'ın verdiği yağmur nimetini, yıldızlara bağlamak suretiyle nankörlük yapan kimselerin müşrikler olduğu söylenmiştir⁵⁸⁷.

Mekkeli müşriklerin Allah'ın nimetlerinden istifâde etmelerine rağmen ona istenilen şekilde îmân etmemeleri, Hz. Peygamber (sav)'i tasdik etmemeleri, sürekli küfür ve masiyet irtikap etmeleri ve dolayısıyla nankörlükleri sebebiyle, Hz. Peygamber (sav)'in kendilerine, Hz. Yusuf zamanındaki kıtlık gibi bir musibete uğramaları için beddua ettiği ve bedduasının kabul olması ve akabinde de çok zor ve sıkıntılı durumda

⁵⁸⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, IX, 21; İbnü'l Cevzî; üçüncü bir görüş olarak, âyette geçen insan kelimesinin cins isim olarak tüm insanları kapsadığını belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, IV, 80.

⁵⁸¹ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 147.

⁵⁸² Ebû Hayyân, *a.g.e.*, V, 585; Kurtûbî, *a.g.e.*, X, 460.

⁵⁸³ Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 90.

⁵⁸⁴ Taberî, *a.g.e.*, XI, 93-4; Süyûtî, *Lübâb'ün-nükûl*, s. 166.

⁵⁸⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, XV, 471.

⁵⁸⁶ Beğavî, *a.g.e.*, V, 48-9.

⁵⁸⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVII, 59.

kalan müşriklerin ricası üzerine, Hz.Peygamber (sav)’in kendilerine merhamet ederek, yiyecek göndermek suretiyle yardımda bulunduğu nakledilmiştir⁵⁸⁸.

VI- Riyâ

Sözlükte “riyâ” kelimesi; başkalarının görmesi için, bir işi yapmak şeklinde tanımlanmıştır⁵⁸⁹. İstilahta yine sözlük manasına paralel olarak; başkalarının görmesi için hayırlı ve faydalı işler yapmak⁵⁹⁰, Allah’tan başkasının rızasını kazanmak için iş yapmak⁵⁹¹, insanların kalplerinde bir yer edinmek için gösteriş maksadıyla hayırlı işler yapmak şeklinde tanımlanmıştır⁵⁹². Kur’ân-ı Kerîm’de riyâ kelimesi beş yerde geçmekte; üç yerde münâfıklar, iki yerde de müşrikler hakkında kullanılmaktadır⁵⁹³.

Hız.Peygamber (sav), ümmetinin başına gelebilecek en tehlikeli hallerden biri olarak riyâyı zikretmiş⁵⁹⁴, başka bir hadislerinde; riyânın Deccal’in şerrinden daha zararlı olduğunu ifâde etmiştir⁵⁹⁵.

Vâhidî, bazı müşriklerin riyâkar olduğunu ve bu yüzden de malları için vasiyette bulunurken, fakir olan yakın akrabalarına değil de uzak olan akrabalarına vasiyette bulduklarını ifâde etmiştir⁵⁹⁶.

İslâm öncesi dönemde Araplardan bazılarının ilahlarına ibâdet, bazılarının insâniyet adına, bazılarının da tefahhur ve riyâ maksadıyla mallarından bir kısmını fakirlere ayırdıkları ve bunları ihtiyaç sahibi insanlara dağıttıkları nakledilmiştir⁵⁹⁷.

Nisâ sûresinde, mallarını gösteriş maksadıyla harcayan kimselerin, Bedir savaşında müslümanlara karşı güçlü bir ordu toplamak ve insanları savaşa teşvik etmek

⁵⁸⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, X, 297-8.

⁵⁸⁹ Münâvî, *a.g.e.*, s. 380.

⁵⁹⁰ Tehânevî, Muhammed b. A’la b. Alî el-Fârûkî el-Hanefî, 1158/1745, *Keşşâfu Istilahâtî'l-fünun*, İstanbul 1984, III, 207-8.

⁵⁹¹ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 119.

⁵⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, III, 297.

⁵⁹³ Münâfıklarla ilgili, Bakara, 2/264; Nisâ, 4/146; Maûn, 107/6; Müşriklerle ilgili, Nisâ, 4/38; Enfâl, 8/47, ilgili âyetlerde müşriklerden bahsedildiğine dair yorumlar için bkz. Nesefî, *a.g.e.*, II, 429; Ebû’s-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad Ebüssuûd Efendi, 982/1574, *Tefsiru Ebüssuûd, İrşadü'l-Akli's-Selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-ı Kerim*, Darü'l-Mushaf, Kâhire ty. II, 177.

⁵⁹⁴ İbn-i Mâce, *a.g.e.*, “Zühd” 21 (4204).

⁵⁹⁵ İbn-i Mâce, *a.g.e.*, “Zühd” 21, (4205).

⁵⁹⁶ Vâhidî, *a.g.e.*, I, 268.

⁵⁹⁷ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 87.

maksadıyla mallarını harcayan Mekke'nin ileri gelenleri olduğu ifade edilmiştir⁵⁹⁸.

Enfâl sûresinde müşriklerin riyâ sahibi olduklarını ifade eden âyet; Ebû Sufyan'a ait kervana yardım maksadıyla Mekke'den büyük bir gösteriş, gurur ve kibirle yola çıkan Ebû Cehîl ve arkadaşları hakkında indirilmiştir. Müslümanlarla savaşmak için yola çıkan Ebû Cehîl ve arkadaşları, Cuhfe denilen mevkiye geldiklerinde Ebû Sufyanın elçisi kendilerine gelerek tehlikenin geçtiğini ve Mekke'ye geri dönülebileceğini haber verdi. Ancak Ebû Cehîl bu teklifi kabul etmedi ve Bedir'in, Arapların panayırlarından olduğunu ve kendilerinin oraya gidip savaşarak, güçlerini ve kahramanlıklarını tüm Arap kabilelerine duyuracaklarını ve kalplerine korku salacaklarını söyledi. Yine bu muhâverede Ebû Cehîl, Bedir'e vardıklarında kendileriyle beraber olan Arap kabilelerine gösteriş maksadıyla ziyafet çekeceklerini de belirtti⁵⁹⁹. Râzî, âyette geçen “riâe” kelimesinin, içi çirkinlikle dolu olduğu halde, zahiren güzel şeyleri ortaya koymaya niyetlenmek manasına geldiğini, “batar” kelimesinin ise, nimet sebebiyle azmak ve haddi aşmak manalarına geldiğini ifade etmiştir⁶⁰⁰.

VII- Cimrilik

Dilimizdeki cimrilik kelimesi Arapça'da “buhl” ve “şühh” kelimeleriyle karşılanır. Sözlükte “buhl” kelimesi, cömertliğin zıddı olarak tarif edilmiştir⁶⁰¹. İsfehânî kelimeyi, harcanması gereken birikimi harcamaktan kaçınmak suretiyle saklamak şeklinde tarif etmiştir⁶⁰². Cürcânî, “buhl” kelimesini; insanın kendisi için malını harcamaktan kaçınması; ona anlam olarak yakın olan “şühh” kelimesini de; insanın başkası için malını harcamaktan kaçınması şeklinde tarif etmiştir⁶⁰³. Mehmed Said, “cimri”liği, diğer kötü huyların kendisinden neşet ettiği “asıl” kötü huylardan biri olduğunu ifade etmiştir⁶⁰⁴.

Kur'ân-ı Kerîm'de, cimrilik anlamında “buhl” ve “şühh” kelimeleri

⁵⁹⁸ Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmûd, *Tefsiru'n-Neseî*, Eda Neşr. İstanbul 1993, I, 229.

⁵⁹⁹ Taberî, *a.g.e.*, VI, 16-7; Râzî, *a.g.e.*, XI, 329-30.

⁶⁰⁰ Râzî, *a.g.e.*, XI, 330.

⁶⁰¹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 47.

⁶⁰² İsfehânî, *Müfredât*, s. 109.

⁶⁰³ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 62. Zayıf bir rivâyette “buhl” kelimesinin; ihtiyaç zamanında i'sârı terketmek anlamına geldiğini nakletmiştir.

⁶⁰⁴ Said, *a.g.e.*, s. 51.

kullanılmıştır.”Buhl” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de Yahudilere⁶⁰⁵, münâfiklara⁶⁰⁶ müşriklere⁶⁰⁷ nisbet edilmiştir. Ayrıca bazı âyetlerde müminler cimrilik etmemeleri hususunda ikaz edilmişlerdir⁶⁰⁸. Kelime hadislerde de aynı anlamda kullanılmıştır⁶⁰⁹.

İslâm, isrâfı yasakladığı kadar, isrâfin zıddı olan cimriliği de yasaklamıştır. Allah (c.c.), pek çok konuda olduğu gibi, bu konuda da şeytanın insanları baştan çıkarmaya çalışacağını ve onları yanlış düşüncelere yönelterek yaptıklarını iyi göstereceğini, oysa cimrilik konusundaki düşüncelerin doğru olmadığını Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyette ifâde etmiştir⁶¹⁰.

Leyl sûresindeki ilgili âyetlerin Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu nakledilmiştir⁶¹¹. Ancak Süyûtî, surenin başlangıç kısmındaki övülen sıfatlarla ilgili âyetlerin Hz.Ebûbekir hakkında nâzil olduğunu; devamındaki cimrilik vb. mezzum sıfatlarla ilgili âyetlerin de Ebû Süfyan hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir⁶¹².

VIII- Hased

Sözlükte “ha-se-de” kelimesi; nimetin yok olmasını temenni etmek⁶¹³ anlamına gelir. İstilahta; kişide var olan nimetin yok olmasını temenni etmek⁶¹⁴, başkasının sahip olduğu nimetin elden çıkması için fiili olarak gayret göstermek⁶¹⁵ ve insanlarda mevcut olan faziletler ve hayırlar karşısında şiddetli bir sıkıntı ve ızdırıp duymak şeklinde tanımlanmıştır⁶¹⁶. Râzî, hasedin, ancak bir fazilet ve üstünlük bulunduğu zaman söz konusu olduğunu, insanın tam ve mükemmel bir fazilet ve üstünlüğe sahip olduğunda,

⁶⁰⁵ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 512. İbnü’l Cevzî âyetin müslümanlar ve Tevrat’taki Hz.Peygamber (sav)in risaletinin âlâmetlerini gizleyen Yahudiler hakkında nazil olduğunu ifade eden iki rivâyet olduğunu ifade etmiştir. Kurtûbî, *a.g.e.*, XVII, 221. Hadîd suresindeki 24. âyetin Yahudiler hakkında nazil olduğunu ifade etmiştir.

⁶⁰⁶ Kurtûbî, *a.g.e.*, VII, 191. Tevbe suresindeki ilgili âyetin kimin hakkında nazil olduğuyula ilgili farklı rivâyetler için bkz. Çetîner, *a.g.e.*, I, 465-8

⁶⁰⁷ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, IX, 150.

⁶⁰⁸ Muhammed, 47/37-8; Haşr, 59/9; Teğabün, 64/16.

⁶⁰⁹ Wensinck, *Mu’cemu’l-Mufehres*, I, 146-7.

⁶¹⁰ Nihat Temel, *Kur’ân’da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, İstanbul 2001, s. 219.

⁶¹¹ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, IX, 150.

⁶¹² Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, VIII, 536.

⁶¹³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, III, 148.

⁶¹⁴ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 87. Benzer bir tanım için bkz. Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hamide*, s. 45.

⁶¹⁵ İsfehânî, *Müfredât*, s. 234.

⁶¹⁶ Maverdî, Ebu’-Hasan Alfiyyü’bni Muhammed el-Basrî, *Edebü’Dünya ve’l-Dîn*, thk.Yasin Muhammed, Beyrut 1413/1993, s. 424-5.

ona hased edenlerin, hasedinin de o nisbette fazla olacağını ifâde etmiştir⁶¹⁷. Hamdi Yazır, “hasedde aslolan mananın, bir nimetin, bir fazîletîn, bir olgunluğun sahibinden yok olmasını arzu etmek olduğunu, kendisine geçmesini gerek istesin gerekse istemesin, başkasında bulunmasını mutlak anlamda istememek olduğunu söylemiştir. Yazır, hased eden kimseye “onunki onda dursun da sana da verelim” denildiğinde memnun olmayacağını, hasedçi kimsenin düşüncesinin “keşke nimet sahibi kimse, sahip olduğu nimeti kaybetse de bana hiç bir şey verilmeseydi” şeklinde bir düşünceye sahip olduğunu ifâde eder. Özellikle hased olunan nimetin, hased eden kimse tarafından elde edilmesi mümkün olmayan şahsî fazîletler ve kendine özgü olgunluklar kabilinden olduğunda, hased edenin o zaman tamamen fazîlet düşmanı kesileceğini ve onu kendine döndüremediğinden dolayı hased ettiği kişiyi haksız yere yok etmek suretiyle teselli bulacağını belirtir⁶¹⁸. Gazâlî; hasedi, kinin; kinin de gazabın neticesi olduğunu ve hasedin sayılamayacak kadar çok çeşidinin olduğunu ifâde etmiştir⁶¹⁹. el-Îcî, hasedin menşeinin hırs ve cehalet olduğunu ifâde etmiştir⁶²⁰.

İsfehânî, hasedin, cimriliğin bir sonucu olduğunu söylemiştir. Cimrinin kendi malında, hasedçinin ise Allah'ın malında cimrilik ettiğini belirtmiş ve hased eden kimsenin aynı zamanda zalim olduğunu, çünkü durumunun bozulmasını talep etmekle başkasına zulmettiğini ifâde etmiştir. İsfehânî'ye göre “hased” ve “hırs”, günahın iki rûknüdür. Hased, İblis'in; hırs ise Hz.Adem'in günahıdır. İblis, Adem'e hased ettiği için lanetlenmiş ve cennetten kovulmuş, Adem ise, Allah'ın yasakladığı şeye karşı hırs beslediği için cennetten çıkarılmıştır. Hırs ve hased, bütün rezilliklerin ve ahlâksızlıkların kendilerinden türediği iki tohum gibidir. İsfehânî, bu iki özellikten uzak duran kimsenin, diğer bütün rezilliklerden de kurtulacağını ifâde edilmiştir⁶²¹.

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de beş yerde geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de hased kelimesinin kullanıldığı yerlerin dışında, mana olarak hased anlamını ihtiva eden âyetler de vardır. Hased kelimesinin kullanıldığı yerlerde, hased yapan insanların çoğunlukla Ehl-i Kitab ve özellikle de Yahudiler olduğu ifâde edilmiştir⁶²². Ehli kitap ve özellikle Yahudilerin hased etmelerinin temel sebebi peygamberin kendilerinden değil de

⁶¹⁷ Râzî, *a.g.e.*, VIII, 88-9.

⁶¹⁸ Yazır, *a.g.e.*, X, 173.

⁶¹⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 24.

⁶²⁰ Azudu'd-dîn el-Îcî, *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, s. 87.

⁶²¹ İsfehani, *İslâm'ın Ahlâki İlkeleri*, s. 336.

⁶²² Taberî, *a.g.e.*, I, 487-8; Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 69.

Araplardan olmasıdır⁶²³. Hased kelimesi, bir yerde umûmî anlamda ve tüm hased eden insanları kapsayacak biçimde nekre olarak kullanılmıştır⁶²⁴. Kur'ân-ı Kerîm'de, münâfıkların müminlerin başlarına gelen güzel şeylerden rahatsızlık duydukları, kötü şeylerden ise sevinç ve mutluluk duydukları ifâde edilmiş⁶²⁵, kardeşlerinin Hz. Yusuf'a hased ettikleri belirtilmiştir⁶²⁶, Şûrâ sûresinde de; müşriklerin veya başka bir rivâyette Ehl-i Kitab'ın ayrılığa düşmelerinin sebebi olarak hased gösterilmiş⁶²⁷, Ensarın şahsında gerçekten inanan insanların başkalarında var olan üstünlüklere hased etmeyecekleri ifâde edilmiş⁶²⁸, hatta başka bir âyette başkalarında var olan meziyetleri -iyi ve hayırlı olan şeyleri gıpta etmek hariç- temenni etmek yasaklanmıştır⁶²⁹.

Hz. Peygamber (sav) bir hadislerinde, hasedin geçmiş ümmetleri mahveden iki kötü hasletten biri olduğunu, -diğeri kin- ve onun dini kazıyabilecek kadar kötü bir ahlâkî vasıf olduğunu belirtmiş⁶³⁰ ve hasedin kişinin sevaplarını tükettiğini ifâde etmiştir⁶³¹. Bazı hadislerde hased kelimesi, gıpta anlamında kullanılmış ve malını hak yolda tüketen zengin kimse ve çevresindeki insanlara faydalı olan ilim ve hikmet sahibi kimseye hased (gıpta) edilebileceği ifâde edilmiştir⁶³².

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'e hased ettikleri ifâde edilmiştir. Taberî, Katade'ye dayandırdığı bir rivâyette bazı müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetini kıskandıklarını ifâde etmiştir⁶³³. Müşrikler, Hz. Peygamber (sav)'in risâletini ilan etmesinden sonra, Hz. Peygamber (sav)'in nübüvvetini inkar ederek, şayet bir kitâb indirilecekse bu kitâbın ya Mekke'nin eşrafından Velid b. Mugîre'ye yahut Taif'in eşrafından Hubeyb b. Amr es-Sekafi'ye indirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdi⁶³⁴. İbn-i Hişâm, Velid b. Mugîre ile Hubeyb b. Amr es-Sekafi'nin bizzat bu iddiayı kendilerinin dile getirdiklerini nakleder⁶³⁵. İbn-i İshak'ın aktardığı bir rivâyette Ebû Cehîl; “Biz Abdimenafogulları ile şan ve şeref yönünden şimdiye kadar çekiştik durduk. Onlar halka

⁶²³ Kurtûbî, *a.g.e.*, V, 284.

⁶²⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 1230.

⁶²⁵ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, I, 377.

⁶²⁶ Yûsuf, 12/8-9.

⁶²⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XV, 383-4.

⁶²⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVII, 221.

⁶²⁹ Nisâ, 4/32.

⁶³⁰ Tirmizî, “Sıfet-ül Kıyâme ve'r-rekaik”, 56.

⁶³¹ Ebû Davûd, “Edeb”, 52.

⁶³² Buhârî “İlim”, 13, “Zekat”, 5; Müslim, “Salatü'l-müsafirîn”, 268.

⁶³³ Taberî, *a.g.e.*, IV, 138-9.

⁶³⁴ Taberî *a.g.e.*, XIII, 65-6.

⁶³⁵ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 482.

yemek yedirdi, biz de yedirdik. Onlar bağıştta bulundu, bizde bulunduk. Onlar arabuluculuk yapıp diyet yüklendiler, biz de yüklendik. Şimdi kulak kulağa giden yarış atı durumuna gelince, “şimdi bizden kendisine vahiy gelen bir peygamber var” dediler. Biz bunun dengini nerden bulup çıkaracağız. Yemin olsun ki onu hiç bir zaman tasdik etmeyeceğiz⁶³⁶.

Mekkeli müşriklerin ileri gelenlerinden biri olan, Nadr b. Haris, ticaret ve daha değişik sebeplerle bir çok ülkelere gitmiş, gittiği ülkelerde geçmiş toplumlara dair kıssa ve hikayeler dinlemiş, İran’a gittiğinde de orada Rüstem ve İsfendiyar’ın haberlerini ve yine diğer geçmiş toplumlara ait değişik kıssaları öğrenmişti. Nadr b. Haris, Hz.Peygamber (sav)’e hem düşmanlık besliyor ve hem de O’na hased ediyordu. Hz.Peygamber (sav) ne zaman geçmiş kavimlerden, onların başlarına gelen felaketlerden bahseden âyetler okusa, Nadr b. Haris hemen ayağa kalkar ve Hz.Peygamber (sav)’in anlattığı kıssaların esatir olduğunu söyler ve kendisinin daha güzel ve daha doğru kıssalar bildiğine yemin ederek, çevresindekilere Rüstem ve İsfendiyar’ın masallarını anlatırdı. Bildiklerini anlattıktan sonra da, “Muhammet benden daha iyi mi biliyor veya daha güzel mi anlatıyor” diyerek Hz.Peygamber (sav)’e olan hasedini ortaya koyardı⁶³⁷. İbn-i İshak, İbn Abbâs’ın; Nadr b. Haris hakkında sekiz âyetin indiğini ve içerisinde “esatîr” kelimesinin geçtiği tüm âyetlerin Nadr b. Haris hakkında indiğini ifâde etmiştir⁶³⁸.

İbn-i Hişâm, Hz.peygamber (sav) risâlet vazîfesiyle gönderildiğinde, müşriklerin O’nun hak ve doğru olduğunu bilmelerine, ayrıca geçmişle ilgili sordukları sorulara cevap almalarına rağmen, sadece hasedleri yüzünden O’na tâbî olmadıklarını ve risâletini tasdik etmediklerin ifâde etmiştir⁶³⁹.

IX- Gıybet

Sözlükte “ğâ-be” kelimesi, gizlemek ve bir şeyi görünmesin diye saklamak anlamında kullanılır⁶⁴⁰. İstilahta gıybet; kişide mevcut olan kötü vasıfları gıyabında zikretmek,⁶⁴¹ anlatılmasına gerek olamadığı halde bir insanın, gıyabında başka bir

⁶³⁶ İbn-i İshâk, *Siret*, thk.Muhammed Hamidullah, trc.Sezai Özel, İstanbul 1991, s. 274.

⁶³⁷ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 399.

⁶³⁸ İbn-i İshak, *a.g.e.*, s. 178.

⁶³⁹ İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, I, 422.

⁶⁴⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, I, 654.

⁶⁴¹ Cürcânî, *a.g.e.*, 169.

insanın eksikliklerinden söz etmesi ve onu çekiştirme;⁶⁴² kişinin, başkası hakkında duyduğu hoşuna gitmeyecek olan; örneğin bedeninde, kıyafetinde, ahlâkında, davranışlarında, sözlerinde, inancında, evlatlarında, meskeninde veya bineğinde var olan bir eksikliği zikretmesi şeklinde tarif edilmiştir⁶⁴³. Cürcânî, “gıybet”, “bühtan” ve “şetm” kelimelerinin arasında fark olduğunu belirtmiştir. Cürcânî; “bühtân”ı; kişide olmayan kötü bir özelliği ona nisbet etmek; “şetm”i; kişinin yüzüne karşı kötü söz söylemek; “gıybeti” ise; kişide mevcut olan kötü vasıfları gıyabında zikretmek şeklinde açıklamıştır⁶⁴⁴.

Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette geçmektedir⁶⁴⁵. Bu âyette, bir kimseyi sırf zanna dayanarak yargılama ve gizli kusurlarını araştırma yanında gıybette yasaklanmış, gıybetin ölmüş bir din kardeşinin etini yemeye benzetilmesiyle de bu davranışın iğrençliği vurgulanmak istenmiştir. Bu benzetmeden, ölü etinin yenilmesi gibi gıybet etmeninde haram olduğu hükmü çıkarılmıştır⁶⁴⁶. Hadislerde de Hz.Peygamber (sav) gıybeti yasaklamış⁶⁴⁷, bir hadislerinde; uğradığı kabristandaki iki kişiden birinin dünyada gıybet yaptığı için kabir azabı gördüğünü ifade etmiştir⁶⁴⁸. Nevevî, gıybetin altı yerde mübah olduğu ifade etmiştir;

-Zulme uğramış kimsenin, kendisine yardımcı olacağını bildiği bir kimseye uğradığı zulmü söylerken,

-Bir kötülüğün önlenmesi veya bir âsinin yola getirilmesini temin için yardım isterken,

-Kendisine haksızlık yapılan kimsenin, fetva almak için müftüye gidip halini anlatıp fetva isterken,

-Müslümanları şerden sakındırmak için,

-Fıskı ve bidatçılığı aşikar olan kimsenin, aşikar olarak işlediği kötülükleri zikrederken,

-Herkes tarafından bilinen ve sadece tarif maksadıyla, kişide var olan belirgin

⁶⁴² İsfehânî, *Müfredât*, s. 617.

⁶⁴³ Tehânevî, *Keşşâf-ü Istilahât’il-Fünûn*, III, 1090-1.

⁶⁴⁴ Cürcânî, *a.g.e.*, 169.

⁶⁴⁵ Hucurât, 49/12.

⁶⁴⁶ Mustafa Çağrı, “gıybet” *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 63-4.

⁶⁴⁷ Müslim, “Kitâb’ül-birr ve’s-sıla ve’l-âdab”, 20.

⁶⁴⁸ İbn-i Mâce, “Tâhâret”, 26.

bir kusuru ifâde ederken⁶⁴⁹.

Kur'ân-ı Kerîm'de "Hümeze" sûresinde bir kısım müşriklerin sahip oldukları kötü ahlâkî vasıflar anlam muhtevası bakımından çok zengin olan "hümeze" ve "lümeze" kelimeleriyle ifâde edilmiştir. İlgili âyetlerin kimin hakkında nâzil olduğu konusunda rivâyetler farklılık arz etmektedir. Cümeyl b. Amir el-Cumahî⁶⁵⁰, Ümeyye b. Halef⁶⁵¹, Ahnes b. Şerîk, As b. Vâil es-Sehmî, Velîd b. Mugîre veya Ümeyye b. Halef hakkında nâzil olduğu rivâyet edilmiştir⁶⁵².

Sûreye ismini veren "hümeze" ve yine ilk âyette zikredilen "lümeze" kelimelerinin ne anlama geldikleri hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Kaynaklarda "hümeze"; başkalarının sözlerini alıp taşıyan, insanların dedikodularını yapan, yüzlerine karşı onları tenkid eden veya oturup kalktığı kimselere kötü sözleriyle eziyet veren kimse olduğu söylenmiştir⁶⁵³. "Lümeze" kelimesi ise; birbirlerini seven kimselerin arasını bozan, suçsuz kimselerin kusurlarını araştıran, insanları çokça ayıplayan, insanların gıybetini yapan, insanların nesebine çokça dil uzatan, oturup kalktığı kimseye arkasından aleyhinde olmak üzere göz-kaş işareti yapan kimse olduğu ifâde edilmiştir⁶⁵⁴.

X- Söz Taşıyıcılık

Dilimizdeki söz taşıyıcılık ifadesi Arapça'da "en-nemm" sözüyle karşılanır. Sözlükte "en-nemm" kelimesi, kışkırtmak ve bozgunculuk maksadıyla sözü yaymak, dedikodu yapmak anlamına gelir⁶⁵⁵. İsfehânî kelimenin aslının; gizli hareket ve fısıltı anlamlarına geldiğini ifâde etmiştir⁶⁵⁶. İstilahta "nemmam" kelimesi, sözlük anlamına paralel olarak; bir topluluğun başkalarının bilmesini hoş karşılamadığı gizli sırlarını

⁶⁴⁹ Nevevî, *Riyâz'üs-Salihin*, trc; komisyon, Erkam yay. İstanbul 2001, VI, 470-1.

⁶⁵⁰ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, IX, 227.

⁶⁵¹ Suyûtî, *a.g.e.*, I, 234.

⁶⁵² Fakat müfessir Âlusi; Ahnes b. Şerik'in daha sonra müslüman ve müellefe-i kulüb'dan olmakla bu âyet-i kerîmenin onun hakkında inmiş olmasını uzak bir ihtimal olduğunu ifade eder. Âlûsî, *a.g.e.*, XVI, 413-4.

⁶⁵³ Taberî, *a.g.e.*, XV, 291-3; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIX, 335-8.

⁶⁵⁴ Taberî, *a.g.e.*, XV, 291-3; Kurtûbî, *a.g.e.*, XIX, 335-8.

⁶⁵⁵ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XII, 592.

⁶⁵⁶ İsfehânî, *Müfredât.*, s. 725.

sözlü, fiilî veya başka bir şekilde ifşa etmek şeklinde tanımlanmıştır⁶⁵⁷.

Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de, biri lafzen biri de mana olmak üzere toplam iki yerde geçmektedir⁶⁵⁸. Kelime hadislerde de sözlük ve Kur'ân'daki anlamına paralel bir biçimde kullanılmıştır⁶⁵⁹.

Kâlem sûresindeki ilgili âyetin kimin hakkında nâzil olduğu konusunda rivâyetler farklılık arz eder. Taberî, ilgili âyetin Ahnes b. Şerik hakkında nâzil olduğu ifade ederken;⁶⁶⁰ İbn-i Kesîr, Esved b. Abdi Yağûs veya Ahnes b. Şerik;⁶⁶¹ İbnü'l-Cevzi, Velid b. Mugîre hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir⁶⁶².

Konu ile ilgili Hümeze sûresindeki âyetin açıklaması, gıybet bahsinde işlendiği için tekrar olmaması için burada aynı konuyu zikretmedik.

XI- Kötü Lakap Takma

Arapça bir kelime olan lâkabı dilciler “nebez” ile açıklarlar. Nebez, “bir kimseye gizli kalmasını istediği bir ayıbıyla hitap etmek” anlamına gelir. Ancak sonradan aslında “sıfat, vasıf” demek olan, genellikle “kişinin severek aldığı, onu toplum içinde yücelten ad” anlamındaki na't da lâkap karşılığında kullanılmaya başlanmış, böylece lâkap övgü veya yergi ifade eden isim ve sıfat manası kazanmıştır. Câhiliyye döneminde kişinin, adından başka sonradan toplumun verdiği bir de lâkabı olur, onun fizik veya karakter yapısını yansıtan bu lâkap bazen takdir, bazen tahkir ifade ederdi.⁶⁶³

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım şahıslar şöhret buldukları lâkaplar ile zikredilmişlerdir. Sâdece Ebû Leheb künyesiyle tesmiye edilmiştir. Zira Ebû Leheb'in ismi tevhide aykırı olduğu için Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen lâkaplar;

1- İsrâîl; Hz. Yakup'un lâkabıdır. Bu kelimenin manası; Allah'ın kulu veya Allah'ın dostu anlamlarına gelir. Tevrat'a göre Hz.Yakub'un soyundan gelenler, gerek

⁶⁵⁷ Cürcânî, *a.g.e.*, s. 316.

⁶⁵⁸ Kâlem, 68/11; Hümeze, 104/1.

⁶⁵⁹ Müslim, “Kitâbü'l-İmân”, 45. Hadisin metni; “Söz taşıyan kimse cennete giremez.”

⁶⁶⁰ Taberî, *a.g.e.*, XIV, 21-2.

⁶⁶¹ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, IV, 404.

⁶⁶² İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, VII, 331.

⁶⁶³ Nebî Bozkurt, “Lakab” *DİA*, Ankara 2002, XXVII, 64-5.

Mısır da ve gerekse Mısır'dan çıktıktan sonra çölde ve Kenan diyarında İsrâîl ve İsrâiloğulları diye adlandırılmıştır.

2- Mesih; Hz. İsa'nın lâkabıdır. Manası, güvenilir ve dürüst kişi, çok güzel kişi veya hastalara mesh ettiği vakit iyileştiren kimse demektir.

3- Zül-kıfl; Bu lâkabın Hz. İlyas, Hz.Yu'şa veya Hz.Zekeriyya'ya ait olduğu söylenmiştir.

4- Nuh; Hz. Nuh'un gerçek isminin Abdülgaaffar olduğu, nefsinin Allah'a itaat konusunda çok kınadığı için kendisine Nuh lâkabının verildiği ifâde edilmiştir.

5- Zülkarneyn; bu lâkabın kime ait olduğu kesin bilinmemektedir. Fakat Abdullah bin Dahhak veya Sa'b bin Karin'e ait olduğu söylenmiştir⁶⁶⁴.

Lakap takma adeti Câhiliyye devrinde Araplar arasında yaygın bir adetti. Hz. Peygamber (sav) de bir müslümanın müslüman kardeşini onun hoşuna giden güzel isimlerle isimlendirmesine izin vermiştir⁶⁶⁵. Hatta Kurtubî, Hz.Peygamber (sav) insanları güzel ve sevimli lâkap ve künyelerle çağırmaktan hoşlandığını ve bunun bir müminin diğeri üzerindeki haklarından biri olarak ifâde ettiğini nakletmiştir⁶⁶⁶.

Ebû Cübeyre'den gelen bir rivâyette; Hz.Peygamber (sav) Medine'ye hicret ettiğinde Medine de yaşayan hemen hemen herkesin iki veya üç lâkabının olduğunu ifâde etmiştir. Bu rivâyet Câhiliyye döneminde Araplar arasında lâkap takma adetinin oldukça yaygın olduğunu göstermektedir. İbn-i Kesîr, kötü lâkap takmanın Câhiliyye döneminde müşrikler arasında uygulanan bir adet olduğunu ifâde etmiştir⁶⁶⁷.

XII- İffet ve Namus

A- Zina

Kaynaklarda İslâm öncesi Câhiliye devrine ait bilgilerde Araplar arasında gayri meşru ilişkilerin yaygın olduğu ifâde edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım âyetlerde

⁶⁶⁴ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1.Bsk. Beyrut 1407, II, 298 vd.

⁶⁶⁵ Taberî, *a.g.e.*, XIII, 135-6.

⁶⁶⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, XVI, 265-6.

⁶⁶⁷ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, IV, 214.

bu hususa işaret edilmiş ve konu ile ilgili kesin ve caydırıcı yasaklar getirilmiştir. Ancak konu ile ilgili âyetlerin yorumlarında müfessirler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Sözlükte “zina” kelimesi; şeri bir akit olmadan cinsel ilişkiye girmek anlamına gelir⁶⁶⁸.

Kur’ân-ı Kerîm’de nikah dışındaki tüm cinsel ilişkiler “zina” olarak kabul edilmiş ve “zina” fiili farklı âyetlerde farklı lafızlarla ifâde edilmiştir. Bu kavramlardan “zina” dokuz⁶⁶⁹, “fuhuş” ve türevleri yirmi dört⁶⁷⁰, “ism” ve türevleri kırk sekiz, “beğâ” ve türevleri doksan yedi⁶⁷¹ âyette geçmektedir. “Zina” anlamında da kullanılan “fuhuş” kelimesi Kur’ân’da dört manada kullanılmıştır⁶⁷²;

-Şirk üzere günah işlemek⁶⁷³,

-Zina etmek⁶⁷⁴,

-Eşcinsel ilişkide bulunmak⁶⁷⁵,

-Kadının serkeşlik etmesi⁶⁷⁶.

Taberî, Araplar arasında, açıktan yapılan zina ve gizli dost hayatı şeklinde yapılan zina olmak üzere iki türlü zinanın yaygın olduğunu ifâde etmiştir⁶⁷⁷. Kurtubî, Câhiliye döneminde Arapların açıktan yapılan zinayı ayıpladıklarını; dost hayatı yaşamak şeklinde gizli yapılan zinayı kerih görmediklerini ifâde etmiştir⁶⁷⁸.

İbn-i Kesîr, Enâm sûresindeki “Günahın gizlisinde açığını da terk edin” âyetinin tefsirinde “açıktan yapılan günah” ifâdesiyle evlerinin önüne bu işi yaptıkları anlaşılın diye bayrak diken fahişelerle yapılan; “gizli yapılan günah” ifâdesiyle de herkesten gizli dost hayatı yaşayan insanların yaptıkları zinanın kastedildiğini ifâde etmiştir⁶⁷⁹. Süyûtî, Câhiliye döneminde Arapların zinanın açıktan yapılmasını yanlış bir

⁶⁶⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 384.

⁶⁶⁹ İsrâ, 17/32; Nûr, 24/2,3; Furkan, 25/68; Mümtehine, 60/12.

⁶⁷⁰ Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara, 271/69, 268; Âl-i İmran, 3/135; Nisâ, 4/19, 22, 25; Enam, 6/28, 80; Yusuf, 12/24.

⁶⁷¹ Ancak bu âyetlerin üçünde “zina” fiilini işlemek anlamında kullanılmıştır. Bu âyetler için bkz., Meryem, 19/20, 28; Nûr, 24/33.

⁶⁷² Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuḥ ve’n-Nezâir*, s. 40-1.

⁶⁷³ A’raf, 7/28.

⁶⁷⁴ A’raf, 7/33.

⁶⁷⁵ Ankebût, 29/28.

⁶⁷⁶ Nisâ, 4/19.

⁶⁷⁷ Taberî, a.g.e., IV, 19-20.

⁶⁷⁸ Âlûsî, *Büluḡu’l-Ereb*, II, 5.

⁶⁷⁹ İbn-i Kesîr, a.g.e., II, 160-1; Taberî, ilgili âyetin tefsirinde müşriklerin, açıktan yapılan zinayı haram; gizli yapılan zinayı helal kabul ettiklerini nakletmiştir. Bkz. Taberî, a.g.e., IV, 19-20; Âlûsî, *Büluḡu’l-Ereb*, II, 4-5.

davranış olarak kabul ettiklerini ancak gizli bir biçimde yapılmasını yanlış bir davranış olarak görmediklerini ve bu konu ile ilgili olarak; zinanın açıktan yapılması alçaklıktır, gizliden yapılmasında ise bir beis yoktur dediklerini nakletmiştir⁶⁸⁰.

B- Müşrik Kadınların İffetsizlikleri

Kur'ân-ı Kerîm kadınlara yapılan haksızlıkları eleştirmiş ve kadının yaşam hakkının, şahsiyetinin ve namusunun korunmasını ceza-î müeyyidelerle temin etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de, İslâm öncesi dönemde kadınlara karşı yapılan bu tür menfi davranışlar eleştirildiği gibi müşrik kadınların yaptıkları bir takım ahlâkî anlamda problemlili olan davranışlarda eleştirilmiştir.

Kur'ân da müşrik kadınların iddet döneminde hamile olduklarını gizledikleri ve eski kocalarına ait çocukları yeni evlendikleri kocaların nesebine dahil ettikleri ifade edilmiştir. Kadınların bu davranışı, yeni kocalarının doğacak çocuğu kabul etmemelerinden korktukları için yaptıkları belirtilmiştir. Taberî, Câhiliyye döneminde müşrik kadınların, eşlerinden boşandıkları vakit, iddet dönemlerinde hamile olduklarını gizlediklerini ve şayet eski kocaları kendilerine dönmez ise; eski kocalarından olan o çocuğu yeni evlendikleri kocalarının nesebine dahil ettiklerini belirtmiştir⁶⁸¹.

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım âyetlerde, müşrik kadınların, erkeklerin cinsel istek ve arzularını tahrik etmek için, ahlâkî anlamda hoş görülemeyecek bir kısım davranışlarda buldukları beyan edilmiştir. İlgili âyetlerde, mümin kadınlara, müşrik kadınların tavır ve davranışlarından sakınmaları emredilmiş ve genel olarak bu tarz davranışlar Câhiliyye davranışları olarak tavsif edilmiştir.

Müşrik kadınların, erkeklerin ilgi ve alakasını cezbetmek için yaptıkları davranışlar ve yine aynı amaçla giydikleri bir kısım kıyafetler eleştirilirken, müşrik kadınların tavırları ve kıyafet tercihleri ilk Câhiliyye döneminde (Câhiliyye-i ûla)

⁶⁸⁰ Süyûtî, *a.g.e.*, II, 490.

⁶⁸¹ Taberî, *a.g.e.*, II, 449; Süyûtî, *a.g.e.*, I, 660; Câhiliyye devrinde, talaktan dolayı beklenen iddet için tayin edilmiş kesin bir müddet yoktu. Bu sebeple kadınlar, boşandıkları kocalarından olan çocuklarını, ikinci kocalarının yatağında dünyaya getiriyorlardı. İbn Habîb, Câhiliyye devrinde en-Nakimiyye adlı kadının, ilk kocası Mu'âviye b. Bekr b. Hevâzin'den hamile olduğu halde boşandığını, daha sonra Sa'd b. Zeyd-i Menât b. Temîm'le evlendiğini, Sa'd'la evli iken Mu'âviye'den olan oğlu Sa'sa'yı doğurduğunu, Rebi'a b. Asım'ın annesinin de, Hubeyre b. en-Nu'man'ın nikahındeyken, Rebi'a'ya hamile kaldığını, Hubeyre tA'rafından boşanınca Asım b. Cez b. Abdullah'la evlendiğini ve Asım'la nikahlı iken Rebi'ayı dünyaya getirdiğini ifade etmiştir. İbn-i Habîb, *a.g.e.*, s. 338-9.

yapılan tavır ve hareketlere benzediği ifâde edilmiştir. Ayette ifâde edilen ilk Câhiliyye dönemi (Câhiliyye-i ûla) ile hangi dönemin kastedildiği müfessirler arasında yorum farklılıklarına sebep olmuştur. Hakem b. Uyeyne; bu dönemin, Hz. Adem ile Hz. Nuh arasındaki dönem olduğunu, İbn Abbâs; Hz. Nuh dönemi ve Hz. Nuh ve Hz. İbrahim arasındaki dönem olduğunu, bazı rivâyetlerde Hz.İbrahim'in dünyaya geldiği dönem olduğu; Ebû Aliye, Hz. Davut ve Hz. Süleyman'ın yaşadığı devir olduğunu, yine başka kanallardan gelen rivâyetlerde bu dönemin Hz. İsa ile Hz. Muhammet arasındaki dönem olduğu ifâde edilmiştir⁶⁸².

İlk Câhiliyye döneminde kadınların kıymetli taşlardan yapılan zırh benzeri kıyafetler giyerek veya bazı rivâyetlerde yanlardan iğnelemek suretiyle vücut hatlarını belli eden şeffaf kıyafetler giyerek, çarşı ve pazara çıktıkları ve burada kendilerini erkeklere sundukları ifâde edilmiştir. Yine başka rivâyetlerde bu kıyafetin keyfiyetiyle ilgili detayda farklılıklar ihtiva eden ancak esasta birbirine yakın yorum ve açıklamalar yapılmıştır⁶⁸³.

Süyûtî, müşrik kadınların, erkeklerin ilgisini çekebilmek için, ayaklarına halhal taktıklarını⁶⁸⁴; Kurtûbî, İslâm öncesi dönemde müşrik kadınların erkeklerle konuşurken seslerini yumuşatarak edalı bir tonda konuştuklarını ifâde etmiştir⁶⁸⁵. İbn-i Kesîr Câhiliyye döneminde müşrik kadınların erkeklerin ilgisini cezbetmek için boyun ve göğüs kısımları açık kıyafetler giydiklerini ve yürürken kırıtarak yürüdüklerini nakletmiştir⁶⁸⁶. Mücahit'ten aktarılan bir rivâyette müşrik kadınların, kendilerini teşhir etmek için, erkeklerin buldukları bölgelerde yürüyüşe çıktıkları belirtilmiştir⁶⁸⁷.

C- Diyaset

Sözlükte, “de-ye-se”; zelil olma, kıskançlıktan yoksun olma ve âilesini başka

⁶⁸² İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, III, 464-5; Taberî, *a.g.e.*, XII, 4-6; el-Müberred; kadınların, ilk koyu Câhiliyyede açığa çıkartılması çirkin olan yerleri açtıklarını, hatta, kadının, kocası ile dostunun birlikte oturduğunu, dostunun tek başına kadının belinden yukarısı ile kocasının ise belinden aşağısı ile uğraştığını, kimi zaman birinin diğerinden yerlerini değiştirmelerini istediğini nakletmiştir. Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 159.

⁶⁸³ Taberî, *a.g.e.*, XII, 4-6; Süyûtî, *a.g.e.*, VI, 601-2; İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, III, 464-5.

⁶⁸⁴ Süyûtî, *a.g.e.*, VI, 186.

⁶⁸⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 95.

⁶⁸⁶ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, III, 465.

⁶⁸⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 98-9.

erkeklere pazarlayan erkek anlamlarında kullanılır⁶⁸⁸. Kelime bu haliyle Kur'ân-ı Kerîm'de geçmez. Ancak hadislerde kullanılmıştır. Hz.Peygamber (sav) kıyamet gününde Allah'ın rahmet nazarıyla bakmayacağı üç gurup insandan biri olarak deyyusları zikretmiştir⁶⁸⁹.

Kur'ân-ı Kerîm'de cariyelerin fuhuş yapmaya zorlanması ile ilgili hususa işaret edilmiş ve bu konuda yasak getirilmiştir⁶⁹⁰. Bunun dışında hadislerde, bu kötü ahlâkın muhtevası içerisinde değerlendirilebilecek hususlara değinilmiş ve bu konuda kesin yasaklar getirilmiştir⁶⁹¹. Kaynaklarda, İslâm öncesi dönemde, -temkinli bir ifâdeyle söyleyecek olursak- en azından bir kısım müşriklerin, eşlerini soylu ve asil bir çocuk dünyaya getirmesi için, asil olarak kabul ettikleri kimseye gönderdikleri ve o kimseye ilişki kurmasını talep ettikleri ve başka bir uygulama olarak da sahip oldukları cariyeleri fuhuş yapmaya zorlayarak kazançlarına el koydukları nakledilmiştir. Kaynaklarda “istibza nikahı” şeklinde isimlendirilen ve Câhiliye devrinde uygulanan, gayri ahlâkî ilişki biçimi özetle şu şekilde gerçekleştirilirdi. Kadının adetinin bitimiyle, kocası kendisine “git filanca kişiyle beraber ol” derdi. Bunun üzerine kadın o kişiden hamile kaldığını anlayınca kadar o kişiyle beraber olur, bu zaman diliminde kocası kendisine asla el sürmezdi. Kadın istenilen kişiden hamile kalır ve sonra o çocuğu dünyaya getirirdi. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu ilişkinin amacı; toplumda lider, kahraman, yiğit ve şerefli kabul edilen kimselerden çocuk sahibi olmak ve doğacak çocuğun da bu özelliklere sahip olmasını sağlamaktı⁶⁹². Kur'ân-ı Kerîm'de, Nur sûresinde işaret edilen cariyelerin fuhuş yapmaya zorlanması ile ilgili, İbn-i Abbâs'tan gelen bir rivâyette, Câhiliyye döneminde müşriklerin cariyelerini fuhuş yapmaya zorladıkları ve kazandıkları ücretlerine de el koydukları ifâde edilmiştir⁶⁹³.

XIII- Asılsız İsnad ve İftirada Bulunma

Mekkeli müşrikler tahrif edilmiş bir Allah inancına sahiplerdi. Atalarına nisbet

⁶⁸⁸ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XV, 398.

⁶⁸⁹ Nesâî, “Zekat”, 69.

⁶⁹⁰ Nûr, 24/33.

⁶⁹¹ et-Tayâlisî, Süleyman b. Davûd Ebû Davûd el-Farisî el-Basrî, *Müsned-ü Ebi Davûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty. I, 89.

⁶⁹² Âlûsî, *Bülûğ'ul-Ereb*, II, 4.

⁶⁹³ Taberî, *a.g.e.*, X, 133.

ettikleri ve onlardan öğrendiklerini iddia ettikleri inançlarında, Cenab-ı Allah'ın şanına yakışmayacak birçok unsur vardı. Örneğin müşrikler ilah olarak ibâdet ettikleri putların, Allah'ın kızları olduğunu iddia ediyor ve taptıkları putların Ahirette kendilerine şefaathane olacağını söylüyorlardı⁶⁹⁴. Kur'ân- ı Kerîm'de konu ile ilgili başka âyetlerde müşriklerin meleklerin dışı olduğuna inandıkları ve onlara kız ismi vererek⁶⁹⁵, melekleri Allah'a isnâd ettikleri ifade edilmiştir⁶⁹⁶. Kurtûbî, Müminûn sûresinin doksanıncı âyetinde geçen yalancılar ifâdesini müşriklerin Allah'a kız isnâd etmeleri şeklinde yorumlamıştır⁶⁹⁷. Râzî, ulemanın, müşrikleri, Allah'a çocuk isnâd etmek, bu çocuğun kız olduğunu söylemek ve meleklerin dışı olduğunu iddia etmek suretiyle üç bakımdan tekfir ettiğini ifade etmiştir⁶⁹⁸. Müşriklerin Allah hakkındaki diğer bir asılsız iddiaları da, putlara tapmalarının Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğini söylemeleri idi. Müşrikler bu konuda; “Şâyet Allah dilemeseydi biz putlara tapmazdık” diyor ve bu asılsız sözlerini atalarına nisbet ederek delillendirmeye çalışıyorlardı⁶⁹⁹.

Müşrikler Hz. Peygamber (sav)'in peygamberlik iddiasını da Allah'a karşı yalan uydurduğunu söyleyerek tekzip ediyorlardı⁷⁰⁰. Rivâyetlerde Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri hakkında indiği rivâyete edilen âyette müşriklerin Allah'ın zatı hakkında bilgisizce tartışmaları eleştirilmiştir⁷⁰¹. Bazı kabileler Allah hakkındaki bu isnâd ve iftiralarında çok ileri gidiyorlardı. Bu kabileler; Allah'ın -hâşâ- cinlerin ileri gelenlerine (eş edinmek üzere) talip olduğunu ve cinlerin de en şerefli kızları ile evlenmesi için ona takdimde bulduklarını iddia ediyorlardı. Meleklerin de cinlerin ileri gelenlerinin kızları olduğunu söylüyorlardı. Bazıları müşriklerde -haşa- Allah ile iblisin kardeş olduğunu iddia ediyorlardı⁷⁰².

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım âyetlerde müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'le ilgili asılsız itham ve iftiralarından bahsedilir. İlgili âyetlerde müşriklerin iddia, itham ve isnâdlarına yer verilirken müşriklerin bu söylemlerinin asılsız ve boş olduğu ifade edilir.

⁶⁹⁴ Necm, 53/21,23.

⁶⁹⁵ Necm, 53/27-8.

⁶⁹⁶ Tûr, 52/39.

⁶⁹⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 223.

⁶⁹⁸ Razi, *a.g.e.*, XIX, 509-510.

⁶⁹⁹ Zuhruf, 43/20-2.

⁷⁰⁰ Şûrâ, 42/24.

⁷⁰¹ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 43.

⁷⁰² Kurtûbî, *a.g.e.*, XIV, 568-9. Kurtubî'nin, Mücahid, es-Süddî ve Mukatil'e dayandırdığı rivâyette bu kabilelerin Kinane ve Huzaahlı olduğu ifade edilmiştir.

Duhan ve Kalem surelerinde müşriklerin Hz.Peygamber (sav) hakkında deli ithamında buldukları ifâde edilmiş⁷⁰³, Ahkaf sûresinde ise müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'in Kur'ân'ı uydurduğunu iddia ederek ona iftira attıklarından bahsedilmiştir⁷⁰⁴. Kamer sûresinde müşriklerin Hz.Peygamber (sav)'den nübüvvetine alamet olarak ayı ikiye ayırmasını talep ettikleri, Hz. Peygamber (sav)'inde Allah'ın yardımıyla ayı ikiye ayırdığında gerçekleşen mucizenin sihir olduğunu söyleyerek inkar ettikleri nakledilmiştir⁷⁰⁵. Konu ile ilgili Ahkaf sûresindeki başka bir âyette, müşrikler, kendilerine Kur'ân âyetleri okunduğu vakit Kur'ân'ın büyü olduğunu söylemişlerdir⁷⁰⁶. Saffât sûresinde Hz.Peygamber (sav)'in kendilerine göstermiş olduğu değişik mucizeleri sihir olarak nitelendirmişler⁷⁰⁷ ve Hz.Peygamber (sav)'i sihirbazlıkla itham etmişlerdir⁷⁰⁸. Müşrikler Kur'ân'ı Hz.Peygamber (sav)'e Ehl-i Kitab'ın bazı kitaplarını okumuş Hıristiyan bir gencin öğrettiğini iddia ediyorlardı. Kaynaklarda Hz.Peygamber (sav)'in yabancı olan bu gencin ticaret maksadıyla yanına uğradığı, müşriklerin de bu şekilde itham ve iddiada buldukları nakledilmiştir⁷⁰⁹.

XIV- Kötü Alışkanlıklar

A- İçki

Sözlükte “hamr” kelimesi; örtmek, utanmak, örtü ve şahitlikten kaçarak gördüğünü gizlemek gibi anlamlara gelir⁷¹⁰. Kur'ân-ı Kerîm'de hamr kelimesi ve türevleri yedi yerde geçmektedir. “Hamr” kelimesi üç yerde şarap⁷¹¹, iki yerde üzüm⁷¹²,

⁷⁰³ Duhan, 44/14; Kalem, 68/51.

⁷⁰⁴ Ahkâf, 46/8.

⁷⁰⁵ Razi, *a.g.e.*, XX, 590.

⁷⁰⁶ Ahkâf, 46/8.

⁷⁰⁷ Saffât, 37/15

⁷⁰⁸ Sâd, 38/4.

⁷⁰⁹ Abdülfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, trc.Salih Akdemir, Ankara 1996, Süyuti konu ile ilgili eserinde iki farklı rivâyete yer vermiş ve birinci rivâyette bu şahsın isminin Lüâm olduğunu ifade etmiş; kaydettiği ikinci rivâyette bu şahsın tek kişi değil Yesar ve Cebir adlarında iki kişi olduklarını ve bu şahısların köle olduğunu nakletmiştir. Süyuti, *Lübâbü'n-Nükûl*, s. 132.

⁷¹⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 254.

⁷¹¹ Bakara, 2/ 219; Mâide, 5/90-1.

⁷¹² Yûsuf, 12/36-41.

bir yerde cennet içeceği⁷¹³ ve bir yerde de kadınların baş örtüsü⁷¹⁴ anlamında kullanılmıştır.

İslâm öncesi Arap toplumunda biraz da ictimâî ve iktisadi şartların, zevk ve eğlenceye düşkünlüğün bir uzantısı olarak yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin olduğu, içkinin diğer bir kaç unsurla birlikte Arap şiir ve edebiyatının ana temalarından birini teşkil ettiği, içki üretimi, içki türleri ve içki meclisleriyle ilgili zengin bir kültür ve geleneğin bulunduğu bilinmektedir⁷¹⁵.

Câhiliyye Arapları içkiye o derece müptela olmuşlardı ki, lisanlarında içkinin yüz kadar ismi geçer, şiirlerinde bütün çeşitlerini ve sofralarını tasvir ederlerdi⁷¹⁶. İçki, sofraların ve misafirlere yapılan ikramın en başta gelen malzemesini teşkil ettiği gibi, şehirlerde ve yollarda içki içmeye mahsus genelde Yahudilerin işlettiği yerler bolca mevcuttu⁷¹⁷.

Araplar arasında hurmadan, yaş ve kuru üzümünden tahıl ve bala kadar pek çok gıda maddesinden üretilen içkiler bilinmekle birlikte Mekke'de yaş üzüm ve hurmadan elde edilen şarap, Medine de ise kuru üzüm ve hurmadan elde edilen içki türleri yaygındı⁷¹⁸. Câhiliyye döneminde Araplar arasında içki yaygın olan bir içecekti. Müşrik Arapların çoğunluğu şaraba düşküdü ve sürekli içerlerdi. Onlar için şarap, talihin üstün hediyelerinden biriydi. Müşrik Araplar istedikleri gibi şarap içmekle de övünürlerdi⁷¹⁹.

İslâm öncesi dönemde müşrik Araplar bazen bir meyhanede, bütün şarabı içip bitirecek kadar kalmayı şeref meselesi olarak kabul ettikleri ifâde edilmiştir⁷²⁰. Müşrik Arapların bazıları kazandıkları parayı içki ve kumara harcadıkları için muhtaç duruma düştükleri nakledilmiştir⁷²¹.

Ancak kaynaklarda İslâm öncesi dönemde bazı kişilerin sarhoş oldukları vakit söyledikleri sözler veya yaptıkları hareketlerle ictimâî mevkilerinin zedelendiğini; bir kısım insanların genel manada kendilerini kötülüğe yönelttiğini düşündükleri için

⁷¹³ Muhammed, 47/15.

⁷¹⁴ Nûr, 24/31.

⁷¹⁵ Mustafa Baktır, "içki" *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 458.

⁷¹⁶ Kardavi, Yusuf, *İslâm'da Helâl ve Haram*, trc.Mustafa Varlı, Hilâl Yay. Ankara ty. s. 75.

⁷¹⁷ Cevâd Âli, *a.g.e.*, IV, 667.

⁷¹⁸ Mustafa Baktır, "içki" *DİA*, XXI, 458.

⁷¹⁹ İzutsu, *a.g.e.*, s. 79.

⁷²⁰ T.H.Weir, "Câhiliyye" *İA*, İstanbul 1988, III, 12.

⁷²¹ Cevâd Âli, *a.g.e.*, V, 88.

içkiyi kendilerine yasakladıkları ifâde edilmiştir⁷²².

B- Meysir

“Meysir” kelimesi; “yüsr veya yesr” kökünden, zorun zıddı⁷²³, kolaylık veya kolay olmak anlamına gelir⁷²⁴. Mukâtil, insanın elindeki malı yorulmadan ve çaba sarfetmeden, kolayca ve meşakkatsızca aldığı için kumara “meysir” denildiğini söylemiştir. İbn-i Kuteybe, “meysir”in; bölüşmek ve taksim etmek manasına geldiğini, kesilen hayvanın kendisine de, taksimatın üzerinde yapılmış olduğu yer gibi kabul edildiği için “meysir” denildiğini ifâde etmiştir. Fal okları çeken ve kurban parçalarının sahiplerini bu şekilde belirleyen kimselere de, yâsir veya kaddâr denilirdi⁷²⁵.

İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda daha çok kış mevsiminde ya da kıtlık günlerinde⁷²⁶ zenginlerin oynadığı en yaygın kumar türlerinden biri olan meysir aynı zamanda Araplar arasında bir övünç vesilesi kabul edilir ve bu oyuna katılmayan varlıklı kişiler kınanırdı. Oyunda kazananların payları daha çok fakirlere dağıtıldığı için meysir diğer kumar çeşitlerine göre daha sakıncasız ve yararlı sayılmaktaydı. Bununla birlikte Câhiliyye devrinde hâkemlik yapan Akra b. Hâbis gibi “meysir”i kınayan ve yol açtığı olumsuz sonuçlara dikkat çekenler de vardı⁷²⁷.

Câhiliyye döneminde Arapların on tane fal oku bulunduğu, bunların isimlerinin ezlâm, aklâm, fezz, tev'em, rakîb, hıls, nâfis, müsbil, mu'allâ, menîh, sefih ve vağd olduğu ifâde edilmiştir. Menîh, sefih ve vağd okları hariç (çünkü bunlar boş idi), diğer oklardan herbiri, kesilen ve on parçaya, yahut da yirmi sekiz parçaya bölünmüş olan hayvanın, belli bir parçasına işaret etmekteydi. Bu fal oklarından fezz için bir pay; tev'en için iki pay, rakîb için üç pay, halis için dört pay, nâfis için beş pay, müsbil için altı pay, mu'allâ için yedi pay verilirdi. Bu okların hepsi “rebâte” denilen bir torbaya konur; sonra torba âdil bir kimsenin eline verilirdi. Daha sonra o kimse torbayı sallayıp, elini içine sokar; ondan isim isim herkesin adına bir ok çekerdi. Hisse sahiplerinden adına ok çıkan kimse, bu ok üzerinde yazılı olan payını alırdı. Adına, üzerinde “boş”

⁷²² İbn-i Habîb, *el-Muhabber*, s. 237-8; Âlûsî, *Bülûğu'l-Ereb*, III, 24-7.

⁷²³ İsfehânî, *Müfredât*, s. 891.

⁷²⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 295.

⁷²⁵ Râzî *a.g.e.*, V, 117-8.

⁷²⁶ Abdülazîz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, s. 441.

⁷²⁷ Tefîk Fehd, “meysir” *DİA*, Ankara 2004, XXVII, 509-10.

yazılı ok çıkan kimse de, hiçbir şey alamazdı. Kesilen bu hayvanın bütün parasını da bu kimse öderdi. Kendisine pay çıkan kimseler ise bu paylarını fakirlere dağıtırlar, ondan hiç bir şey yemezler ve bu yaptıklarıyla övünür, bu piyangolarına katılmayan zengin kimseleri de ayıplardılar⁷²⁸.

İbn-i Abbâs'tan gelen konu ile ilgili başka bir rivâyette; Câhiliyye döneminde bir kimsenin, başkası ile, âilesi ve malı üzerine kumar oynadığı, kazanan kişinin, kaybeden kişinin eşine ve tüm mal varlığına sahip olduğu nakledilmiştir⁷²⁹. Cevâd Alî, Câhiliyye döneminde bazı müşrik Arapların kazandıkları parayı, içki ve kumara harcadıkları için muhtaç duruma düştüklerini ifâde etmiştir⁷³⁰.

XIV- Diğer Vasıfları

A- Azgın Olmaları

Kur'ân terminolojisinde dilimizdeki “azgınlık” olarak tercüme edebileceğimiz kelimeyi ifâde eden farklı kavramlar mevcuttur. Arap dilinin kelime yönünden zengin olması ve kelimelerin birden çok anlamlarının olması bu durumun en temel sebebidir. Ancak bununla birlikte çalışmamızın muhtevasının sınırlı olması yönünden, Kur'ân-ı Kerîm'de azgınlık kavramını anlam olarak ihtiva eden üç kavramı incelemeye çalışacağız. Bu kavramlar sırasıyla “utüvv”, “ğayy” ve “tuğyan” kavramlarıdır.

Sözlükte “utüvv” kelimesinin; azmak ve haddi aşmak anlamına geldiği ve tekebbürün alameti olduğu ifâde edilmiştir⁷³¹. İstılahta; kibir, fesâd ve küfürde aşırı olma hali şeklinde tanımlanmıştır⁷³². Kurtûbî, küfrün ve zulmün en ileri noktası olarak tarif etmiştir.⁷³³

Sözlükte “ğa-vâ” kelimesi ise; rüşdün zıddı, şaşırma, bir şeyin fesâda uğraması, dalâlet ve kaybetme anlamlarında kullanılmıştır⁷³⁴. İsfehâni “ğayy” kavramının istılahta, bozuk bir itikattan kaynaklanan cehalet olduğunu ifâde ederek, bu cehaletin bazen

⁷²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 127; Râzî, *a.g.e.*, V, 117-8; İbn-i Kayyim, *a.g.e.*, I, 240.

⁷²⁹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 606.

⁷³⁰ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 88.

⁷³¹ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XV, 27.

⁷³² *Nadretü'n-Nâim*, X, 4933, Kefevî'den naklen.

⁷³³ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIII, 532-3.

⁷³⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XV, 140; Firuzabadi, *a.g.e.*, IX, 273.

insanın yapısından bazen de inanılan esaslardan kaynaklandığını ifâde etmiştir⁷³⁵. Bir şeyi akıbeti kötü olacak bir biçimde yanlış ve hatalı kullanmak⁷³⁶, batıla sapma ve dalma şeklinde de tanımlanmıştır⁷³⁷. Taberî “iğva”yı; bir kişinin başkasını kandırmak için bir şeyi süsleyerek güzelleştirmesi şeklinde tanımlamıştır⁷³⁸. İbn-i Kesîr, “ğayy” ile “dalâlet” kavramları arasında fark olduğunu ve dalalete düşen kimsenin bilgisizce hak yolun dışına çıktığını; azgın kimsenin (ğâvîn) ise; Hak yolu bildiği halde, kasıtlı olarak haktan sapan kimse olduğunu ifâde etmiştir⁷³⁹.

“Tuğyan” kelimesi sözlükte; sınırı aşmak ve inkarda aşırı gitmek anlamlarına gelir⁷⁴⁰. İstilahta da sözlük anlamına yakın bir biçimde tarif edilmiştir; isyanda haddi aşmak⁷⁴¹, eşya ve ölçülerde itidalden ayrılarak aşırılığa sapmak⁷⁴² şeklinde tarif edilmiştir. Kurtubî, tuğyanı, zulüm ve aşırılıkta haddi aşmak şeklinde tarif etmiş ve zulmün büyük ve küçük şeklinde ikiye ayrıldığını ve küçük zulmün sınırlarını aşan kimsenin tuğyan işlediğini ifâde etmiştir⁷⁴³.

“Utüvv” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de, yaşın ilerlemesi ve yaşlanmak⁷⁴⁴, galebe çalma ve yok etmek⁷⁴⁵, itaati kibirlenerek terk etmek⁷⁴⁶, yeryüzünde büyükmek⁷⁴⁷, Allah’ın emirlerine isyan etmek, azgınlık ve tuğyan⁷⁴⁸ anlamlarında kullanılmıştır.

İbnü’l-Esîr, kelimenin, büyükmek ve kibirlenmek anlamına geldiğini söylemiş ve hadislerde de aynı anlamda kullanıldığını ifâde etmiştir⁷⁴⁹. Bazen bu kelime inanan bir kişi hakkında onun sert ve katı bir kişiliğe sahip olduğunu ifâde etmek için kullanılmıştır. Kendisinden sonra Hz.Ömer’i halife tayin eden Hz.Ebûbekir’e bir adam gelmiş ve Hz.Ömer’in sert ve katı kişiliğinden şikâyet ederken, Hz. Ömer hakkında bu

⁷³⁵ İsfehânî, *Müfredât*, s. 620.

⁷³⁶ Münâvî, *a.g.e.*, s. 545. Harrâli’den naklen.

⁷³⁷ İbn-i Esîr, *a.g.e.*, III, 397.

⁷³⁸ Taberî, *a.g.e.*, V, 134.

⁷³⁹ İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, IV, 248.

⁷⁴⁰ İbn Manzûr, *age.*, VII, 15; Razi, *a.g.e.*, s. 403.

⁷⁴¹ Cürcanî, *a.g.e.*, s. 183.

⁷⁴² Münâvî, *a.g.e.*, s. 483. Harrâli’den nakletmiştir. Münâvî, İlmin tuğyanını, istikametten sapma olarak belirlemiştir. bkz aynı yer.

⁷⁴³ Kurtubî *a.g.e.*, VI, 323.

⁷⁴⁴ Meryem, 19/8.

⁷⁴⁵ Hâkka, 6 Kurtubî, âyetteki “utüv” kelimesinin şiddetli rüzgarın sıfatı olarak, gazab anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Kurtubî, *a.g.e.*, XVII, 584.

⁷⁴⁶ A’raf, 7/77.

⁷⁴⁷ Furkân, 25/21.

⁷⁴⁸ A’raf 7/122; Talak, 65/8.

⁷⁴⁹ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 394.

kelimeyi kullanmıştır. İbnü'l Esîr, Hz.Ömer hakkında kullanılan bu kelimenin isyankar ve azgın anlamlarında değil katı, sert ve şiddetli bir mizaç ve karaktere sahip olma anlamında kullanıldığını ifade etmiştir⁷⁵⁰.

Kur'ân-ı Kerîm'de “ğayy” kelimesi yirmi iki yerde geçmekte, “iğva” kökü ise altı yerde kullanılmaktadır⁷⁵¹. Hz.Adem ile Havva'nın yasak meyveden yemelerinden söz eden bir âyette, Adem'in yolunu şaşırdığı ifade edilmekte⁷⁵², İsrâ olayından bahseden âyette ise, “Arkadışınız Muhammed (sav) sapmadı ve yolunu şaşırmadı”⁷⁵³ denilmektedir. “İğva” kavramı “yolunu şaşırtıp saptırmak, helak etmek” anlamında Allah'a nisbet edilmiş⁷⁵⁴ ancak kavram ağırlıklı olarak şeytana⁷⁵⁵, ayrıca ilâhi hidâyeti terk edip Allah'tan başka otorite ve yol gösterici diye kabul edilen putlara⁷⁵⁶ nisbet edilmiştir. İğvayı gerek şeytana gerekse putlara izafe eden âyetlerde, kelime; “batılı süsleyip hakk gibi gösterme” manasında kullanılmıştır⁷⁵⁷.

Hz.Peygamber (sav)'den rivâyet edilen çeşitli hadislerde “ğayy” ve “iğva” kavramları Kur'ân'daki anlamlarına paralel şekilde kullanılmıştır⁷⁵⁸. Müsned'de yer alan bir hadiste Hz.Peygamber (sav); ümmeti hakkında endişe ettiği hususlardan birinin; yeme, içme ve cinsi arzuları tatmin etmede aşırılık gösterme, diğerinin de beşeri duyguların meşru sınırları aşması olduğunu ifade etmiştir⁷⁵⁹.

Furkân sûresinde, Allah'ı ve melekleri görmek talebinde bulunan müşriklerin bu tavrı “utüv” (haddi aşma) kavramıyla nitelendirilmiştir⁷⁶⁰. Beyzâvî, müşriklerin bu iki talebiyle Allah ve meleklerin görünerek, Hz.Peygamber (sav)'in hak peygamber olduğunu söylemelerini isteme şeklinde yorumlamıştır⁷⁶¹.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Şuarâ sûresinde, müşrikler azgın kimseler olarak nitelendirilmişlerdir. İbn-i Zeyd; şairlere uyararak hakkın sınırlarını aşan azgın

⁷⁵⁰ İbnü'l-Esîr, Ebü's-Sa'adât Mecdüddin Mübarek b. Muhammed, *Menalü't-Tâlib fi Şerh-i Tivâli'l-Garâib*, 606/1210, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Câmîatu Ümmi'l-Kura, Mekke ty. s. 284.

⁷⁵¹ Abdülbâkî, Muhammed Fuad; *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982, s. 506.

⁷⁵² Tâhâ, 20/121.

⁷⁵³ Necm, 53/2.

⁷⁵⁴ Hud, 11/34; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 261.

⁷⁵⁵ A'raf, 7/16; Hicr, 13/39.

⁷⁵⁶ Kasas, 28/63; Saffât, 37/32.

⁷⁵⁷ Ramazan Biçer, “iğva” *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 525.

⁷⁵⁸ Wensick, *Mu'cem*, V, 25-6.

⁷⁵⁹ Hanbel, *a.g.e.*, IV, 420- 423.

⁷⁶⁰ Taberî, *a.g.e.*, XI, 1.

⁷⁶¹ Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 138.

kimselerden, müşriklerin kastedildiğini ifade etmiştir⁷⁶².

B- Aldanmış Olmaları

Sözlükte “ğa-ra-ra” kelimesi, zekanın azlığı anlamında noksanlık anlamına gelir. Aynı kökten türeyen “ğurre” kelimesi ise atın alındaki beyazlık demektir. Gaflet anlamına geldiği de ifade edilmiştir⁷⁶³. İstılahta ise; insanın hevâ ve tabiatının meylettığı şeye yönelmek suretiyle nefsinin sükunete erdirmesi demektir⁷⁶⁴. Ayrıca hileyi nasihat suretinde gizlemek⁷⁶⁵, yanlış olan bir şeyi süsleyerek doğru gibi göstermek⁷⁶⁶, başta şeytan olmak üzere, şehvet, mal ve makam vb. insanı aldatan her şey olduğu şeklinde de tanımlanmıştır⁷⁶⁷. Gazâlî, kâfirlerin, fasıkların ve asilerin aldanışının en büyük aldanma olduğunu ifade etmiştir. Gazâlîye göre, kâfirlerin bir kısmını dünya hayatı, bir kısmını da şeytan aldatmıştır. Gazâlî, dünya hayatının aldattığı kâfirlerin, peşinin veresiyeden, yani dünyanın âhiretten iyi olduğu ve daha tercihe şayan olduğu anlayışına sahip olduklarını belirtmiş ve bu kimselerin dünyanın zevklerinin kesin olduğuna; âhiretin ise kuşkulu olduğuna inandıklarını, dolayısıyla âhiret nimetlerinden şüphe duyduklarını belirtmiştir. Şeytanın aldatma yönteminin de vesvese ve şüpheye dayalı olduğunu söyleyen Gazâlî, âyetlere îmân veya aklî delilleri kullanmak suretiyle bu aldanmadan kurtulunabileceğini ifade etmiştir⁷⁶⁸. Gazâlî; cehaletin, kişinin bir şeyi gerçeğinin aksi olarak bilmesi ve bu şekilde inanması anlamına geldiğini ve bu anlamda gururun da, cehaletin bir nevi olduğunu ifade etmiş; ancak her gururun cehalet olmadığını, gururun gerçekleşmesinin iki şarta bağlı olduğunu, bu şartlarında, gurur vesilesi olan sebep ile gururun gerçekleştiği yer veya şeyin mevcudiyetine bağlı olduğunu belirtmiştir⁷⁶⁹.

Kur’ân-ı Kerîm’de “ğurur” kelimesi yirmi yedi yerde geçmektedir. Genel anlamda dünya hayatının aldatıcı olması⁷⁷⁰, müşriklerin dünya hayatına aldanması⁷⁷¹,

⁷⁶² Taberî, *a.g.e.*, XI, 127.

⁷⁶³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 11.

⁷⁶⁴ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 208.

⁷⁶⁵ Münâvî, *a.g.e.*, s. 537. Harrâli’den naklen.

⁷⁶⁶ Nadretü’ n-Neîm, XI, 5048, Kefevî’den naklen.

⁷⁶⁷ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 603-4.

⁷⁶⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 855.

⁷⁶⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 855-6.

⁷⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/185; Câsiye, 45/35; Hadîd, 57/20.

⁷⁷¹ Enâm, 6/70; A’raf, 7/51.

şeytanın vaad ve ümniyye ile insanları aldatması⁷⁷², münâfıkların müslümanları aldanmış olmakla itham etmeleri⁷⁷³ ve zalim ve kâfirlerin bir vasfı⁷⁷⁴ olarak kullanılmıştır. Kelime hadislerde, sözlük ve Kur’ân da kullanıldığı anlamların dışında çeşitli türevleriyle farklı anlamlarda kullanılmıştır. Beyaz yüz, güzel ve salih amel, bakire kızların bir sıfatı olarak; güzel huylu ve geçimli olmaları ve “ğurre” kelimesi de cenin anlamında kullanılmıştır⁷⁷⁵.

Kur’ân-ı Kerîm’de, müşriklerin aldanmış kişiler olduklarına bazı âyetlerde hususiyle işaret edilmiştir. Beyzâvî müşriklerin kendi hevâlarına uygun bir şekilde dini inanç ve emirler ihdas etmek, kendilerine ne dünya da ne de ukbâda hiçbir menfaat sağlamayacak olan; putlara tapmak, bahîra ve sâibeyi kendilerine haram kılmak gibi hususları dinleştirmek ve kendilerine inanmaları için gönderilen Hak dini alaya almak ve dalga geçmek, onu bir oyun ve eğlence edinmek suretiyle aldandıklarını ifade etmiştir⁷⁷⁶. Nisâ sûresinde ise, müşriklerin; Lat, Menat ve Uzza gibi putlara tapmak; hayvanların gözlerini çıkarmak, kulaklarını kesmek; hırs ve tûl-i emel sahibi olmak; güneşin, ayın ve yıldızların, insanlara faydalı olması için yaratılmış olmasına rağmen, bu varlıklara tapmak; öldükten sonra yeniden dirilişin gerçekleşeceğine, kötülüklerin cezalandırılacağına inanmamak; hayırlı ve faydalı amaçlarla infakta bulunmanın fakirliğe sebep olacağına inanmak suretiyle aldandıkları ifade edilmiştir⁷⁷⁷.

C- Gâfil Olmaları

Sözlükte “ga-fe-le” kelimesi, bir şeyi unutmak, unutarak terk etmek anlamlarına gelir⁷⁷⁸. İstilahta, dikkat ve hafızanın zayıf olmasından dolayı unutmak⁷⁷⁹ bir şeyi gerektiği gibi idrak edememek⁷⁸⁰ ve bir şeye verilmesi gereken ehemmiyet ve önemi vermemek şeklinde tanımlanmıştır⁷⁸¹. Kefevi, nisyan ile gafletin farklı olduğunu,

⁷⁷² Nisâ, 4/120; A’raf, 7/22; İsrâ, 15/64.

⁷⁷³ Enfâl, 8/49; Ahzâb, 33/12.

⁷⁷⁴ Fâtır, 35/40; Mülk, 67/20.

⁷⁷⁵ İbnü’l-Esîr, *a.g.e.*, III, 631.

⁷⁷⁶ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 307.

⁷⁷⁷ Râzî, *a.g.e.*, VIII, 319-25.

⁷⁷⁸ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 497.

⁷⁷⁹ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 609-10.

⁷⁸⁰ *Nadretü’n-Neîm*, XI, 5099, Kefevî’den naklen.

⁷⁸¹ Cürcânî, *a.g.e.*, I, 209.

gafletin küçük bir uyarı ve ikazla hatırlanabilecek meselelerde kalbin unutulması; nisyânın ise; yeni bir öğrenme ile ancak hatırlanabilecek meseleleri kalbin tamamıyla unutulması olduğu şeklinde tarif etmiştir⁷⁸².

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de unutmak anlamında kullanılmıştır⁷⁸³. Hadislerde de aynı anlamda kullanılmıştır⁷⁸⁴. Kur'ân-ı Kerîm'de, bazı âyetlerde müşrikler gâfil vasfıyla nitelendirilmişlerdir. İlgili âyetlerin tefsirinde, Hz.İsmail'den sonra Araplara, dolayısıyla müşriklerin atalarına peygamber gönderilmediği ve bu yüzden de onların gaflet içerisinde oldukları ve îmân etmeye çağrıldıkları vakit, hakikatten yüz çevirdikleri ifâde edilmiştir⁷⁸⁵. Kehf sûresindeki konu ile ilgili âyetin, müşriklerin ileri gelenleri hakkında indiği rivâyet edilmiştir. Müşriklerin ileri gelenleri, Hz.Peygamber (sav)'in çevresindeki toplumsal statüsü zayıf olan fakir ve köle müslümanlardan rahatsız oluyorlardı. Bu sebeple Hz.Peygamber (sav)'den, kendileri geldiğinde fakir müslümanları yanından kovmasını istediler ve bu hadise üzerine konu ile ilgili âyet indi.⁷⁸⁶ Ayette “Kalbine bizi anmaktan gaflet verdiğimiz” ifâdesini, Râzî; insanın en kötü halinin, kalbinin, Hakk'ın zikrinden hâlî olması; mahlukatla meşgul olmaya götüren hevâ ile dolu olması olduğunu söylemiş ve Allah'ı zikretmenin nûr; ondan başkasını zikretmenin ise zulmet olduğunu ifâde etmiştir⁷⁸⁷.

D- Fâcir Olmaları

Sözlükte “fe-ce-re” kelimesi; bir şeyi yarmak, kesmek, parçalamak, masiyete dalmak anlamlarına gelir⁷⁸⁸. İstilahta; dindarlık perdesinin yırtılması⁷⁸⁹, insanın nefsinde hasıl olan ve onu mürüvvet ve şeriat hilafında hareket etmeye teşvik eden bir heyet

⁷⁸² *Nadretü'n-Neîm*, XI, 5099, Kefevî'den naklen.

⁷⁸³ *İsfehânî, Müfredât*, s. 609-10.

⁷⁸⁴ Wensinck, *Mu'cemu'l-Mufehres*, IV, 540-1.

⁷⁸⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 890.

⁷⁸⁶ İbn-i Mâce, “Zühd”, 7; Kurtubî, *a.g.e.*, X, 254; Taberî, *a.g.e.*, IX, 23-7. Ayetin sebebi nüzûlüyle alakalı olarak; İbn Cüreyc'den gelen bir rivâyete göre Uyeyne b. Hisn, müslüman olmadan önce Hz. Peygamber (sav)'e gelmiş ve Selmân el-Fârisî'nin kokusunun kendisini rahatsız ettiğini ve onunla bir arada bulunmak istemediğini ifade ederek ve Hz.Peygamber (sav)'den Selmân ile kendisinin meclisini ayırmasını talep etmiştir. İlgili talep üzerine âyet inmiştir. Taberî, *a.g.e.*, IX, 23-7.

⁷⁸⁷ Râzî, *a.g.e.*, XV, 167.

⁷⁸⁸ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, V, 45.

⁷⁸⁹ *İsfehânî a.g.e.*, s. 625.

şeklinde tarif edilmiştir⁷⁹⁰.

Kelime Kur'ân-ı Kerîm'de çeşitli türevleriyle birlikte yirmi dört yerde geçmektedir. “Fâcir” kelimesi Kur'ân'da daha çok günah işlemenin nihai noktasında bulunan “kâfir” anlamında kullanılmıştır⁷⁹¹. İzutsu, fücûr kelimesinin ima ettiği sapma göstermek manasından hareketle, Kur'ân'daki anlamını “doğru yoldan ayrılmak ve gayri ahlâkî iş yapmak” şeklinde belirlemiştir⁷⁹².

Bazı hadislerde yalan söyleyen, zina fiilini işleyen, Kur'ân okuduğu halde başkalarını ondaki buyruklara uymaya çağırmayan, yalan yere yemin eden, insanları aldatan ve faizcilik yapanların fâcir oldukları bildirilerek, kelime, “günahkar mümin” anlamında kullanılmış, bir kısım hadislerde de cennete sadece müminlerin gireceği, fâcirlerin cehennemlik olduğu; Kur'ân okuyan fâcirin kokusu güzel, tadı acı, Kur'ân okumayan fâcirin ise kokusu bulunmayan, tadı da acı olan bitkiye benzediği belirtilerek, fâcire, kâfir veya münâfık anlamı verilmiştir⁷⁹³.

Kıyamet sûresinde fücûr işleyen kimsenin, Hz.Peygamber (sav)'e kıyamet hakkında soru soran ve şayet kıyametin koptuğunu gözümle görsem yine de inanmam diyen Ahnes b. Şerik veya Adıyy b. Rabîa⁷⁹⁴ ya da başka bir rivâyette çürümüş kemiklerin yeniden diriltilmeyeceğini iddia eden Ebû Cehîl hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir⁷⁹⁵. Sâd sûresinde yeryüzünde fesâd çıkaranlar fâcirler ifâdesinden; Allah'a şirk koşan müşriklerin kastedildiği nakledilmiştir⁷⁹⁶.

E- Hevâlarına Tabi Olmaları

Sözlükte “hevâ”; boşluk ve düşmek anlamlarına gelir. Boş olduğu için arz ile sema arasına “hevâ”, inanmayan insanlar içine düşeceği için cehenneme de “hâviye”

⁷⁹⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 212.

⁷⁹¹ Osman Karadeniz, “fâcir” *DİA*, İstanbul 1995, XII, 71-2.

⁷⁹² İzutsu, *a.g.e.*, s. 151.

⁷⁹³ Buhârî, “Kitâbü'l müsakât”, 5; “Kitâbü'ş-şür'ut”, 15; “Kitâbü't-tefsîr”, 87; “Kitâbü'l-husumât”, 3; Müslim, “Kitâbü'l-birr ve's-sîle”, 29; “Kitâbü'l-îman”, 25; İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, III, 785.

⁷⁹⁴ Beğavî, *a.g.e.*, VIII, 280-1.

⁷⁹⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIX, 213.

⁷⁹⁶ Taberî, *a.g.e.*, XII, 152.

denildiği ifade edilmiştir⁷⁹⁷. Nefsin şehvetlere meyletmesi, yüksekten aşağı düşmek manalarına geldiği; dünyada sahibini tehlikelere, âhirette de cehenneme sevkedeceği için kendisine hevâ denildiği de söylenmiştir⁷⁹⁸. Münâvî, “hevâyî”; nefsin, şeriatın istekleri dışında, lezzet aldığı şehvetlere yönelmesi şeklinde tarif ederken⁷⁹⁹, İbn-i Kayyim; insan tabiatının aşağı ve adi şeylere yönelmesi şeklinde tarif etmiştir⁸⁰⁰.

Hevâsına tâbî olan, şehvetlerine boyun eğen kimsenin hayvanların adetine tâbî olduğunu söyleyen Câhiz; bu durumda olan kimsenin, hayasının az olacağını, saygısızlığının çok olacağını, ilim ehline buğzedeceğini, fazîlet sahibi insanlardan uzak duracağını, kötü insanlara ve kötülöklere karşı muhabbet besleyeceğini, ciddiyetten yoksun ve başı boş bir insan olacağını söylemiştir⁸⁰¹. Maverdî, hevâ ile şehvet arasında fark olduğunu belirtmiştir. Maverdî’ye göre, hevâ; inanç ve fikirlere hastır, şehvet ise bedeni anlamda lezzet veren şeylerle alakalıdır. Bu durumda, şehvet, hevânın sonuçlarından biridir ve hevâ kavram olarak, şehvet kelimesinden daha umûmî bir anlam ihtiva eder⁸⁰². İsfehânî, şehvet ile hevânın farkını şu şekilde izah etmiştir. Şehveti övülen ve yerilen şeklinde ikiye ayırmış, övülen şehvetin Allah’ın fiillerine has olduğunu, yerilen şehvetin ise bedeni lezzetlerin çağrısına icabet eden beşeri fiillere has olduğunu belirtmiş ve hevânın, akılla şehvet arasında; fakat aklın altında, şehvetin üstünde yer alan bir düşünce ve fikir olduğunu, bu fikrin (yani hevânın) yükseldiğinde (akla doğru bir yükseliştir bu) kendisinden güzelliklerin sadır olduğunu, alçaldığında ise (bu alçalma şehvete yaklaşma anlamındadır) kendisinden çirkinliklerin sadır olduğunu ifade etmiştir⁸⁰³. Câhiliyye döneminde kelimenin genel manada nefsin tutkusu, özel anlamda ise aşk anlamında kullanıldığı belirtilmiştir⁸⁰⁴.

Kur’ân-ı Kerîm’de hevâ kelimesi yirmi yedi yerde geçmektedir⁸⁰⁵. Kur’ân’da genel olarak Peygamber gönderilen ve gönderilen peygamberi inkar eden tüm

⁷⁹⁷ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XV, 371; İbn-i Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya, 395/1004, *Mu'cemu Mekayisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bsk. Kâhire 1969, IV, 893.

⁷⁹⁸ İsfehânî, *Müfredât*, s. 849.

⁷⁹⁹ Münâvî, *a.g.e.*, s. 744.

⁸⁰⁰ İbn-i Kayyim, Ebû'l-Ferec Abdurahman b. Ebi'l-Hasan, *Zemmü'l-Hevâ*, thk. Mustafa Abdulvâhid, Beyrut ty. s. 12.

⁸⁰¹ *Nadretün-neîm*, IX, 3753, Câhiz’den naklen.

⁸⁰² Maverdî, *a.g.e.*, s. 38.

⁸⁰³ *Nadretün-neîm*, IX, 3753, İsfehânî’den naklen.

⁸⁰⁴ Mustafa Çağrıncı, “hevâ” *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 274.

⁸⁰⁵ Bakara 2/87; Mâide, 5/70; Enâm 6/119; A’raf 7/176; Furkân 25/43; Kasas 28/50; Rum, 30/29, Câsiye, 45/24.

toplumlar⁸⁰⁶, Ehl-i Kitap⁸⁰⁷, müşrikler⁸⁰⁸ ve bir yerde de hak ve hakikatten sapan bilgi sahibi kimse⁸⁰⁹ ve münâfiklar⁸¹⁰ hevâlarına tâbî oldukları için eleştirilmişlerdir. Ayrıca başka bir âyette, adâletten şaşmamaları ve şahitlikte dürüst olup “hevâlarına tâbî olmamaları” konusunda müminler uyarılmışlardır⁸¹¹. Hz.Peygamber (sav) de bazı âyetlerde Ehl-i Kitaba⁸¹², bazı âyetlerde de müşriklerin hevâlarına tâbî olmaması noktasında uyarılmış ve bir âyette de inanmayanlara hitaben, Hz.Peygamber (sav)’in getirdiğinin vahiy olduğu ve onun hevâsından konuşmadığı ifâde edilmiştir⁸¹³.

Hz. Peygamber (sav) bir hadislerinde, hevânın şerrinden Allah'a sığınmış⁸¹⁴, başka bir hadislerinde, dalâlete düşüren hevânın ümmetine vereceği zarardan endişe ettiğini ifâde etmiştir⁸¹⁵. İbn-i Mesûd, Kur’ân’da hevâ kelimesinin geçtiği her yerde Allah’ın bu kelimeyi zemmettiğini ifâde etmiştir⁸¹⁶. Hasan Basri, ehli hevânın bulunduğu yerlere gitmemeyi, onlarla tartışmamayı ve sözlerine itibar etmemeyi tavsiye etmiştir⁸¹⁷.

Furkân sûresinde hevâsına tâbî olduğu için eleştirilen kişinin Câhiliyye döneminde beyaz bir taş tapan, daha güzel bir taş bulduğunda eski ibâdet ettiği taşı terk edip, yeni bulduğu taş tapmaya başlayan müşrik kimse (kimliği belirsiz) olduğu nakledilmiştir⁸¹⁸. Ancak bazı kaynaklarda bu kişinin kimliğiyle ilgili sarîh rivâyetler vardır. Âlusi bu kişinin, sevdiği her taşı tanrı edinerek ona tapınan Hâris b. Kays es-Sehmî olduğunu nakletmiştir⁸¹⁹.

Câsiye sûresindeki âyetle ilgili olarak, Taberî’nin Said b. Cübeyr’e dayandırdığı bir rivâyette; Kureyşli müşrikler bir süre beyaz bir taş olan Uzza putuna tapınmışlar ancak bir zaman sonra görüntü olarak Uzza’dan daha güzel bir put bulmuşlar ve artık yeni buldukları bu puta tapmaya başlamışlardı. İlgili âyetin bu olay üzerine indiği ve Mekke’li müşriklerin bu davranışlarının âyette hevâ’yı ilah edinme olarak

⁸⁰⁶ Mâide, 5/70.

⁸⁰⁷ Bakara, 2/87,120,145.

⁸⁰⁸ Enâm, 6/119.

⁸⁰⁹ A’raf, 7/76.

⁸¹⁰ Muhammed, 47/16.

⁸¹¹ Nisâ, 4/135.

⁸¹² Bakara, 2/120.

⁸¹³ Necm, 53/3.

⁸¹⁴ Tirmizî, “ed-Deavât”, 127.

⁸¹⁵ Hanbel, IV, 423.

⁸¹⁶ İbn-i Kayyim, *Zemm’ül-hevâ*, s. 12.

⁸¹⁷ Dârimi, “Mukaddime”, 121.

⁸¹⁸ Taberî, *a.g.e.*, XI, 17-8; İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, III, 426.

⁸¹⁹ Âlûsî, *a.g.e.*, XI, 33; Benzer bir rivâyet için bkz. İbn-i Habîb, *el-Muhabber*, s. 158-9.

nitelendirildiği nakledilmiştir⁸²⁰. Aynı âyetle ilgili olarak Kurtûbî'nin, Mukatile dayandırdığı başka bir rivâyette; bu âyetin dilediği şeye ibâdet ettiği için Benîsehm'den Haris b. Kays hakkında nâzil olduğu nakledilmiştir⁸²¹.

Enâm sûresinde müşriklerin putlara tapmaları ve Hz.Peygamber (sav)'i de taptıkları bu putlara ibâdet etmeye çağırımları, Allah tarafından hevâya tâbî olmak şeklinde nitelendirilmiş ve Hz.Peygamber (sav)'in ağzından “şayet dediğinizi yaparsam o takdirde hevâma uymuş sapkın biri olurum” demesi emredilerek, müşriklerin hem putlara tapmaları hem de başkalarını bu şekilde ibâdet yapmaya davet etmeleri eleştirilmiştir⁸²².

Müminûn sûresindeki “hak onların (müşriklerin) hevâsına tâbî olsaydı” âyetindeki “hak” sözcüğünden neyin kastedildiği müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Maverdî, âyetteki “hak” kelimesinden Kur’ân'ın kastedildiğini ifade etmiş ve şayet Kur’ân müşriklerin hevâlarına uygun inseydi yerde ve gökte kargaşa çıkacağını söylemiştir⁸²³.

F- Uzun Emel Sahibi Olmaları

Sözlükte “e-me-le” kelimesi; beklemek, düşünmek, ümit etmek anlamında kullanılmıştır⁸²⁴. İstilahta; çoğunlukla gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyin gerçekleşmesini beklemek demektir⁸²⁵. Kurtûbî, “tul-i emel”i; dünya tutkunluğu ve dünyaya dört elle sarılmak, dünyayı sevmek ve âhiretten yüz çevirmek şeklinde tanımlamıştır⁸²⁶. Münâvî, “emel”, “tama” ve “reca” kavramları arasında mana olarak farklılıklar olduğunu ifade etmiş ve farklılıkları bir misalle anlatmıştır; uzak bir beldeye varmak için yola çıkan kimse o beldeye varmayı (emel eder) umar ancak bu kimse o beldeye varmayı “tama” etmez. Çünkü “tama” yakın için, “emel” ise uzak için sözkonusudur. “Reca” ise; “emel” ile “tama” arasındadır. Zira “reca” (ümit) sahibi

⁸²⁰ Taberî *a.g.e.*, XIII, 150.

⁸²¹ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVI, 23.

⁸²² Beyzâvî, *a.g.e.* I, 303.

⁸²³ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 224-5.

⁸²⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 27-8.

⁸²⁵ Münâvî, *a.g.e.*, s. 62.

⁸²⁶ Kurtûbî, *a.g.e.*, X, 6.

kimse umduğu şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinden emin değildir⁸²⁷.

Kelime, Kur'ân-ı Kerîm'de biri lafzen ve biri de mana olarak iki yerde geçmektedir⁸²⁸. İlgili âyetlerden birinde, Yahudiler, müşriklerden daha fazla “emel” sahibi olarak zikredilmekte, diğerin de ise yalnızca müşriklerden bahsedilmektedir. Kelime hadislerde de sözlük ve Kur'ân'daki anlamına paralel olarak kullanılmıştır⁸²⁹.

Hasan Basrî, müşriklerin tûl-i emel sahibi olmalarını; öldükten sonra dirilişe îmân etmemeleriyle açıklamıştır. Kurtûbî; müşriklerin dünyaya bakışlarını ifâde etmek için dünyanın fani olduğunu, insanın yaşamdan şarap ve kadınlarla istifâde etmesi gerektiğini ifâde eden müşrik bir şairin dizelerini aktarır⁸³⁰. Râzî, uzun emel sahibi olmaları ve arzularının, müşrikleri, îmân etmekten ve itaatten alıkoyduğunu ifâde etmiştir⁸³¹.

G- Emanete Hiyânet Etmeleri

Kelimenin kökü olan “ha-ve-ne” sözlükte; ahdin yerine getirilmemesi ve eksik kalması anlamında noksanlaştırma demektir. “Hiyânet” ise, verilen sözde durmamak veya emanete hâinlik etmek anlamındadır. Aynı kökten türeyen “ihtiyân” ise, ihânet maksadıyla insanın şehvetinin harekete geçmesi demektir⁸³². İstilahta, hiyânet; emanet hususunda gevşek davranmak, gizlice ahdi bozmak suretiyle hakka muhalefet etmek şeklinde tanımlanmış ve kelimenin zıddının emanet olduğu belirtilmiştir⁸³³.

İsfehânî, hiyânetle nifakın aynı anlama geldiklerini ancak ihânetin, söz ve emanet konusunda; nifâkın ise din hususunda geçerli olduğunu ifâde ederek, daha sonra bu kelimelerin anlam olarak iç içe geçtiklerini belirtmiştir⁸³⁴.

Kur'ân-ı Kerîm'de hiyânet kelimesi ve türevleri on yerde geçmektedir. Anlam olarak da; günah⁸³⁵, ahdi bozma⁸³⁶, emaneti terketme ve hiyânet etme⁸³⁷ ve Hak dine

⁸²⁷ Münâvî, *a.g.e.*, s. 12.

⁸²⁸ Hicr, 15/3; Bakara, 2/96.

⁸²⁹ Buhârî, “Kitâb'ür-rekâik”, 5; Tirmizî, “Zühd”, 25; İbn-i Mâce, “Kitâb'üz-zühd”, 8; Buhârî, “Kitâb'ür-rekâik”, 4.

⁸³⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 35.

⁸³¹ Râzî, *a.g.e.*, XIV, 56.

⁸³² İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 144; İbn-i Faris, *Mekâyis'ül-lüğâ*, II, 231; İsfehânî *a.g.e.*, s. 305.

⁸³³ Münâvî, *a.g.e.*, s. 162; *Nadretü'n-Neîm*, X, 4483, Kefevî'den naklen.

⁸³⁴ İsfehânî, *a.g.e.*, s. 305.

⁸³⁵ İbn-i Kuteybe, *Te'vil-ü Müşkil'il-Kur'ân*, s. 478.

⁸³⁶ Enfâl, 8/58.

karşı çıkma ve muhalefet etme anlamlarında⁸³⁸ kullanılmıştır. Kelime hadislerde de aynı anlamda kullanılmıştır⁸³⁹.

Kur'ân-ı Kerîm'de, hiyânet sıfatı, Hz.Peygamber (sav) ile yaptıkları ahdi bozup, müslümanlara karşı Bedir ve Hendek savaşlarında hiyânet eden, müşriklerle gizli antlaşma yapıp onların yanında yer alan Benîkureyza⁸⁴⁰, Sa'd b. Muaz'ın Yahudiler hakkında vermiş olduğu hükmü kendilerine işaret etmek suretiyle haber veren Ebû Lübâbe⁸⁴¹, Hz.Nuh ve Hz.Lut'un hanımları⁸⁴², Yahudiler⁸⁴³, münâfiklar⁸⁴⁴ ve müşrikler hakkında⁸⁴⁵ kullanılmıştır.

Müşriklerin hâin olarak nitelendirildiği âyet; müşriklerin Allah'ın emirlerine ve nehiyelerine muhalefet etmeleri, Allah'a isyan ederek şeytana itaat etmeleri⁸⁴⁶, genel

⁸³⁷ Nisâ, 4/105.

⁸³⁸ Tahrîm, 66/10.

⁸³⁹ Wensinck, *Mu'cemu'l-Mufehres*, II, 91-2.

⁸⁴⁰ Taberî, *a.g.e.*, VI, 27.

⁸⁴¹ Kurtûbî, *a.g.e.*, VIII, 18. Ebû Lübabe hakkında indiği ifade edilen âyetin sebab-i nüzûlü olarak zikredilen hâdis özetle; Hendek savaşındaki ihanetlerinden sonra, hakem olarak tayin edilen Sa'd b. Muaz, Kurayzaoğullarının erkekleri hakkında ölüm cezası vermişti. Kureyzaoğulları, haklarında verilen karardan habersiz oldukları halde, Hz.Peygamber (sav)'den kendisiyle istişare etmek üzere, Ebû Lübabe b. Abd'ul-münzir'i göndermesini talep ettiler. Hz.Peygamber (sav)'in izin vermesi üzerine Ebû Lübabe Kureyzaoğullarının yanlarına gitti. Ancak Ebû Lübabe oraya vardığında kadınlar ve çocuklar etrafını sararak, gözleri yaşlı bir biçimde Ebû Lübabe'den yardım istediler. Bu manzara karşısında duygulanan Ebû Lübabe haklarında verilen kararı sorduklarında, erkekler hakkında ölüm cezası verildiğini boğazını işaret etmek suretiyle ifade etti. Ancak bu hareketi yaptıktan hemen sonra büyük bir yanlış yaptığını anladı ve Hz.Peygamber (sav)'e uğramadan direk mescide gitti ve kendisini mescdin direklerinden birine bağladı. İşlediği günahtan dolayı Allah kendisini affedinceye yahut da bu halde ölünceye kadar hiçbir şey yemeyeceğine dair yemin etti. Altı gece direğe bağlı kalan Ebû Lübabe hakkında Tevbe suresinin 102. âyetinin inmesiyle tevbesinin kabul olduğu kendisine bildirildi. İbn-i Hişâm, *a.g.e.*, III, 327.

⁸⁴² Tahrîm, 10; Kaynaklarda iki peygamberin eşlerinin ihanetinin hayasızlık anlamında olmadığı ve imân ve itikat hususunda olduğu ifade edilmiştir. Hz.Nuh'un eşinin kendisine "mecnun" dediği, Hz.Lut'un eşinde Hz.Lut'a gelen misafirleri kavmine gammazladığı ve ihanet kelimesinde bu davranışlarından dolayı kullanıldığı da ifade edilmiştir. Kurtûbî, *a.g.e.*, XVII, 489.

⁸⁴³ Mâide, 5/13.

⁸⁴⁴ Nisâ, 4/10. Râzî bu âyetin Zufroğullarından Tu'me İbn Übeyrik hakkında nazil olduğu hususunda ittifak olduğunu ifade etmiştir. Ayetin nüzûl sebebi olarak zikredilen hâdis özetle; Tu'me İbn Ubeyrik komşusu Katâde b. Nu'man'ın zırhını çalarak un torbası içine koyup götürdü. Yolda giderken torbadaki bir yırtıktan un akmaya başladı. Zırhı götürüp Zeyb b. Semîn adındaki Yahudînin yanında sakladı. Zırh, Tu'me'nin yanında araştırıldı, fakat bulunamadı. Bu zırh kendisinden istendiği zaman, hırsızlığı Zeyb b. Semîn'in üzerine attı. Tu'me İbn-i Übeyrik ile o Yahudînin kavmi arasında davalasma iyice kızışınca, münâfik Tu'me'nin sülalesi Hz. Peygamber (sav)'e gelerek, bu dava hususunda kendilerine yardım etmesini ve bu hırsızlık işini Yahudinin yaptığına hükmetmesini istediler. Hz. Peygamber (sav) de, (onların sözüne güvenerek) Tu'me İbn Übeyrik lehinde hüküm vermek isteyince, âyet nazil oldu. Bu hâdiseden sonra Tu'me'nin Mekke'ye kaçtığı ve mürted olduğu, yine hırsızlık yapmak için bir evin duvarını delmek isterken duvarın üzerine yıkıldığı ve bu şekilde öldüğü nakledilmiştir. Ebû's-Suûd, *a.g.e.*, II, 229.

⁸⁴⁵ Hacc, 22/38.

⁸⁴⁶ Taberî, *a.g.e.*, X, 171.

anlamda tüm emanetlere hiyânet etmeleri⁸⁴⁷ ve Allahın emanetine karşı hiyânet etmeleri şeklinde yorumlanmıştır⁸⁴⁸. Ayrıca, Âlûsî âyetteki mübalağa ifâdesinin müşriklerin hiyânet konusundaki tavırlarındaki aşırılıktan kaynaklandığını ifâde etmiştir⁸⁴⁹.

H- Sefih Olmaları

Sözlükte, “se-fe-he” kelimesi; hafiflik ve bunaklık anlamına gelir. Aslında bedeninin hafif olması anlamına geldiği ancak zamanla akli noksan olan kişiler için kullanıldığı ifâde edilmiştir. Yine kelime hilmin az olması veya hilmin zıddı şeklinde de tarif edilmiştir⁸⁵⁰. İstilahta, sevinç ve gazaba sevkedecek işlerde, aklın ve şeriatın hilafına davranışlar ortaya koyan bir hafiflik olduğu ifâde edilmiştir⁸⁵¹. “Sefeh” ile “sefahet”in arasını ayıran Münâvî, sefahatin tarifinde yukarıda aktardığımız Cürçânî'nin tarifini nakletmiş ve sefahati de; metanet gösterilmesi beklenen durumlarda düşünce ve yaklaşımların zayıf olması şeklinde açıklamıştır⁸⁵². Cahiz, “sefeh” sözünün; hilmin zıddı olarak, kısa zamanda gazablanan, önemsiz işlerde kararsızlık gösterip mütereddid davranan, cezalandırmada haddi aşan ve küfür (sövme) sözlerini kullanan kimseler için kullanıldığını ifâde etmiştir⁸⁵³.

Kelime, Kur’ân da, sözlük anlamına paralel olarak kullanılmıştır. İsfehânî, Kur’ân'da dünyevi ve uhrevi sefahet ayrımı yapıldığını ifâde etmiş ve sefihlerin mallarıyla ilgili âyetin; dünyevi sefahatten; Allah hakkında haddini aşmış bir şekilde konuşan kimseden bahseden âyetin ise; uhrevi sefahatten bahsettiğini ifâde etmiştir⁸⁵⁴. Hadislerde bu kelime, sözlük ve Kur’ân daki anlamlarının dışında, cehalet ve korku anlamlarında kullanılmıştır.⁸⁵⁵

Ayette ifâde edilen müşriklerin sefihliği, kız çocuklarını bazılarının hamiyet duygusuyla, bazılarının da melekleri kız olduğuna inanmalarından dolayı öldürmeleri ve bahîra, sâibe gibi isimlerle bir kısım hayvanları kendilerine haram kılmaları şeklinde

⁸⁴⁷ Ebû's-Suûd, *a.g.e.*, VI, 108.

⁸⁴⁸ Âlûsî, *a.g.e.*, X, 219.

⁸⁴⁹ Âlûsî, *a.g.e.*, X, 219.

⁸⁵⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 497.

⁸⁵¹ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 158.

⁸⁵² Münâvî, *et-Teârif*, s. 194-5.

⁸⁵³ *Nadretü'n-Naîm*, X, 4654, Câhiz'den naklen.

⁸⁵⁴ İsfehânî, *Müfredât*, s. 694.

⁸⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, II, 950.

açıklanmıştır⁸⁵⁶. Beyzâvî, müşrikleri sefahet vasfıyla niteleyen âyetteki sefih kelimesini, cehalet ve aklın azlığı şeklinde yorumlarken,⁸⁵⁷ Zemahşerî, aynı kelimeyi, cehalet ve hilmin azlığı şeklinde yorumlamıştır⁸⁵⁸.

I- Sihir Yapmaları

Câhiliyye dönemi müşrik Araplarının sihir yaptıkları ve sihirle ilgilendikleri başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere tarihi kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak müşrik Araplar, sihirle ilgili bilgileri diğer milletlerden özellikle Yahudilerden öğrenmişlerdir. İslâm öncesi dönemde sihir işleriyle Yahudilerin daha fazla ilgili oldukları ve sihirbazların çoğunun Yahudi olduğu ifade edilmiştir⁸⁵⁹. Câhiliyye döneminde olağan üstü kişiler oldukları kabul edilmekle beraber kâhin, arrâf ve sihirbazın birbirinden farklı oldukları anlaşılmaktadır. İsfehânî, “kahin”i; geçmişte meydana gelen ve gizli kalan hadiseleri açığa çıkararak, “arrâf”ı ise geleceğe ait olayları haber veren kişi olarak tanımlamıştır⁸⁶⁰. Zeydan müşrik Arapların gaibten haber vermek, kuşlarla fal bakmak gibi inançlarda kendileriyle çağdaş olan büyük milletlerin gittikleri yola sapmaktan kurtulamadıklarını ifade ederek, eski toplumlarında görülen bu gibi doğal durum ve inançların, herşeyin nedenini bilme ve açıklama arzusundan kaynaklandığını ifade etmiştir⁸⁶¹. Kaynaklarda arrâfların; bazı berrak şeylere örneğin; su ile bardağa veya gökyüzüne bakarak mesleklerini icra ettikleri ifade edilmiştir⁸⁶².

Câhiliyye döneminde, müşrik Araplar sihiri; bir erkeğin bir kadına aşık olması, evli erkeğin eşini sevmesi, bir kişinin başkasına buğzetmesi, seven kişi ile sevilen kişinin arasını ayırmak gibi değişik sebeplerle kullanıyorlardı.⁸⁶³

Müşrik Arapları yaptıkları büyü yöntemlerinden biride Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilen düğümlere üfleme yöntemi idi⁸⁶⁴. Kökeni Asurlular ve İbranilere dayanan bu sihir yöntemiyle, sevilmeyen ve buğz edilen insanlara zarar vermek

⁸⁵⁶ Taberî, *a.g.e.*, V, 51.

⁸⁵⁷ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 323.

⁸⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 349.

⁸⁵⁹ Cevâd Âli, *a.g.e.*, VI, 740-1.

⁸⁶⁰ İsfehânî, *Müfredât*, s. 728.

⁸⁶¹ Corci Zeydan, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, trc. Nejdet Gök, İletişim yayınları, İstanbul 2004. I, 560.

⁸⁶² Zeydan, *a.g.e.*, I, 561.

⁸⁶³ Cevâd Âli, *a.g.e.*, VI, 741-2.

⁸⁶⁴ Felak, 113/4.

amaçlanıyordu⁸⁶⁵.

Müşrik Araplar, sihri sadece menfi yönde kullanmıyorlardı. İslâm öncesi dönemde sihirbazlar değişik hastalıklara yakalanmış insanları tedavi eden tâbîb konumunda idiler. Sihirbazların en önemli görevlerinden biri, aklını yitiren kimseleri tedavi etmektir. Araplar, deliren kimsenin içine cinlerin girdiğine inanırlardı⁸⁶⁶. Sihirbazın vazîfelerinden biri de aklını yitiren kimselerin içine girdiğine inanılan cinleri çıkarmaktır. Sihirbaz, hastayı kafasına asasıyla vurarak veya bazı efsunlu içecekleri içirmek yahutta hastayı buhur yakılmış karanlık bir odaya kapatarak vücudunu suyla ovarak yıkamak gibi farklı yöntemler kullanarak tedavi ederdi⁸⁶⁷.

Sihirbazların, sihir yaparken, malzeme olarak; bazı bitkilerin yapraklarını, tuz, buhur, kan, kemik ve boynuz gibi maddeleri kullandıkları, bu malzemeleri kendilerine has bir takım özel sözler söyleyerek ve hareketler yapmak suretiyle yaktıkları veya suya karıştırdıkları yahutta toprağa gömdükleri ifâde edilmiştir⁸⁶⁸.

İbn-i Mesud, Câhiliyye döneminde sihr azza' (yani ısırık veya dikenli çalı) diye tesmiye edildiğini, daha sonra Arapların bu kelimeyi şiddetli iftira ve örtülü yalan anlamında kullandıklarını söylemiştir⁸⁶⁹. Müşrik Arapların gündelik hayatlarında birçok hurafe ve batıl inançları olduğu, bu inançların onların hayatlarını ciddi manada etkilediği ve işlerinin seyrine yön verdiği ifâde edilmiştir. Araplar yolculuk veya ava çıktıklarında, vahşi hayvan sağ taraflarından gelirse uğurlu, sol taraflarından gelirse uğursuz saydıkları, yaban kargası ikişer ikişer uçarsa uğursuz, üçer üçer uçarsa uğurlu saydıkları ve eğer karga, yeşil dal üzerine konarsa hayır, kuru dal üzerine konarsa, şer ve uğursuzluk kabul ettikleri nakledilmiştir⁸⁷⁰.

J- İzinsiz eve girme

Câhiliyye döneminde müşrik Arapların, kişinin sahip olduğu evi mahrem ve

⁸⁶⁵ Cevâd Âli, *a.g.e.*, VI, 744.

⁸⁶⁶ Arapçada delilik anlamındaki cünun ve cinnet kelimeleri, cin kökünden türemiştir. İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 92.

⁸⁶⁷ Cevâd Âli, *a.g.e.*, VI, 744.

⁸⁶⁸ Cevâd Âli, *a.g.e.*, VI, 745.

⁸⁶⁹ Kurtûbî, *a.g.e.*, II, 237.

⁸⁷⁰ Zeydan, *a.g.e.*, I, 560-1.

dokunulmaz kabul ettikleri, bir kişinin evine yapılan saygısızlığın büyük bir suç olarak algılandığı ve sonu öldürmeye varan kavgalara sebep teşkil ettiği ifade edilmiştir. Özellikle şehirlerde yaşayan Araplar için evlerine izin alarak girmek ev sahibine olan bir saygının gereğiydi. Şehirliler izinsiz olarak eve giren kimseyi azarlar ve bu durumu hoş görmezlerdi. Kasıtlı olarak ev sahibinin saygınlığını lekelemek için izinsiz olarak eve giren kimse müteceviz kabul edilir ve ev sahibi kendisine yapılan bu davranış sebebiyle o kişiden intikam alırdı. Ancak özellikle bedeviler olmak üzere bir kısım Araplar evlere izinsiz girerlerdi⁸⁷¹.

Süyûtî İslâm öncesi dönemde bir adamın yakın bir arkadaşının evine geldiğinde, izin istemeden aniden eve daldığını ve “ben geldim” dediğini nakletmiştir⁸⁷².

K- Aceleci Olmaları

Sözlükte “a-ce-le” kelimesi; yavaşın zıddı ve seri anlamlarına gelir⁸⁷³. İstilahta; bir şeye vaktinden önce ulaşmaya çalışmak⁸⁷⁴ anlamına gelir. Acelenin şehvetten kaynaklandığı ve bu yüzden de Kur’ân’ın genelinde zemmedildiği ve bu anlamda “acele şeytandır” hadisinin varid olduğu ifade edilmiştir⁸⁷⁵.

İbn-i Hacer, yapılan işlerde sağlam ve temkinli hareket etmeyi terkedip, aceleci davranmayı kebâirden (büyük günahlardan) saymıştır. Acele eden insanın bilmeden belki de kendisi için şer olabilecek bir şekilde davrandığını, ancak yavaş ve temkinli hareket eden insanın bir iş yaparken basiretli bir biçimde davrandığını ifade etmiştir⁸⁷⁶.

Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi beş yerde geçmekte ve sözlük anlamıyla kullanılmaktadır. Hz.Musa'nın acelesi hakkında her ne kadar âyette mezmum bir ifade kullanılmış olsa bile, aslında bu acelenin güzel ve övgüye layık bir acele olduğu ifade

⁸⁷¹ Cevâd Alî, *a.g.e.*, V, 25-6.

⁸⁷² Süyûtî, *a.g.e.*, VI, 171.

⁸⁷³ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, XI, 425.

⁸⁷⁴ Münâvî, *a.g.e.*, s. 237; İsfehânî, *Müfredât*, s. 548.

⁸⁷⁵ Firûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV, 23-4; Münâvî ve İbn-i Hacer, “Acele şeytandır” sözünün hadis olduğunu naklederken, Firûzâbâdî bu sözü hadis olarak değil “kîle” (denildi ki) ifadesiyle nakleder. Münâvî, Abdu'r-Raûf, Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmi'us-Sahîh, el-Mektebetü'üt-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır 1356, III, 277. Keşfu'l-Hafâ'da ilgili sözün, hadis olduğu ve bir kaç tarikten geldiği ve merfu, hasen ve zayıf senedlerinin bulunduğu ifade edilmiştir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, I, 349.

⁸⁷⁶ İbn-i Hacer, *ez-Zevacir*, I, 107; Zehebî aceleyi büyük günahlardan saymamış ve el-Kebâir'ine almamıştır. bkz ez-Zehabî, *el-Kebâir*.

edilmiştir⁸⁷⁷.

“Ey Allahım, eğer bu din senin katından hakkın kendisi ise, durma bizim üzerimize taş yağdır. Yahut bize acıklı bir azab gönder” âyetindeki sözü söyleyen ve azabın acele gelmesini talep eden kimse, Mücahid ve İbn-i Cübeyr'e göre; Nadr b. Hâris'tir⁸⁷⁸. Buhârî ve Müslim'in kaydettiği rivâyetlere göre bu sözü söyleyen kimse Ebû Cehîl'dir⁸⁷⁹.

İsrâ sûresindeki “İnsan, hayır istiyormuşcasına şer ister ve insan esasen çok acelecidir” âyetinin Nadr b. Hâris hakkında nâzil olduğu nakledilmiştir⁸⁸⁰. Beğavî, azabın çabuk gelmesini talep eden kimsenin Ebû Cehîl olduğunu ve âyetin onun hakkında nâzil olduğunu⁸⁸¹ ifâde etmiştir. “De ki: “Şüphesiz ben Rabbimden gelen apaçık bir delile dayanıyorum. Siz ise onu yalanladınız. Çabucak gelmesini istediğiniz azap benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah'ındır.” âyetindeki çabucak gelmesini talep ettikleri azabın gökten taş yağdırılması olduğu söylenmiştir⁸⁸². Kelbî, Hakka sûresindeki “Kitâbı sağ tarafından verilen, “Alın, kitâbımı okuyun! Doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum” âyeti nâzil olduğunda müşriklerin istihzâen “bizim kitabımızı hemen veriver” sözünü söylediklerini nakletmiştir.⁸⁸³

L- Tam'a Sahibi Olmaları

Sözlükte “ta-ma'a” kelimesi; ye's'in zıddı, bir şeye karşı hırs duymak⁸⁸⁴ anlamlarına gelir. Istlahta, nefsin şehvet duyduğu şeye karşı yönelmesi şeklinde tanımlanmıştır⁸⁸⁵. “Tama”nın iki çeşit olduğu ifâde edilmiştir. Hayırlı işlerin vuku'u ve Allah'ın rahmetini ümit etme konularında gösterilen “tama”nın övgüye layık “tama” olduğu; mal-mülk ve makam-mevki gibi dünyanın geçici nimetleri konusunda

⁸⁷⁷ Firûzâbâdî, *Besâir-u Zevî't-temyiz*, IV, 23-4; Taberî, İbn-i Zeyd'in âyetteki aceleyi, Hz.Musanın Allah'ın rızasını kazanmak anlamında yorumladığını nakleder. Taberî, *a.g.e.*, VIII, 442.

⁸⁷⁸ Taberî, *a.g.e.*, VI, 232.

⁸⁷⁹ Buhârî, “*Kitâb'üt-tefsir*”, 143; Müslim, “*Sıfatu'l-Münâfikûn*”, 37.

⁸⁸⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, X, 345-6.

⁸⁸¹ Beğavî, *a.g.e.*, V, 388-9.

⁸⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 330.

⁸⁸³ Beğavî, *a.g.e.*, VII, 74.

⁸⁸⁴ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, VIII, 239.

⁸⁸⁵ İsfehânî, *Müfredât*, s. 524.

gösterilen “tama”nın yerilen ve zemmedilen “tama” olduğu ifâde edilmiştir⁸⁸⁶. Kelime çeşitli türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de on iki yerde geçmekte ve umumiyetle müminlerin Allah’tan af ve merhamet talep etmeleri anlamında, olumlu bir biçimde kullanılmıştır⁸⁸⁷. Kelime hadislerde istemek ve dilemek anlamlarında kullanılmıştır⁸⁸⁸.

Müddessir sûresinde, Velid b. Muğîre hakkında nâzil olduğu ifâde edilen âyetlerde Velid b. Muğîre’nin dünya malına karşı ve erkek evlat sayısının fazla olmasına karşı “tama” sahibi olduğundan bahsedilmiştir. Özellikle âyette, Velid b. Muğîre’nin söz konusu edilmesi, onun Allah’ın nimetlerine karşı nankörlük etmek ve Rasûlullah (sav)’e eziyet etmek gibi bir takım özelliklere sahip olması şeklinde yorumlanmıştır. Kaynaklarda âyetlerin hakkında nâzil olduğu Velid b. Muğîre’nin mal varlığı hakkında farklı yorumlar yapılmıştır. İbn-i Abbâs’a göre; Velid b. Muğîre’nin sahip olduğu mallar ile, Mekke ile Taif arasında sahip olduğu develer, kısraklar, davarlar, bahçeler, köleler ve cariyelerin kastedildiği; Mücahid’e göre; bin dinarlık geliri; Mükatil’e göre; yaz kış geliri kesilmeyen bahçesi; Süfyan es-Sevrî’ye göre; bir milyon dinarlık geliri kastedilmiştir. Ayette Velid b. Muğîre’nin tefâhur ettiği oğullarının sayısı hakkında da farklı rivâyetler vardır. Kaynaklar da erkek evlatlarının sayısının yedi, on, oniki ve onüç olduğuna dair farklı rakamlar belirtilmiştir. Velid b. Muğîre’nin âyette ifâde edilen “tama” sahibi olması; sahip olduğu mal varlığının ve erkek evlatlarının sayısının artmasını istemesi; “şayet cennet var ise!” kendisinin mutlaka cennete gireceğini umması; Hz.Peygamber (sav)’in erkek evlat sahibi olmaması dolayısıyla, Hz.Peygamber (sav) vefât ettiğinde onun unutulup gideceğini fakat kendisinin hem mal varlığı hem de erkek evlatları dolayısıyla öldükten sonra dahi unutulmayacağını ümid etmesi şeklinde yorumlanmıştır⁸⁸⁹.

M- Yalancı Olmaları

Sözlükte “kizb” kelimesi; doğruluğun zıddı anlamına gelir⁸⁹⁰. İstilahta, vakiaya

⁸⁸⁶ İbn-i Teymiye, *Mekârimü'l-Ahlâk*, s. 260-1.

⁸⁸⁷ Şuarâ, 26/51, 82; A’raf, 7/56, Secde, 32/16; Mâide, 5/74; A’raf, 7/46.

⁸⁸⁸ Müslim, “Kitâbü Salati'l müsafirin”, 21; “Kitâbü't-tevbe”, 4; Tirmizî, “Sıfetu'l Kıyâmeti ve'r-rekâik ve'l-ver'a”, 17; İbn-i Mâce, “Kitâbü'İ-ikameti's-salat ve's-sünne”, 121.

⁸⁸⁹ Taberî, *a.g.e.*, XIV, 152; İbn-i Kesîr, *a.g.e.*, IV, 568-71.

⁸⁹⁰ İbn-i Manzûr *a.g.e.*, I, 704.

mutabık olmayan haber şeklinde tanımlanmıştır⁸⁹¹. İsfehânî “sıdk” ve “kızb”in, mazi veya istikbâle ait “haberi” cümlelerde olduğunu ifâde etmiştir⁸⁹².

Kur’ân-ı Kerîm’de bir çok âyette, müşriklerin “tekzîb” tavrından bahsedilir ve bu tavırları eleştirilir. İlgili âyetlerde; müşriklerin Hakk’ı⁸⁹³, Kur’ân-ı Kerîm’i⁸⁹⁴, Hz. Peygamber (sav)’i⁸⁹⁵, mucizleri⁸⁹⁶, nimetleri⁸⁹⁷, Allah’ı⁸⁹⁸, ve ceza gününü⁸⁹⁹, tekzîb ettiklerinden bahsedilir.

Kelime hadislerde de sözlük anlamında kullanılmıştır⁹⁰⁰. Müslim de yer alan bir hadiste, Hz.Peygamber (sav), iki kişinin arasını düzeltmek, eşlerin birbirini memnun etmesinde ve savaş zamanında yalan söylenebileceğine izin verdiği nakledilmiştir⁹⁰¹.

Kur’ân-ı Kerîm’de müşriklerin yalancı oldukları ifâde edilirken bu itham daha ziyade dinî bir karakter arzeder. Kur’ân-ı Kerîm’de, müşriklerin gündelik hayatlarında birbirlerine dâima yalan sözler söyleyen kişiler olduğu ifâde edilmez. Müşriklerin yalancı olarak nitelendirilmeleri, onların bildikleri halde hakkı gizlemeleri, bizzat gördükleri halde mucizeleri inkar etmeleri gibi îmân ve itikat ile ilgili tavırlarına dayanmaktadır.

Saffât sûresinde, müşriklerin melekleri Allah’a nisbet etmeleri yüzünden yalancı oldukları ifâde edilmiştir⁹⁰². Nahl sûresinde de müşrikler, Kur’ân’ın Allah tarafından indirilmediği, onu Hz.Peygamber (sav)’e bir insanın öğrettiği iddiasından dolayı yalancı olmakla itham edilmişlerdir⁹⁰³. Kurtûbî, Şuarâ sûresinde müşrik şairlerin vasıflarından bahseden “onlar yapmadıklarını söylerler” âyetini, şairlerin yapmadıkları halde insanlara iyilik ve güzelliklerden bahsettiklerini dolayısıyla yalan söylediklerini

⁸⁹¹ Said, Mehmed, *Ahlâk-ı Hamide*, s. 49; Cürçânî, *a.g.e.*, s. 235.

⁸⁹² İsfehânî, *Müfredât*, s. 478; Azudu’d-dîn el-Îcî, *Ahlâk-ı Azudu’d-dîn*, s. 89.

⁸⁹³ Enâm, 6/5.

⁸⁹⁴ Yunus, 10/17; Rûm, 30/10; Vâkıa, 56/81; İnşikak, 84/22; Taberî’nin yorumuna göre Müzzemmil suresinin 11. âyetindeki müşriklerin tekzibi, Allah’ın âyetlerine yöneliktir. Taberî, *a.g.e.*, XIV, 134.

⁸⁹⁵ Fâtır, 35/4; Leyl, 92/16.

⁸⁹⁶ Kamer, 54/3.

⁸⁹⁷ Rahman, 55/13.

⁸⁹⁸ Vâkıa, 56/82.

⁸⁹⁹ Mutaffifin, 83/10; Maun, 107/1.

⁹⁰⁰ Wensinck, *Mu’cemu’l-Mufehres*, V, 549.

⁹⁰¹ Müslim, “Kitâbü’l-birr ve’s-sıla ve’l-âdâb”, 27. İsfehânî, insanın yalan söylemek zorunda kaldığı arızı şartlarda yalan söylemesinin caiz olduğunu söylemiştir. Hatta böylesi durumlarda Peygamber ve velilerinde hilafı hakikat veya imalı sözler söylediğini, Hz. İbrahim’in hasta olmadığı halde “ben hastayım”, eşi için “işte bu benim kızkardeşimdir”, putları kimin kırıldığı kendisine sorulduğunda “Belki bu işi onların en büyüğü yapmıştır” dediğini ifade etmiştir. İsfehânî, *İslâm’ın Ahlâki İlkeleri*, s. 229.

⁹⁰² Saffât, 37/152. Benzer bir iddia ve itham için bkz. Nahl, 16/62.

⁹⁰³ Nahl, 16/105.

ifâde etmiştir⁹⁰⁴.

N- Dünyayı Tercih Etmeleri

Kur'ân-ı Kerîm' de umûmî anlamda tüm inanmayan insanların, hususi anlamda da müşriklerin dünyaya olan bağlılıklarından bahsedilmiş ve onların dünyayı Ahirete tercih ettikleri ifâde edilmiştir. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlatım “esere” ve “hubb” kelimeleriyle ifâde edilmiş ve bazı âyetlerde dünya kelimesi yerine aynı anlama gelen “âcile” kelimesi kullanılmıştır⁹⁰⁵. Sözlükte “eser” kelimesi, bir şeyden arta kalan şey anlamına gelir. Müfaâle babından “âsere” kelimesi ise, bir şeye öncelik vermek, tercih etmek anlamlarına gelir⁹⁰⁶.

Naziât sûresinde dünya hayatını Ahirete tercih etme ile ilgili âyetin Nadr b. Haris hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir. Kurtûbî, ilgili âyetin yorumunda dünyayı Ahirete tercih etme düşüncesinin tüm inkarcı insanların ortak yaklaşımı olduğunu belirtmiştir⁹⁰⁷. Konu ile ilgili Kıyâme sûresindeki âyetinde Mekke’li müşrikler hakkında nâzil olduğu kaydedilmiştir⁹⁰⁸. Necm sûresinde Kur'ân'dan yüz çevirerek dünyaya ve zevklerine yönelme ile ilgili âyetin, Nadr b. Haris veya Velîd b. Mûgîre hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir⁹⁰⁹.

O- Cidal/Tartışmacı Olmaları

Sözlükte “ce-de-le” kelimesi; bir şeyi (ipi) eği bükerek sağlamlaştırmak anlamına gelir. Müfaale babından “câ-de-le” kelimesinin manası ise, iki kişinin karşılıklı olarak tartışması anlamına gelir. Zebîdî, Feyyûmi'den naklen; kelimenin başlangıçta, hakkın ve doğrunun ortaya çıkmasını engellemek için karşılıklı olarak hasımlaşmak manasına geldiğini ancak daha sonra bu anlamını yitirdiğini ifâde

⁹⁰⁴ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIII, 110-1.

⁹⁰⁵ Kıyâme, 75/20.

⁹⁰⁶ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 5.

⁹⁰⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVIII, 391.

⁹⁰⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVIII, 233. Kıyâme suresinde dünya sevgisi “hubb” kelimesiyle anlatılmıştır.

⁹⁰⁹ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVI, 462.

etmiştir⁹¹⁰.

Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak cidal kavramı inkarcı topluluklara nisbet edilmiştir⁹¹¹. Kelime, Hz.Peygamber (sav) ve müminlere nisbet edildiği yerlerde, inanmayan insanlarla hak yola davet ederken en güzel bir biçimde tartışma eylemini gerçekleştirmeleri emredilmiştir⁹¹².

Bakara sûresinde Câhiliyye döneminde müşriklerin Hacc ibâdetini ifa ettikten sonra aralarında tartışlıkları ifâde edilmiştir. Rivâyetlerde müşriklerin Hacc ibâdetini ifa ettikten sonra Mina'ya gelerek, Hacc ibâdetini tamam yapıp yapmadıkları meselesi üzerine tartıştıkları ve her gurubun, kendi Haccının tamam olduğunu; karşı tarafın eksik yaptığı iddiasında bulunduğu nakledilmiştir⁹¹³. Rad sûresindeki cidal âyetinin Allah'ın zatı hakkında tartışan müşrikler hakkında nâzil olduğu nakledilmiştir⁹¹⁴. Hacc sûresindeki cidal âyetinin Nadr b. Haris hakkında nâzil olduğu kaydedilmiştir⁹¹⁵.

Gafir sûresinde Allah'ın âyetleri hakkında tartışan kimsenin Hars b. Kays es-Sehemî olduğu nakledilmiştir⁹¹⁶. “Kendilerine gelmiş kesin bir delil olmaksızın Allah'ın âyetleri üzerinde tartışanların göğüslerinde şüphesiz ki ulaşamayacakları bir büyülenme vardır” âyetinin müşrikler hakkında nâzil olduğu kaydedilmiştir⁹¹⁷. İbn-i Abbâs, Enâm sûresinde Hz.Peygamber (sav)'le Kur'ân hakkında tartışan kişinin Nadr b. Haris olduğunu ifâde etmiştir⁹¹⁸. Yine aynı surede “Allah'ın âyetleri hususunda tartışan kimseler” âyetinin müşrikler hakkında nâzil olduğu belirtilmiştir⁹¹⁹. Kehf sûresindeki cidal âyetin Nadr b. Haris veya Übeyy b. Halef hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir⁹²⁰. Taberî'nin kaydettiği ve İbn-i Abbâs'a dayandırdığı başka bir rivâyette, ilgili âyetin müslümanların kendiliğinden ölmüş hayvanları haram kabul edip, kendi kestikleri kurbanları yedikleri için, kendileriyle tartışan müşrikler hakkında nâzil olduğu

⁹¹⁰ İbn-i Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XI,103-4; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*,1. bsk. Mısır 1406, VII, 253.

⁹¹¹ Bakara, 2/197; Hud, 11/32, 74; A'raf, 7/71.

⁹¹² Ankebût, 29/46; Nahl, 14/125.

⁹¹³ Taberî, *a.g.e.*, II, 271-7.

⁹¹⁴ Kurtûbî, *a.g.e.*, IX, 447.

⁹¹⁵ Taberî, *a.g.e.*, X, 115; Hacc suresinin 8. âyetinin Ahnes b. Şüreyk veya Ebû Cehîl hakkında nazil olduğu kaydedilmiştir. Âlûsî, *a.g.e.*, X, 181.

⁹¹⁶ Süyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl*, s. 186.

⁹¹⁷ Kurtûbî, *a.g.e.*, XV, 281-2.

⁹¹⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, VI, 558-9.

⁹¹⁹ Taberî, *a.g.e.*, XII, 82-3.

⁹²⁰ Kurtûbî, *a.g.e.*, XI, 49.

ifâde edilmiştir⁹²¹. Enâm sûresinin 121. âyetinin de yukarıda Taberî'den naklettiğimiz leşin yenilip yenilmeyeceği hususunda müslümanlarla tartışan müşriklerin ileri gelenleri hakkında nâzil olduğu kaydedilmiştir⁹²². Taberî, Şûrâ sûresinde, tevhid ve nübüvvet hakkında tartışan kimselerin müşrikler olduğunu ifâde etmiştir⁹²³. Lokmân sûresindeki cidal âyetinin meleklerin Allah'ın kızları olduğu iddiasında bulunan Nadr b. Haris hakkında nâzil olduğu kaydedilmiştir⁹²⁴.

P- Akıllarını Kullanmıyor Olmaları

Kur'ân-ı Kerîm'de bir kısım âyetlerde müşrikler, düşünmemek ve akıllarını çalıştırmamakla itham edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de akletmemekle ilgili eleştiri âyetleri; Yahudilere⁹²⁵, müşriklere⁹²⁶, Ehl-i Kitâb'a⁹²⁷, tüm inanmayan insanlara⁹²⁸, Âd kavmine⁹²⁹, İbrahim (a)'ın kavmine⁹³⁰, genel anlamda düşünüp akletsinler diye tüm insanlara hitap etmektedir⁹³¹. Ayrıca bazı âyetlerde, müminlere, Allah'ın indirdiği hükümleri düşünüp akletmeleri hususunda îkaz ve uyarılar yapılmıştır⁹³².

Taberî, düşünüp akletmemekle hayvanların daha aşağı derekesine indirilenler âyetinin, Benî Abdüddâr'dan bir gurup müşrik hakkında nâzil olduğunu ifâde etmiştir⁹³³. Mâide sûresinde müşriklerin Allah'a nisbet ederek bahîra, sâibe, vasîle ve hâm gibi hayvanlar hakkındaki mesnetsiz uygulamaları eleştirilerek bu davranışları akıllarını çalıştırmamak olarak nitelendirilmiştir⁹³⁴. Furkân sûresinde, hevâsını ilah

⁹²¹ Taberî, *a.g.e.*, V, 169-70.

⁹²² Taberî, *a.g.e.*, V, 18-9 vd.

⁹²³ Taberî, *a.g.e.*, XIII, 35. Zuhruf suresindeki cedel âyetinin de müşrikler hakkında nazil olduğu kaydedilmiştir., bkz. Taberî, *a.g.e.*, XIII, 88.

⁹²⁴ Kurtûbî, *a.g.e.*, XIII, 547.

⁹²⁵ Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara 2/44, 73, 76; A'raf, 7/169.

⁹²⁶ Bu âyetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2/170, 171; Enâm, 6/151; Enfâl, 8/22; Yunus, 10/16,42; Enbiyâ, 21/10; Hacc, 22/46; Furkân, 25/44.

⁹²⁷ Âl-i İmrân, 3/65. İlgili âyet, Yahudî ve Hristiyanların her ikisine hitap etmektedir.

⁹²⁸ Enâm, 6/32.

⁹²⁹ Hûd, 11/51.

⁹³⁰ Enbiya, 21/67.

⁹³¹ Rad, 13/4; Nahl, 16/12, 67; Müminûn, 23/80.

⁹³² Âl-i İmrân, 3/118; Nûr, 24/61.

⁹³³ Taberî, *a.g.e.*, VI, 211-2.

⁹³⁴ İbn-i Kayyim, *Zadü'l-Mesîr*, II, 436-7.

edinip aklını kullanmayan kimselerden bahseden âyetin Mekke’li müşrikler hakkında nâzil olduğu ifâde edilmiştir⁹³⁵.

R- Başkalarına Karşı Saygısızlık

Câhiliyye döneminde müşrik Arapların, kötü adetlerinden biri de erkek evlat sahibi olamayan veya erkek çocuklarını ufak yaşta kaybeden kişilere rencide edici lâkap takmalarıydı. Araplar “ebter” lâkabını taktıkları bu kimseyi tahkir ederek, onunla istihzâ ediyorlardı. Zira İslâm öncesi dönemde Araplar, evlat olarak erkeğe değer veriyorlar ve tefâhur ederken de erkek evlatla iftihâr ediyorlardı⁹³⁶. Kur’ân-ı Kerîm’de, Kevser sûresinde müşrik Arapların bu kötü adetlerine işaret edilmiştir. Kevser sûresinin üçüncü âyetinin nüzul sebebi olarak Hz.Peygamber (sav)’in oğlu Abdullah’ın vefât etmesi ve müşriklerinde Hz.Peygamber (sav)’e ebter lâkabını vermeleri olduğu ifâde edilmiştir⁹³⁷. Kaynaklarda Hz. Peygamber (sav)’e bu sözü söyleyen kişinin; rivâyetlerin çoğuna göre As b. Vâil es-Sehmî olduğu, ancak başka bazı rivâyetlerde Ukbe b. Ebî Mu'ayt, Ebû Leheb, Ebû Cehîl, Ka'b b. Eşref’in olduğu ifâde edilmiştir.⁹³⁸ Taberânî'nin zayıf bir senetle Ebû Eyyûb'a dayandırdığı bir rivâyette, Hz. Peygamber (sav)’in oğlu vefât ettiğinde müşriklerin bu haberi birbirlerine sevinç içinde yetiştirdikleri ve Hz. Peygamber (sav) hakkında ebter ifâdesini kullandıkları nakledilmiştir⁹³⁹.

Kelimenin kökü olan “be-te-re” kelimesi; kesmek, bir şeyin tamamlanmadan önce kesilmesi, “ebter” ise kuyruğu olmayan hayvan ve oğlu olmayan erkek anlamına gelir. Hayırdan izi kesilen her bir iş içinde ebter denildiği gibi, “betr” kelimesi keskin kılıç anlamına da gelir⁹⁴⁰.

Kur’ân’ı Kerîm’de Allah-ü teala doğacak çocuğun cinsiyetinin belirlenmesinin kendisine ait olduğunu ifâde ederek, insanların bu noktada tasarruf hakkına sahip olmadıklarını belirtmiştir⁹⁴¹. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de insanların ecelinin Allah’ın yedi kudretinde olduğu ifâde edilerek, hangi insanın ne kadar yaşayacağını ve ne zaman

⁹³⁵ Kurtûbî, *a.g.e.*, XII, 554-5.

⁹³⁶ Hadîd, 57/20.

⁹³⁷ Taberî, *a.g.e.*, XV, 328-30.

⁹³⁸ Taberî, *a.g.e.*, XV, 328-30; Râzî, *a.g.e.*, XXIII, 478.

⁹³⁹ Süyûtî, *Lübâbu'n-Nukûl*, s. 235.

⁹⁴⁰ İbn-i Manzûr, *a.g.e.*, IV, 37.

⁹⁴¹ Şura, 42/50.

öleceğine karar verme yetkisinin de yalnız Yüce Allah'a ait olduğu ifade edilmiştir⁹⁴². Dolayısıyla Kur'ân ahlâkı açısından; insanların doğan çocukların cinsiyetleriyle veya bu çocuklarının ufak yaşta ölmeleriyle ta'n edilmesi doğru olmadığı gibi, böyle bir davranış inanan insanların kaçınması gereken kötü bir ahlâkî vasıf olduğu belirtilmiştir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, insanları doğru yola iletmek için gönderilmiş ilâhî bir kelimadır. Şüphesiz Kur'ân bir ahlâkî kitabı değildir. Ancak insan hayatının en temel konularından biri olan ahlâk meselesini kesinlikle ihmal etmemiş ve ahlâkla ilgili olarak temel ölçüleri belirlemiştir.

İnsanlığın tarihî süreç içerisindeki gelişimine bakıldığında, kadim zamanlar ile modern/post modern dönem arasındaki farklılığın, en temelde teknik ve bilimsel

⁹⁴² Âl-i İmrân, 3/145; Lokman, 31/34.

gelişmelerdeki ilerlemeye dayandığı görülmektedir. Yani bugün içerisinde yaşadığımız modern/post modern dönemin eski ile mukayasesi yapıldığında, bu iki zaman dilimi arasındaki değişimdeki en belirleyici faktörün az önce ifade ettiğimiz gibi teknik ve bilimsel gelişmeler olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bütün bu değişme ve gelişmelerin ötesinde kadim zamanlardan beri değişmeyen ve kıyamete kadar da asla da değişmeyecek olan en önemli gerçek “insan” ve bu insanın Hak-batıl, iyi-kötü eksenindeki inanç ve davranışlarıdır. (ahlâk)

Bir yüksek lisans tezi çalışması olarak, işlediğimiz konuyla Kur’ân-ı Kerîm’in özellikle ahlâkî boyutuna dikkat çekmeye çalıştık. Kur’ân-ı Kerîm’de müşrikler üzerinden, klasik ahlâk kitaplarında “sûû'l- huluk, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie” olarak ifâde edilen kötü ve kaçınılması gereken ahlâkî vasıfları, tesbit etmeye gayret ettik. Müslüman fertler açısından önem arzeden Kur’ân-ı Kerîm’in emir ve yasakları ve bu anlamda ahlâkî ilkeleri; geniş çaplı olarak diğer inanç kategorileri olarak zikredilen karakter tipleriyle ele alınması ve geniş manada araştırılması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz konuyu, bir yüksek lisans çalışması olarak direk âyet, sebab-i nüzûl ve kavramsal çerçeve içerisinde ele almaya çalıştık. Tezin, alan sınırlamasının indî mütalalara göre değişebileceği ve yoruma açık bir konu olması dolayısıyla hazırladığımız eserin alanının daraltılması veya genişletilmesi anlamında yaklaşımların haklı olduğunu/olabileceğini ifâde etmemiz gerekmektedir.

Kur’ân-ı Kerim’e bir bütün olarak bakıldığında ana konularından biri olarak “şirk” konusunu ve bu bağlamda müşrik karakterini ön plana çıkardığı görülür. Gerçekten de şirk ve müşrik olgusunun ilâhî vahiyde bu derece yer bulması dikkatleri celbedici bir durumdur. Elbetteki bu durumun en temel sebeplerinden biri Kur’an’ın indiği toplumun müşrik bir toplum olmasıdır. Müşrik bir toplum içerisinde yaşayan bir peygambere indirilen vahyin, o topluma ve inançlarına seslenmesi herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir ve tabîî karşılanacak bir durumdur. Ancak kanaatimizce kıyamete kadar hükmü baki kalacak olan ve tüm insanlara hitap eden evrensel ilâhî bir kitapta tarihin belli bir döneminde yaşamış olan müşrik bir topluma, onların inançlarına ve serdettikleri davranış biçimlerine geniş bir biçimde yer ayrılmasının en önemli sebeplerinden biri de; eleştirilen kişi ve topluluğun özelliklerinin tüm zamanlarda

yaşayabilecek olan inkarcı/müşrik insan ve insan topluluklarının ortak vasıfları olmasıdır.

Bu araştırmanın sonuçlarını özetle ifade etmek gerekirse;

- Kur'an, indiği dönemdeki ictimâî yapı içerisinde haksızlık ve zulme uğrayan kesimlerin maruz kaldıkları haksız uygulamaların önüne set çekmiş (iptal veya islâh) ve haksız uygulamaları kaldırarak, yerine kendi orijinal adalet ve hukuk sisteminin ikâme etmiştir.

- Müşriklerin şahsında tüm inkarcı toplulukların, gerçek manada inanan insanlara karşı her türlü hile, tuzak, baskı ve şiddet uygulamaya müsait bir tabiatlarının olduğu ikâz yollu ifade edilmiştir.

- Erkek ve kadın müşriklerin şahsında özellikle ahlâkî zaafılara dikkat çekilmiş, nefsanî ve şehvânî duygulara karşı başta müminler olmak üzere tüm insanlar uyarılmışlardır.

- Müşriklerin şahsında, toplumsal statüsü zayıf veya maddî anlamda fakir olan insanlara karşı uygulanan kötü muamelenin inkarcı insanların davranış biçimi olduğu ifade edilmiştir.

- Gurur, kibir, riyâ, hased, cimrilik vb. kötü ahlâkî vasıfların aslında inkarcı ve müşriklere ait vasıflar olduğu dolayısıyla Müslümanların bu kötü ahlâkî vasıflardan kaçınmaları gerektiği ifade edilmiştir.

- İlâhî vahiy karşısında inkarcı bir tavır takınan Mekkeli müşriklerin ölçüsüz ve aşırı tavırları ön plana çıkarılarak bir anlamda bu tavır ve davranışların kıyamete kadar gelecek olan tüm inkarcı ve Hak karşısında inatlarından dolayı mücadeleci bir yaklaşım benimseyen/benimseyecek olan müşterek bir insan veya bu insanların oluşturduğu/oluşturacağı topluluğun prototipi ortaya konmuştur.

Hazırlamaya çalıştığımız bu mütevazi eserle hedeflediğimiz, kişisel olarak farklı alanlarda yazılmış temel kaynakları tanıma ve anlama; literatür olarak da alanlar hakkında malumat sahibi olmak ve genel anlamda hazırlayan ve okuyan için Kur'ân'ın

eşsiz seyahat ikliminde ahlâkî anlamda ilmi bir yolculuk yaparak hem bilgi hem de feyiz olarak faydalı bir eser hazırlama gayesine ulaşmış olmayı ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Sâlim, *Tarihü'l-Arab Kable'l-İslâm*, Müessesetu Şebabi'l-Camia, İskenderiye ty.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad; *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.

Abdülfettâh el-Kâdî; *Esbâb-ı Nüzûl*, trc.Salih Akdemir, Ankara 1996.

Abdülkerîm Özaydın, “Arap” *DİA*, İstanbul 1991.

Adem Apak; *Asabiyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, İstanbul 2004.

Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'ın İlk Döneminde Ticari Hayat*, İstanbul 1999.

- Akarsu, Bedia; *Ahlâk Öğretileri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1979.
- _____, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1994.
- Akseki, Ahmet Hamdi; *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı; Ahlâk Dersleri*, sđl. Ali Arslan Aydın, 3. bsk. Nur Yayınları, Ankara ty.
- Ali Osman Ateş; *İslâm'a Göre Câhiliyye ve Ehl-i Kitâb Örf ve Adetleri*, Beyan Yay. İstanbul 1996.
- Ali Turgut, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ahlâk Esasları*, İstanbul 1980.
- Altıntaş, Hayrani; *İslâm Ahlâkı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Âlûsî, Ebû'l-Fazl Muhammed; *Rûh'ul-meânî fi Tefsîr'il-Kur'ân'il-Azîm ve's-Seb'ul-Mesânî*, Dâr-ı İhyâ'it-türâs'il-arabî, Beyrut ty.
- Âlûsî, Ebû'l-Meali Cemaleddin Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd; *Bulûğü'l-Ereb fi Ma'rifeti Ahvâl'l-Arab*, tsh. Muhammed Behcet Eseri, Dârü'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut ty.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, 3. bsk. Ankara 1998.
- Ateş, Süleyman; *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neş. ty.
- Adûdu'd-dîn el-Îcî; *Ahlâk-ı Azudu'd-dîn*, trc., Mehmet Emin İstanbuli b. Şeyh Seyyid Mehmed Esâd Ayıntabî *Melzemetü'l-Ahlâk* adıyla tercüme edilmiştir. İstanbul 1281.
- Babanzâde, Ahmed Naim, Kamil Miras; *Tecridi Sarih Tercemesi*, Ankara 1960.
- _____; *İslâm Ahlâkının Esasları*, sđl. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945.
- Beğavî, Ebu Muhammed Muhyi's-sünne Hüseyin b. Mesud; 516/1122, *Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah Nemr, 2. bsk. Dârü't-Tayyibe, Riyad 1993.
- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1985.
- Beyzâvî, *Envâr'ut-Tenzîl ve Esrâr'ut-Te'vil*, Dâr'ul-Kitâb'il-İlmiyye, Beyrut 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiyye Dersleri*, Ahmed Kamil Mat.İstanbul 1928.
- Brockellmann, Carl; *İslâm Milletler ve Devletler Tarihi*, trc.Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1964.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh; *el- Câmi'us-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb-el-Buğâ, Dâr'ubni Kesîr, Beyrut 1407-1987.

- Cassâs, Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhamed es-Sadık, Dâru İhyâ'it-türâs, Beyrut 1405.
- Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Darü'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1969.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammad el-Farabî; *Tacü'l-luğa ve Sıhahi'l-Arabîyye*, 400/1009, thk. Şihabüddin Ebû Amr, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1998/1418.
- Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, trc. Zeki Megamez, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1972.
- _____, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, trc. Nejdet Gök, İletişim yayınları, İstanbul 2004.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî; *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, thk. İbrahim el-Ebyârî, 1.bsk. Beyrut 1405.
- Çağatay, Neşet; *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliyye Çağı*, Ankara 1971.
- Çağrıncı, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 4.bsk. Konya 2000.
- _____; Mustafa; *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1985.
- _____; "Ahlâk" *DİA*, İstanbul 1989.
- _____; "Gıybet" *DİA*, İstanbul 1996.
- _____; "Hevâ", *DİA*, İstanbul 1998.
- _____; "İstihzâ" *DİA*, İstanbul 2001.
- _____; *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 2000.
- Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman Ebû Muhammed, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Fevaz Ahmed, Halid es-Sebû'l-ilmî, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1.bsk. Beyrut 1407.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah; *Huccetullahi'l-Bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul 1994.
- Draz, Muhammed Abdullah; *Din ve Allah İnancı*, trc. Bekir Karlığa, Bir Yayıncılık, İstanbul ty.
- _____; *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1983.
- _____; *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul 1993.
- Dursun Hakkı Yıldız, "Arap" *DİA*, İstanbul 1991.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî el-Ezderî; *Sünen-ü Ebî Dâvûd*, Muhammed Muhyi'd-din Abd'ül-hamîd, Beyrut ty.

- Ebu Hayyân Esirü'd-dîn Muhammed Ebu Hayyân el-Endelüsî; *en-Nehrü'l-mâd mine'l-Bahri'l-Mûhît*, thk.Ömer Esâd, Dârü'l-Cil, Beyrût 1995/1416.
- Ebû's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin el-İmad; 982/1574, *Tefsiru Ebüssuûd, İrşadü'l-Aklî's-Selîm ilâ mezâya'l-Kur'ân-ı Kerîm*, Dârü'l-Mushaf, Mektebetu ve Matbaatu Abdurrahman Muhammed, Kahire ty.
- Ebü'l-Ala Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, trc. Ahmed Asrar, İstanbul 1997.
- Efgânî, Said; *el-İslâm ve'l-Mer'e*, Matbaatü't-Türkî, Dımeşk ty.
- el-Halîl, Ebi Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî; *Kitâbü'l-Ayn*, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, thk. Dr.Mehdî el-Mahzûmî, Dr.İbrahim es-Samirâî, Beyrut ty.
- Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, İstanbul 2005.
- en-Nemrî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah b Abdî'l-berr; *et-Temhîd fi'l-Muvatt'a mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, thk. Mustafa b.Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdü'l-kebîr el-Bekrî, Vizâretü Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1387.
- Eraydın Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990.
- Erdem, Hüsamettin, *Ahlâk Felsefesi*, 2. bsk. Konya 2003.
- Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, trc. Ayda Yörükan, İstanbul 1995.
- Ezrakî, Ebü'l-Velid Muhammed b. Abdullah; *Ahbâru Mekke ve Mâ câe fiha mine'l-Âsâr*, 250/865, trc. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1974.
- Fahreddin er-Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer; *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb*, ed.Ahmet Hikmet Ünalmiş, trc.komisyon, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Fehd Tefvîk, "Meysir" *DİA*, Ankara 2004.
- Firuzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed; *Besâir-u Zevi't-temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-aziz*, thk. Alî Neccar, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- Günaltay *İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu*, Âile ve Türlü Nikah Şekilleri, T.T.K. Ankara 1951.
- _____, *İslâm Tarihi*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1338.
- _____, M.Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sdl.Mahfuz Söylemez, Sabri Hizmetli, Ankara 1997.
- Hakim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah; *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Musatfa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1411-1990.

- Halebî Ebü'l-Ferec Nureddin Alî b. İbrahim b. Ahmed; *es-Siretü'l-Halebiyye*, Dârü'l-Maarif, Beyrut ty.
- Hamdi Döndüren, "Îlâ", *DİA*, İstanbul 2000.
- Hamidullah, Muhammed; *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1993.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc.İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, İstanbul 1985.
- Hâşimi, M. Alî; *Kur'ân ve Sünnette Müslüman Şahsiyeti*, trc.Rasul Tosun, İstanbul 1990.
- Hayati Hökelekli, "İntihar" *DİA*, İstanbul 2000.
- Hitti, Philip K.; *İslâm Tarihi Siyasî ve Kültürel*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- Hüdaverdi Adam; *İbn-i Arabî Kaza ve Kader*, Sakarya 1998.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed; *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahihi'l-Buhari*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Baz, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Muhibbüddin el-Hatib, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- İbn Hacer Askalanî, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, Dâr'ul-cîl, Beyrut 1412.
- İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed el-Hasen el-Ezdî el-Basrî; *Cemheretü'l-Lüga*, Dârü's-Sadr, Beyrut ty.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya; *Mu'cemu Mekayisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bsk. Kahire 1969.
- İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye Bağdâdî; *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstadter, Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut ty.
- İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, trc.Hasan Ege, İstanbul 1994.
- İbn İshâk, *Siret*, thk. Muhammed Hamidullah, trc. Sezai Özel, İstanbul 1991.
- İbn Kayyim el-Cevzîyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed; *Medâricü's-Salikin*, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1983.
- İbn Kayyim, Ebü'l-Ferec Abdurahman b. Ebi'l-Hasan; *Zemmü'l-Hevâ*, thk. Mustafa Abdulvâhid, Beyrut ty.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, trc. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul 1994.

- _____, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer; *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5.bsk. Beyrut 1416/1996.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim; *Te'vîlü Müşkil'l-Kur'ân*, thk. es-Sakr, 2. bsk. Dârü't-Türas, Kahire 1973.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim; *el-Maarif*, thk. Servet Ukkâşe, 2. bsk. Darü'l-Maarif, Kahire 1969.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Efrîkî el-Mısırî; *Lisânu'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Miskevî, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, terc. Abdülkadir Şener ve Hey'et, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1983.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd'ü-bni men'î Ebû Abdullah el-Basri ez-Zühri; *et-Tabakatü'l-Kübrâ*, Dâr'ü Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Teymiye, Ahmed b. Abd'ül-halim, *es-Siyâset'üş-Şeriyeye fi İslâh'ir-Râ'i ve'r-Raiyye*, Dâr'ul-ma'rife, Beyrut ty.
- İbnü'l-Kelbî, *Kitabü'l-Asnâm*, trc.Beyza Bilgin, İstanbul 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdât el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî; *en-Nihaye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-eser*, thk.Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut 1399/1979.
- _____, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed; *Menalü't-Tâlib fi Şerh-i Tivâli'l-Garâib*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Câmiatu Ümmi'l-Kura, Mekke ty.
- İbrahim Sarıçam, *Hız.Muhammed (sav) ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2001.
- İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed B.Mufaddal Râgıb; *Mu'cemu'l-Müfredât li-Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty.
- İsfehânî; *İslâm'ın Ahlâkî İlkeleri*, ter.Abdi Keskinsoy, Trabzon 2003.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar-u Rûhu'l Beyan*, ihtsr. Muhammed Ali Sabûnî, trc. Abdullah Öz, İstanbul 1995.
- İsmâil Hakkı, İzmirli; *Yeni İlmî Kelam*, Ankara 1981.
- İzutsu, Toshihiko; *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattîn Ayaz, İstanbul 1991.
- Kandemir, M. Yaşar; *Örneklerle İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1986.
- Kardâvî, Yusuf; *İslâm'da Helâl ve Haram*, trc.Mustafa Varlı, Hilâl Yay. Ankara ty.

- Kâtip Çelebî, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah; *Keşfü'z-Zünûn an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, tsh. M. Şerâfettîn Yaltkaya, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Âlâi*, haz. Hüseyin Algül, İstanbul ty.
- Konevî, Ebü'l-Müfedda İsamüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail Efendi; *Haşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*, 1195/1781, Dersâdet Kitabevi, İstanbul ty.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr; *el-Câmi-u li-Ahkâm'il-Kur'ân*, trc.Beşir Eryarsoy, İstanbul 1997.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynü'lislâm Abdülkerim b. Hevazin; *er-Risaletü'l-Kuşeyriye*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mısır 1966.
- Macit Nadim, *Müşrik Toplum; Kur'ân ve Hadise Göre*, Konya 1992.
- Mahmud Esad Seydişehri, *Tarih-i Din-i İslâm*, 1336/1918, yay. haz. Osman Kazancı, Ahmed Lütfî Kazancı, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- Mahmut Çanga, *Kur'ân-ı Kerîm Lügati*, İstanbul 2004.
- Maverdî, Ebu'-Hsan Aliyyü'bni Muhammed el-Basrî; *Edebü'Dünya ve'd-Dîn*, thk. Yasin Muhammed, Beyrut 1413/1993.
- Mehmed Said, *Ahlâk-ı Hamide*, el-Cevâib mat. İstanbul 1297.
- Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997.
- Mubarekfürî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm; *Tuhfetu'l-Ahvezî Şerhu Câmi'i't-Tirmizî, Dâr'ül-kütüb'l-ilmiyye*, Beyrut ty.
- Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, trc.Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, 5. bsk. İstanbul 2002.
- Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mîzân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, trc.Vahdettin İnce, İstanbul 1998.
- Muhammed Yusuf Musa, *el-Ahlâk fî'l-İslâm*, 2. bsk. el-Asrû'l-Hadis, Beyrut 1991.
- Mukatil b. Süleyman, *el-Vücuha ve'n-Nezâir*, haz. Alî Özek, İstanbul 1993.
- Mustafa Baktır; "İçki" *DİA*, İstanbul 2000.
- Münâvî, Muhammed Abdu'r-raûf; *et-Tevkîf alâ Mühimmât'it-Teârîf*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-fikr, 1.bsk. Beyrut 1420.
- Müslim b. Haccac Ebû'l-Huseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî, Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

- Nebi Bozkurt; “Lakab” *DİA*, Ankara 2003.
- Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah Ahmed b. Mahmûd; *Tefsiru'n-Neseî*, Eda Neşr. İstanbul 1993.
- Nevevi, *Riyâz'üs-Salihîn*, trc; komisyon, Erkam yay. İstanbul 2001.
- Nihat Temel, *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, İstanbul 2001.
- Nüveyrî, Şehabeddin Ahmed b. Abdülvehhab b. Muhammed; *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire 1975.
- Osman Karadeniz, “Fâcir” *DİA* İstanbul 1995.
- Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul 1972.
- Ramazan Biçer, “İğva” *DİA*, İstanbul 2000.
- Razî, Muhammed, b. Ebî bekr b. Abdülkadir; “*Muhtaru's-sıhah*” thk. Mahmûd Hatır, Mektebetü Lübnan Naşirûn, Beyrut 1415/1995.
- Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, T.D.V. Yay. Ankara 1992.
- Remzi Kaya, *Kur'an'a Göre Ehl-i Kitâb*, basılmamış doktora tezi, Dan.Unver Günay, Uludağ Univ. İlah. Fak. Bursa 1993.
- Reşîd Rıza, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Hakîm eş-Şehîr bi-Tefsîri'l-Menâr*, Kâhire ty.
- Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi*, 3.bsk. Ankara 1999.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâil; *Simâr'ul-Kulûb fî'l-Muzâfi ve'l-Mensûb*, thk.Muhammed Ebû'l-fadl İbrahîm, Dâr'ul-ma'rife, Kahire 1965.
- Servet Armağan, *İslâm Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, Ankara 1987.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr; *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1993.
- _____, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr; *Lübâb'un-Nükûl fî Esbâb'in-Nüzûl*, Dâr-u İhyâ'il-Ulûm, Beyrut ty.
- _____, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr; *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1.Bsk. Beyrut 1407.
- Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri*, Kayseri 1993.
- Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1998.
- Şevki Dayf, el-Asrül-Câhili, Kahire, Dârü'l-Maarif, 1965.

- Şinasi Gündüz, *Sabiiler; Son Gnostikler*, yay.haz.Yasin Aktay, Vadi yay. Ankara 1997.
- T.H.Weir, "Câhiliyye" *İA*, İstanbul 1988.
- Tabbara, Afif Abdü'lfettah, *Rûhu'd-Dini'l-İslâm*, Beyrut 1966.
- Taberânî, Ebû'l-Kasım Süleyman b. Ahmed; *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvedullah b. Muhammed ve Abdu'lmuhsin b. İbrahim, Dâr'ul-haremeyn, Beyrut 1415.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezid Ebû Cafer; *Câmi'ul-Beyân an-Tevî'li'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1405/1984.
- Taftazani, Ebû'l-Vefâ; *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*, trc.Şerafettîn Gölcük, İstanbul 1980.
- Tayalisi, Süleyman b. Davûd Ebû Davûd el-Farisî el-Basrî, *Müsned-ü Ebi Davûd et-Tayâlisî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Fârukî el-Hanefî, 1158/1745, *Keşşâfu Istilahâtî'l-fünûn*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa ebû İsa; *el-Câmi-us-Sahîh Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhya'it-Türâs, Beyrut ty.
- Ülken, Hilmi Ziya; *Ahlâk*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî; *Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Veli Ulutürk, *Kur'ân'a Göre Zulûm Kavramı*, Kayseri 1993.
- Wolther, Björkmann; "şirk" *İA*, İstanbul 1979.
- Yalçın Mikdat, *İmân ve Ahlâkın Hayati Değerleri*, 2. bsk. İstanbul 1997.
- Yıldırım, Suad; *Kur'ân'da Uluhiyyet*, İstanbul 1997.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed; *Tacü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kamûs*, thk.İbrahim Terzi, Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1975.
- Zehebî, Muhammed b.Osman, *el-Kebâir*, Dâr'un-Nedve'tül-Cedîde, Beyrut ty.
- Zemahşeri, Mahmûd b. Ömer el-Havârizmî; *Tefsiru'l-Keşşaf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-marife, Beyrut 1423/2002.