



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

CAHİLİYE

Cilt/Volume: 13 Sayı/Number: 1
Ocak – Haziran / January – June 2016

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 13 Sayı/Number: 1 Ocak – Haziran / January – June 2016

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

M. Mahfuz Söylemez

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgeçenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın,
Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı,
Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya);
Kemal Ataman (Doç. Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın
(Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet
Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington);
İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29
Mayıs Ü.); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman
(Prof. Dr., Mar. Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.);
Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y. Doç. Dr., İ.Ü.);
İlhan Kutluer (Prof. Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet
Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer
Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em
Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıçoğlu (Prof. Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr.,
İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof. Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez
(Prof. Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y. Doç. Dr., DİB); Bülent Şenay (Prof. Dr., UÜ); İsmail Taşpınar
(Prof. Dr. Mar. Ü.); C. Sadık Yaran (Prof. Dr., OMÜ); Hüseyin Yılmaz (Doç. Dr., YYÜ); Ali İhsan
Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Ağustos 2016

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

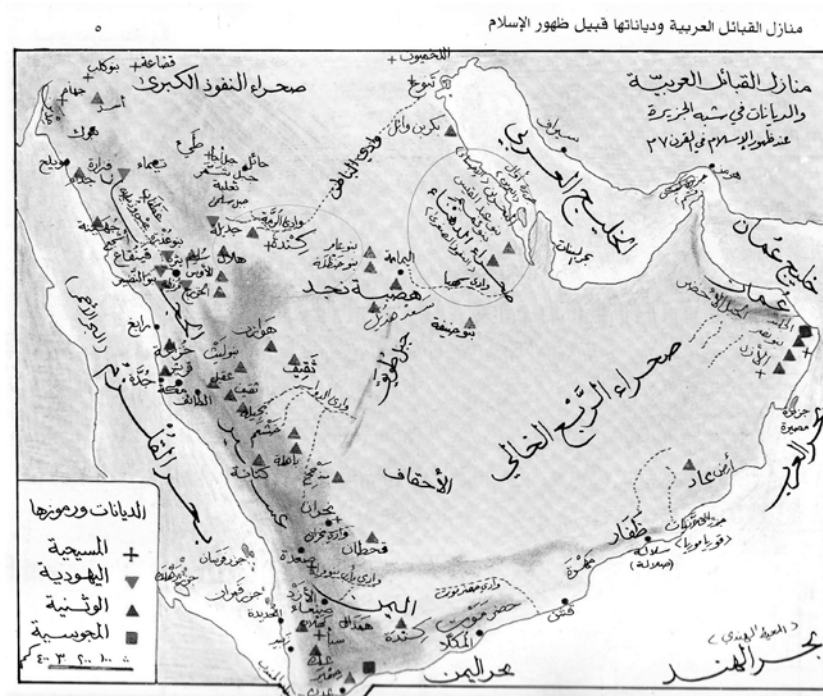
5-7 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

- 8-27 | Şinasi GÜNDÜZ
Cahiliyenin Kültürel Kodları
The Cultural Codes of Jahiliyyah
- 29-42 | Burhanettin TATAR
Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar
Philosophical Remarks on the Notion
of Jahiliyyah
- 44-69 | Levent ÇAVUŞ
Kavramsal ve Tarihsel Açıdan “Cahiliye”
A Historical and Conceptual Analysis
on Jahiliyyah
- 71-109 | M. Mahfuz SÖYLEMEZ
İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre
Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı
The Belief in the Hereafter at Pre-Islamic Arabs/Jahiliyyah
According to Early Islamic History Sources
- 111-132 | Ramazan YILDIRIM
Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyo-
politik-İtikadî Bağlamı
Sociopolitical and Religious Context of “Jahiliyyah”
in Contemporary Islamic Movements
- 134-157 | Necati SÜMER
Cahiliye Araplarında Falcılık
Fortunetelling in Jahiliyyah Arabs

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

- 158-164 Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi, ed. M. Mahfuz Söylemez
- 164-170 Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, ed. Mevlüt Güngör



İslam öncesi Arap kabilelerini ve dinlerini gösteren bir harita

Editörden

Erken dönem İslam tarihinin bir parçası olan “cahiliye dönemi”, tarihsel bir zaman dilimi olduğu kadar Kur’an’ın anlaşılmasındaki en temel kavramlardan birisini ifade etmektedir. “Cahiliye” Kur’anî bir kavramdır ve Medeni surelerde dört ayette ifade olunmuştur. Bu Kur’anî kavram, ashab tarafından öylesine doğru anlaşılmıştır ki, “Hikmet’in babası” anlamında “Ebul Hakem” lakabını taşıyan müşrik Amr bin Hişam, bu ashab tarafından “Ebu Cehil” olarak nitelenmiştir. Bu durumda, geleneksel Müslüman zihinlerinde basitçe bilgisizlik ve cahillik olarak anımlandırılan “cahiliye” kavramının, esasen adı “hikmet” ile anılan bir kişiye atfedilmesi, bu kavramın sanıldığığının aksine bir “sıfat”ı değil bir düşünce tarzı anlamında “eylem”i nitelediği açığa çıkmaktadır.

Bununla birlikte “cahiliye dönemi” denilen İslam öncesi Arap tarihi, içinde Hz. Peygamber’in kırk yılının da saklı bulunduğu önemli bir evreyi teşkil etmektedir. Kutsal kitabımız Kur’an, bu tarihsel evrenin içinde nazil olmuştur. Dolayısıyla bu evreyi tanımadan o kutlu metne nüfuz etmek mümkün değildir. Zira Kur’an, söz konusu dönemin dilini kullanmakta, örf ve adetlerine göndermede bulunmakta, bilgi birikiminden istifade etmektedir. Kaldı ki bu dönem aynı zamanda Hz. İbrahim geleneğinin de az ya da çok içinde yer aldığı bir dönemi ifade etmektedir. Kuşkusuz Kur’an bu geleneğin tamamını kaldırmamış, tevhid ile münafi olan kısımlarını tashih etmiştir. Dolayısıyla o dönemi araştırmak aynı zamanda İbrahimi geleneğin bakiyelerini de ortaya çıkarmak anlamına gelmektedir.

Cahiliye dönemine yönelik araştırmaların başka bir önemi ise İslam’ın oluşturduğu tevhidi düşünceyi tanımamıza sağladığı katkıya aittir. Esasen bu katkı, İslam öncesi müşrik Arap toplumunun görünümünün nasıl olduğu ve söz konusu toplumun bu kutlu din eliyle nasıl

bir değişim ve dönüşüme uğradığı sorusunu cevaplamamıza vesile olmaktadır. Bilindiğı gibi İslam öncesi dönemde insanların hayatının merkezi, değişik kutsallarla işgal edilmiş vaziyette idi. Yüce Allah'ın sadece kendisine ibadet etmesi amacıyla yarattığı insanoğlu onu unutmş, hayatının nirengi noktasına onlarca kutsallarla birlikte kendisini, ailesini, kabilesini, ölküsünü, çıkarını yerleştirmiştir. Yüce Allah bunu değiştirip hayatın merkezine yeniden bir ve tek olarak kendisinin konulması amacıyla gönderdiği Hz. Peygamber o fasit anlayışa karşı yıllarca mücadele etmiş ve eşine ender rastlanan bir medeniyet inşasına muvaffak olmuştur. Ancak zamanla hayatın merkezi yeniden kaymaya başlamış ve onu kabul ettiğini söyleyenlerin önemli bir kısmının da dâhil olduğu insanlar tekrar kadim dönemin şirk anlayışına rücu etmişlerdir. Dolayısıyla cahiliye dönemi araştırmalarının kazanımlarından biri de o düşünceyi tanıyarak her zaman avdet etme tehlikesi bulunan cahiliye tutumuna karşı teyakkuz halinde kalmamızı sağlayacaktır.

Sonuç olarak sadece cahiliye döneminin değil cahiliye kavramının da etraflıca incelendiğı bu sayıda ilk olarak Ş. Gündüz "Cahiliyenin Kültürel Kodları" adlı makalesiyle, cahiliyenin temelinde Allah'ın iradesi ve düzeni yerine dünyevi güçlerin insan yaşamında ana referans olarak kabul edilmesinin bulunduğu vurgusuyla, söz konusu dönemin tarihsel bir evreyi değil evrensel anlamda bir sapma eğilimini ifade ettiğine işaret ediyor. "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar" başlıklı makalesinde B. Tatar, cahiliye kavramının ve onun içerdiği put kelimesinin, Kur'an ve hadislerde belirli bir dönemi göstermekten çok, olumsuzlanan inanış ve davranış biçimlerine atf yaptığına dikkat çekiyor. "Kavramsal ve Tarihsel Açıdan Cahiliye" konusunu inceleyen L. Çavuş, kavramsallaşma sürecini Medine'de tamamlayan cahiliye kavramının erken dönemde zıddının "tefakkuh" olduğunu; Müslümanların Hz. Peygamberin (s) tebliğ edip yaşamakta olduğu vahiy üzerine düşünüp "tefakkuh" ediyor olmayı mensubiyetlerinin esas özelliğı olarak gördüklerine vurgu yapıyor. Bu çevrede yazar, cahiliye kavramının "tefakkuh" kavramı bağlamında ele alıyor. M. M. Söylemez "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı" adını taşıyan makalesinde ilgili Kur'an ayetleri ışığında oluşturulan cahiliye Arap toplumunda ahiret inancının olmadığına dair yaygın kanaati eleştiriyor ve ölüm, cenaze ve ölüm ötesine dair inanç, düşünce, gelenek ve edebi söylemlerinden hareketle söz konusu toplumun esasen ahiret inancına aşına olduğunu altını çiziyor. Cahiliye kavramının daha güncel bir açıdan değerlendiren R. Yıldırım'ın

makalesi “Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı” adını taşıyor. Yazar makalesinde, Müslümanların politik düzlemde birbirlerini tekfir ettikleri günümüz şartları çerçevesinde Muhammed b. Abdulvehhab, Mevdudî ve Seyyid Kutub’un düşüncesindeki cahiliye kavramını irdeliyor. Son olarak N. Sümer “Cahiliye Araçlarında Falcılık” adlı makalesinde cahiliye toplumunun tarihsel bir yönüne dikkat çekerek bu toplumun gündelik yaşamında gelecek merakı ve karar alma gibi gerekçelerle içinde düştükleri şirk ve batıl eğilimlere işaret ediyor.

Elbette “cahiliye” çok daha farklı açılardan ele alınmayı hak eden ve doğru tanımlandığında Kur’an’ın da doğru anlaşılmasına vesile olan bir kavramı ifade etmektedir. Ancak dergimizde yer alan bu sınırlı içeriğin ileri sürdüğü orijinal yaklaşımların bile cahiliye kavramına dair geleneksel tanımların ötesine geçilmesine fırsat vereceğini düşünüyoruz.

Gelecek sayımızda tekrar buluşmak ümidiyle...

M. Mahfuz Söylemez

Cahiliyenin Kültürel Kodları

Şinasi GÜNDÜZ*

The Cultural Codes of Jahiliyyah

Citation/©: Gündüz, Şinasi, (2016). The Cultural Codes of Jahiliyyah, Milel ve Nihal, 13 (1), 8-27.

Abstract: *Jâhiliyyah*, an important term of the Qur'an, is not a concept that is limited to the Arabic society of the period of revelation of the Qur'an. Rather, it is the expression of an understanding of life and a perspective on human being, and of a cultural structure that is mainly based on tradition, ancestral cult and hegemonic powers settled in social structure. On the basis of *jâhiliyyah* there exists an idea that the earthly power/powers instead of Allah's will and orders are accepted as the main reference of human life. This is, consequently, totally against the Islamic doctrine stressing that only God's will should be decisive on human thinking and life since Allah is the only *ilâh*, mainly the only supreme decisive power and authority. A perception that those who have the power are always right, that is dependent of the sacredness of social, political, economic and military power, is dominant in the social structures based on *jâhiliyyah*. It is a fact that this perception always causes injustice, oppression and persecution in the society.

Key Words: *jâhiliyyah*, tradition, status quo, cultural structure, power, authority, ancestral cult



Atıf/©: Gündüz, Şinasi, (2016). Cahiliyenin Kültürel Kodları, Milel ve Nihal, 13 (1), 8-27.

Öz: Kur'an'da kullanılan önemli bir terim olarak cahiliye, yalnızca Kur'an'ın indiği dönem Arap toplumuyla sınırlı olan bir kavram değildir. Cahiliye; gelenek, atalar kültü ve sosyal yapıda yerleşik hegemonyal güçlere dayalı bir hayat anlayışının, insana yönelik bir perspektifin ve bir kültürel yapının

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [sigunduz@gmail.com]

ifadesidir. Cahiliyenin temelinde Allah'ın iradesi ve düzeni yerine dünyevi gücün/güçlerin insan yaşamında ana referans olarak kabul edilmesi bulunmaktadır. Bu durum, Allah'ın iradesinin insan düşüncesinde ve yaşamında belirleyici olmasını vurgulayan İslami öğretiye taban tabana karşıdır. Zira İslam'da Allah tek ilah, yani tek üstün karar verici güçtür ve tek egemendir. Sosyal, siyasal, ekonomik ve askeri gücün kutsanmasına bağlı olarak güçlünün her zaman haklı olduğuna dair bir algı cahiliyeye dayalı sosyal yapılarda egemendir. Bu algının her zaman toplumsal yapıda zulmün, baskının ve haksızlığın sebebi olduğu da bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler: cahiliye, gelenek, statüko, kültürel yapı, güç, otorite, atalar kültürü

Giriş

Kur'an'ın kullandığı bir kavram olarak cahiliyenin yalnızca belirli bir tarihsel dönemle ve bu döneme mensup bir kesimle ilgili olmadığı, tarihin her döneminde rastlanılan bir zihniyeti, bir hayat anlayışını ve kimliği ifade ettiği bilinen bir gerçektir. Esasen bu, Kur'an mesajının evrenselliği ve tarih boyu insan varlığına yönelik kapsayıcılığıyla da yakından ilişkilidir. Zira Kur'an, her ne kadar belirli bir tarihsel dönemde nazil olmuş olan bir kitap olsa da onun içerdiği mesaj yalnızca nazil olduğu dönemle ve kültürle sınırlı değildir. Kur'an mesajı kıyamete kadar her insana hitap eden ve insanları yönlendirmeye çalışan bir karakter taşır. Bu çerçevede, Kur'an'daki her bir ifade, söz konusu edilen her hadise ve karakterize edilen her şahsiyet, her ne kadar tarihsel bağlam itibarıyla belirli bir dönemle ilişkili olsa da taşıdığı anlam, mesaj, temsil ettiği karakter ve duruş itibarıyla tarih üstü bir mahiyet taşır; tarihin her döneminde yaşayan insana mesaj verir. Nitekim Kur'an'da söz konusu edilen hadiseler ve şahsiyetler, özü itibarıyla her zaman diliminde örneklerine rastlanılabilecek hususlardır. Bu nedenle Kur'an'da geçmiş dönem insanlık tarihinden kesitler sunan kıssalar önemli bir hacim oluşturur. Bu kıssalar vasıtasıyla insanlara çeşitli mesajlar verilir. Bu kıssalarda ilahi mesaja muhatap olan insanların/halkların takındığı olumlu ve olumsuz tutumlar evrensel karakterdedir. Kur'an'da anlatılan bu kıssalarda, "halife" olarak yaratılan insana yönelik tevhid merkezli hak ve hakikat çağrısına dayalı ilahi davetle bu davete ya da çağrıya insanın verdiği cevaba yönelik tarihsel süreçte yaşanan olaylar hikâye edilir. Ardı ardına anlatılan bu kıssalarda ilahi çağrıyı insanlara ileten elçiler ve onların dilinden bu çağrının temel vurguları anlatılır. İlahi mesaj verilen

cevaplar üzerinden olumlu ve olumsuz insan prototipleri verilir; hak ve batıl ya da tevhid ya da şirk mücadelesinin, Allah'a teslim olmuş muvahhid insan tipolojisiyle haddini aşan, kendine zulmeden müşrik insan tipolojisinin ana karakterler olarak tarih boyu mevcut olup birbirleriyle mücadele etmesi, örneklerle gözler önüne serilir. İlk insan Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e (s) kadar süregelen tarihi akış bizlere, peygamberlerin gönderildikleri topluluklarda temsil ve tebliğ ettikleri mesajları hatırlatır ve onlara karşı tutum ve tavırlardan örnekler verir. Bütün bunlarla Kur'an, bizlere, aslında tarihsel sürecin tevhid ve şirk mücadelesine sahne olan bir süreç olduğunu ve kıyamete kadar da bunun bu şekilde devam edeceğini anlatır. Bu gerçeği dikkate alarak, insanın içinde yaşadığı zaman diliminde kendisini ve çevresini doğru değerlendirmesi istenir.

Bu bağlamda Kur'an'da yer verilen kıssaların temel gayesi, insanlık tarihinden çeşitli örnekler vererek, tarih boyu başta peygamberler olmak üzere davetçilerin tebliğ ettikleri ilahi mesaja insanların nasıl cevap verdikleri konusunda hatırlatmalar yapılmasıdır. Bu hatırlatmalarda ise bir takım amaçlar hedeflenir. Yer verilen her bir kıssanın, Kur'an'da o kıssanın yer aldığı bölümde özel bir vurgusu olmakla birlikte, kıssalar Kur'an'ın geneline hâkim olan ana tema doğrultusunda insanları uymayı, ikaz etmeyi, ibret almalarını sağlamayı, onlara örnekler sunmayı, hatırlatmalarda bulunmayı, inananları teselli etmeyi, kalplerinin pekişmesini sağlamayı ve benzeri hususları amaçlar.¹

Tıpkı geçmiş dönem toplumlarının yaşantısından kesitler sunan kıssalar gibi, Kur'an'ın nazil olduğu dönem toplum yapısıyla ilgili bilgiler sunan ayetler de karakterize ettiği şahsiyetler ve taşıdığı mesajlar itibarıyla evrensel bir anlam yüküne sahiptir; ilahi mesajla ilişkisi açısından insanın, toplumsal yapıların tutum ve tavırlarına yönelik oluşan prototipler ya da ilahi davete karşı insanın verdiği olumlu ve olumsuz yanıtlar konusunda bizlere örnekler sunar. Bu prototipleri ve ilahi davete karşı tutum ve tavırları yalnızca Kur'an öncesi dönemlerde ya da Kur'an'ın nazil olduğu dönemde değil tarihin her döneminde görmek

¹ Bkn. Şinasi Gündüz, *Kur'an'ı Anlamak; İlahi Vahyin Tarihe Açılımı*, İstanbul: Mana 2015, s. 118-119.

mümkündür. Böylelikle Kur'an'daki her bir kavram, şahsiyet ve olay insanlığa evrensel karakterler ve mesajlar sunmaktadır. Nitekim Kur'an'ın insanlığa yönelik inzal olunan ve kıyamete kadar korunan son kitap olmasının bir hikmeti de budur.²

Kur'an'da Bir Kavram Olarak Cahiliye

Kur'an'da yer alan cahiliye kavramı her ne kadar tarihsel bir bağlama sahip olsa da tarih üstü evrensel kapsamda bir zihniyeti ve duruşu karakterize etmektedir. Cahiliye teriminin geçtiği dört ayetin de Medine döneminde nazil olmuş olması dikkat çekicidir. Bu ayetler incelendiğinde Medine döneminde İslami değerler üzerine inşa edilen İslam toplumu ve bu toplumsal yapının üyesi olan Müslüman şahsiyetinin, farklı değerler üzerine bina edilen cahiliye toplumundan ve bu toplumdaki bireylerin karakteristik özelliklerinden mutlak ayrılığına dikkat çekildiği görülür. Müslümanlar, cahiliye geleneği ve bu geleneğin sahip olduğu zihniyet ve davranış biçimi konularında uyarılıp hak ve hakikat konusunda yönlendirilir. Örneğin Ali İmran 154'te Uhud savaşında yaşanan hadiselerle ilgili olarak bazı münafıkların Allah'a karşı cahiliye zihniyetine paralel bir zan ortaya koymaları kınanır ve onlarca Allah'ın her şeye hâkim olduğu, Allah'ın kudret, ilim ve iradesinin her şeyden üstün olduğu hususunun göz ardı ediliyor olması şiddetle eleştirilir. Mâide 49-50'de de hevâ ve heveslerinin peşinden giderek Allah'ın hükmüne riayet konusunda olumsuz tavır takınanlar, hâlâ cahiliye hükmünün izleyicileri olmakla kınanırlar.

“Aralarında, Allah'ın indirdiği ile hükmet. Onların arzularına uyma ve Allah'ın sana indirdiğinin bir kısmından (Kur'an'ın bazı hükümlerinden) seni şaşırtmalarından sakın. Eğer yüz çevirirlerse, bil ki şüphesiz Allah, bazı günahları sebebiyle onları bir musibete çarptırmak istiyor. İnsanlardan birçoğu muhakkak ki yoldan çıkmışlardır. Onlar hâlâ cahiliye hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah'ınkinden daha güzeldir?”

² “Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik; onun koruyucusu da elbette biziz.” Hicr, 9.

Yine cahiliye teriminin yer aldığı Fetih 26’da ise cahiliye terimi hakikati inkâr edip ona sırt dönenlerin taassuplarıyla birlikte zikredilmektedir. Buna göre inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdir. Cahiliye teriminin geçtiği bir diğer yer olan Ahzâb sûresinde ise Hz. Peygamberin hanımları şahsında mümin hanımların taşımaları gereken hasletler zikredilir; onların cahiliye kadınlarından farklı oldukları, iffetlerini korumaları ve açılıp saçılmamaları gerektiği, ayrıca Allah’a ve Resulüne itaat ile namaz ve zekât konusunda hassas davranmaları hususu vurgulanır³.

Her ne kadar Kur’an’da bir terim olarak cahiliye yalnızca dört ayette geçse de özellikle Mekke döneminde nazil olan ayetlerin önemli bir kesimi cahiliye zihniyetini ve buna mensup olan insanları tanımlar. Bu ayetlerde bir yandan cahiliye geleneğinin inanç, düşünce, ahlak ve sosyal ilişkilere yönelik yapısı betimlenip eleştirilirken bir yandan da cahiliye geleneğine mensup insan tipolojisine çarpıcı örnekler verilir. Cahiliye geleneğinin insanları nasıl bir karanlığa, bağnazlığa ve aymazlığa mahkûm ettiği anlatılır.

Kur’an, Mekke döneminde somut ifadesini bulan hak ve hakikat dışı bu geleneği “cahiliye”, buna mensup insanları da “cahiller” olarak isimlendirip, bu gelenek ve zihniyeti şiddetle eleştirirken bu gelenek bağlularının kendi geleneklerini cahiliye olarak adlandırmamaları dikkati çekmektedir. Yani cahiliye isimlendirmesi, cahiliye dönemine ilişkin olarak Kur’an’ın yaptığı bir tanımlamadır. Kur’an, hak ve hakikatten uzak, insanları aymazlık içinde bırakan, akıllarını, fikirlerini kullanıp düşünmek yerine onları körü körüne kendilerine tevarüs etmiş olan geleneğe, kurulu toplumsal algılara ve kabullere dogmatik bir bağlılığa yönlendiren ve sonuç olarak da onları helake götüren bu geleneği “cahiliye”, yani “aymazlık, hak ve hakikatten uzak olma” olarak nitelemiştir. Bu geleneğe bağlı insanlar da “cahiller”dir. Bu nedenle Müslümanlar, Mekke döneminde cahiliye zihniyetinin önde gelen figürlerinden Amr ibn Hişâm’ı “Ebû Cehil” olarak adlandırmışlardır. Cahiliye dönemi Araplarınca toplumdaki bilgeliği ve önderliği nedeniyle Ebu’l-Hakem yani “bilgeliğin babası” olarak adlandırılan bu şahsiyet, gerçekte Ebû Cehil, yani “aymazlığın babası”dır. Zira o, cahiliye zihniyetinin ve bu zihniyete bağlı geleneğin temsilinde öne çıkan bir kişiliktir. Hakikate

³ Ahzab, 32-33.

gönlünü, gözünü ve kulağını kapatmış, körü körüne batılın peşinden giden ve insanları da buna yönlendiren, hatta zorlayan bir cahildir.

Kur'an, hakikate kulaklarını kapayan cahillerle Müslümanlar arasındaki kesin bir ayrışmanın altını çizer ve Müslümanları da bu konuda uyarır. Müslümanlar, cahiliye geleneğiyle ve zihniyetiyle aralarına mutlak bir set çekmeleri, cahiliye geleneğine mensup toplumdaki ve kişilerden her yönüyle ayrışmaları ve hem bu zihniyetten hem de bu zihniyetin mensubu/bağlısı olan cahillerden uzak durmaları konularında uyarılır.

“Eğer onları, doğru yola çağırırsanız işitmezler. Sen onların sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler. Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.”⁴

Yine Kur'an'da müminler bu geleneğin bağılısı olan cahillere aldırış etmemeleri, örneğin onların kendilerine sataşmaları söz konusu olduğunda “selam” deyip geçip gitmeleri konusunda yönlendirilir.

“Rahmân'ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, “selâm!” der (geçer)ler.”⁵

Kur'an, nüzulü dönemi cahiliye geleneğinden verdiği bu örneklerle bizlere cahiliyenin ana çerçevesini verir ve cahiliye düşüncesine ve bu düşünceye sahip olan insanın tabiatına yönelik bilgi sunar. Verdiği bu bilgiler ve yaptığı tanımlamalarla bugün ve gelecekte başta kendi inanç, düşünce, tavır ve davranışlarımız olmak üzere içinde yaşadığımız toplumu ve çevremizi değerlendirmemizi, bir muhasebe yapmamızı ister. Zira geçmişte olduğu gibi bugün ve gelecekte de cahiliye geleneği ve bu geleneğe mensup insanlarla toplumlar varlıklarını sürdürmektedirler; cahiliye geleneğinin dayanağını oluşturan değer yargıları ve bu değer yargılarına dayalı yaşam biçimi toplumsal yapıya egemendir. İnsanlar bu toplumsal yapıyı cahiliye olarak adlandırmaları, hatta içinde buldukları fiili durumu ehli haktan saysalar da Kur'an'ın cahiliye geleneğine ve bu geleneğe bağlı insanlara yönelik tasvir ve

⁴ A'raf 198-199.

⁵ Furkan 63.

tanımlamaları dikkate alındığında cahiliye zihniyetinin hâlâ insanlık üzerinde tahakkümünü sürdürdüğü görülür.

Bir Kültürel Yapı Olarak Cahiliye

Bir gelenek olarak cahiliye bir kültürel yapının, bir zihniyetin, bir yaşam ve düşünce/inanış biçiminin ifadesidir. Sahip olduğu gelenek ve göreneklere, adetleri, sosyal kurumları, hak ve hakikat anlayışı, insan ve dünya görüşü ve metafizik inançları ile cahiliye kültürel bir yapı arz eder. Bu kültürel yapı, ölçü olarak aldığı referansları, dayanakları, yaşamın anlamına ve amacına yönelik bakış açısı ve hakikat ve kurtuluş düşüncesi açısından kendi değer yargılarına sahiptir. Bu değer yargılarıyla cahiliye geleneği kendi mensuplarına bir kimlik sunar; bu kimlik cahiliye kimliğidir. Kültürel bir yapı olarak cahiliye ve bir kimlik olarak cahiliye kimliği İslam'ın ve Müslüman kimliğinin karşıtını oluşturur. İslam ile cahiliye ve İslami kimlik ile cahiliye kimliği birbirine taban tabana zıttır, yapıları itibarıyla birbirinden tamamen farklıdır ve birbirine karşıttır. Bu iki farklı kimlik temel dayanakları, referansları, insanın yeryüzündeki var oluşuna ve varoluş gayesine bakışları açısından birbirinden tamamıyla farklı bir duruş sergiler. Cahiliye geleneği temel referansını yerleşik gelenekten ve bu geleneğe yön veren insan hevâ ve hevesiyle dünyevi güçlerden alırken İslami kimlik temel referansını Allah'ın kitabından alır. İlk insan Âdem'den itibaren Müslüman kimliği bu referans doğrultusunda ilahi mesaj temelinde kendisini inşa eder. Esasen insanı "yeryüzünde bir halife" yapan ve "en güzel surette yaratılan bir varlık" olarak meleklerin bile "secde etmeleri" istenilen bir varlık olması insana özgü bu Müslüman kimliğiyle yakından ilgilidir. Aksi takdirde, yani Müslüman kimlik yerine hevâ ve hevesinin esiri olan ve cahiliye kimliğine bürünen insan "aşağıların aşağısında" bir vafsa bürünür. Burada İslam'ın ve Müslüman kimliğin, Hz. Muhammed'le ya da ona vahyolunan Kur'an'la birlikte başlamadığını, İslam'ın ilk insanla birlikte hayatın doğru okunması, algılanması ve bu çerçevede bir yaşam, düşünce ve inancın bina edilmesi için Allah tarafından vaz olunan hak dinin adı olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Tarih boyu bu dine, İslam'a inanan bütün müminler Müslüman olarak isimlendirilmiştir ve bütün peygamberler Allah'ın kitabını, mesajını insanlara ileten ve bu mesajın anlaşılıp yaşanması konusunda insanlara örnek, rehber ve öğretmen olan birer İslam peygamberidirler. İslami kimliğin

belirleyici, ayırt edici özellikleri İslam'ın temel değerleridir. Bu değerlerden en başta geleni, insanın hayattaki en temel ve belirleyici referansı olarak Allah'ın iradesinin beyanı olan kitabı, yani ilahi mesajı kendisine düstur edinmesidir. Esasen bu, bütün varoluşta Allah merkezliliği ifade eden tevhid ile de yakından ilgilidir. İslam'ın temel bir öğretisi olarak tevhid, yalnızca metafizik ve varlık bağlamında değil her anlamda varoluşa ve hayata Allah merkezli olarak bakmak, inancı, düşüncüyü, tutum ve davranışları kısacası yaşamı Allah merkezli olarak tesis etmek demektir. Bu doğrultuda Müslüman, yaşamında öncelikle Allah'ı, Allah'ın iradesinin beyanı olan kitabı, yani Kur'an'ı temel referans edinen ve buna göre tutum ve davranışlarını belirleyen kişidir. Hayata tevhid ilkesi doğrultusunda bakan insan, yaşantısında tek üstün güç yani ilah olarak Allah'ı kabul eder ve ona hiçbir konuda hiçbir şeyi denk tutmaz. Ayrıca tüm tavır ve davranışlarında yalnızca Allah'ın iradesine riayet etmeyi, onun koymuş olduğu sınırları gözetmeyi, Allah'a itaat vesilesiyle ona yaklaşmaya çalışmayı, yani takvayı gaye edinir. Müslüman insanın yaşamının temel kaynağı, referansı ve motive edici gücü Allah'ın iradesidir; Allah'ın mutlak otoritesi ve hâkimiyeti dışında hiçbir güç odağı onun yaşamında yönlendirici, belirleyici olamaz.

İslami kimliğin belirleyici bu temel değeri karşısında cahiliye kimliği dünyevi güç odaklarını ve insan merkezliliği kendi değer yargılarında belirleyici faktörler olarak ön plana çıkarır. Cahiliye kimliğinde, otorite ve hükümlerlik bağlamında insanların hevâ ve hevesleri ile arzuları ve hırsları belirleyicidir. Kur'an, cahiliye dönemi Arap geleneği mensuplarından bahsederken "hevâ ve hevesini ilah edineni görmez misin?"⁶ diye o dönem cahiliye insanların yaşamında belirleyici bir faktör olarak ön plana çıkan ve menfaatin kişileri yönlendiren bir güç olmasına dikkat çekmektedir. Bunun dışında sahip olunan mal mülk, servet ve evlat ya da adam kişilerin sosyal yapıda güçlülüklerinin ya da haklılıklarının bir delili olarak kabul edilmektedir. İnsanların haklı görülüp görülmemeleri ya da doğru ve yanlış anlayışları esas olarak bu hususlardan hareketle değerlendirilmektedir.

⁶ Furkân 43; Câsiye 23.

Tevhid ilkesi doğrultusunda İslam'ın esas edindiği temel değerlerden bir diğeri ise adalettir. Adalet, insanın gerek sosyal gerekse doğal çevresine yönelik tutum ve davranışlarında gözetmesi gereken temel bir ilkedir. Tarih boyu peygamberler adil olmanın ve adil davranmanın önemini vurgulamışlardır. Adaletin şaşmaz bir terazi olarak mümin insanın yaşamında egemen olması istenmiştir. Öyle ki Kur'an'da kendisi ya da en yakınları aleyhine bile olsa insanların adaletten taviz vermemeleri gerektiği vurgulanmakta, bir topluluğa olan kin ve düşmanlığın kişiyi adaletsizliğe sevk etmemesi istenmektedir.⁷ Adalet, iyilik ve doğruluk ilkeleri doğrultusunda İslam, iyiyi emretmek ve kötülükten sakındırmak şeklinde özetlenebilecek *el-emri bi'l-maruf ve'n-nehyi ani'l-munker* ilkesini toplumu oluşturan bireyler arasında hak, hakikat ve adalet yönünde birbirlerine yönelik bir oto kontrol mekanizması olarak canlı tutar. Farz-ı kifâye olarak kabul edilen bu ilke doğrultusunda insanlar sosyal yapıda cereyan eden, şahit oldukları her durumda hakkın, hakikatin ve adaletin yanında taraf olma durumundadırlar. Buna karşılık cahiliye geleneğinde adalet yerine gücünün hukukunun gözetilmesi, insanlara sosyal, askeri ve ekonomik güç ve değerlerine göre muamele edilmesi ilkesi esas alınmaktadır. Toplumda sosyal yapı bu güç dengeleri çerçevesinde adı konulmuş ya da konulmamış kast tabakalarından oluşur. İnsanlara sahip oldukları ekonomik, politik, sosyal ve askeri güçlerine göre muamele edilir. Bu doğrultuda cahiliye kültürü zulüm üreten ve zulmü meşrulaştıran bir sosyal yapı arz eder.

İslami kimliğin üzerine bina edildiği vaz geçilmez değerlerden bir diğeri ise güzel ahlakıdır. İslam, ahlaki ilkeler bağlamında kişinin Allah'a, kendisine ve içinde yaşadığı topluma karşı sorumlu olduğunu vurgular. Allah'a karşı sorumluluk kişinin tutum ve davranışlarında Allah'ın koymuş olduğu sınırları gözetmesi, ahlaki zafiyetlerden her şeyden önce Allah'ın koymuş olduğu düzene aykırı oldukları için uzak durmasıdır. Kendisine karşı sorumluluğu ise güzel ahlaki tutum ve davranışlarla, Allah'a itaatkâr/bağlı bir kul olma vasfına riayet etmesi, Kur'an'ın ifadesiyle kendisine zulmetmemesidir. İçinde yaşadığı topluma karşı sorumluluk ise insanın tutum ve davranışlarıyla çevresine yönelik bir rol model olmasıyla yakın irtibatlıdır. Zira insan olumlu ve olumsuz her davranışıyla, bu

⁷ Bkn. Mâide 8; Nisâ 135.

davranışlar fiili sonuç itibarıyla yalnızca kendisine dönük bir durum üretiyor olsa bile, çevresine bir örneklik teşkil etmektedir. Bu durumda sergileyeceği güzel ahlak ya da bunun tersi tutumlar çevresini dolaylı olarak etkileyecektir. Bu sorumluluk doğrultusunda kişi olumlu ahlaki tutum ve davranışlarla yükümlü tutulur. Cahiliye geleneğinde ise kişinin tutum ve davranışlarında belirleyici olan, toplumsal yapıda kurulu gelenek ile çıkar ve menfaatler ve kişisel hazlardır.

Gerek Arap cahiliye geleneğinde gerekse günümüz cahiliye geleneklerinde tutum ve davranışlarda Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar değil, toplumda cari olan adet ve uygulamalar esas alınmaktadır. Ahlaki yönden neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu, neyin iyi ya da kötü olduğu, toplumların oluşturdukları sosyal düzen ve gelenekler tarafından belirlenip düzenlenmektedir. Bu doğrultuda örneğin, içinde yaşanan toplumsal yapıda "hukuka uygun olma" ya da belirli durumlarda "başkalarına zarar vermeme" ilkesi tutum ve davranışlarda mutlak belirleyici olarak kabul edilmektedir. Yaşanılan toplumda yapılan bir davranış hukuka bir şekilde uygunsuz ya da uydurulmuşsa bunun meşru ve doğru kabul edildiği varsayılmaktadır. Örneğin cahiliye dönemi Arap toplumunda işlerine geldiği gibi haram ayların yerlerinin değiştirilmesi geleneğinin altında böylesi bir ahlaki zafiyet yatmaktadır. Gücün ve güçlünün üstünlüğünün ve haklılığının adı konulmamış bir hukuki ilke olarak kabul gördüğü bu toplumda, rakip kabileler zayıf duruma düştüklerinde savaş ve çatışmanın haram olarak kabul edildiği haram ayların yerlerini değiştirerek rakiplere saldırmak ve mal ve mülklerini müsadere etmek ahlaki bir sorun olarak görülüyordu. Zira yapılan yürürlükteki merci geleneğe uygundu. Benzer şekilde günümüz cahiliye geleneklerinde de amiyane bir ifadeyle "iş kitabına uydurarak" yapılan her tutum ve davranış meşru görülmemekte, bunda bir ahlaki zafiyet görülmemektedir. Tutum ve davranışlarda başkalarına zarar vermeme prensibinin esas alınması da aynı şekilde gerek cahiliye dönemi Arap toplumunda gerekse günümüz cahiliye geleneklerinde yaygındır. Herhangi bir eylem örneğin zina, kumar ya da intihar gibi eylemler, şayet sonuçları itibarıyla yalnızca bu eylemde bulunan kişilerle sınırlı kalıyor ve başkalarına zarar vermiyorsa bunlar gayri ahlaki görülmemektedir. Bu doğrul-

tuda cahiliye dönemi Arap toplumunda zinanın oldukça yaygın olduğu, hatta Hz. Ayşe'den nakledilen bir hadiste görüleceği üzere,⁸ zinanın nikâh formatında bir meşruiyet zeminine oturtulduğu bilinmektedir. Günümüzde de birçok toplumda söz konusu kişiler arasında bir anlaşma mevcutsa, İslam'ın zina olarak tanımladığı davranışların meşru olduğuna dair hukuki düzenlemeler olduğu ve toplumda bunun kabul edilerek içselleştirildiği bilinen bir gerçektir. Yine başta neo-pagan akımlar olarak adlandırılan gelenekler olmak üzere çeşitli sosyal yapılarda, topluluklarda "başkalarına zarar vermiyorsa her şey yasaldır/doğrudur" ilkesinin esas alındığı bilinmektedir.⁹

Metafizik değerlere yer verip vermemesi açısından cahiliye kültürü çok yönlü, çoğulcu bir yapıya sahiptir. Gerek tanrı inancı gerekse yeniden diriliş ve ölüm sonrası yaşam konusunda cahiliye mensupları arasında farklı yaklaşımlar görülebilir. Örneğin, cahiliye dönemi Arapları arasında zamanın mutlak belirleyiciliğini ve insan yaşamının içinde bulunulan zamanla sınırlı olduğunu düşünen bir çeşit materyalistler olduğu gibi¹⁰, Allah'ın yaratıcılığını ve yok ediciliğini kabul eden, melekler ve cinler gibi çeşitli metafizik varlıklara inançlarında yer verenler de vardır. Bununla birlikte Kur'an'ın nazil olduğu dönem Araplarının genelde politeist/çok tanrı ve pagan/putperest oldukları bilinmektedir. Onlar, çok tanrıcılık ve paganizmi mutlak üstün olan bir Allah inancıyla birleştirmişlerdir. Allah, cahiliye Araplarının tanrılar panteonunun zirvesinde yer alan üstün ve aşkın varlıktır. O, bir bakıma tanrılar tanrısı ve ilahlar ilahıdır. Üstün ve mutlak aşkın bir varlık olarak Allah'ın yaratıcılığını, yöneticiliğini, rızık vericiliğini kabul ederler.¹¹ Ancak onun tek tanrı ya da tek ilah olduğunu kabul etmezler.

⁸ Buhari, *Sahih*, Nikah 36.

⁹ Bkn. Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara: Ankara Okulu 2005.

¹⁰ "Dediler ki: "Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder." Bu hususta onların bir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanda bulunuyorlar." Câsiye 24.

¹¹ "Andolsun, onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl döndürülüyorlar? Allah, kullarından dilediğine rızkı açar da kısar da. Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir. Onlara, "Gökten yağmuru kim indirip de onunla yeryüzünü

Zira Allah, insanların kendisine doğrudan ulaşamayacakları kadar üstün ve aşkın olan bir ulûhiyettir; bu nedenle ona ulaşmak için bir takım araçlara, diğer ilahlara ihtiyaç vardır.¹² Bu araçlar vasıtasıyla onunla irtibat kurmak ve ona ulaşmak mümkündür. Yine bu araçların şefaatiyle, tavassutuyla Allah indinde arınıp kurtulacaklarını düşünmektedirler. Üstün güç olduğuna, yani ulûhiyetine inanılan bu araçlar arasında Lât, Menât, Uzza gibi birtakım putlar olduğu gibi kabile, soy-sop, geçmiş atalar, sahip olunan evlat, servet, mal mülk gibi değerler de bulunmaktadır. Bu aracı metafizik ve dünyevi varlıklar ve değerler, kişinin yaşantısında yöneldiği, yardımına başvurduğu, kendisine referans aldığı unsurlardır; bunlar kişilerin tavır ve davranışlarına yön veren mercilerdir. Cahiliye Arapları, Allah'la birlikte bunlara da yönelmeyi, yaşamlarında bunların iradelerini de esas almayı bunlara da ibadet etmenin gerekliliğine inanmakta ve Hz. Peygamber ve müminlerle bu konuda tartışmaktadır.

“De ki: “Ey cahiller! Siz bana Allah'tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?”¹³

Gerçekte cahiliye mensuplarının inançlarında yer verdikleri Allah, mutlak aşkınlığından dolayı bir bakıma dünyadan el etek çekmiş, adeta emekliye ayrılmış bir yüce varlıktır. Kur'an bunu Allah'ı gereği gibi takdir edememek olarak tanımlamaktadır.

“Allah'ı gereği gibi takdir edemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir; gökler sağ eliyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından münezzehtir, yücedir.”¹⁴

Araplar, bu yüce varlığın yalnızca ontolojik ve metafizik anlamda yüceliğini, yaratıcılığını ve düzen vericiliğini kabul etmekte; ancak onun yarattığı bu evrene ve insana yönelik mutlak egemenliğini, yöneticiliğini, başvurulacak tek hüccet oluşunu ve yegâne hüküm koyuculuğunu kabul etmemekteydiler. Zira dünyevi alanda, toplumsal yapıda mutlak egemen olan, yönetici, yönlendirici ve hü-

ölümünden sonra diriltti?” diye soracak olsan, mutlaka, “Allah” diyeceklerdir. De ki: “Hamd Allah'adır.” Fakat onların çoğu akletmezler.” Ankebût 61-63.

¹² Bkn. Zümer 3, 43-44; Yunus 18; Müminün 84, 86, 88.

¹³ Zümer 64.

¹⁴ Zümer 67.

küm verici konumunda bulunan başka güçler vardı; zenginler, güçlüler, gelenek, görenek, kabile taassubu, sermaye, silah vb. gibi... Bu hastalıklı ulûhiyet tasavvurları yanında cahiliye Arapları, özellikle de ileri gelen eşraftan olan kimseler yeniden diriliş, hesap, yargı ve ölüm sonrası yaşam konularında da derin bir şüphe içindeydiler. İslam tarihi kaynaklarından edinilen bilgiler çerçevesinde halkın genelinde bir öte dünya inancı var olmakla birlikte, toplumun ekâbir takımı genelde yeniden diriliş ve hesabı sorgulamakta ve bu konuda müminlerle tartışmaktaydılar.

“Ve bizim hayatımız, dünya (hayatından) başka bir şey değildir. Ve: “Biz tekrar diriltilecek değiliz.” dediler.”¹⁵

“Kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek verdi; dedi ki: “Çürümüş bozulmuşken, bu kemikleri kim diriltecekmiş?”¹⁶

“Ve “Biz, kemik ve kırıntı olduğumuz zaman mı? Gerçekten biz, mutlaka yeni bir yaratılışla mı diriltileceğiz?” dediler.”¹⁷

Yeniden dirilişi ve hesabı tartışma konusu edinen bu kişiler, sahip oldukları mal mülk, servet ve adam/evlat gücüyle, zaten bu dünyada seçilmiş, korunmuş ve gözetilmiş olduklarını düşünmekte, dolayısıyla kendilerine yönelik ilahi rahmetin bu dünyada gerçekleştiğini var saymakta ve bu durumda ölüm sonrası bir öte dünyanın gerekliliğine inanmamaktaydılar. Metafizik değerlere yönelik bu inanç sistemleriyle cahiliye insanları kendilerinin hakikat ehli ve kurtulanlardan olduklarını; Hz. İbrahim’in geleneğini sahiplendiklerini iddia ederler. Bir başka ifadeyle onlar Hz. İbrahim’in tesis ettiği dinin varisleri olduklarına inanırlar.¹⁸

Güce Dayalı Bir Haklılık Algısı ve İktidar Yapılanması

Cahiliye kültürü bir bütün olarak bakıldığında sahip olunan gücün kutsandığı ve güce dayalı bir haklılık algısının egemen olduğu bir zihniyetin ifadesidir. Statüko güçlünün haklı olduğu bir algıya toplumsal yapıda bir meşruiyet kazandırmıştır. Burada söz konusu

¹⁵ En’am 29. Ayrıca Nahl 38; Nâziat 10-12.

¹⁶ Yâsîn 78.

¹⁷ İsra 49.

¹⁸ Buna karşılık Kur’an’ı Kerim Hz. İbrahim’in hanif bir Müslüman olduğunu ve müşriklerden olmadığını defaatle vurgular. Örneğin bkn. Ali İmrân 67; Nahl 120; En’am 79; Bakara 135.

olan güç ise esas itibarıyla insan ve insanın sahip olduğu siyasal, ekonomik ve askeri değerler merkezli bir güçtür. Bu yapıda sahip olunan güç ile esasta metafizik bağlamda bir irtibat bir ilişki de kurulmaktadır. Şöyle ki, cahiliye insanına göre kişilerin sahip oldukları güç, esas itibarıyla onların ilahi seçilmişliklerinin dolayısıyla haklılıkların da bir göstergesidir. Zira onlar sıradan insanlar olsalar, onlara sahip oldukları bu güç verilmezdi. Bir başka ifadeyle güç dayalı dünyevi iktidarlar tanrısal âlem tarafından onaylanan, desteklenen hatta belirlenip tesis edilen bir yapıdadır. Bu nedenle örneğin Allah'ın kendisine ihsan ettiği mallar ve oğullarla, yani güçle adeta kendisinden geçen, bunlarla böbürlenip şımaran ve haddini aşan Velid ibn Muğire gibi kişiler, içinde yaşadıkları toplum tarafından hak ve hakikat konusunda karar verecek bir merci olarak düşünülmüşlerdir. Nitekim Kur'an'da ona Kur'an mesajının ne'liği konusunda hüküm vermesi, karar vermesi için başvuran kişilere o, bunun ancak bir insan sözü olduğunu söylemiştir.¹⁹ Esasen sahip olunan güç, iktidar ve ilahi haklılık ya da bunun metafizik meşruiyeti hususu yalnızca Kur'an'ın nazil olduğu dönem cahiliye Arap toplumunda değil cahiliye kültürüne mensup bütün toplumlarda görülür. Örneğin Hıristiyan geleneğinin mimarı olan Pavlus, bir deyişinde bunu temel belirleyici bir kural olarak ifade etmekte ve iktidar/güç ve ilahi haklılık dolayısıyla da güce/iktidara mutlak teslimiyet vurgusu yapmaktadır. Pavlus Romalılara Mektubunda, "herkes altında bulunduğu yönetime boyun eğsin. Çünkü Tanrıdan olmayan yönetim yoktur; var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle yönetime karşı direnen, tanrının düzenlediğine karşı gelmiş olur ..." ²⁰ demektedir. Benzer şekilde günümüz yönetim sistemlerinde de esas olarak genelde insanların özelde ise gücü iktidarı elinde bulunduranların haklılığı ve egemenliği üzerine adeta bir uzlaşma olduğu dikkati çekmektedir. İktidar ve hâkimiyet hakkının mutlak anlamda halkta ve halkın iradesinde gerçekleştiği anlayışı genel kabul görmektedir. Bununla birlikte gerçekte iktidar ve hâkimiyet halkla birlikte, halk adına ya da halka rağmen gücü elinde tutanlar tarafından sahiplenilmektedir. İslam, ister genel anlamda

¹⁹ "Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası, nasıl ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra surat astı, kaşlarını çattı. Sonra arkasını döndü ve büyüklük taslayıp şöyle dedi: "Bu, ancak nakledile gelen bir sihirdir. Bu, ancak insan sözüdür." Müddessir 18-25.

²⁰ Romalılara Mektup 13:1-7. Bkn. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu 2001, s. 224-226.

insanlar ya da halk, isterse belirli kişi ve gruplar olsun kaynağını dünyevi güçten/güçlerden alan bir iktidar ve egemenlik anlayışına karşı çıkmakta; iktidar ve egemenliğin mutlak anlamda Allah'ta olduğunu, tek hüküm merciinin Allah olduğunu ve insanın ancak Allah'ın koymuş olduğu sınırlar çerçevesinde yeryüzünde yaşamını sürdürebileceğini, bunun aksinin ise haddi aşma ve kendine zulmetme olacağını belirtmektedir. Zira İslam'da gücün yegâne merkezi ya da mercii Allah'tır; dolayısıyla her durum kendisini bu gücün iradesinin beyanı olan kitaba, yani Allah'ın kitabına dayandırdığı oranda meşrudur. Cahiliye geleneğinde ise gücün merkezi Allah değil insanlardır; belirleyici olan Allah'ın iradesi değil insanın/insanların iradeleridir. Güç merkezleri, esas olarak yeryüzünde gücü fiili olarak elinde bulunduran kişiler ve kurumlardır. Bunların elinde bulundurdukları, sahip oldukları güç ile hak ve hakikat iddiaları arasında yakın bir ilişki olduğu kabul edilir. Hatta bu bağlamda Kur'an'ın nüzülü döneminde cahiliye Arapları risâlet ve Allah katında seçkin olmak gibi hususların bile kişilerin sahip oldukları güce göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteydiler. Onlar bundan hareketle Hz. Muhammed'in risâletine karşı çıkmakta ve risâletin olsa olsa gücü elinde bulunduran iki zengin kişiden birisinin hakkı olabileceğini ileri sürmekteydiler. Zira Hz. Muhammed'in sosyal statüsü ve ekonomik durumu böylesi bir seçkinlik için onlara göre uygun değildi.

“Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?” dediler. Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? ...”²¹

Mekkeli müşriklerin burada Peygamberliği yakıştırdıkları kişiler Mekkeli Velid ibn Muğîre ile Tâifli Urve ibn Mes'ûd es-Sekafî idi. Onlar, Hicaz bölgesinin bu iki önemli kentinin en varlıklıları ve güçlülere olarak bilinen bu iki şahıs dururken, Hz. Muhammed'in (s) peygamber olmasını içlerine sindiremiyorlardı. Çünkü bu durum, yaşadıkları toplumda belirleyici olan güç algısına aykırıydı. Oysa yukarıdaki ayeti kerimeye de yansıdığı şekilde, risâlet görevi Allah'ın bir rahmetidir ve Allah'ın rahmetini paylaşmak ya da bu rahmetin kime yönelik olup olmaması insanın görevi değildir; Allah rahmetiyle dilediğini nimetlendirir.

²¹ Zuhrûf 31-32.

“Ne Ehli Kitaptan inkâr edenler ne de müşrikler Rabbinizden size bir hayır indirilmesini isterler. Allah rahmetini dilediğine tahsis eder; Allah büyük lütuf sahibidir.”²²

Dünyevi güç ve iktidar sahibi olmanın mutlak haklılığın referansı olarak görülmesi konusunda günümüz cahiliye toplumsal yapılarında da durum değişik değildir. Örneğin birçok çağdaş toplumsal yapıyı adeta esir alan kapitalizmin mutlak iktidarı sermayedir, maldır ve paradır. Sermaye, mal ve para önünde insanlar tüketen ve tükettikleri oranda sermaye sahiplerine servet kazandıran birer figürandır; para ve sermaye önünde onlar yalnızca birer istatistik malzemesidir. Yine birçok günümüz toplum yapılanmasında yalnızca totaliter idareciler ve despot yönetimlerde değil, halkın iradesinin ön plana çıkarılmaya çalışıldığı yapılarda da belirli zümrelerin, iktidar mensuplarının, güçlülerin ya da halkın genelinin çıkar ve menfaatlerinin esas alındığı bilinmektedir. Bu toplumlarda iyi ve kötü, meşru olan ve olmayan ya da doğru ve yanlış gibi değerlendirilmelerde Allah'ın koyduğu sınırlarla belirlediği esaslar değil, insanların çıkar ve menfaatlerine, arzu ve yönelimlerine göre bir değerlendirme yapılmakta; her türlü değer yargısı bu ilkeler/esaslar doğrultusunda yapılmaktadır.

Atalar Kültü ve Geleneğin Kutsanması

Kur'an, inzal olan ilk ayetinden itibaren insanları etrafında olup bitenler konusunda düşünmeye ve sorgulamaya davet etmiştir. Nitekim ilk inen ayetler insandan okumasını, Rabbinin adıyla okumasını istemektedir.²³ Yine Kur'an, cahiliye mensuplarını, aklını ve duyarlarını kullanmamakla, kör, sağır ve dilsiz olmakla itham eder.²⁴ Cahiliye mensuplarına yönelik bu suçlamaların en temel nedeni onların içinde yaşadıkları toplumda kendilerine dayatılan algıları sorgulamamaları, statükoyu körü körüne sahiplenmeleri ve kendilerine tevarüs eden geleneğe körü körüne bağlanmalarındır.

Cahiliye geleneğinin en çarpıcı karakteristik özelliklerinden birisi geleneğin kutsanmasına dair statükonun sıkı sıkıya sahiplenilmesidir. Öteden beri sürdürülegelen gelenek ve görenekler, adetler, inanışlar ve toplumsal yapılar insanların yaşamında belirleyici bir

²² Bakara 105. Ayrıca bkn. Gündüz, *Kur'an'ı Anlamak*, s. 97.

²³ Alak 1-5.

²⁴ Bkn. Bakara 18, 171; Er'am 139; Neml 80; Rum 52; Zuhuf 40.

role sahiptir. Bu doğrultuda örneğin Kur'an'ın nazil olduğu dönem cahiliye Arapları için kabile değerleri ve kabile bağları bir kişinin hayata bakışında son derecede önemlidir; kabile taassubu sosyal ilişkilerde ve algılarda oldukça belirleyicidir. Bir kişinin hangi kabileye ve kabile içinde hangi aileye mensup olduğu toplumdaki hiyerarşik konumu ve kendisine yönelik tutumlar açısından önemlidir. Yine o dönemde nesilden nesle sürdürülen inanç ve düşüncelerle adetler kutsaldır. Bu nedenle onlar Kur'an'ın tek Allah'ın ulûhiyetini ve ona hiçbir şeyi ortak tutmamayı vurgulayan tevhid akidesine kaşı çıktılar. Zira onlara göre Kur'an'ın bu çağrısı, atalarından miras aldıkları düşüncelere ve inanışlara aykırıydı. Bu yeni söylem ne-zuhur bir şeydi ve dolayısıyla kabul edilemezdi; bu nedenle de İslam'a karşı şiddetle muhalefet ettiler.

Atalar kültürü olarak adlandırılan geçmişten miras alınan gele-neğin kutsanması yalnızca cahiliye dönemi Araplarında değil tarih boyu birçok topluluğun temel karakteristik özelliği olarak karşı-mıza çıkmaktadır. Eski Roma ve Yunan'dan Eski Mısır ve Mezopo-tamya kültürlerine kadar birçok kültürel yapıda atalardan tevarüs eden gelenek kutsanmakta ve mevcut sosyal, kültürel düzenler ve iktidarlar meşruiyetlerini bu geleneğe dayandırmaktadırlar. Örne-ğin birçok toplumda krallar, imparatorlar, kabile reisleri, zenginler ve diğer ileri gelenler güç ve iktidarlarını geleneğe dayandırmışlar-dır. Zira bağlı olunan gelenek iktidarların ilahi bir ihsan ve onayla tesis edildiğini ve iktidarlar tarafından yürütülen siyasetin ve icraa-tın ilahi bir meşruiyet zeminine sahip olduğunu kabul etmiştir. Bu doğrultuda örneğin kral Hammurabi'nin hazırladığı meşhur hukuk metinlerinin kendisine tanrı Şamaş tarafından verildiğine inanılmış-tır.²⁵ Bununla Hammurabi, bu yasaları halka dayatırken bu metin-leri kendi kafasından yazıp hazırlamadığını, ilahi âlemde tanrı Şamaş'ın bunları kendisine verdiğini ve kendisinin de tanrının bu emirlerini yerine getirdiğini söylemek suretiyle kendi otoritesini ve iktidarını meşrulaştırmıştır. Benzer şekilde Roma'da Sezarların ya da Mısır'da firavunların iktidarlarındaki en önemli dayanakları top-lumda cari olan gelenek olmuştur. Zira bu gelenek, onların iktidarı-nın ilahi bir meşruiyete sahip olduğunu vurgulamakta ve kral ve yöneticilerin tanrının soyundan geldiğini ya da tanrısal kelâmın yeryüzünde hulul etmiş hali olduğunu söylemekteydi.

²⁵ Bkn. Joseph Wheless, *Is it God's Word*, New York: Kessinger, 2007, s. 69.

Bu çerçevede cahiliye Arapları arasında da gelenek, sorgulanmaksızın bağlanması gereken bir değer olarak kabul görmüştür. Onlara göre bu gelenek referansını babalarının, dedelerinin yol ve yönteminden almaktadır. Cahiliye Arapları metafizik ya da dünyevi her değer ve hususu bağlanmış oldukları bu gelenek doğrultusunda ele almaktaydılar. Örneğin yukarıda da değindiğimiz gibi, Allah'a inanıyorlardı, fakat inandıkları Allah, tek üstün güç ya da ilah olan bir Allah değildi; zira o evreni yaratan, rızıklandırılan, her şeyin sahibi olan bir varlıktı, ama mutlak aşkıydı, doğrudan ulaşamayacak kadar yüceydi. Dolayısıyla onun evrene ve insana yönelik doğrudan bir tasarrufu söz konusu değildi. Bu bağlamda metafizik düzlemde dua ve yakarışları ona iletecek araçlara, dünyevi bağlamda ise tanrı adına yeryüzünde iktidarı yürütecek birilerine, yani kabile reislerine, eşraftan olanlara ve güçlülere ihtiyaç vardı. Böylelikle otorite, egemenlik, yönetme, sahiplik başta olmak üzere birçok konuda Allah'a birçok şeyi, kişiyi ve kurumu ortak koşmada yani şirkte bir beis görmediler.

Atalar kültü ve geleneğin kutsanmasında cahiliye insanların temel referansı yine geleneğin kendisidir. Mevcut geleneğe ilahi irade adına bir meşruiyet kazandırılmıştır, bunun Allah'ın düzene aykırı olmadığı tam tersine uygun olduğu iddia edilmiştir. Kur'an'ın ifadesiyle bu konuda Allah'a iftirada bulunulmuş, yalan söylenmiştir.²⁶ Bu bağlamda örneğin Araplar tarafından Allah adına birtakım şeylerin haram ya da helal olduğu ileri sürülmekte ve Bahîre, Sâibe, Vasîle ve Hâm²⁷ gibi adetler üretilmektedir. Yine on-

²⁶ "Artık, Allah'a karşı yalan uydurandan veya O'nun âyetlerini yalanlayanlardan daha zâlim kimdir? Şüphe yok ki (böyle) suçlular asla kurtuluşa ermezler. Allah'ı bırakıp, kendilerine ne zarar, ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve "İşte bunlar Allah katında bizim şefaathlarımızdır" diyorlar. De ki: "Siz, Allah'a göklerde ve yerde onun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz!? O, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir." Yunus 17-18.

"Kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zalimdir? İşte bunlar, Rablerine arz edilecekler ve şâhitler de, "Rablerine karşı yalan söyleyenler işte bunlardır" diyeceklerdir. Biliniz ki, Allah'ın lâneti zalimler üzerinedir. Onlar (halkı) Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri ve çelişkili göstermek isteyen kimselerdir. Hem de onlar ahireti inkâr edenlerin ta kendileridir." Hud 18-19.

²⁷ "Allah Bahîre'den Sâibe'den Vasîle'den ve Hâm'dan hiç birini (meşru) kılmamıştır. Ancak inkâr edenler, Allah'a karşı yalan düzüp uyduruyorlar. Onların çoğu akıl erdirmez." Maide 103. Ayrıca bkn. En'am 136-139.

lar babalarının düzeni olarak adlandırdıkları geleneğin Allah tarafından tesis edildiğini iddia etmekte ve Allah'ın kitabına ve Resulünün davetine icabet etmeye çağrıldıklarında atalarının yolunun kendilerine yeter olduğunu söylemektedirler.

“Kötü bir şey yaptıkları zaman: “Babalarımızı onun üzerinde bulduk ve Allah onu bize emretti.” dediler. De ki “Muhakkak ki; Allah, fahşâyı (kötülüğü, çirkinliği) emretmez. Allah’a bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?”²⁸

“Onlara: “Allah'ın indirdiğine ve elçiye gelin” denildiğinde, “Atalarımızı üzerinde bulduğumuz şey bize yeter” derler. (Peki,) Ya ataları bir şey bilmiyor ve hidayete ermiyor idilerse?”²⁹

Cahiliye kültürünün karakteristik bir özelliği olan atalar kültüne dayalı olarak geleneğin kutsanması yalnızca geçmişte kalan bir husus değildir; günümüz toplumsal yapılarında da güçlü bir şekilde işlerliğini sürdürmektedir.

Son Söz

Cahiliye bundan on beş asır önce tarihin sayfalarında kalmış bir kültürel yapı, bir gelenek değildir. Tarih boyu hak ve hakikate dair doğru referansını kaybetmiş ya da bir tarafa bırakmış insanların içinde yaşadıkları evreni, var oluş nedenlerini ve sosyal yapıyı, hem kendi çıkar ve menfaatlerine hem de etraflarını çevreleyen güç ve çıkar odaklarına göre okuyup, inanç, düşünce ve yaşamlarını buna göre tesis etmeleridir. Cahiliye insanın Allah'ın otoritesine, gücüne ve iradesine sırtını dönmeye, dolayısıyla haddini aşması ve kendine zulmetmesi durumudur. Bu bağlamda cahiliye dün olduğu gibi bugün de büyük oranda insanların yaşamlarını kuşatmış durumdadır. İnsanların gerçek anlamda kurtuluşu etraflarını çevreleyen cahiliye geleneğini sorgulamaları, var oluşlarına dair gerçek amacın farkına varmaları ve kendilerini felaha kavuşturacak doğru yola girmeleriyle, yani Rableriyle tekrar buluşup barışarak onun mesajını bir yol rehberi edinmeleriyle mümkündür. Zira Rabbimizin dediği gibi

²⁸ A'raf 28.

²⁹ Mâide 104.

“onlar ateşe çağırırlar, Allah ise izniyle, cennete ve bağışlanmaya çağırır. O, insanlara ayetlerini açıklar ki, öğüt alıp düşünsünler.”³⁰

Kaynakça

Joseph Wheless, *Is it God's Word*, New York: Kessinger, 2007.

Buhari, Sahih-i Buhari, Nikah 36.

Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara: Ankara Okulu 2005.

_____ *Kur'an'ı Anlamak; İlahi Vahyin Tarihe Açılımı*, İstanbul: Mana 2015.

_____ *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara: Ankara Okulu 2001.



³⁰ Bakara 221.



Bir Nebatî subayı hakkında bilgi veren kumtaşı kitabesi.
M.Ö. I. Yüzyıl (Amman, Citadel Museum)

Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar

Burhanettin TATAR*

Philosophical Remarks on the Notion of *Jahiliyyah*

Citation/©: Tatar, Burhanettin, (2016). Philosophical Remarks on the Notion of *Jahiliyyah*, Milel ve Nihal, 13 (1), 29-42.

Abstract: The notion of *jahiliyyah* and the word idol are taken by the Qur'an and hadith mostly to refer to some prohibited and negated forms of belief and behavior which were basically common among the Arabs before the advent of Islam. Thus it refers secondarily to the specific historical period in Arabia before the revelation of the Qur'an. However, in modern period, these words were extended to contain all secular systems and institutions by some projects of so-called 'political Islam'. When we try to analyze them from phenomenological viewpoint, we can have a chance to reveal Arabs' ways of thinking and living before Islam. In doing so, we need to take the modern fact that secular ways of critical thinking employ these notions in the creation of 'other' regarding secular-critical mind.

Key Words: *jahiliyyah*, idol, Qur'an, secular institution, secular system.



Atıf/©: Tatar, Burhanettin, (2016). Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar, Milel ve Nihal, 13 (1), 29-42.

Öz: Cahiliye kavramı ve onun içerdiği put kelimesi, Kur'an ve hadislerde belirli bir dönemi göstermekten çok olumsuzlanan inanış ve davranış biçimlerine atıf yapmaktadır. Ancak bu kavram modern zamanlarda özellikle İslam'ın

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı [burhantatar@hotmail.com]

siyasi projeleri içinde semantik alan açısından hayli esnetilmiştir. Bu kelimelere ilişkin fenomenolojik analiz yapıldığında Kur'an'ın eleştirdiği düşünme ve varolma biçimlerini daha iyi kavrama şansına sahip olabiliriz. Bu analizleri yaparken söz konusu kelimelerin modern seküler düşünme biçimlerinde hala işlevsel olduğunu dikkatten kaçırmamak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: cahiliye, put, Kur'an, seküler kurum, seküler sistem.

Giriş

İslam öncesi bazı adet ve davranışların Kur'an'da ve bazı hadis rivayetlerinde "cahil/i/ye" şeklinde nitelenmesi, 'tarihsel süreksizlik' (historical discontinuity) dediğimiz bir duruma yol açmıştır. Öyle ki, gerçekte İslam dininin, daha önce Araplar arasında var olan birçok uygulamayı kısmi revize yoluyla sürdürmesine, yani tarihsel sürekliliğe kısmi onay vermesine karşın, 'cahiliye' tabiri bu sürekliliğin süreksizlik bağlamında yeniden anlamlandırılmasına neden olmuştur. Bir başka deyişle, Kur'an ve hadislerde cahil/i/ye kelimesinin kullanılması, yerleşik bir takım olumsuz uygulamaların ortadan kaldırılmasından veya yasaklanmasından çok daha önemli olarak, tarihsel bilinç içinde bir kırılmaya yol açmıştır. Bu kırılma sayesinde yeni olan (İslam), anlamını eskiye (yerleşik bazı dini, ahlaki, ekonomik uygulamalara) karşı koymakla değil, eskiyi yeniye karşı koymakla itham ederek kazanmaya başlamıştır.

Böylece "cahiliye" şeklinde kavramlaşacak olan ve "cehl" kökünden türeyen "cahil, cahili, cahiliye" (kısaca cahil/i/ye) kelimeleri her şeyden önce 'anlamın kaynağı' sorununa yönelik bir tarihsel strateji hüviyetini kazanır. Bu noktada klasik İslam düşüncesinde yaygın görünen kanaat, İslam'ın anlamını kendinden önceki tarihsel döneme referansla değil, kendisinden hareketle kazandığı yönündedir. Buna göre, İslam öncesi dönem, anlamını İslam'a referansla kazanmak durumundadır. Sonuçta cahiliye kavramı, İslam'ın --doğrusal tarih algısı içinde-- 'konumlandırılan' bir şey değil, 'konumlandırıcı bir güç olduğunu temsil edegelmiştir. Kur'an, cahil/i/ye kelimesinin bu temsil gücünü boşlukta bırakmayarak onu kendi büyük anlatısı içinde güçlendirir. Bu büyük anlatıda, Allah'ın insanlara ilk vahyi ile son vahyi arasında teolojik bir süreklilik olduğu bildirilir ve putperestlik gibi sapkınlıklar, bu teolojik sürekliliği kesintiye uğratma çabası olarak görülür.

Özellikle klasik Müslüman bilginler arasında kısmen kabul gören “tevkifi dil” anlayışının¹ kökeni de bu büyük anlatıdır. Bu anlayışa göre, Hz. Âdem’e dilin öğretilmesiyle insanlar gerçekliğin kendisine katksız referansta bulunmayı, yani bir tür gerçekliğin dilini öğrenmişlerdir. Ancak zamanla kelimelerin referansları değiştirilmiş ve insanların ürettiği illüzyonlar içinde dilin gerçeklikle bağı zayıflamıştır. Bu nedenle İbn Hazm’ın sık sık dile getirdiği üzere, Kur’an vahyi, --dil hakikati doğrudan bildirmesi suretiyle-- gerçeklikle insanların yüzleştirilmesi hadisesidir. Buna göre İslam öncesi dönemde söylenen / yazılan şiirlerde kullanıldığı şekliyle kelimeleri kriter olarak Kur’an’ı anlamak mümkün değildir. İbn Hazm, bu yaklaşımıyla tarihsel sürekliliği reddederken tam tersine tarihi süreksizliği bir kritere dönüştürür. Bu perspektif içinde Kur’an’ın kullandığı ve ilk dört halife dönemindeki Müslümanların anladığı şekliyle Arapça’dan hareketle daha önceki dilsel kullanımları gözden geçirmek gerekmektedir. Böylece tarihsel süreç ve tarihsel bilinç ters yüz edilmek suretiyle, Kur’an anlamın kaynağı olarak ön plana çıkarılır.

Fark edileceği üzere, tevkifi dil anlayışı, tarihsel süreç ve tarihsel bilincin neden ters yüz edildiğini ve cahiliye kavramının neden anlamın kaynağına işaret edemeyeceğini temellendirmeye çalışan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda vurgulanan asıl nokta şudur: Cahiliye veya putperestlik dönemleri, Allah’ın Âdem’e isimleri öğretmesiyle başlayan tarihsel sürecin ters yüz edilmesi ve sahte bir tarihsel bilincin ortaya çıkması durumudur. Bir başka deyişle, cahiliye dönemleri ‘anlamın kaynağı’nın İlahi olduğunu gözden kaçırarak şekilde sahte bir beşeri anlam kaynağı üretme çabasıdır. Kur’an, zaten ters yüz edilmiş tarihsel süreci ve bilinci yeniden tersine çevirerek kendi asli zeminine oturtmuştur.

Ne var ki, Kur’an ve Hz. Peygamber’in kullandığı şekliyle cahil/i/ye kelimesinin, sadece İslam öncesi bir ‘dönem’i nitelendirilmesi, daha çok reddedilen bir takım olaylar ve uygulamalara odaklanması ve bu olay veya uygulamaların Hz. Peygamber döne-

¹ Klasik yaklaşımda benimsenen farklı dil anlayışları için bkz. Ramazan Demir, “İbn Hazm’a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi”, *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı 10, 2008, ss. 107-124. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/usul/issue/view/5000015994> (31.01.2016)

minde Müslümanlar arasında kimi zaman ortaya çıkması, bu kelimenin semantik alanının sınırlandırılması sorununu beraberinde getirmiştir. Bu sorun karşısında ortaya çıkan makul görüş, cahiliye kavramının tarihsel olarak belirlenebilir dönem ya da bazı uygulamalardan ziyade, her zaman ortaya çıkması mümkün bir “olumsuz durum ya da imkân”ı gösterdiğiidir.² Bu açıdan bakıldığında İslam tarihi, aynı zamanda cahiliye sorununun her an yeniden baş gösterme riskinin tarihidir.

Daha açık deyişle, Kur’an’ın reddettiği kibir, kabilecilik, sahte tanrılar edinme gibi cahili tutumlar İslam toplumlarında bir potansiyel risk olarak durduğu için ‘cahiliye’ kavramı ‘İslam’ kelimesinden bağımsız anlamlandırılabilir halde değildir. Aksine İslam’ın reddettiği bir durum olarak tam da İslam kelimesinin anlam alanına dâhildir. Wittgenstein’in “dil oyunu” kavramına referansla söylersek, bu durum futbol oyununu tanımlarken elle oynamanın yasak olduğunu belirtmeye benzemektedir. Bu durumda İslam kelimesi, her anlamlandırılma anında kaçınılmaz olarak cahiliye kavramını yeniden kendi alanı içinde üretmek durumundadır. Çok muhtemelen bu yüzden İslam tarihi içinde (özellikle Müslümanların Batı ile askeri, ilmi, ahlaki, siyasi ilişkilerinde) cahiliye kavramı her an anlamı esnetilmekte, uzatılmakta ve dönüştürülmekte olan bir semantik alana sahip olmuştur.

Acaba bu durum, Ehli Sünnet içinde kabul gördüğü şekliyle tevkifi dil anlayışının ima ettiği metafiziksel tutumun yanlışlığını, yani İslam’ı kendisinden hareketle tanımlama çabalarının peşinen başarısızlığını gösteriyor mu? Bu sorunun daha iyi tartışılabilmesi ve anlaşılabilmesi için, onun aşağıdaki bazı hususlarla ilgisini hatırlamak yararlı olacaktır.

İlk olarak, bu soru Eflatuncu (Platoncu) düşünme modelinin İslam düşünce tarihi içindeki etkisiyle ilgilidir. Eflatun’un ideler düzeyi gibi, İslam’ı kendisinden hareketle anlamlandırılacak bir şey

² Toshihiko Izutsu, *God And Man in The Qur’an*, Islamic Book Trust, Second Reprint, Malaysia, 2008, ss. 216-251; William E. Shepard, “Sayyid Qutb’s Doctrine of “Jähiliyya”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 2003), ss. 521-545; Sayed Khatib, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory Of Jahiliyyah*, (Routledge Studies in Political Islam) 1st Edition, London (2006), ss. 10-43.

olarak görmek ve cahiliye kavramını mağara içindeki gölgeler düzeyi gibi ele almak, her şeyden önce İslam'ı salt entelektüel (tranzendental) düzeyde temaşa etmek, dolayısıyla onu daha işin başında tarihten, toplumdan, siyasetten, dahası yaşandığı şekliyle din olmaktan uzaklaştırmak değil midir?

Yine bu soru, Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi yakın dönem bilginlerin siyasi bağlamda ele aldıkları İslam tasavvuru (Batı literatürü açısından 'siyasi İslam') içinde 'cahiliye' kavramına yükledikleri yeni anlamla bağlantılıdır. Adı anılan bilginlerin temel kalkış noktası --şayet yanlış anlamıyorsak-- İslam ve cahiliyenin son asırlarda artık iyice iç içe girmesi (Mevdudi) veya tüm dünyaya yeni ve ilkinden daha sofistike bir cahiliye döneminin hakim olması nedeniyle (Kutub) yeniden saf İslam'a dönüşün kaçınılmazlığıdır.³ Bu yaklaşım içinde steril (ideal, tranzendental) bir İslam tasarımının kurgulandığı ve cahiliye kavramının, İslam'ın mutlak ötekisi olarak aşılması gereken bir fiili soruna işaret ettiği açıktır.

Ne var ki burada hemen hemen tüm tasarımı bir şekilde biçimlendiren 'put' tasavvuru adeta sınırsızca esnetilmektedir. Daha açık deyişle, İslam öncesi dönemde dini hayat içinde kritik rol oynayan put tasavvuru, modern dünyanın tüm seküler kurumlarını kapsayacak şekilde esnetilmekte ve genişletilmektedir. Buna göre modern cahiliyenin en temel karakteristiği, Allah'ın mutlak hükümlerinin yerini insanların oluşturduğu hukuki, ekonomik, ahlaki sistem ve kurumların almasıdır. Bu yaklaşıma göre, her bir seküler sistem ve kurum modern cahiliye döneminin putlarıdır. Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi, bilginlerin 'siyasi bağlamda İslam' projesinin put tasavvurunu modern dünyaya referansla adeta sonsuzca esnetirken, bu esnetme / yorumlamanın kendisini İslam'ın otantik anlamı olarak dikte etmesi, yorumcunun kendisini anlamın kaynağı haline getirmesi, dolayısıyla kendi temel iddiası ('anlamın kaynağı Kur'an'dır') ile çelişmesi değil midir?

Bu projenin --kendi tasavvur alanı içinde-- modern kurumları eski putlar ile özdeşleştirilmesi ve bu özdeşleştirme süreci içinde putlara sınırsızca savaş açması (zira bu tasavvura göre putlar her zaman olacaktır), aynı zamanda put ve cahiliye tasavvurunu

³ Sayyed Khatib, *Hakimiyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb*, *Middle Eastern Studies*, 38:3, (2002) 145-170.

doğrudan İslam'ın siyasi tasavvurunun ayrılmaz bir parçası haline getirmek değil midir? Söz konusu bilginlerdeki İslam'ın siyasi tasavvuru, kendi yorumladığı şekliyle modern bir 'put'u kendi ötekisi olarak tanımlarken aynı zamanda bu putu kendisini sürekli var etmek için yeniden üretmek durumunda kalacaktır. Bu ise, kendi yorumunu kalkış noktası haline getirmek ve kısır bir döngü içinde kendi düşmanını kendi içinde üretmek olduğundan, siyasi İslam tasavvuru sürekli kendi kendisiyle mücadele etmek zorunda kalacaktır. Böylece sosyal, siyasi, ahlaki ve hukuki alanda tüm putları yok etme amacıyla yola çıkarken, zihinsel bir putu her an yeniden üretmek durumunda kalmak, aynı zamanda İslam'ı bu zihinsel puta referansla anlamlandırma sorununa yol açmayacak mıdır?

Üçüncü olarak yukarıdaki temel soru, İslam'ı salt kendisiyle tanımlamanın modern dünyada ne tür bir Müslüman tipine yol açabileceği sorusu ile ilgilidir. İslam'ı salt kendisinden hareketle tanımlamaya çalışmak, kaçınılmaz olarak insanın "İslam" diye tanımlanan şeyin ötekisi haline getirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu durum ise yine kaçınılmaz olarak çifte yabancılaşma sorununa yol açmaktadır — ki zaten Mevdudi ve Seyyid Kutub gibi bilginlerde bu çifte yabancılaşma sorunu açıkça gözlemlenebilir. Öncelikle, İslam bu dünyaya yabancılaşmaktadır --buna daha önce Platoncu yaklaşıma değinirken işaret etmiştik. İdeler düzeyinin bu dünyaya yabancılığı gibi, kendi kendine tanımlanan İslam bu dünyaya yabancılaşmaktadır. Sonra bu yabancılaştırma sorununu aşmak isteyen Müslüman, kendisini kaçınılmaz biçimde bu dünyaya yabancılaştırmaktadır --tıpkı Platoncu görüşte filozofun ideler düzeyini temaşa etmek istediğinde (mağaradan çıkmaya çalışması durumunda) bu dünyaya yabancılaşması gibi. Bu ise, sonuçta İslam'ın 'bu dünya için' kategorisiyle zıtlaşacak şekilde İslam'ı kendi tarihsel ilgi alanından önce yoksunlaştırma, sonra statik olarak yeniden kurma eğilimlerini beraberinde getirebilmektedir. Kanaatimizce modern İslam dünyasında var olan fanatik / radikal yaklaşımların veya şiddeti kendi projesinin yegâne aracı haline getiren grupların temel sorunlarından birisi bu çifte yabancılaşma sorunudur.

Bu analizler sonrasında cahiliye ve bu kavramın içerdiği put tasavvuru hakkında daha farklı bir yaklaşım imkânını araştırabiliriz. Bu noktada yine en genel sorularla işe başlamak yararlı olabilir:

Kur'an ve hadislerde dile getirilen "cahil/i/ye" nedir? 'Put' tasavvuru fenomenolojik açıdan nasıl ele alınabilir?

Bu sorular hakkında araştırma yapan hemen tüm bilginlerin vurguladığı üzere, cahil/i/ye kelimesi, her ne kadar ilk elde 'bilgisizlik' anlamına gelse de, tarihsel açıdan 'hilm'in zıddı olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla o, kibirli, bencilliği ahlaki doğrulara tercih eden, düşünmeksizin kendi dogmalarına göre harekete geçen, kabile dayanışmasını hakikate üstün tutan ve bu anlamda barbarlık ruhunu temsil eden insan tipine yönelik bir metafordur. Cahil/i/ye kelimesi böylesi bir insanın evrensel düşünmemesi, derin bir ahlaki kaygı taşımadığı için kendi varoluş sorunlarını fark edememesi, yaptığı eylemlerin yol açtığı ve açacağı sorunları öngörememesi anlamında bilgisizliğine de atıf yapar. Sahip olduğu şirk inancının bu dünyada ve ölüm sonrası hayatta ne tür bir sonuç doğuracağına dair her hangi bir eleştirel sorgulaması ve tefekkürü olmadığı için, o insanın kendi sığ dünyası içine sıkışıp kalması anlamında dini bağlamda temelsizliğini ve körlüğünü dile getirir.

Bu tespitlerden fark edileceği üzere, cahiliye kavramı insanın 'kendisi'yle, 'bu ve öteki dünya' ile ve 'Allah' ile ilişkisindeki köklü sorunlara dikkati çekmektedir. İnsanın kendisine ve kendisiyle bir şekilde özdeşleştirdiği kabilesine aşırı değer atfetmesi, insanın kendisini değerlerin hem kaynağı hem de konusu haline getirmektedir. Ne var ki aynı insan, kendi çıkarı söz konusu olduğunda kabile değerlerini veya putlara göstere geldiği saygıyı bir kenara koyabilmektedir.⁴ Kendisiyle ilgili en temel sorunu, kendisini gözden geçirmesine yol açabilecek bir eleştirel bilince sahip olmamasıdır.

Görebildiğimiz kadar Kur'an'ın cahiliye metaforu içinde kendilerine işaret ettiği insanları sık sık akılsızlık, düşüncesizlik, basiretsizlik ve körlükle itham etmesinin temel nedeni bu tür insanlardaki eleştirel düşünce yoksunluğudur. Bu yaklaşım açısından bakıldığında cahiliye metaforu, tek tip, tek katmanlı veya tek boyutlu düşünme biçimine atıf yapmaktadır. Zaten böylesi bir insanın kendisine aşırı değer yüklemesi ile eleştirel düşünce yoksunluğu aynı sorunun iki farklı yüzünü ifşa eder. Eleştirel bilincin

⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri", Milet ve Nihal, 11 (1), 2014, ss. 9-47.

olmadığı yerde düşünce insanın kendi tutku, amaç, çıkar ya da be-nimsediği kabile değerlerine göre şekillenirken, sadece merkezden dışarıya yönelik tek boyutlu bir çizgi halini alır. Bunun anlamı şudur: Böylesi bir insanda düşünce, Heidegger'in tabiriyle söylersek, dünyanın ve içindekilerin el altında kategorisinde görülmesi, hemen her şeyin insanın tasarımları için birer araca dönüştürülmesi, Hegel'in deyişiyle, arzunun tatminine yönelik bir tüketim konusu haline getirilmesi için işlev üstlenir.

Daha dikkatli bakıldığında böylesi bir düşünme tarzı, insanın (kabilenin) kendi benliği ve çıkarı için hemen her şeyin el altında kategorisinde görülmesi anlamında doğrudan düşüncenin sınırlılı-ğına ve bu sınırlılık içinde araçsallaştırılan dünyanın aynı zamanda amaçsallaştırılmasına yol açmaktadır. Zira arzunun tatmini sağla-yan şey, aynı zamanda arzunun yeniden var olabilmesi için gereken bir amaçtır. Bu bağlamda cahiliye metaforu, insanın her şeyi araç-sallaştırırken aynı zamanda kendisini yeniden üretebilmek (varlı-ğını sürdürürebilmek) için araçsallaştırdığı şeyleri kendi önüne bir hedef ya da amaç olarak koyması durumuna dikkatleri yönlendir-mektedir. Dolayısıyla araçların birer amaç ve amaçların birer araç olabilmesi anlamında cahiliye metaforu sürekli ters yüz edilmekte olan bir varlık tasavvurunu ima etmektedir.

Konuya odaklanmaya devam ettiğimizde fark edebildiğimiz bir diğer husus, arzu ile arzuyu tatmin eden araç (aynı zamanda onu üreten amaç) bağlamında cahiliye insanının kaçınılmaz olarak 'ikame mantığı' içinde düşünmesidir. Bu mantık içinde harici dünya bir taraftan insanın arzusunu ikame etmekte, arzusuna cevap vere-bilecek bir şey olarak anlam kazanmaktadır. Diğer taraftan aynı dünya insanın kendi varlığını sürdürübilmesi için hayatının amacını ikame etmekte yani insan, arzuladığı dünyaya göre anlam kazan-maktadır. Dolayısıyla insan dünyayı kendi arzu ve tasarımına göre kurgulama anlamında inşa ederken, dünya da insanı kendi varlık tarzı içinde kurmakta veya inşa etmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla cahiliye metaforu içinde kritik bir nokta olan put tasavvuru, cahiliye insanının ikame mantığı ile ya-kından ilgilidir. İlk elde put kavramı, insanı Allah'a yaklaştıracak bir vasat ya da eşik olarak anlam kazansa da, daha geride o, cahiliye düşüncesinde merkezi yer tutan ikame mantığının kaçınılmaz bir sonucudur. Kur'an'ın ağır biçimde eleştirdiği put/perestlik, Allah'a

şirk koştuktan çok daha önce, cahiliye insanının yeryüzünde ikame mantığı içinde var olma tarzına referansta bulunmaktadır. Daha açık deyişle, insanlar putları inşa ve ikame ederlerken aynı zamanda putlar aracılığıyla kendilerini inşa ve ikame etmektedirler. Putlar, cahiliye insanının arzusunu tatmin eden bir araç iken, aynı zamanda onun varlığını sürdürmesini (kendisini yeniden üretmesini) sağlayan bir amaçtır. Bu yüzden putlar insanların arzu ve amaçlarının birer yüklenicisi, taşıyıcısı ve aynası olarak sosyal hayat içinde şahıslanan, diyalog kurulan, insanların kendileri kadar gerçek olan bir mekân teşkil ederler.

Bu açıdan bakıldığında putlar, genel olarak, ilk elde gayri-insanileştirilen Tanrı'nın (Allah) insanileştirilmesi ve insanileştirilen Tanrı'nın yeniden gayri-insanileştirilmesidir. Bunun anlamı şudur: Putlar, ilk elde erişilmez, ulaşılamaz kabul edilen Tanrı'nın, yine Tanrı'nın verdiği güç aracılığıyla kutsallaşan put sayesinde insanın erişebileceği kısmi bir forma bürünmesi⁵, ancak bu formun mutlak yaratıcı Tanrı'nın kendisi olmaması nedeniyle yeniden formsuzlaştırılmasıdır. Dolayısıyla putlar, gerçek anlamda Tanrı'ya eş tutulan hususlar olmayıp, tersine Tanrı'ya eş tutulamazlığın absürd temsildirler. Kuşkusuz Cahiliye insanı fiziksel boyutu itibarıyla 'put'a her hangi bir anlam yüklememektedir.

Put, yukarıda belirttiğimiz üzere, insanın arzusunu tatmin edecek şekilde mutlak Tanrı'nın bir nesneye verdiği kudret içinde kısmen formlaştırılması, Tanrı'nın –kudretinin tezahürü açısından– kendisine adeta dokunulabilir bir mesafede konumlandırılmasıdır. Bu anlamda put, özü itibarıyla yabancı olan Tanrı'nın –kudretinin tecelli ettiği nesne içinde– insan için aşına hale getirilmesidir. Ancak kudretin tecelli ettiği nesnenin kendisi kutsal olmadığı için, aynı zamanda aşına hale getirilen Tanrı yeniden insana yabancılaştırılmaktadır. Dolayısıyla formlaştırılan Tanrı, yeniden formdan arındırılmaktadır. Kısacası put, Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri kurgularken çift yönlü bir ters yüz etme durumuna atıf yapmaktadır.

⁵ M. M. Söylemez, bu duruma atfen cahiliye Araçları nezdinde putların bir tür Allah'ın yeryüzündeki eli olarak işe gördüğünü belirtir. Bkz. Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri" s. 17.

Dikkat edilecek olursa, Kur'an böylesi bir bağlamda ele alınan putları doğrudan her hangi bir ciddi eleştiri konusu haline getirmez. Aksine Hz. İbrahim ve onun kırdığı putlara referansta bulunan anlatısında görüleceği üzere⁶, onları tam bir karikatüristik söylem alanı içinde tutar. Bu söylemden hareketle ciddi eleştiri ve uyarısını ikame mantığı içinde Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri dilediği gibi kurgulayan cahiliye insanının kendisine yönelir. Bu yüzden Kur'an açısından şirk ya da putperestlik, Tanrı'ya bir takım nesnelere ortak koşmak değil, aksine insanın kendisini --kendi arzusunun objesi haline getirdiği nesne ya da putlar üzerinden-- Tanrı adına konuşabilme yetkisi ile donatmasıdır. Bu şekilde o, insanın kendi faniliğini, sınırlılığını, bilgisizliğini örtbas edecek şekilde put tasavvuru üzerinden kendisini gizlice kutsallaştırması, yani Tanrı ile ilişkisinin nasıl olacağına kendi başına karar vermesidir. Bu nedenle Kur'an açısından şirk ve putperestlik, sosyal mekândaki putlara tapınma değil, onları put haline getiren insanın kendisini gizli puta dönüştürmesidir.

Geldiğimiz nokta, cahiliye düşüncesindeki en köklü ters yüz olma durumunu fark etmemize imkân vermektedir: Cahiliye insanı kendi sınırlılığı ve faniliğini kabullendiği için erişilmez, ulaşılmaz diye düşündükleri Tanrı'ya seslerini duyurabilecek bir aracı kurgulamışlardır. Ancak tam da bunu yaparlarken, aracının ne olduğuna, gücünün nasıl tezahür edeceğine ve Tanrı katındaki değerine kendi anlatıları içinde karar verdikleri için kendi sınırlılıklarıyla çelişen bir konuma kendilerini yerleştirmişlerdir. Bu durum insanın kendisini ilk önce Tanrı karşısında konumlandırırken, aynı zamanda Tanrı'yı kendi karşısında konumlandırması anlamında bir mantıksal ve teolojik çelişkiye yol açmaktadır.

Dolayısıyla şirk koşma sorunu, gerçekte kutsallaştırılan nesne veya varlıklarla ilgili bir sorun olmayıp, daha ziyade, insanın kendisini Tanrı adına yetki kullanan bir konuma yükseltmesi sorunuyla ilgilidir. Kutsallaştırılan nesne ya da varlıklar, sadece insanın gerçekleştirdiği yetki gaspını gizleyen birer maske görevini görürler. Cahiliye insanındaki kibrin bir nedeni, Tanrı adına Tanrı'nın yetkisini gasp etmesiyle ilgili görünmektedir. Bu nedenle özellikle Mekke'de otorite olan çok sayıdaki cahiliye insanının neden Kur'an

⁶ Enbiya (21), 57-65.

vahyine olumsuz tepki verdiğini anlamak mümkündür. Zira Kur'an'ın en temel vurgusu, hiç kimsenin Tanrı adına Tanrı'nın yetkisini gasp edemeyeceğidir.

Bu açıdan bakıldığında, daha önce zikrettiğimiz bazı siyasi bağlamda İslam projelerinde görüldüğü üzere, Kur'an'da ve hadislerde eleştirilen 'cahil/i/ye' ve 'put' tasavvuru ile modern dönemdeki seküler sistem ya da kurumları özdeşleştirmek, her iki kavramın semantik alanının aşırı biçimde esnetilmesi sorununun beraberinde getirmektedir. Zira modern seküler sistem ve kurumların hiç birinde Tanrı adına yetki gaspı yapmak gibi bir iddia söz konusu değildir. Aksine seküler sistem veya kurumlar 'insan adına' ve 'insan için' yetki sahibi olma durumunu temsil ederler. Bu sistem veya kurumların yol açtıkları bir takım dini, ahlaki, kültürel, siyasi ve ekonomik sorunlar farklı bir tartışma konusudur.⁷ Ama işin ilginç yanı 'put' tasavvurunun hem Kur'an'ın söylemlerinde hem de seküler kurum ve sistemlerin kendileri için ürettikleri söylemlerde önemli bir yer tutmasıdır. Kur'an, insanın Tanrı adına yetki gaspını simgeleyen veya ikame eden bir şey olarak putları karikatüristik söylem alanına çekerken, seküler kurum ve sistemler insan aklı ve özgürlüğünü gasp edecek şekilde yetki kullanımını put tasavvuru içinde eleştiri konusu haline getirmektedir.

Benzer yaklaşımı, felsefe tarihinde eleştirel düşünceyi temsil eden filozoflarda da bulmaktayız. Sözelimi Wittgenstein'a göre, felsefenin yapabileceği tek şey putları ortadan kaldırmaktır. Felsefe,

⁷ Bu tartışma konularından bazıları şunlardır: Tanrı adına Tanrı'nın yetkisini gasp etmek, Tanrı adına toplumda sınırsız bir kontrol alanı oluşturmaya yol açabilir. 'İnsan adına' ve 'insan için' yetki alanı oluşturmak ve yetki talep etmek ile toplum üzerindeki nihai yetkinin sadece Allah'a ait olduğunu söylemek ayrı şeylerdir. Hakeza bir başka geleneksel ve bir o kadar modern tartışma konusuna yani "politeizm versus monoteizm" sorununa burada dikkat çekmekte yarar vardır. Zira politeizm savunusu hemen her zaman monoteizmin baskı ve şiddeti çoğaltan siyasi-dini bir rejime yol açtığı iddiasını ileri sürmektedir. Bu konuda bkz. Katsuhiko Kohara, "Discourses and Realpolitik on Monotheism and Polytheism", *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions : JISMOR* 2, 2006, ss. 1-16 ; Gregory Price Grieve, "Symbol, Idol And Murti: Hindu God-images and the Politics of Mediation," *Culture, Theory and Critique* 44 (2003), ss. 57-72.

yok ettiği putun yerine bir başka put koymamalıdır.⁸ Seküler zeminde ilerleyen sistem, kurum ve düşünme tarzları için put, yetki gaspı anlamına geldiği için aynı zamanda gerçekliğin maskelenmesi durumudur.⁹ Bundan anlaşılacağı üzere, seküler yapılar, yok etmeyi hedefledikleri putları 'öteki' olarak gördükleri farklı bir cahiliye ortamına ait kılmaktadırlar. Kısacası, cahiliye kavramı (ve bu kavram içinde yer tuttuğu şekliyle put tasavvuru), tarihsel ve teknik olarak Kur'an ve hadis kaynaklı olsa da, günümüzde birbirinden çok farklı inanma ve düşünme modelleri içinde üretilmeye müsait bir yapıdadır.¹⁰ Batı bilim ve felsefesinde eleştirel yaklaşımda bir metafor olarak put (idol) kelimesinin daha ziyade Yahudiliğin kutsal metinlerinden¹¹ ilham aldığını yeri gelmişken belirtmeliyiz.¹²

Sonuç

Cahiliye ve put kelimelerinin hangi perspektiften hareketle yeniden üretildiği ve dolaşıma sokulduğu öncelikle araştırılması gereken bir husustur. Zira birbirini suçlayan iki farklı yaklaşım aynı kavramı harekete geçirebilmektedir. Sözelimi, İŞİD veya DAİŞ örgütü, Tanrı'nın hükümlerini tam kabullenmedikleri ve kendisine destek vermedikleri gerekçesiyle geride kalan tüm insanları cahiliye dönemi insanı (kâfir) olarak nitelerken, bir başkası barbarlığı ve Tanrı adına yetki gaspı yaptığı gerekçesiyle İŞİD'i cahiliye döneminin insan tipi içinde görmektedir.

⁸ Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, Manuscript 213 and 413, as quoted in Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. N. Goldblum, Cambridge, Harvard University Press, 1992, s. 244.

⁹ Detaylı bir analiz için bkz. Janice L. Deary, "A Picture Held Us Captive": *Investigations Towards an Iconoclastic Praxeology* University of St Andrews thesis. University of St Andrews, 2007.

¹⁰ Modern put algısı için bkz. Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

¹¹ Bu metinlerdeki put anlayışı için bkz. Brian S. Rosner, "The Concept of Idolatry," *Themelios* 24.3 (May 1999): 21-30; Daniel C. Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*", in *The "Other" in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, ed. D. C. Harlow, M. Goff, K. M. Hogan, and J. S. Kaminsky, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

¹² Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz. Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. N. Goldblum (Cambridge, Harvard University Press, 1992).

Kaynakça

- Batnitzky, Leora. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Deary, Janice L. "A Picture Held Us Captive": *Investigations Towards an Iconoclastic Praxeology* University of St Andrews thesis. University of St Andrews, 2007.
- Demir, Ramazan Demir, "İbn Hazm'a Göre Dilin Menşei ve İlk Dil Problemi", *Usûl İslam Araştırmaları*, Sayı 10, 2008, ss. 107-124. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/usul/issue/view/5000015994> (31.01.2016)
- Grieve, Gregory Price, "Symbol, Idol And Murti: Hindu God-images and the Politics of Mediation," *Culture, Theory and Critique* 44 (2003), ss. 57-72.
- Halbertal, Moshe and Margalit, Avishai. *Idolatry*, trans. N. Goldblum (Cambridge, Harvard University Press, 1992).
- Harlow, Daniel C. "Idolatry and Alterity:Israel and the Nations in the *Apocalypse of Abraham*", in *The "Other" in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins*, ed. D. C. Harlow, M. Goff, K. M. Hogan, and J. S. Kaminsky, Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *God And Man in The Qur'an*, Islamic Book Trust, Second Reprint, Malaysia, 2008
- Khatab, Sayed. *The Political Thought Of Sayyid Qutb: The Theory Of Jahiliyyah, (Routledge Studies in Political Islam) 1st Edition*, London (2006), ss. 10-43.
- Khatab, Sayyed. "Hakimiyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb", *Middle Eastern Studies*, 38:3, (2002) 145-170.
- Kohara, Katsuhiko, "Discourses and Realpolitik on Monotheism and Polytheism", *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions : JISMOR* 2, 2006, ss. 1-16.
- Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, Manuscript 213 and 413, as quoted in Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. N. Goldblum, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Burhanettin TATAR

Rosner, Brian S. "The Concept of Idolatry," *Themelios* 24.3 (May 1999): 21-30.

Shepard, William E. "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jähiliyya", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 35, No. 4 (Nov., 2003), ss. 521-545

Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, 11 (1), 2014, ss. 9-47.





M.Ö. dördüncü bin yıla ait antropomorfik bir dikilitaş.
(Riyad, National Museum)

Kavramsal ve Tarihsel Açidan “Cahiliye”

Levent ÇAVUŞ*

A Historical and Conceptual Analysis on *Jahiliyyah*

Citation/©: Çavuş, Levent, (2016). A Historical and Conceptual Analysis on *Jahiliyyah*, *Milel ve Nihal*, 13 (1), 44-69.

Abstract: It has been discussed that the meaning of *jahiliyyah*, which is an important term in Qur'an and in Hadith literature and in using and saying of Muslim. Along with modern period, the *jahiliyyah* concept has progressed in the two thinking axis. Firstly, the concept is begun to be understand as a synonym for "ignorance." One of the meanings of the root "jahil" has considered determining the meaning of *jahiliyyah*. For a long time, the word ignorance prevented a true understanding of the concept. Then, it had argued that the *jahiliyyah* meant uncivilized situation rather than ignorance. Therefore, it is accepted that not to be gentle, thoughtless, unrestrained are the main characteristic of *jahiliyyah*. The antonymous of *jahiliyyah*, which fulfilled the conceptual period at Madinah, was *tafaqquh* in the early period. Muslims considered *tafaqquh* of what Allah revealed to them and of which Prophet Muhammad provided an example, as the distinctive sign of being a Muslim. Those who opposed Prophet Muhammad were at the same time those who denied the Qur'an. *Jahiliyyah*, in this sense, refers to any disposition – which legislates or enforces a law regarding the life of individuals or peoples – that does not take into consideration the Qur'anic revelation/*wayh*.

Key Words: *jahiliyyah*, *tafaqquh*



* Araştırmacı [leventcavus35@hotmail.com]

Atıf/©: Çavuş, Levent, (2016). Kavramsal ve Tarihsel Açından "Cahiliye", Mîlel ve Nihal, 13 (1), 44-69.

Öz: Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Muhammed (s) ve ashabından bize ulaşan rivayetlerde ve zaman içinde pek çok Müslümanın dilinde önemli bir kavram olan cahiliyenin anlamı çokça tartışılmıştır. Modern dönemle birlikte cahiliye kavramı üzerine düşünme iki ana eksende ilerlemiştir. Öncelikle bilgisizlik anlamındaki cahil kelimesinden türetilen ve genel bilgisizlik durumu anlamındaki cahiliye uzun süre kavramı perdelemiştir. Sonra da cahiliyenin bilgisizlik değil, gayri medeni bir hal anlamına geldiği iddia edilmiştir. Halim selim olmama, fevri ve düşüncesiz hareketlerde bulunma cahiliyenin özellikleri kabul edilmiştir. Kavramsallaşma sürecini Medine'de tamamlayan cahiliye kavramının erken dönemde zıddı "tefakkuh"tur. Müslümanlar Hz. Peygamberin (s) tebliğ edip yaşamakta olduğu vahiy üzerine düşünüp "tefakkuh" ediyor olmayı mensubiyetlerinin esas özelliği olarak görüyorlardı. Hz. Muhammed'in (s) peygamberliğine ve vahye muhalefet edenler de Müslümanların karşısındakilerdi. O halde cahiliye kitabı-vahyi esas alan dönüşümden ve vahyi bilgiden mahrum kalma veya ona direnme halinin adıydı.

Anahtar Kelimeler: cahiliye, tefakkuh

Giriş: Kavramsal ve Tarihsel Açından Cahiliye

"Cahiliye" kavramı, İslam'ın insanlığı ulaştırmaya çalıştığı zihniyetin karşıtını işaret etmesi bakımından İslam düşüncesindeki temel nitelendirmelerden birisidir. Bunun en belirgin emaresi, erken dönemde Müslümanların Amr bin Hişam'a taktıkları addır. Amr bin Hişam, İslam'dan önce Ebû'l-Hakem (Bilgeliğin Babası) olarak isimlendiriliyordu. Ancak İslam'ın gelişiyle birlikte Rasulullah'ın (s) en güçlü düşmanlarından birisi oldu. Bu yüzden de Müslümanlar ona "Ebu Cehil" (Cehaletin Babası) ismini yakıştırdı.

Şüphesiz Müslümanların yeni taktığı ismin Amr bin Hişam'ın önceki adıyla karşıtlığı – yani bilgelikten cehalete dönüşüm- ciddi bir propaganda gücü içermekteydi. Fakat İslam'ın yeni yeni kabul edilmeye başlandığı ve dolayısıyla genel propaganda gücünün henüz zayıf olduğu bir vasatta, eskiden "bilgeliğin babası" nitelemesine mazhar olan bir zata aniden mutlak bir cehalet atfedilmesi pek de anlaşılabilir görünmüyor. "Cehalet" kelimesinin o günkü Arap dilinde "mutlak bilgisizliğin" ötesinde bir anlam alanına sahip olduğuna dair işaretler mevcuttur. Erken dönemdeki Müslümanlar için cehalet kelimesinin anlamı- bilgisiz olma durumundan ziyade - vahyin ikaz, işaret ve yönlendirmeleri dışında oluşan tasavvur ve amelleri içeriyordu. Bu tasavvur ve amellerin sahipleri "cahil", sürdürmekte oldukları hayat biçimi de "cahiliye" adını alıyordu.

“Cahiliye” kavramını doğru anlayamamak, İslam’ın teorik ve pratik hayat itibarıyla gerçekte neye tekabül ettiğini anlamayı da güçleştirmiştir. Ne yazık ki bu kavram, erken dönemde kendilerinden sakınılması ve onlar gibi olunmaması gereken “öteki”leri ve onların hallerini ifade eden kullanımını zaman içinde kaybetmiştir. Anlam alanında da “bilgisizlik” mânâsına sıkıştırılmış, kavramın erken dönemdeki etkili propaganda gücüne bağlı olan bir “mensubiyet”e ve “öteki”ne işaret etme özelliği yok olmuştur.

Bilginin kutsandığı modern dönemde ise mutlak bilgisizliğe indirgenen “cahiliye” kavramı artık ötekine dair bir şey söylememektedir. Ötekinin “bilgisiz” mânâsındaki “cahil” ile tesmiyesi tutarsız ve boş bir slogana dönüşmüştür. Bu arada cahilin karşıtı “medeni” oluvermiş; çizgisel tarih anlayışıyla insanlığın pozitif değer üretip bu değerleri devrederek ilerlediği düşüncesi son dönem Müslüman elitinin mensubiyet krizini derinleştirmiştir. “Medeni öteki”nin, İslam’ın ilk dönemindeki muadili “cahiliye” olmaktan çıkmış; kendileriyle hiç savaş gerekmeyen, diyalog ile her sorunun aşılacağı bir “öteki” olmuştur.¹

Bu çalışma üç temel bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde “cahiliye” kavramının anlamına ve bu anlamın zaman içinde aldığı farklı hallere değinilecektir. İkinci bölümde ise kavramın Kur’an’daki kullanımlarından hareketle, İslam’ın müminlere talim ettirdiği düşünsel örgüde nereye tekabül ettiği incelenecektir. Günümüze odaklanan üçüncü bölümde de kavramın çağdaş Müslümanlığın tefekkür hayatındaki yeri ile mensubiyetini ve ötekini tanımlamadaki kullanışlılığı tartışılacaktır.

I. “Cahiliye” Kelimesi ve Kavramsal Değişim

Kavramlar düşünce yapılarının sınır merkezleri gibidir. Anlam alanlarındaki değişimler, yani ilk anlamın gittikçe yenileriyle yer değiştirmesi ve nihayetinde silinmeye yüz tutması, söz konusu kav-

¹ Said Nursi, *Hutbe-i Şamiye*, İstanbul: Envâr Neşriyat, 1990, s. 88: “Biz de fen ve sanat silâhıyla ilâ-yı Kelimetullah’ın en müthiş düşmanı olan cehil ve fakr ve ihtilâf-ı efkâra cihad edeceğiz. Ama cihad-ı hâricîyi, şeriat-ı garranın berahin-i katasının elmas kılınlarına havale edeceğiz. Zira medenilere galebe çalmak ikna iledir, söz anlamayan vahşiler gibi icbar ile değildir. Biz muhabbet fedaileriyiz, husumete vaktimiz yoktur.” Benzer değerlendirmeleri Said Nursi’nin çağdaşlarında da görmek mümkündür.

ramların oluşturduğu zihniyetin de aslından uzaklaşması ve başkalaşmasıyla sonuçlanır. Bir zihniyetin muhafaza edilebilmesi, zihniyetlerin kurucu unsurları olan kavramların anlam alanlarının muhafazasıyla alakalıdır. İslam'ın getirdiği zihniyet ve kavramlar hususunda ise Kur'an-ı Kerim, hadis-i şerifler ve diğer yüzlerce yıllık rivayetler Müslümanlara zihniyet ve kavramlarının erken dönemdeki anlamlarına ulaşma imkânı vermektedir.

Hayat ve zamanın akışı içinde kelimelerin anlam alanlarında hareketlilikler meydana gelmesi doğaldır. Ancak söz konusu kelimeler, Kur'an-ı Kerim gibi hayat, varlık, Allah ve insana dair bir tasavvur inşa eden vahyin kelimeleriye, vahyin onlara yüklediği ve Hz. Muhammed'in (s) arkadaşlarının anladıkları şekliyle sahih anlamlarını tespit edebilmek büyük önem arz eder.

Kur'an-ı Kerim değişmezdir; yani zaman ve coğrafya ile sınırlandırılmaz. Dilin dinamik ve canlı bir organizma gibi başkalaşması karşısında, vahyin lafız, mânâ ve metin olarak değişmezliği tedirgin edici bir gerilim oluşturabilir. Zamanın akışı içinde işleyip duran hayatın dönüşüm ve evrilişleri düşünüldüğünde, değişmeyen bir kaynağın bu değişip duran olgular ve olaylar bütününe kuşatıp ihtiyaçlarını karşılayabilmesi, bazı temel hususiyetlere haiz olmasını gerektirir. Tarih boyunca İslami ilimlerin bir kısım konuları bu süreç içinde oluşan güçlükleri aşmaya, sahih olanı belirginleştirip onunla irtibatı sürdürmeye, sahih olandan hareketle pratik hayatı biçimlendirip yönlendirmeye dair çabalardır. Kur'an-ı Kerim vahyinin Hz. Peygamberin (s) pratik örnekliğinde hayatı biçimlendirmeye dair kılavuzluğunun bir zaman aralığı veya bir coğrafya ile sınırlanması söz konusu değildir.

Her özel alan kendine mahsus bir "dil" oluşturur ve bu dil, içinde serpilip özelleştiği dil ile aynı kelime ve kavramları kullanır. İhtiyaca göre başka dillerden kelimeler ve kavramlar ithal eder veya bunları kullanımdaki dilin imkânlarından türetir. Kur'an vahyi de böyledir. Hz. Peygambere (s) tâbi olan ilk nesil, yeni mensubiyetinin içinde kendine özgü bir dil oluşturmuştur. Bu her ne kadar döneminin dili içinde onun kelimeleri kavramları ile oluşmuş bir dil ise de artık yeni paradigması içinde bazen eski anlamının dışında hatta tersi bir anlam geliştirerek vücut bulabilmektedir.²Yani aslında

² Mehmet Soysaldı, "Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2001, ss. 31-50

karşı karşıya olduğumuz, belirli bir topluluğun, iletişimde kullandıkları dilin kelimelerini sözlük anlamlarından çıkararak - başka bir mânâ ve anlam alanlarına çekerek -kullanmaları durumudur. “Cahiliye” kavramı da diğer İslami kavramlar gibi bu çerçevede değerlendirilmelidir. Tabii bu değerlendirme zımında sözlük anlamından veya İslam öncesi dönemdeki kullanımından kalkarak kelimelerin anlam alanlarını belirlemenin hatalara sebep olacağı iddiasını taşımaktadır.

Arapçada جَهْل kökünün sözlük anlamı değerlendirildiğinde, kavramın temel anlamları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

a) Bilgisizlik: Örneklerinden biri şöyledir: جَهْلُ فُلَانٍ الشَّيْءَ “Falanca, o şeyi bilmedi.” Bu arada: بِالشَّيْءِ جَهْلًا كَفَى “Kuşku, bilgisizlik olarak yerter” şeklindeki Arap atasözü de bu anlamı teyit eder mahiyettedir.

b) Kabalık ve akılsızlık: Örneğin, جَهْلٌ عَلَى غَيْرِهِ “Başkasına karşı kabalık ve akılsızlık yaptı” denir.

c) Haksızlık: Bu anlam şu ifadeyle dile getirilir: جَهْلٌ حَقُّ فُلَانٍ “Falanca hakkını zayı etti.”

d) Yanlışlık: Muallaka sahiplerinden ‘Amr b. Kulsûm et-Taglibî’nin (ö.600), muallakasında yer alan şu beyti, “cehl” kelimesinin “yanlışlık” anlamında kullanıldığını göstermektedir:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

“Uyarıyorum! Hiç kimse bize karşı yanlışlık yapmasın! Yoksa biz de yanlış yapanların yanlışının daha büyüğünü yaparız!”

e) Tencerenin şiddetle kaynaması: Zemahşerî, Araçların bu anlamı ifade etmek üzere: جَهْلٌ الْقِدْرِ “Tencere şiddetle kaynadı” dediklerini kaydetmektedir.³

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise “c-h-l” mastarına, cahiliye kelimesinin terminolojik anlamına da ışık tutacak şu üç mânâ yüklemektedir: (i) Kelimenin asıl anlamı olan bilgidен yoksunluk. (ii) Bir şeye olduğundan farklı inanmak. (iii) Bir şeyi olması gerekenden farklı uygulamak.⁴

³ Mehmet Yalar, “Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa: 2005, C. 14, S. 2, s. 77

⁴ Rağıb el-İsfahani, *Müfredât*, Çev. Y. Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Cahiliye lafzı, etimolojisi bakımından Arapça c-h-l kök harflerinden oluşan جهل (cehl) ve جاهل (cehalet) şeklindeki tabii mastardan türetilen sınaî (yapma) bir mastardır. Bu iki mastarın birlikte kullanıldıkları cer harfi ve içinde yer aldıkları cümlelerin bağlamına göre sözlük bakımından birden fazla anlam ifade ettiği görülmektedir. Kelime semantik ve filolojik açıdan analiz edildiğinde, onun ilim ve marifetin zıddı olan bilgisizlikle hiçbir alakasının olmadığı, çünkü onun bilgisizlikle aynı c-h-l kökünden "zorbalık" mânâsına gelen kökten geldiği iddia edilmiştir.⁵ Çağrışımları itibarıyla c-h-l kökünün sözlükteki anlamı pekâlâ her iki mânâyı da - yani bilgisizlik ve zorbalık- içerir ve bu iki halin birbirinden tamamen ayrı sayılmaları da gerekmez.⁶

Erken dönemden itibaren, İslam öncesinin Müslümanlar tarafından "cahiliye dönemi" adıyla isimlendirildiği sabittir. İslam öncesi dönemdeki insanların bilgisizlik ve gaflet içerisinde göçebe ve yarı göçebe bir hayat yaşayan kabile topluluklarından oluşması, kayda değer bir tarihlerinin ve kötülük yapmalarını önleyen bir din, peygamber ya da vahiy kitabına sahip olmayıp putperest olmaları, "cahiliye" isimlendirmesinin sebepleri arasında görülmüştür. Bu yaklaşım biçimi kavramın anlaşılması önünde bir engel olmuştur.

Eskiden beri kabul edilen bu anlayışa göre cahiliye çağı (*asrül-câhiliyye*) "bilgisizlik çağı" demektir; İslamiyet ise aydınlanma ve bilgi devridir ve bu anlamda Cahiliye çağının karşıtıdır.⁷ Bu tarz modernlikten mülahem değerlendirmeler, temelde yaptıkları hatalar sebebiyle İslam öncesi dönemin neden zemmedildiğiyle alakalı hatalı sonuçlara sebep olmuşlardır. Böylece gerekçelerden ve kendi mensubiyetlerinin doğru bir tanımından kalkılarak "öteki" tanımları üretilmemiş ve tersine bir yönden de olsa İslam'ın doğru anlaşılmasına da engel olunmuştur. Yukarıda zikredilen anlayışlar, sözde İslami bir taassupla cahiliye devrinin doğru anlaşılmasının önüne geçmiştir. Dolayısıyla "cahiliye" kavramının anlamı da içinde bulunduğu karmaşadan çıkamamıştır.

⁵ Nafiz Danışman, "Cahiliye' Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara: 1956, C. 5, S. 1, ss. 192-197.

⁶ Kavramın Kur'an'daki kullanımı konusunda geniş bilgi için bkn. M. F. Yılmaz, "Kur'an'da Cehalet Kavramı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van: 1998, C. 2, S. 2, ss. 160-164. Ayrıca bkn. Y. Bıynkoğlu, "Kur'an'da Cahiliye Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir: 2012, II (36), ss. 233-247.

⁷ Mustafa Fayda, "Cahiliye", *DİA*, İstanbul: 1998, VII, ss. 17-19.

Peygamberin içinde yaşadığı toplumun İslam öncesi ne olduğunun doğru anlaşılması, İslam'ın da doğru anlaşılmasına en temel katkıyı yapacaktır. Bu tespit bile "cahiliye" kavramının doğru anlaşılmasının zarureti ortaya koymaktadır. Kelimenin kök anlamının ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kelimeyi semantik ve filolojik bir zaviyeden tetkik ettiğimiz takdirde, onun (ilim ve marifetin zıddı olan) bilgisizlikle yakın bir ilgisinin olmadığını görürüz. "Cahiliye" kelimesinin "bilgisizlik" mânâsını tazammun eden "cehile" kökünden gelmeyip, aynı kökün "zorbalık" mânâsından türediğine dair açıklamaların⁸ İslamiyet'ten önceki Araplara "cahil-bilgisiz" demenin tutarsızlığını ifade etmek için söylendiği düşünülebilir. İslami bir taassup ile müşrik Araplara "cahil-bilgisiz" anlamında "cahiliye" demenin tutarsızlığına karşılık, kök anlamın "zorba" temelinden geldiğine dair açıklamalar da kavramın anlamını belirleme açısından sadece zorlamadır. Bu kök-anlam ilişkisinden kalkarak "cahiliye" kavramına "bilgisiz" anlamı vererek "cahil" e indirgemek, iddia olarak tutarlı olmadığı gibi İslam öncesi Arap toplumunu ifade açısından da hakikati dile getirmiş olmaz. Esasen İslam öncesi Arap toplumu, Türkçe'deki anlamıyla "cahil-bilgisiz" olarak vasıflandırılmaz. Dini bir taassupla müşrik Arapları "cahil-bilgisiz" olarak yaftalamak, İslam'ın doğru anlaşılmasının ve dolayısıyla doğru ifade edilmediğinin alametidir. Bu tutarsız durumdan kaçınmak için kavramın geldiği kök anlamın "kaba" ve "zorba" sıfatlarını içerdiği iddiasını savunmak da aynı şekilde "cahiliye" kavramının anlamını "zorbalık" ile ilişkilendirdiği için başka bir zorlamayı ifade etmektedir.

Cahiliye kavramının anlamı olarak eskiden beri kabul edilen "bilgisizlik devri" anlayışına son dönem araştırmacılar yeni bir yorum getirmişlerdir. Onlara göre, eski Arap şiirinde 'cehl' 'ilm'in zıddı olarak da kullanılmakla birlikte, 'ilm'in zıddı oluşu kelimenin ikinci derecedeki anlamıdır. Cahiliyeyi "barbarlık dönemi" olarak anlayıp tercüme eden Goldziher (1850-1921), Hz. Peygamber'in (s) İslam'ı barbarlığın karşıtı olarak açıklamış olduğunu söyler ve bu anlamdaki cahiliyenin asıl karşıtının "hilm" olduğunu belirtir. "Hilm" kelimesi "metanet, güç, fiziki bütünlük ve sağlık, teenni, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlak ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık" gibi mânâlara gelir.

⁸ Danışman, "Cahiliye" Kelimesinin Mana ve Menşei", ss. 192-196.

Buna göre "halim", günümüzde "medeni insan" diye adlandırılan kişidir.⁹ Bu değerlendirme de birincisi gibi sorunlu varsayım ve kurgulardan müteşekkildir.

Her iki değerlendirme de ilk Müslüman topluluğun, iletişimde kullandıkları dilin kelimelerini sözlük anlamından ve geçmiş kullanım şekillerinden yola çıkarak başka bir anlam alanına çekip kullanmaları vakiasını gözden kaçırmaktadır. Ayrıca her iki değerlendirme de modern dönemin saplantılı iki temasından esinler içermesi bakımından ideolojik yargılar olarak değerlendirilebilir. Birincisi, bilginin kutsandığı ve sözde çağ isimlerinden bir isim olarak istihdam edildiği dönemde, ilk Müslüman topluluğun içinden çıktığı ama reddettiği döneme, yani "öteki" olanına yakıştırdığı tanım modernliğin anlayışına yatkın bir şekilde "bilgisizlik" olmuştur. Ve gerçekten de bu tanım İslam öncesi Arap toplumunu temsil etmemektedir. İkincisi ise, yukarıdaki alıntıda da açıkça görüldüğü gibi, ötekini "barbar" ve "zorba" şeklinde tanımlayıp kendisini de "medeni" olarak tanımlama – bilinen haliyle antik Yunan'dan bugüne - batılı bir tavır olmuştur. Müslümanlık maalesef bu batılı düşünme biçimi yoluyla kendisinin ve karşıtının tarihteki yerini böyle anlamaktadır. İslam öncesi Mekke toplumunun genel karakteristiği zorbalık, barbarlık ya da bilgisizlik sıfatlarıyla tavsif edilemez.¹⁰

"Cahiliye" kavramının Kur'an vahyinin ve erken dönem Müslümanların kullanımında anlamını, İslam öncesi o tarihsel dönemin özelliklerinden kalkarak belirleme yöntemi de ciddi oranda eleştiriye açıktır. Tarihin bir döneminin özelliklerini objektif olarak tespit işinde ne kadar başarılı olunabilir? Tarih biliminin geçmişle olan ilişkide, bulunduğu noktadan bakarak kurgular oluşturma kusurlarından sıyrılıp İslam öncesi Mekke toplumunu analiz ve buradan hareketle kavramın anlamını belirleme sağlıklı bir yöntem değildir. Bu girişim sürekli olarak birbirini nakz eden iddialar oluşturacaktır. Özellikle tüm Müslümanlık tarafından olumsuzlanan bir dönem Müslümanlığın tarih içindeki şu ya da bu sebeple dönüşen "kötü"

⁹ Fayda, "Cahiliye", ss. 17-19.

¹⁰ İslam öncesi Mekke toplumunun özellikleri konusunda yapılan çalışmalara bakıldığında konunun ne denli yanlış aksettirildiği görülür. Bkn. A. Lütfi Kazancı, "Cahiliye Devrinde Müspet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa: 1986, I (1), ss. 103-110. İ. Demir, "Cahiliyet ve İslam'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Erzurum: 2002, (18), ss. 207-221.

algısının temsilcisi olmaktan nasıl kurtulabilir ki? Dolayısıyla “cahiliye” kavramı olumsuz bir dönemin adı olarak anlamını, o dönemin özelliklerinden alacaksa paradoksal bir biçimde kendi anlamını karmaşıktır.

Zaman içinde Müslümanlar Mekke müşriklerinin Hz. Peygambere (s) karşıtlıklarının mutlak bilgisizlikten kaynaklanan bir karşı çıkış olduğu izlenimini genel bir kabul olarak anlamayı tercih etmişler ve bu “bilgisizlik” onların her türlü mümeyyiz özelliklerden uzak bir karakter ve toplum olarak anlaşılmasına sebep olmuştur. Söz konusu kelimenin “bilme”nin zıddı olarak kullanımı, İslam’ın kavrama kattığı anlamın belirsizleşmesine sebep olmuştur. Tabi bu anlam kaymasının, yani cahiliyenin bilgisizlik olarak anlaşılmaya başlanmasının, Müslümanların nezdinde çağlar boyunca Hz. Peygambere (s) karşı çıkan Mekke putperestlerinin belirsizleşmesinin de tesiri büyüktür.

Genel bir ifade ile geç dönemde Müslümanlık, Mekke müşriklerini gerçeklikten çok uzak ve yanlış varsayımlar ile çağlar içinde ihtiyaca göre oluşturulan hatalı tanım ve kurgularla tanımıştır. Bu durum erken dönemde kullanımı Hz. Peygamberden (s) önceki dönemi ifade için geçerli olan kavramın, o dönem ve özellikleri yanlış anlaşılınca anlam alanı zaman içinde daralmıştır. Böylece ilk Müslümanların bu kelime kökünden ve ıstılahlarından hareketle oluşturdukları tamlamalar söz konusu zaman dilimine aitmiş gibi bir kanı oluşturmuştur. Böylece cahiliyenin mutlak tarihsel olmadığı ve tekrar edebileceği görmezden gelinmiştir.

Yukarıda zikrettiğimiz müsteşrikler de cahiliyeyi “barbarlık dönemi” olarak anlamlandırmıştır. Semantik bir hakikatten nispeten gerçeğe yakın bir sonuç çıkarmışlarsa da Hz. Peygamber (s) ve ashabının dilindeki anlamın ortaya konamadığı görünmektedir. Müsteşrikler ve modern bakış açısıyla konuya eğilenler “cehl”in karşıtı “hilm” olarak belirleyip “hilm” kavramını günümüzün “medeni insan” tanımına denk düşürmektedirler.¹¹ Onlara göre bunun karşıtı da “barbar insan”dır. Yani cahil ve cahiliyenin anlam alanı “barbar insan” olarak belirlenme durumuna gelinmiştir. Esasta bu durum ciddi yanlışların ve İslam tefekküründe “öteki” addedilen karakter ve toplulukların ne olduğunun anlaşılammış olmasının belirtisidir. “Cehile” kelimesi “hilm”in karşıtı olarak

¹¹ Fayda, “Cahiliye”, ss. 17-19.

"zorbalaştı" mânâsını içerir ama "cahiliye" kelimesinin anlam alanını yalnız başına bu anlam kökü belirlemez.

Cahiliye kelimesinin anlamını tartışırken Farabi'nin (ö. 339/950) "el-Medînetü'l-Fâzıla"sının karşısına konumlandığı "el-Medînetü'l Cahile" de mühim bir örnektir. Farabi, cahil şehri alt kategorilere ayırmıştır. Bunların ortak paydası olarak da "bu cahil şehirler umumiyetle mutlak olan krallarının istedikleri şekilde idare edilirler"¹² demektedir. Farabi önce faziletli şehre aykırı şehirler olarak saydığı ve cahil, fasık, değişmiş ve şaşkın diye alt gruplara ayırdığı bu şehirlerden bahseder. Sonra da şehrin zorbalarından söz açar. Buradaki ayırım Farabi'nin "cahil" kelimesini mutlak bilgisiz veya zorba anlamında kullanmadığını göstermektedir.¹³ Cehl-hilm kelimelerinin karşıtlığı üzerinden cahiliye devri insanların - yani Mekke müşriklerinin - Hz. Peygamber (s) ve ashabına karşı yaptıkları zulmün ardında bu cehalet ruhunun olduğu düşünülür. Böylece cahiliyenin fiili tezahürünün zulüm olduğu çıkarılabilmektedir.¹⁴ Bu da sorunlu yaklaşımlardandır. Kavramın anlamını işkenceye, fiili saldırıya ve fevri davranmaya indirgemek, buradaki sorunun kaynağıdır. Zulüm kelimesinin işkence ve fiziksel eziyet anlamında kullanılıyor olması da başka bir sıkıntıdır; ancak bu çalışmanın kapsamının dışındadır.

Müslümanlar Mekke'den Medine'ye hicret ederek Mekke'deki muarızlarıyla aralarına hem mekân hem de zaman mesafesi koydular. Medine döneminin ilerleyen yıllarında bu fark daha da netleşti. Böylece Müslümanlar için yeni toplumlarını ve içinden çıkıp geldikleri eski dönem ve topluluklarını daha net bir biçimde tanımlama ihtiyacı belirginleşti.

Müslümanların başlangıç döneminde kendilerini tanımlamaları peygambere iman iledir. Akabinde karşıtlarını, "kitap-vahiy" ile ilişkileri üzerinden nazil olmaya devam eden Kur'an-ı Kerim'i akletmeyenler, fikh etmeyenler ve anlamamakta ısrar edenler gibi alternatif kavramlarla tanımlamışlardır. Bu durumda Hz. Peygambere (s) inanan Müslümanlar, kitabı anlayanlar, fikh edenler

¹² Farabi, *El-Medînet'ül Fâzıla*. Çev. N. Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2002.

¹³ Farabi'nin cahiliye kavramını ilk dönem Müslümanlarını kullandığı anlam ile değerlendirdiği onun fasık ve diğer Kur'ani kavramları kullanım tarzından anlaşılabilir. Farabi, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 90-95.

¹⁴ T. İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. S. Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

tabirleriyle tanımlanmışlardır. Erken dönemde Müslümanlık kitaba inanıp, onu anlama ve gündelik hayatlarında onu uygulama çabası içinde olmaktır. Müslümanların karşıtları da Kur'an-ı Kerim'e iman etmeyip anlamaya gayret etmeyen ve gündelik hayatlarının her vechesini "kitap dışı" kaynaklardan edinilen bir tasavvurla şekillendirilen insanlar olarak görülmektedir.

"Kitabı anlama" tabiri Medine'de - kitaplaşma süreci belli bir mesafe katettiği için - Mekke'deki basit anlamına nispeten kısmen karmaşıklaşmıştır. Bunu ifade edecek tek bir kelime veya tabirin varlığı, belki de artık dilsel bir zorunluluk halini almıştı. Mekke döneminde de kısmen kullanıldığı ayetlerin ifadelerinden anlaşılan "tefakkuh" kelimesi, Medine döneminde söz konusu eğitim olgusunu açıklamak üzere terimleşmiştir.¹⁵ Hz. Peygambere (s) tâbi olmak, tefakkuh¹⁶ yoluyla vahyi kavrama ve onu hayatında uygulama süreci olarak anlaşılıyordu. Vahyi anlamaya dair takındıkları olumlu ve olumsuz tavırlar, sırasıyla Müslümanları ve müşrikleri tanımlamıştır.

Tefakkuh ile iman arasındaki ilişki, Bedir savaşı sırasında Hz. Peygamberin (s) yeni Müslüman olan birisi için "kardeşinizi fıkıh

¹⁵ "Tefakkuh kelimesi sözlükte tedrici olarak, adım adım fıkıh elde etmek olarak geçmektedir. Fıkıh kelimesinin "tefe'ul" kalıbından "liyettefekkahûfi'd-dîn" şeklinde terkip olarak kullanıldığı Tevbe suresinin 122. ayeti, kanaatimizce fıkıh-tefakkuh kelimelerinin terimleşme sürecini başlatmıştır. Her ne kadar bu ayetten önce de fıkıh kelimesi, "konuşanın sözünden maksadını anlama" mânâsında diğer ayetlerde ve aynı anlamı muhafaza ederek "dinde fıkıh" olarak da hadislerde kullanılmış ise de "dinde tefakkuh" şeklindeki kullanım, sadece bu ayette vardır ve fıkıh kavramından neyin kast edildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu ayet, dinde tefakkuhun ümmet üzerine vucubuna da delalet etmektedir" K. Yıldız, "Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi", *Din Bilimleri Dergisi*, 2005, V (3), ss. 159-178. Ayrıca bkn. S. Türcan, *İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2007.

¹⁶ "Bütün bunlarla birlikte, (savaş zamanı) müminlerin hepsinin toptan yola çıkması doğru olmaz; onların arasında her gruptan bazılarının seferden geri kalmaları, (bunun yerine) din hakkında derin ve sağlam bir bilgi elde etmek yolunda çaba göstermeleri ve (böylece) seferden dönen kardeşlerini aydınlatmaya çalışmaları daha yerinde olacaktır. Böylece belki, onlar (da) kötülüğe karşı kendilerini (daha iyi) korumuş olacaktırlar." Tevbe 122 (*tâifetun liyetefekkahû* - طَائِفَةٌ لِيَتَفَكَّهُوا) Muhammed Esed. "Rivayete göre Rasûlullah sa. şöyle buyurmuştur: "Allah, hayrını dilediği kulunu dinde derin bir kavrayış (*yüfekkühü*) sahibi kılar." İ. Canan, *Kütüb-i Sitt*e (Cilt 11). Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

sahibi yapın ve ona Kur’an okutun” dediği rivayeti ile örneklendirilebilir. Birçok hadiste dinde fakih olmak teriminin geçmesi, Hz. Peygamberin (s), Kur’an-ı Kerim’in “fıkh edilebilecek” şekilde en az üç ayet okunması gerektiğini bildirmesi¹⁷ bu husustaki bazı örneklerdir. Bu örneklerde ilk Müslüman cemaatin yeni bir gündelik hayat ve tasavvur inşa etme yolunda vahyin rehberliğinde bir eğitim sürecinden geçtiğini görüyoruz. Bu sürecin dışında kalanları tanımlamak için tefakkuh etmeyenler anlamında kullanılan kavram “c-h-l” kökünden “cahiliye” olmuştur.¹⁸ Kanaatimizce “cahiliye” kavramının erken dönem Müslümanların dilinde, daha önce zikrettiğimiz bilgisizler topluluğu veya zorbalık anlamlarına gelmemekteydi. “Cahiliye” kavramı tefakkuhun tersine vahyi bilgidan mahrum kalma veya ona direnme hali olarak kabul edilmekteydi. Kur’an’da zikredilen ifadeyle de “cahiliye”, vahyi dikkate almaksızın idame edilen yaşam tarzıdır.

II. Kur’an-ı Kerim’de Cahiliye Kavramı

“Cahiliye”, esasen İslam dininin kavramlarından biridir. Mekkî ayetlerde zikredilmeyen “cahiliye”, dört Medenî ayette geçmektedir. “Cahiliye” kavramının bu formda İslam öncesi Arap toplumunda kullanılmadığı ya da kullanıldığının belgelenemediği iddia edilmektedir.¹⁹ Burada cahiliye kavramını anlamaya çalışanlar için esas olan, cahiliyenin vahyin inzali sürecinde Kur’an-ı Kerim’deki telaffuzuyla anlam kazanan kavramlardan biri olmasıdır. Kur’an’daki cahiliye kavramının mânâsı kendinden menkuldür. İbn Abbas (ö. 68/687) “Cahiliyeyi öğrenmek istiyorsanız Kur’an okuyun” tavsiyesinde bulunmuştur. Mısırlı düşünür Ahmet Emin

¹⁷ Yeni Müslüman olanlara Kur’an’dan okunur, ahkâm konuları ve diğer dinî bilgiler öğretilirdi; buna da “tefakkuh” denilirdi. S. Türcan, “İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü”, s. 262 dipnota bkn. İbn Hişam, Hz. Peygamberin Hayatı, Çev. İ. Hasan, & N. Çağatay, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.

¹⁸ Türcan, İlk Dönem Kur’an Tasavvuru ve Dönüşümü, s. 262.

¹⁹ “Cahiliye kelimesi ilmin, marifetin ya da medeniyetin antitezi olarak tanımlanamaz. Öyle hemen okuma yazma bilmeme bağlamında ümmîlik anlamına da gelmez. Hilim ya da hilmden türeyen kelimelerden birinin antitezi de değildir. Cahiliye hâkimiyetin antitezidir ve Kur’an bu meseleyle ilgili en kadim Arapça kaynaktır.” (S. Khatâb, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. Oxon: Routledge, 2006, ss. 31-32. (Ömer Peksöz tarafından bu çalışma için çevrilmiştir.)

(1886-1954) de Arapların Kur'an haricinde cahiliye kavramını belgeleyecek bir kayıtlarının olmadığını iddia etmektedir."²⁰

Cahiliye, cahil kelimesine "-iye" ekinin ilavesiyle elde edilen yapma bir mastardır. Bu durumda tek başına veya isim tamlaması olarak kullanılabilmiştir. Cahiliye, topluluk ismi (ismu'l-cem') olup, tekili "cahili"dir. "Cahiliye" tabiri, Arapça'da İslam'ın yayılmasından evvel veya Hz. İsa'dan (as) Hz. Peygambere (s) kadar geçen döneme sonradan verilen isimdir. Genellikle eski Arapça sözlüklerde bu devir, "İslam'dan önceki fetret zamanı" olarak tarif edilmektedir. Nitekim Hz. İsa'dan (as) önceki döneme de bu ad verilmiştir.²¹

Nüzul sırasına göre bu kelimenin ilk vahiy edildiği Al-i İmran suresinin 154. ayetinde,²² bazı münafıkların Allah hakkındaki yanlış düşünceleri "cahiliye zannı" *ظَنَّا لِحَاهِلِيَّةٍ* (*zanne el câhiliyye*) olarak isimlendirilmiş ve "cahiliye" kelimesi İslam dışı zan ifade eden tutarsız, dayanaksız iddialar anlamında kullanılmıştır. Cahiliye teriminin ikinci defa geçtiği Ahzab suresi 33. ayette ise Hz. Peygamber'in (s) hanımları, "ilk Cahiliye devrindeki kadınlar gibi açılıp saçılmayın" *تَبَرُّجًا لِحَاهِلِيَّةٍ* (*teberruce'l câhiliyye*)²³ şeklinde ikaz edilirken yine İslam öncesi dönemden bahisle kadının bedeniyle temayüz etmesi konusuna

²⁰ Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb*, s. 23.

²¹ T. H. Weir, "Câhiliye", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt III, s. 11.

²² "Sonra O, bu kederin ardından, size bir emniyet duygusu, bazılarınızı sarıp kuşatan bir iç sükûneti başıladı; oysa sadece kendilerini düşünen ötekiler, Allah hakkında yanlış fikirlere -putperest cahiliye düşüncelerine- kapıldılar ve "(Bu konuda) o zaman bir karar yetkisine sahip miydik?" diye (kendi kendilerine) sordular. De ki: "Bütün karar yetkisi, yalnızca Allah'a aittir!" (Onlara gelince,) onlar, "Eğer bir karar yetkimiz olsaydı, ardımızda bu kadar çok ölü bırakmazdık" diyerek (ey Peygamber,) sana göstermeyecekleri o (iman zayıflığı)nı içlerinde saklamaya çalışıyorlar. (Onlara) de ki: "Evlerinizde de kalmış olsaydınız, (içinizden) ölümük takdir edilmiş olanlar, devrilecekleri yere mutlaka çıkıp giderlerdi." Ve bu (başınıza gelenlerin tümü), Allah'ın göğüslerinizde barındırdığınız her şeyi sınaması ve kalplerinizin içini her türlü boş ve yararsız şeylerden arındırması içindir: Zira Allah, (insanların) kalplerindeki her şeyi bilir."(Muhammed Esed meali)

²³ "Hem vakarınızla evlerinizde durun da evvelki cahiliyet çıkışı gibi süslenip çıkmayın, namaz kılın, zekât verin, Allah ve Resulüne itaat edin, Allah sade şunu istiyor: sizden kiri uzaklaştırsın da ey ehli beyt sizi tertemiz, pampak etsin!" (El-malılı Hamdi Yazır Meali, el-Ahzab, 33/33)

dikkat çekilip bu davranış olumsuzlanmıştır.²⁴ Burada her toplumda mevcut olabilecek şehvetlere hitap eden davranışlar ve beden kullanımları zamanla mukayyet değildir. Hep tekrarlanabilir cahiliye özelliklerindedir.

Cahiliye kelimesini içeren üçüncü ayet olan Fetih suresi 26. Ayette "hamiyyetü'l-cahiliyye" üzerinde durulmaktadır. Burada Hudeybiye Anlaşması sırasında (6/628) bir yanda müşriklerin, diğer yanda da Hz. Peygamber (s) ile birlikte Müslümanların içinde buldukları farklı ruh halleri tasvir edilir. "Hakikati inkâra şartlanmış olanlar kalplerinde küstahça bir büyüklük duygusu - cahiliye ürünü bir duygu- taşırken Allah (da) elçisine ve müminlere iç huzuru (nimetini) ihsan etmiş ve onlara Allah'a karşı sorumluluk duygusu aşılamıştır; çünkü onlar bu (ilahi armağana) en çok layık olanlardı ve onu pekâlâ hak etmişlerdi. Ve Allah her şeyi tam bilendir" Buradaki anahtar kavram حَوِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ (hamiyyetü'l-cahiliyye)'dir.

Cahiliye kelimesinin son olarak geçtiği Maide suresi 50. ayette de "yoksa onlar, cahiliye kanunu (ile yönetilmek) mi istiyorlar? Hâl-buki kalben mutmain olan insanlar için Allahtan daha iyi kanun koyucu olabilir mi?" buyurulmaktadır. Buradaki anahtar kavram da حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ (hüküm'el cahiliyye)'dir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın hükümleri referans alınmadan prensip vazetmenin "hevâ, tâğut, dalâlet, şer vb. hükümleri" diye adlandırılmaları, İslami olmayan hükümler arasında mahiyet farkından kaynaklanmamaktadır. Aksine İslami olmayan hükümlerin cahiliye hükmü olmanın yanında, diğer olum-

²⁴ Arapça'da "teberrüc" kelimesi başkalarının önünde açılıp saçılmak anlamına gelir. Araplar "berac" kelimesini bariz ve yüksek olan her nesne için kullanırlar. Kuleye, yüksek meydana ve aşikâr olduğu için burç derler. Yelkenli gemiye "bârice" derler. Çünkü yelkenleri uzaktan görülebilir. Teberrüc kelimesi kadın için kullanıldığında şu üç anlama gelir: 1) Kadının yüzünün ve vücudunun cazibesini insanların önünde göstermesi; 2) Takılarını ve elbisesinin süsünü başkalarına göstermesi; 3) Yürüyüşü, endamı ve işvesi ile dikkat çekip kendini ortaya koyması. İleri gelen dilbilimciler ve müfessirler de kelimeye bu anlamı vermişlerdir. Mücahid, Katâde ve İbn Ebi Nuceyh: "Teberrüc, cilveli, dikkat çekici, endamlı bir şekilde yürümektir" demişlerdir. Mukatil: "Kadının gerdanlıklarını, küpelerini ve göğsünü (gerdanını) göstermesidir" der. El-Müberred: "Kadının gizlemesi gereken ziynetlerini açığa vurmasıdır" der. Ebu Ubeyde ise: "Kadının, erkeklerin dikkatini çekmek için vücudunu ve elbiselerini göstererek kendisini ortaya koymasıdır" der (Mevdudi, *Tefhim'ül Kur'an*, el-Ahzab 33/33 tefsiri).

suz nitelikleri de kaçınılmaz olarak taşıdıklarını ortaya koymaktadır. Bu ayette geçen “hüküm” kelimesi, yalnızca siyasal anlam taşımakla kalmamakta, her türlü “yargı”yı kapsamaktadır. Böylece, İslam’a göre yapılanmış ve her türlü değer yargısı İslam’a göre şekillenmiş olan bir toplumun hükmü İslami; böyle olmayan bir toplumun hükmü ise cahili hükümdür.²⁵ Söz konusu ayetin nüzul sebebi olarak serdedilen olaylar ile bu anlayışı sınırlandırmak mümkün değildir. Müslümanlar “cahiliyenin hükmü” tamlamasını, zamanla mukayyet bir tamlama olarak anlamamışlardır.

Kelimenin erken dönem Müslüman cemiyet içinde kazandığı anlam alanını ve İslam’ın yeni oluşmakta olan dilindeki filolojik konumunu göstermesi için Cafer b. Ebu Talib’in Habeşistan’da Necâşi’ye yaptığı konuşma örnek gösterilir.²⁶ “Ey hükümdar! Biz cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik; putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık; akrabalık bağlarına riayet etmez, komşularımıza kötülük ederdik, güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi. ...”²⁷ Bu ve benzer kelimenin erken dönem kullanımlarında anlam alanındaki öğeler teorik olmaktan çok pratiktir. Ayrıca cahiliye kavramı, Necâşi’nin karşısındaki savunma içeren söyleve râviler tarafından sonradan eklenmiş olabilir. Habeşistan’a hicret aşamasında kavramın anlamının Müslüman zihinlerde ve muhataplarında belirlendiğini düşünmek çok tutarlı görünmemektedir. Belki veda hutbesindeki kelimenin kullanımı için bu değerlendirmeyi yapabiliriz. “...Resulullah (s) veda haccında hutbe okudu ve şöyle buyurdu: “Dikkat ediniz cahiliye devrindeki bütün faizler kaldırılmıştır. ...”²⁸

Kelimenin İslam’ın erken döneminde Hz. Peygamberden (s) önceki Arap toplumunu kasteden kullanımıyla neredeyse tüm İslami literatürde karşılaşmak mümkündür. Müslümanlar, içinde yaşadıkları vahyi referans almayı reddeden hayat tarzını Hz.

²⁵ Konuyla alakalı kapsamlı değerlendirmeler için bkn: M. Sarıcık, “Zann-ı Cahiliyye ve Hüküm-i Cahiliyye”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta: 1994, (1), ss. 85-104; M. N. Barış, “Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, XVII (1), ss. 153-170; A. Kalkan, *Kur’an Kavramları Ansiklopedisi*, İstanbul: Davut Emre Yayınları, 2014, s. 575 vd.

²⁶ Fayda, “Cahiliye”, s. 17-19.

²⁷ “Ey hükümdar! Biz bilgisizlik, sapıklık ve nizamsızlık içinde yaşıyorduk”. İbn Hişam, *Hz. Peygamberin Hayatı*, s. 216.

²⁸ Ebu Davud, *Buyu’ 5*, (3334).

Peygamber (s) ile birlikte on küsur yıllık bir mücadele neticesinde ortadan kaldırmışlardır. Mekke ve Medine’de, önce idari alana ardından da hayatın tüm süreçlerine İslam damgasını vurmuştur. Akabinde Arap yarımadası ve sair yerlerde de referansını vahiyden alan bir yönetim-itaat ilişkisi ikame etmişlerdir. Kur’an-ı Kerim vahyi ve Hz. Peygamberin (s) arkadaşlarının kullanıp geliştirdikleri “İslam dili” bu durumun öncesini cahiliye devri olarak vasıflandırmıştır.

“Cahiliye devri” kavramının sadece tarihteki bir dönemin adı olarak kullanılmadığına dair pek çok delil getirilebilir. Elimize ulaşan rivayetlerde geçen birçok ifade, erken dönemde Müslümanların geçmişle ilişkilerini bu kavram üzerinden kurmayı tercih ettiklerini göstermektedir. Söz konusu tercih, İslam öncesi dönemin zihniyetine atıf yaparak, Müslümanların tasavvuruna toplumsal değerler ve yönetim-itaat ilişkisi bağlamında işaretler koymuştur. Dolayısıyla erken dönemde Müslümanların geçmişle ilişkilenedeki bakış açıları ve geçmişi hak-batıl mücadelesi düzleminde değerlendirmeye özen göstermeleri, bu dönemin öne çıkan düşünce pratikleridir.

Müslümanların geçmişle ilişkilerinde çağların tasnifi konusu tartışılmış ve cahiliyedeki dönemsellik kavrayışı hususunda Kur’an’daki الجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى (cahiliyyet’ül-ûlâ) ifadesi dayanak gösterilmiştir.²⁹ “Ûlâ” vurgusu hem kadim, hem de sıra sayısı olarak birinci anlamlarına geldiğinden, “cahiliye çağı” ifadesi hususunda kronolojik bir dönemsellik iddiası gündeme getirilmiştir. İlk cahiliyeden maksat, Hz. Nuh (as) döneminde yaşayanlar, son cahiliye ise Hz. Nuh’tan (as) sonra gelenler denmiştir. Razi (ö. 606/1209) bu ifadeyi iki biçimde anlamının mümkün olduğunu söylemiştir. Yani ikinci mânâda “eski cahiliye” (câhiliyye’tül-ûlâ) denmesi, zımnında “yeni cahiliye”yi de barındırır. Her iki anlamının da zamansallık ve dönemsellik kavrayışına işaret ettiği ifade edilir. Akabinde ise dönemsel tasnifler yapma fırsatı ve zorunluluğundan söz edilmektedir.³⁰

²⁹ “Hem vakarınızla evlerinizde durun da evvelki cahiliyet (الجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى) çıkışı gibi süslenip çıkmayın.” (el-Ahzab, 33/33)

³⁰ Zamansallık ve dönemsellik tartışması ve yapılmış çeşitli cahiliye çağı tasnifleri ve için Bkn. A. İnan, “İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur’an’daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma”, *Dimi Araştırmalar*, 2002, V (13), ss. 7-26. Ayrıca Kur’an’daki “cehl-cahiliye” kavramı için bkn. Bıyıkoğlu, “Kur’an’da Cahiliye Kavramı”.

Bu bağlamda ilk cahiliye dönemini Hz. Peygamber'in (s) peygamberliğinden önceki zaman olarak yorumlayanlar olduğu gibi, bu kavramdan Hz. Âdem (as) ve Hz. Nuh (as) arasında geçen sekiz yüz yılı anlayanlar da olmuştur. İlk cahiliye döneminin Hz. İdris'ten (as) Hz. Nuh'a (as) kadar olan dönem ya da Hz. Davut (as) ve Hz. Süleyman'a (as) kadar olan dönem veya Hz. İsa (as) ile Hz. Muhammed (s) arasında geçen fetret dönemi olduğu ileri sürülmüştür. Bazıları da ilk ve son olmak üzere iki cahiliye döneminin olduğunu iddia eder. Bunlara göre birinci cahiliye dönemi kadim cahiliyedir ki "cahiliye'tül-cühela" olarak anılır. Bu dönem çok uzak zamanlara kadar gider. Son cahiliye dönemi ise miladi beşinci asrın ortalarına kadar gelir.³¹

Bu ikinci tasnif N. Çağatay tarafından da benimsenmiştir: "Hz. Peygamberin İslam dinini halka bildirme ve yayma göreviyle görevlendirilmesinden önceki zamanda yaşayan Arapların durumunu ifade eden 'cahiliye çağı' iki bölüme ayrılır: ilk cahiliye çağı, son cahiliye çağı." Böylece arkeolojik çalışmaların sonucu elde edilen bilgilerin bu dönemlerin aydınlatılmasındaki katkılarından bahseder.³² Tüm bunların "câhiliyyet'ül-ûlâ" ifadesini bir tür anlama şeklinin sonucu olan çağ tasnifleri olduğunu ve nass ile delillendirilmedikleri için bunlara itibar edilemeyeceği yönünde itirazlar da yapılmıştır.³³

Geçmiş cahiliye kavramı üzerinden dönemsel veya zamansal olarak tasnif etmeye dair çabalar, zımında "geçmiş" ve "cahiliye" anlayışlarının ipuçlarını verir. Burada zikrettiğimiz anlayışlar cahiliyeyi tarihte bir dönem görmüş ve geçmişte kalmışlığından hareketle kaç kısma ayrılacağına dair tartışmalar üretmiştir. İtiraz edenlerin itirazı da devirlerin tasnifindeki zamansal iddiaların ispat edilemeyeceği ve ancak nass ile delillendirilebileceği yönündedir.³⁴

Kavramın anlam alanını Hz. Muhammed (s) öncesi Mekke toplumuna indirgeyip geçmiş bir dönem olarak görmek birçok açıdan sorunlu algılamalara sebep olur. Erken dönem İslami literatürde cahiliye kavramının yakın geçmişte bir zamanı ifade edişi, kavramı o

³¹ Age., s. 13.

³² N. Çağatay, *İslamiyet'ten Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.

³³ İnan, "İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma", s. 15.

³⁴ Age., s. 16.

zamana kilitleyip dondurmamaktadır. Dolayısıyla sadece nesnel bir zaman dilimini ifade etmemektedir. "Bu nedenle Kur'an'ın irabını yapanlar buradaki 'cahiliye' kelimesini bir sıfat olarak algılamış ve bu sifata uygun düşecek mecazi bir nitelenen takdir ederek 'cahiliye dönemi' şeklinde algılamışlardır." A. İnan'ın konuyla ilgili makalesinde zikrettiği gibi burada dönemin kendisi "cahillik" vasfına sahip değildir. O dönemde yaşayan insanlar bu vasma sahiptirler. Bütün dillerde var olan mecaz ifadede daha kolay ve pratik anlatım imkânı verdiği için erken dönemde "cahiliye devri/dönemi" ifadesi Müslümanların kullanımında bir kavram olarak yer tutmuştur. Akabinde de zaman zaman en kısa hali "cahiliye" şekliyle aynı mânâ kastedilerek kullanılır olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de de bu mânâda kullanılmıştır.

Hz. Peygambere (s) tâbi olan Müslümanlar örnek fedakârlık ve gayretleriyle içinde yaşadıkları cahiliye dönemine son vermişlerdi. Müslümanların çağlar boyu hafızalarında minnetle ve gıptayla hatırlanacak olan bu örnek neslin yaşadığı döneme "asr-ı saadet" ismi verilmiştir. Burada da nitelenen ve yüceltilen geçmişte bir zaman dilimi değil, o döneme hayat veren örnek insan topluluğudur. Bu topluluğun karşıtlarıysa cahiliye toplumdur.

Kavram her an tekrarlanabilir bir duruma işaret eden olumsuz bir sıfat olarak anlaşılmanın yanında, toplum analizi, kişi analizi, eylem-fikir analizi³⁵ olarak da kullanılmıştır.³⁶ Bu yönüyle "cahiliye" kavramı Müslümanlığın yaşadığı dönemde yukarıdaki başlıkları içeren değerlendirmelerinde kullanışlı ve bu sebeple müspet bir

³⁵ Ebu Hureyre (ra.) anlatıyor: "Resûlullah as. buyurdular ki: "Kim itaatten dışarı çıkar ve cemaatten ayrılır ve bu halde ölürse, cahiliye ölümü ile ölür." Buhari, Ahkam 4; Müslim, İmaret 53, (1848); Nesai, Tahrim 28, (7,123); İbnü Mace, Fiten 7, (3948). "(Ölünün ardından) Yüzleri tokatlayan, yakaları yırtan ve cahiliye çığırkanlığıyla (ağıt yakan) bizden değildir." Buhari, Cenâiz 35,39; Menâkıb 8; Müslim, İman 165.

³⁶ Medine döneminde aralarına fitne girip çatışma riski oluşunca Hz. Peygamberin onlara hitabı ile ilgili rivayetler Medine'de kavramın kullanılış şeklinin örneğidir. "Ey Müslüman topluluk, Allah'tan korkun! Ben aranızda bulunuyorken, Allah sizi İslam'a kavuşturmuş, onunla müşerref kılmış, cahiliye zihniyetinden kurtarmış, küfürden uzaklaştırmış ve sizi birbirinize dost kılmışken nasıl oluyor da yine cahiliye davasıyla birbirinize düşebiliyorsunuz!" (İbn Hişâm, I, 555-556) Resûlullah, "Cahiliye davasıyla hak iddia eden kimse bizden değildir" demiştir (Buhârî, "Cenâiz", 39). Ensar ile muhacirler arasında meydana gelen benzer bir tartışma üzerine de Hz. Peygamber şöyle söylemiştir: "Şu cahiliye çığlığını bırakınız! O ne kötü şeydir!" (Buhârî, "Menâkıb", 8).

kavramdır. Anlam itibarıyla “öteki”ne işaret etse de söz konusu “öteki”nin daha sonra kendinden olma potansiyelini de akılda tutmayı sağlayan bir özelliği vardır. Çünkü “cahiliye” erken dönem Müslümanların kullanımında genel olarak kâfirlerin hayat nizamına işaret etse de gaflet anında Müslümanlar arasında da ortaya çıkabilecek bir olumsuzluk halidir. Kavramın görünüşte çelişkili olan kullanımı, Müslümanlara, “öteki”ne dair tavırlarında dengeyi hatırlatan müspet bir özelliktir. Cahiliye terkedilip değiştirilmesi gereken bir olumsuzluk halidir. “Cahiliyeden kurtulma”, “ona tekrar dönüşün insana ateşe atılmak gibi gelmesi”, “kendisinde cahiliye kokusu bulunma” ve benzer kullanımlar erken dönem Müslümanların zihninde cahiliyenin tekrarlanabilir bir durum olarak görüldüğünü açıkça gösterir.³⁷

Ayrıca manidar bir örnek de yukarıda zikrettiğimiz *el-Medînetü'l-Fâzıla*'daki kullanımdır ki kanımızca Müslümanların bu kavramı, toplum çözümlemesinde Farabi zamanında da kullandığına açık bir örnektir. “Cahiliye” kavramının konu edildiği Türkçe literatürde Farabi'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı sürekli zikredilmiş fakat kelimeyi bilgisizlik veya hilm sahibi olmama anlamında kullanmadığı dikkatlerden kaçmıştır. Farabi'nin kullanımında kavram, Allah'ı dikkate alma iddiası içermeden hayata ve varlığa bakışı ve Allah'ı dikkate almadan bir hayat kurmayı niteler. Bu sebeple de cahili şehir, fasık şehirden de faziletli şehirden de ayrılır. Kavramın üç yüz yıl sonra bile toplum çözümlemesinde kullanılması belirleyici bir örnektir. Kanımızca kavramın tarih içindeki izini arayan çalışmalar arttıkça asr-ı saadette oluşan Müslüman aklın kavramı kullanış biçiminin uzun bir süre bozulmadan devam ettiğinin örnekleri de artacaktır.

“Cahiliye” kavramı fikir ve algı çözümlemelerinde kullanılırken Kur'an'daki örnekten hareketle “zan” kavramı ekseninde mesnetsiz iddialara işaret eder. Cahiliye zannı, dayanaksız boş iddialarla fikir ve algı üretmenin ifadesidir. Buradaki dayanaksızlık, akli olmaktan çok vahye dayanmama anlamındadır. “Zan” kavramı doğru yöntemle yürütülen bir düşünce sürecinin şu veya bu sebeple

³⁷ Hz. Peygamber, bir tartışma sırasında Bilâl-i Habeşî'ye “kara kadının oğlu” diye hakaret eden Ebû Zer el-Gıfârî'ye, “Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendisinde hâlâ cahiliye ahlâkı kalmış bir kimsesin” demiştir (Buhârî, “Îmân”, 22). Buna göre cahiliye, bir çağın adı olması yanında belli bir ahlâk ve zihniyet tarzının ifadesi olup her çağda varlığını hissettirebilir anlayışındaydılar.

hatalı sonuca ulaşması değildir. Yöntemi yanlış olan bir sürecin tüm sonuçlarının yanlış olmasıdır. Bir düşünce, bir kabul veya bir iddia hatalı olması dolayısıyla "cahiliye zannı" olarak isimlendirilmemiştir. Bir şeyi "zan" haline getiren, nassı hareket noktası olarak almasıdır. Dolayısıyla fikir çözümlemesinde "cahiliye zannı" kavramı ilk Müslümanların dilinde, analiz ve değerlendirmelerinde kullandıkları kavramlardandır.

"Cahiliye hamiyeti" tamlamasıyla da eyleme geçiren temel kabul ve dolayısıyla oluşan gayret anlamında kullanılırken de yukarıdakine benzer bir ilişkiye işaret eder. Meşruiyetini nassa dayandırmamış temel kabullerden kaynaklanan çaba ve gayretler bu mânâda olumsuzlanmıştır. Burada zandan farklı bir husus söz konusudur. Zan, çoğundan sakınılması gereken bir haldir. Kelimenin olumlu anlama sahip olabilmesi için "hüsn-ü zan"daki gibi ek takıya ihtiyacı vardır. Hamiyet bu minvalde daha olumlu bir anlamı çağrıştırmaktadır.³⁸

Cahiliye kabulleri ve değer algılarından mülhem hamiyet, yani koruma, muhafaza duygusu ve onu eyleme geçirmeye dönük adanış olumsuzlanmıştır. Cahiliye hamiyeti nassa dayanmayan bir gayret ve kendini adayıştır. Bu münasebetle ölçsüzdür, sorumluluklarından bihaberdir ve sonuçlarını hesap edemediği eylemler üretir. Cahiliye hamiyeti tarih boyunca çok üzücü insanlık dışı eylemlerin bir mânâda sebebi olmuştur. Bu türden bir davranış biçimi Müslümanların takva ile sakınmaları gereken "olumsuz eylem hali" olarak anlaşılır.

III. Kavramın Çağdaş Müslümanlığın Tefekküründeki Yeri

"Cahiliye" kavramının Hz. Muhammed (s) ve arkadaşlarının ve Farabi'nin dilindeki kullanımına değindik. Şimdi de "cahiliye" kavramını - günümüzde doğru bir şekilde kavrayabilmek için- çağdaş Müslümanlığın tefekkür hayatı ile mensubiyetini belirlemesi ve ötekini tanımlamada kullanılışı ve bu kullanımın gerekliliği üzerine tartışmak gerekmektedir.

³⁸ (İz ceallezzînekeferû fi kulûbihim ul'hamiyyete hamiiyyete'lcâhiliyyeti) Muhammed Esed: "Hakikati inkâra şartlanmış olanlar kalplerinde küstahça bir büyüklük duygusu -cahiliyye ürünü bir duygu- taşırken Allah (da) elçisine ve müminlere iç huzuru (nimetini) ihsan etmiş ve onlara Allah'a karşı sorumluluk duygusu aşılamıştır; çünkü onlar bu (ilahi armağana) en çok layık olanlardı ve onu pekâlâ hak etmişlerdi. Ve Allah her şeyi tam bilendir." (Fetih: 26).

Son yüzyılın başlarında askeri ve ekonomik açıdan aciz düşmüş olan çağdaş Müslümanlık, fikri planda da vahiyden destekle ikame edip işlettiği bir aklediş de üretememiştir. Kendisini ve karşıtlarını tanımlarken süreç içinde iyice karşı konulmaz hale gelen modern dünyanın akledişiyle düşünmeye ve modern kavramlarıyla tefekküre mecbur kalmıştır. Bu zafiyet onu Kur'an-ı Kerim'in inşa ettiği kavramsal değerler dizisinden kalkarak kendini, ötekini kavrayıp tanımlamasını nerdeyse imkânsız hale getirmiştir. "Cahiliye" kavramı Müslümanlığın zihninde ve literatüründe pek tabii mevcuttur. Diğer benzer kavramlar da her zaman el altındaydı. Fakat bu kavramların süreç içinde anlam alanları belirsizleşti ve tefekkür sistematığı içindeki işlevlerini kaybettiler.

Çağımızda Müslümanlığın fikir dünyası anlamlarını arayan kavramlar karmaşası içindedir. Özgürlük, eşitlik ve adalet gibi kavramların anlamı neye göre belirlenecektir. Varlık âleminin, insanın ve hayatın idrakine götürecektir tasavvur nereyi dayanak kabul edilerek ikame edilecektir. Vahye ve Hz. Peygamberin (s) hayat örneğine dayanmadan bu anlamlar insanlığın "pozitif" birikiminden kalkarak, akledilerek belirlenebilir mi? Kavramlara dair hatalı yaklaşımlar "cahiliye" kavramını geçmişte bir dönem olarak görmüştür. Ayrıca kavramı bilgisizlik ve kabalık olarak anlamıştır. Bu anlayışla kendisini modern hayata eklemleyecek fikir yapısının iç tutarlılığını sağlamaya çalışmıştır. Askeri ve ekonomik mağlubiyete bir de fikri mağlubiyet eklenmiştir. Hayatı, varlığı, Allah'ı ve kendini Müslümanca tasavvur edebilmekten uzak düşüp her anlamda mağlubiyeti üretmektedir.

Son yüzyılda bu yenilgiler arasında Hint alt kıtasında Ebü'l A'lâ el-Mevdûdî (1903-1979) modern toplumları çözümlerken cahiliye kavramını kullanmaya başlar. Kanımızca İslam ve cahiliye diyerek öne sürdüğü karşıtlık Mevdûdî'ye has değildir. Erken dönemde Müslümanlar, vahiyde temellenmeyen her türlü yönetimi-itaat ilişkisi ve bu ilişki bağlamında örgütlenen hayat nizamları karşısında benzer bir duruşa sahipti. Akabinde Seyyid Kutub'un (1906-1966) bu kavramı Müslümanlığın mücadele içinde bulunduğu "öteki"nin davranış ve mensubiyetini tanımlamada anahtar bir kavram olarak kullandığını görmekteyiz.³⁹

³⁹ *Oxford Dictionary of Islam*'da "Cahiliye" şöyle tanımlanıyor: İslam öncesi dönem, ya da tektanrıcılık ve şeriattan "habersiz" olma anlamında. Bugün ise seküler

Seyyid Kutub "cahiliye" kavramını kapsayıcı bir çözümleme aracı olarak kullanır. Modernliğin, hayat nizamına dair felsefi tezleri ve bu tezlerden türeyen ideolojilerine karşı Seyyid Kutub, bir anlamda Müslümanlığın kendi mensubiyetini hatırlama ve inşa sürecinde belirleyici olma gücüne sahip olan cahiliye kavramını güncellemiştir:

Kutub, cahili düzenlerin halkın egemenliği, komünizm, kapitalizm, diktatörlük veya demokrasi adı altında olsalar da özünde İslami düzenle bir alakalarının olmadığını bu nedenle kaynağı itibari ile Allaktan olmayan her düzenin cahili olduğunun altını çizer ve günümüzdeki tüm toplum türlerini cahiliye olarak tanımlar. Komünist, putperest, Yahudi ve Hıristiyan toplumlarını son olarak bazı İslam toplumlarını cahiliye sınıfı içerisinde değerlendirir. Müslüman toplumları cahili olarak nitelendirmesinin nedenini onların yaşama biçimlerinde Allaha kulluk ilkesini benimsememeleri, görünürde Allah'tan başkasının tanrılığını kabul etmemekle birlikte ulûhiyet haklarını Allaktan başkasına izafe etmeleriyle açıklar.⁴⁰

Bu durumda artık cahiliye kavramının yeniden Müslümanlığın çağdaş akledişinde anahtar kavramlardan olması gerektiğini kuvvetle savunur. Bir anlamda Seyyid Kutub'u özel kılan hususiyetlerden biri, bu kavramı yeniden diriltip, eserlerinde her açıdan işleyerek çağdaş Müslümanlığın diline taşıma çabasıdır:

Hayata yön veren prensiplerin ve düzenlerin temel kaynağı açısından günümüzün dünyası (Peygamberimizden önceki devirlerde olduğu gibi) bir 'cahiliye' dönemi yaşıyor. Öyle bir cahiliye devri ki, şu korkunç maddi refah ve üstün maddi gelişmeler onun kötülüğünü hafifletmeye yetmiyor. Bu cahiliye devri, Allah'ın yeryüzü üzerindeki hâkimiyetine, ulûhiyetinin belirgin özelliği olan

modernite anlamında kullanılmaktadır. Mesela, moderniteyi "yeni cahiliye" olarak gören Ebu'l Ala Mevdudi'nin eserlerinde kavram bu anlama gelmektedir. Seyyid Kutub ise cahiliyeyi insanın insana tahakkümü – yani insanların Allah'a teslim olmaması – olarak yorumlamıştır. Cahiliye kavramı bu anlamıyla, Allah'ın vaz etiklerinden başka değerler üzere bina edilen hükümet sistemlerine, ideolojilere ve kurumlara işaret eder. Bu düşünürler, mevcut durumun düzeltilmesi için İslam şeriatının, değerlerinin ve ilkelerinin uygulanmasını önermektedir. Radikal gruplar da savaştı eylemlerini "cahiliyeye karşı cihad" kavramlarıyla meşurlaştırmaktadır." "Jahiliyyah" in the Oxford Dictionary of Islam. Ed. John L. Esposito, Oxford Islamic Studies Online.

⁴⁰ Bkz. F. Altun, *Seyyid Kutub*, İstanbul: İlke Yayınları, 2007, s. 116.

ilahi otoriteye el koyma esasına dayanır. Bu cahiliye devri, hâkimiyeti insanlara dayandırarak onları birbirinin rabbi durumuna geçirmektedir. Fakat bunu, eski cahiliye döneminin bilinen iptidai ve sade şekli ile yapmıyor. Günümüz cahiliye mantığı bu sapıklığı hayat hakkında Allah'ın metodunu hesaba katmaksızın ve Allah'ın izin vermediği konularda kavramlar, değer hükümleri, prensipler, yasalar, düzenler ve uygulamalar ortaya koyma hakkı iddia ederek yapıyor. Allah'ın hâkimiyetine karşı girilen bu tecavüzden O'nun kullarına karşı tecavüz doğuyor.⁴¹

Tam da burada Mevdûdî ve Seyyid Kutub'ta kavramın güncellenerek ilk anlam alanına yeniden konuşlandığını izleyebiliriz. Seyyid Kutub'un eserlerinde cahiliye ne bilgisizlik ne de fevriktir. "Cahiliye" kavramı doğrudan hayatı düzenleme ile alakalı bir tavra işaret eden siyasal bir kavramdır. Hayatı düzenlerken vahyi dikkate almayan yönetim ve yaşam biçimleri "cahiliye" ismini alır. Seyyid Kutub'ta cahiliye, Müslümanlığa hayatları tamamen düzenlemeye azmetmiş iktidarların karşısında sarıh bir mensubiyet ölçütü ve hedef verir. "Cahiliye" kavramı üzerinden İslam'ı ve İslam'a mensubiyetin mahiyetini tanımlar; hedefi ve stratejiyi belirler. Günümüzde şiddetle eş anlamlı hale gelen İslami yapılardan bazıları zihniyetlerini Seyyid Kutub'a isnat etse de bu isnat köksüzlüklerine meşruiyet arama çabalarının sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Modernlikle birlikte tarihsel içeriğinden arındırılıp, bir dizi vicdani temayüle indirgenen "din" algısı, Müslümanlığa büyük oranda tesir etmiştir. Ne var ki böyle bir vasatta, mevcut yönetim-itaat ilişkilerine karşı Müslümanlar cahiliye kavramını işletmişler ve etkisine şahit olmuşlardır. Şu anda içinden geçmekte olduğumuz – adına postmodern de denen – dönemde, "din" artık eskiden olduğu gibi yadsınmamaktadır. Bir dine mensup olmanın kültürel iktidarlarca tabir-i caizse "hoş görüldüğü" bugün de cahiliye kavramı önem kazanmaya devam etmektedir.

Dünya genelinde egemenlere karşı muhalefetin dili belki de Soğuk Savaş'ın sonuna kadar sosyalist paradigmayla kuruluyordu. Ancak son yirmi-otuz yıldır, özelde İslamcı söylem olmak üzere İslam'ı temel alan yeni bir dil dünyanın büyük güçlerine itirazın dili olmuştur. İslamcı söylemin küresel bir muhalefet imkânı olarak

⁴¹ S. Kutup, *Yoldaki İşaretler*, Çev. S. Uçan, İstanbul: Hicret Yayınları, 1980, s. 6.

yükselmesi, günümüz Müslümanlığının sahabe dönemindeki söylemle örtüşecek duruşlar üretebilme fırsatlarını içinde barındırır. Ancak bu husus cahiliye ve benzer kavramların içerdiği imkân ve kullanışlılıklarının işleyip, Medine’de oluşan “İslam dil” ile örtüştürerek oluşacak bakış açısını Müslümanlığın ana gövdesine yaymakla mümkün olabilir. Yoksa Müslümanlık şiddetle eşitlenmeme hassasiyeti ve batılı paradigmanın saldırı ve yönlendirmeleriyle tahrif edilmiş ve budanmış bir “öteki” anlayışını besleyecektir.

Sonuç

Kur’an-ı Kerim’de, Hz. Muhammed (s) ve ashabından bize ulaşan rivayetlerde ve zaman içinde pek çok Müslümanın dilinde önemli bir kavram olan cahiliyenin anlamı çokça tartışılmıştır. Modern dönemle birlikte cahiliye kavramı üzerine düşünme iki ana eksenle ilerlemiştir. Öncelikle “bilgisizlik” anlamındaki “cahil” kelimesinden türetilen ve “genel bilgisizlik durumu” anlamındaki “cahiliye” uzun süre kavramı perdelemiştir. Sonra da cahiliyenin “bilgisizlik” değil, “gayri medeni bir hal” anlamına geldiği iddia edilmiştir. Halim selim olmama, fevri ve düşüncesiz hareketlerde bulunma cahiliyenin özellikleri kabul edilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu iki bakış açısı da modernliğin bilgi çağında yaşıyor olma ve medenilik vurgularını İslam’a tercüme etme yanlısını içermektedir. Öte yandan, bir kelimenin anlam köküne dair araştırmalar, o kelimenin zaman içinde yayılabileceği anlam alanını yok sayabilmektedir. Cahil kelimesinin kullanımları ve anlam alanının kökenlerinin, anlamı vahiyle öğretilmiş veya tasdik edilmiş cahiliye kavramıyla örtüşeceği varsayılmıştır.

Kavramsallaşma sürecini Medine’de tamamlayan cahiliyenin erken dönemde zıddı “tefakkuh”tur. Müslümanlar Hz. Peygamberin (s) tebliğ edip yaşamakta olduğu vahiy üzerine düşünüp “tefakkuh” ediyor olmayı mensubiyetlerinin esas özelliği olarak görüyorlardı. Hz. Muhammed’in (s) peygamberliğine ve vahye muhalefet edenler de Müslümanların karşısındakilerdi. O halde cahiliye “kitabı-vahyi esas alan dönüşümden ve vahyi bilgiden mahrum kalma veya ona direnme hâli”dir. “Cahiliye” kavramının kullanışlılığı Müslümanlığın günümüzde kendisini ve karşıtını ifade edebilmesi açısından işlevseldir ve hayata dair çözümlenmeler yapabilme fırsatı sağlamaktadır. Ayrıca, cahiliye ismiyle nitelenen ötekinin İslam olma ve tefakkuh etme potansiyelini sürekli açık tutan yönüyle de müspttir. Müslümanlık şiddet ile eşitlenmekten veya örgüt-

devlet şiddetinin sorumlusu olarak görülmekten kaçınmak için “öteki”yle ilişkili kavramlarını sahih olmayan anlam kirliliklerinden kurtarmak ve bu kavramları Hz. Peygamber (s) ve arkadaşlarının dilindeki yerlerine oturtmak zorundadır. Bu bağlamda sahih Müslüman zihniyetinin yeniden teşekkülü ve bu zihniyetin çağdaş dünyada etkin olabilmesi için cahiliye kavramının kullanımı elzemdir.

Kaynakça

- Altun, F. (2007). *Seyyid Kutup*. İstanbul: İlke Yayınları.
- Barış, M. N. (2012). Cahiliye Döneminde Yargı Sistemi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII(1), 153-70.
- Bıyıkoğlu, Y. (2012). Kur'an'da Cahiliye Kavramı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II(36), 233-47.
- Canan, İ. (1995). *Kütüb-i Sitte* (Cilt 11). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çağatay, N. (1957). *İslamiyetten Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Danışman, N. (1956). “Cahiliye” Kelimesinin Mânâ ve Menşei. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V (1), 192-97.
- Demir, İ. (2002). Cahiliyet ve İslam'ın İlk Dönemlerinde Yaşamış Bazı Cömertler. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (18), 207-21.
- El-İsfahani, R. (2007). *Müfredât*. (Y. Türker, Çev.) İstanbul: Pinar Yayınları.
- Farabi. (2001). *El-Medînet'ül Fâzıla*. (N. Danışman, Çev.) Ankara: MEB Yayınları.
- Hişam, İ. (1971). *Hz. Peygamberin Hayatı*. (İ. Hasan, & N. Çağatay, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- “Jahiliyyah”, In *The Oxford Dictionary of Islam*. Ed. John L. Esposito. Oxford Islamic Studies Online. 27-Feb-2016. <<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1157>>.
- İnan, A. (2002). İlkel Doğa Ortamı Bağlamında Kur'an'daki Cahiliye Kavramını Yeniden Okuma. *Dini Araştırmalar*, V (13), 7-26.
- Izutsu, T. (1991). *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pinar Yayınları.
- Kalkan, A. (2014). *Kur'an Kavramları Ansiklopedisi*. İstanbul: Davut Emre Yayınları.
- Kazancı, A. L. (1986). Cahiliye Devrinde Müspet Davranışlar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I (1), 103-10.
- Khatab, S. (2006). *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah*. Oxon: Routledge.

- Kutup, S. (1980). *Yoldaki İşaretler*. (S. Uçan, Çev.) İstanbul: Hicret Yayınları.
- Said Nursi, B. (1990). *Hutbe-i Şamiye*. İstanbul: Envâr Neşriyat.
- Sarıcık, M. (1994). Zann-ı Cahiliyye ve Hükmi-i Cahiliyye. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1), 85-104.
- Soysaldı, M. (2001). Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi. *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu* (s. 31-50). Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Yalar, M. (2005). Cahiliyenin Kavramsal ve Tarihsel Mahiyeti Işığında Şiirin Sosyal Arka Planı Uludağ Üniversitesi İ.F. Dergisi Cilt 14 Sayı 2.
- Yıldız, K. (2005). Din Adına Konuşmanın Fıkıh-Tefakkuh Açısından Değerlendirilmesi. *Din Bilimleri Dergisi*, V (3), 159-78.
- Yılmaz, M. F. (1998). Kur'an'da Cehalet Kavramı. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II (2), 160-64.





Suriye'nin Palmira kentinde Baalshamin tapınağına ait tanrıça
Lat heykeli

İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı¹

M. Mahfuz SÖYLEMEZ*

The Belief in the Hereafter at Pre-Islamic Arabs/*Jahiliyyah* According to Early Islamic History Sources

Citation/©: Söylemez, M. Mahfuz, (2016). The Belief in the Hereafter at Pre-Islamic Arabs/*Jahiliyyah* According to Early Islamic History Sources, Milel ve Nihal, 13 (1), 71-109.

Abstract: There is a discussion about whether the Pre-Islamic Arabs/*Jahiliyyah* Arabs believe in hereafter or not. Some ones claim that they believe in that and some ones, which interpret Quran literally as commentators/*Mufasss-run* and the scholars of *kalam* at most, assert that they don't believe in. Besides that, the *Jahiliyyah* Arabs believe in hereafter when it is investigated their mortuary practices and their understanding of death. In the respect of these data, it is understood that Quran does not claim that the *jahiliyyah* Arabs do not believe in hereafter, whereas Quran just agrees there are some ones do not believe hereafter among Arabs. The Arabs, who do not believe in hereafter, were *Dahrîs* who appear as majority. But, Quran tried to correct this belief with unattended statements. So this emphasis contribute to occur a wholly perception about that Arabs do not accept the hereafter.

Key Words: *Jahiliyyah* Arabs, death, hereafter, after-life, belief in the hereafter.



¹ Bu metin 14 Nisan 2016 tarihinde Lefkoşa'da düzenlenen "Cahiliye Dönemi Araplarının Ahiret Anlayışı" başlıklı çalıştayda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı [mehmetmahfuz@gmail.com]

Atf/©: Söylemez, M. Mahfuz, (2016). İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı, *Milel ve Nihal*, 13 (1), 71-109.

Öz: Cahiliye dönemi Araplarının ahirete inanıp inanmadıkları hakkında ilim çevrelerinde bir tartışma bulunmaktadır. Ahirete inandıklarını söyleyenlerin yanı sıra inanmadıklarını söyleyenler de vardır. İnanmadıklarını söyleyenlerin çoğunu Kur'an'ı literal olarak okuyan tefsirci ve kelamcılar oluşturmaktadır. Ancak cahiliye Araplarının ölüm hadisesi gerçekleştiikten sonra mevtalarına yaptıkları uygulamalar ve ölüm anlayışları incelendiğinde ahirete inandıkları ortaya çıkmaktadır. Bu veriler ile Kur'an ayetleri bir arada mütalaa edildiği zaman Kur'an'ın da aslında o dönem insanın tamamının ahirete inanmadığını söylemediği, aksine bunların bir kısmının ahirete inanmadığını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ahirete inanmayanlar ise sesi gür çıktığı için çoğunlukmuş gibi görünen dehrilerdir. Ancak Kur'an'ın bu yanlış anlayışı düzeltmek için mühmel ifadelerle çokça vurgulamaları, ifadelerin mühmeliyetini gölgede bırakmış tümel ifadelermiş gibi bir algının oluşmasını sağlamıştır

Anahtar Kelimeler: Cahiliye Arabı, ölüm, ölüm ötesi, ahiret, ahiret inancı.

Giriş

Cahiliye dönemi Araplarının tepede Yüce Allah'ın bulunduğu ve tabana doğru yayıldıkça genişleyen bir aşkın varlıklar piramidine inandıkları bilinmektedir. Bu piramidin tepesindeki Allah, yegâne yaratıcı olarak kabul edilmesine rağmen güçler hiyerarşisinde aracı varlıkların, neredeyse gerisine yerleştirilmiştir. Her birine ayrı bir misyon yüklenen bu aracı varlıklarla ancak yüce yaratıcıya ulaşabileceğine inanan bu dönemin insanı, onları memnun etmek için ayrı bir çabaya girişmiştir.² Ancak bu çabanın asıl amacı hususunda ilim erbabı arasında bazı tartışmalar mevcuttur. Bu çabayı dünya nimetlerine ulaşmak için verdiklerini iddia edenlerin yanı sıra ahiret hayatını amaçladıklarını söyleyenler de vardır. Bir başka ifadeyle cahiliye dönemi Araplarının Allah ile birlikte inandıkları sair varlıkları memnun etmeye çalışırken elde etmek istedikleri kazanımın dünyaya mı yönelik olduğu veya ukbayı mı kapsadığı, başka bir ifadeyle ahirete inanıp inanmadıkları, hususunda bir tartışma mevcuttur. Bu tartışmanın bir tarafı olan ve çoğunluğunu Kur'an'ı Kerim'i literal olarak okumayı tercih eden tefsirciler ile kelamcılarının oluşturduğu kitle, onların hiçbir şekilde ahirete inanmadıklarına kail olmuşlardır. Onları bu sonuca götürmede etkin rol oynayan ayet-i kerimelerin bir kısmı şöyledir:

² Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap inancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara 2015.

Derler ki: “Hayat ancak dünya hayatımızdır. Artık biz bir daha diriltilecek değiliz” [Enam 29]. “Onlar “Allah ölen bir kimseyi diriltmez” diye var güçleri ile yemin ettiler”. [Nahl 38]. “Dediler ki biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden diriltilecekmışiz biz mi? [İsra 49]. “İnkâr edenler, kesinlikle öldükten sonra diriltilmeyeceklerini iddia ettiler.” [Teğabun 7]. “Dediler ki biz gerçekten biz, ölüp toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz.” [Mü’minun, 82]. Eğer şaşacaksan asıl şaşılacak olan onların “Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacağız” demeleridir. İşte bunlar Rablerini inkâr edenlerdir. İşte onlar boyunlarına demir halkalar vurulacaktır. [Ra’d, 5]. “İnkâr edenler dediler ki biz ve babalarımız toprak olmuş iken mi? Gerçekten bizler mi diriltilip çıkartılacağız? And olsun bizler de bizden önceki babalarımız da bununla tehdit edilmiştik. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.” [Neml 67-68]. “Dediler ki “Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacaktık? Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.” [Secde 10]. “Bunlar diyorlar ki “ilk ölümümüzden başka ölüm yoktur. Bizler diriltilecek değiliz. Eğer doğru söylüyor iseniz atalarımızı getiriniz. [Duhan 34-36].

Bu ayetleri literal bir okumaya tâbi tutan ve Kur’an bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyen tefsir araştırmacıları, cahiliye dönemi insanların ahirete hiçbir şekilde inanmadıkları sonucuna varmışlardır.³ Ancak gerek Kuran’ın bütünsel okunması, gerekse tarihsel veriler durumun böyle olmadığını ortaya koymaktadır. Kuşkusuz konuyu duygusal zeminden kurtarıp kanıtlarıyla açığa çıkarabilmek için doğrudan Kur’an’ın indiği tarihe bakmak gerekir. Bu dönemde cahiliye Araplarının öte dünya algılarının neler olduğu hususunda tarihi malzemenin değerlendirilmesi ve bu yolla onların ahiret anlayışları noktasında bir kanaate varılması elzem görünmektedir. Yani cahiliye dönemi Arabının ölüm hadisesi gerçekleştiği andan itibaren ölüsüne nasıl davrandığı, ona ne tür bir muamelenin içerisine girdiği hayati bir önem kazanmaktadır. Bu sorulara verilecek doğru cevaplar mevzunun tartışma zemininden

³ Örnek kabilinden bkz. Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara 2001, 45 vd; Mevlüt Güngör, “Kur’an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2005, cilt VIII, sayı 23, 13-28; Mesut Okumuş, “Kur’an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlimi Dergi*, Ankara 2010, cilt XLVI, sayı: 1, 119-144.

çıkmasını ve net olarak belirmesini sağlayacaktır. Bu vesileyle meselenin netleşmesi adına bir şahsın ölmesinden itibaren kendisine nasıl davranıldığı veya ne tür ritüellerle uğurlandığı bu makalenin konusu olmuştur. Ölüm anından başlayarak, vefat eden kişinin yeni yolculuğu takip edilecek, daha sonra cahiliye Araplarının ölüm hadisesine nasıl baktığı, ölüm sonrası yaşam hakkındaki düşüncelerinin neler olduğu incelenecek ve son olarak da yukarıda bir kısmını aktardığımız ayet-i kerimelere yoğunlaşarak bu kutlu metinlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda bir yöntem önerisinde bulunulacaktır. Böylelikle Kur'an'ı kendi tarihinde okumanın onu anlamaya ne ölçüde katkı sağladığı sorusuna, kısmen de olsa, malzeme sağlanması düşünülmektedir.

A- Cahiliye Arabına Göre Defin ve Sonrası Uygulamalar

1- Ölünün Yıkanması

Cahiliye döneminde bir insan öldükten sonra yeni başlayan yolculuğuna yakınları tarafından hazırlanırdı. Bu hazırlık cenazenin su ile temizlenmesiyle başlardı. İslam öncesi dönemle ilgili bilgi veren kaynaklar, söz konusu dönemde vefat eden bir şahsın mutlaka suyla yıkandığını ifade etmektedir.⁴ Esasen pek çok kadim gelenekte ölmüş beden su ile yıkanarak temizlenmesi geleneği söz konusudur. Cahiliye Arapları da bunu sürdürmüşlerdir. Bu gelenek daha sonra Müslümanlar tarafından da uygulanmıştır.

Bedenin su ile paklanarak temizlenmesi, ona verilen değeri ifade ettiği kadar ölümden sonra yeni bir yolculuğa inanmış olmayı da simgelemektedir. Zira ölüm sonrası yaşama değer vermeyenlerin ölüsüne bu denli özen göstermelerinin mantıklı bir izahı bulunmamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki ölümlerini yeni başlayacak yolculuğa su ile temizleyerek gönderenler, onları bir nevi takdis ediyor ve bu yeni hayata pak ve temiz olarak başlamalarını murat ediyorlardı.

⁴ Mahmûd Şükri el-Alusî, *Buluğu'l-ereb fi ma'rifetiahvâli'l-Arab*, I-III, (tahk: Muhammed Behcet el-Eserî), Beyrut, ty, II, 287.

2- Ölünün Kefenlenmesi

Ölü yıkandıktan sonra mutlaka tütsülenir, misk gibi güzel kokular sürüldükten sonra⁵ daha önce hiç kullanılmayan bir kıyafet giydirilerek⁶ veya temiz ve güzel bir bezle kefenlenerek defne hazır hale getirilirdi.⁷ Kefen olarak kullanılan kumaş, kalitesi ölü sahibinin ekonomik gücüne göre değişmekle beraber, genellikle beyaz olurdu. Ölünün yeni ve daha önce hiç kullanılmayan bir kumaşla kefenlenmesi cahiliye dönemi Arapları için son derece önem arz ederdi. Zira onlara göre kişi hayatta iken giydiği kıyafetle bütünleştiği için onunla defnedilmesi caiz olmazdı. Çünkü bu kıyafetler kişinin bütün günahlarının adeta şahidi konumundaydı. Dolayısıyla yeni bir başlangıcın kişinin geçmişini üzerinde taşımayan bir başka ifadeyle hiç kullanılmayan bir kıyafetle yapılması icap ederdi. Sırf bu nedenle İslam öncesi Arap geleneğinde Mekke'ye hac veya umreye gidildiğinde daha önce giyilen kıyafet kullanılmaz; onun yerine ya yeni bir elbise giyilir veya Ka'be'nin gölgesinde yaşadığı için pak ve nezih kabul edilen bir "Ahmesî"nin⁸ kıyafeti ödünç alınarak kullanılırdı. Şayet bu başarılmamışsa üryan olarak Kâbe'yi tavaf etmek zorunda kalınırdı. İçinde günah işlediği kıyafet ise atılır ve "lak" olarak tesmiye edilirdi. Kullanımı haram kabul edilen bu kıyafet artık hiç bir şekilde, hiç bir kişi tarafından kullanıl(a)mazdı.⁹ Aynı durum ölü için de geçerliydi. Bu dünyada içinde günah işlediği kıyafeti kullanıl(a)maz, onun yerine yeni ve özellikle masumiyeti ifade eden beyaz kefenle kefenlenmesi icap ederdi. Kişinin günah işlediği kıyafetleri içerisinde defnedilmemesine bu denli önem verilmesi, ölünün gideceği yeni mekânda, daha önce işlediği

⁵ Özellikle Kureyş kabilesi ölülerini temizlikte kullanılan sedir ağacından elde ettikleri sabun ile yıkar ve daha sonra misk sürerek kefenlerlerdi. Abdumuttalib her ikisiyle de temizlenerek kefenlenmiştir. Bkz. Yakubî, *Tarih u Yakubî*, I-II, Beyrut 1992, II, 13.

⁶ Abdumuttalib vefat ettiği zaman her biri bin miskal altın değerinde olan iki adet kaftan giydirilerek defnedilmişti. Yakubî, *Tarih*, II, 13.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib (ö.240/854), *Kitabu'l-muhabber*, Beyrut, ty, 320.

⁸ Ahmesîler ve Ahmesîlik ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, İstanbul, 2011, 177-189.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Habib, *Kitabu'l-munammak fi ahbâri Kureyş*, (tahk: Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut 1985, 129; Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (ö: 250/), *Ahbâr u Mekke*, (tahk: Rüşdi es-Salih Melhese), I-II (iki cilt bir arada) Beyrut, ty, I, 182.

ve giydiği elbiselerinin de tanıklık ettiği günahlarının dikkate alınmayacağı bir başlangıç yapma arzusundan kaynaklandığı düşünülebilir.

Kefenlenme işlemi bittikten sonra da saygı ve huşu içerisinde, kişinin ekonomik gücüne göre hazırlanan sedirin üzerine konularak istirahatgâhı olacağına inanılan kabrine doğru yapacağı yolculuğa hazır hale getirilirdi. Her ne kadar Hicaz bölgesinde ölü çoğunlukla düz tahtadan oluşan sedirin üzerine konulsa da Arabistan'ın değişik yerlerinde tabutların da kullanıldığı bilinmektedir.

3- Ölünün Kabre Doğru Götürülmesi

Sedire konan ölü, yakılan meşaleler eşliğinde kabristana doğru yola çıkarılırdı.¹⁰ Cenazenin sağ ve solunda yürüyen insanlar tarafından taşınan bu meşalelerin ne amaçla kullanıldıkları net olmamakla beraber ölüye hürmeti ifade ettiği anlaşılmaktadır. Cenaze, hürmete şayan olarak görüldüğünden, her geçtiği yerde insanlar ayağa kalkar ve kendisini selamlardı. Dahası cenaze tamamen önlerinden geçinceye kadar oturmazlardı.¹¹ Bu hadise cahiliye Araplarının ölümü bir yok oluş olarak görmediklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Geçen cenazeye saygı İslam döneminde de aynen benimsenmiştir. Dini ne olursa olsun ölü geçtiği zaman ayağa kalkılması, Hz. Peygamber tarafından da öğütlenmiştir. Hatta kimi rivayetlere göre bir defasında geçen cenazeye hürmeten ayağa kalkan Hz. Peygamberi orada bulunan sahabilerden biri “cenazenin Yahudilere ait olduğu” şeklinde uyarmıştır. Hz. Peygamber kendisini uyaran zata “onun da bir insan olduğunu ve saygı duyulması gerektiğini” hatırlatmıştır.

4- Kabrin Başında İcra Edilen Tören

Kabrin başına ulaşan cenaze defnedilmeden önce bir kenara konulur ve yakınlarından biri, onunla ilgili bir konuşma yapardı. Bu konuşmada hayatta iken yaptığı iyi işler zikredilirdi.¹² Törende yapılan bu konuşmada adeta öte dünyada, yeni bir hayata başlarken

¹⁰ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 123.

¹¹ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 122.

¹² İbn Habib, *Muhabber*, 320.

bu dünyada yaptıklarının dikkate alınması ve ona göre bir muameleye tâbi tutulmasının talep edildiği anlaşılmaktadır. Ölü, bu konuşmanın bitiş cümlelerinden biri olan “Allah’ın bağışlaması/rahmeti üzerine olsun” ifadeleriyle kabre indirilirdi. Ölünün “رحمة الله عليك” duasıyla mezara konulması, bir başka ifade ile Allah’tan bağışlanma dilenerek defnedilmesi ve üzerine, kaynaklarımızın “salat” dedikleri törenin icra ediliyor olması oldukça dikkat çekicidir.¹³ Dahası Nişvan el-Himyerî’nin ifade ettiği gibi “salat” denilen bu tören esnasında mutlaka “مكانك حتى يبعث الخلق باعنه” “varlıklarını yeniden yaratacak olanın seni bir kez daha yaratacağı (zamana dek) bulunduğu yerde kal” denilmiş olması, kabri ölü için geçici bir mekân olarak gördüklerini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁴ Kaldı ki bu sözlerin adeta Müslümanlar tarafından mezar başında okunan telkine benzer bir işlev yüklendiği de anlaşılmaktadır. Tören sırasında dile getirilen bu dua ve telkinlerden cahiliye dönemi Araplarının ölümü bir yok oluş olarak görmedikleri, kabre konulan zatın yeni bir hayata başlayacağına inandıkları, bu yeni hayatında Allah’ın rahmetine ihtiyaç duyacağını düşündükleri, kabri geçici bir mekân olarak gördükleri, bu mekândan asıl kalıcı yere gidileceğine iman ettikleri ve en önemlisi yeniden yaratılmaya da inandıkları anlaşılmaktadır.

Cahiliye döneminde bir ölü kabre konulduğu zaman yakınlarının dile getirdiği bir başka telkin ise لا تبعد “uzaklaşma!” sözü idi ve bunu söyleyerek ondan ayrılırlardı.¹⁵ Bu cümleyi Kur’an’ın indiği dönemdeki Arapların mezarlardan beklentileri ve ölen bazı zevatı tanrı mesabesine yükseltmeleriyle birlikte mütalaa ettiğimizde aslında onların bırakın ölümü bir yok oluş olarak görmelerini, tam tersine ölen şahısların daha da güçlendiklerini düşündükleri ve bu vesileyle de himmetlerini kendi üzerlerinden ayırmamaları gerektiğini talep ettikleri düşünülebilir.

Cahiliye Arabının ölümü öte âleme bir göç olarak görmeleri ve bu nedenle ölen şahıs için “hicret etti” diye düşünmeleri de bununla

¹³ İbn Habib, *Muhabber*, 320; İbn Said el-Mağribî, *Nişvetu’t-tarb fi tarihi cahiliyeti’l-Arab*, (tahk: Nüsret Abdurrahman), Ürdün (Amman) ty, 80; Alusî, *Buluğu’l-ereb*, II, 288.

¹⁴ Nişvân el-Himyerî, *Şemsu’l-ulûm ve devaukelâmi’l-Arabmine’l-kulûm*, (tahk: Hüseyin Abdullah Umerî vd.), I-XI, Beyrut 1999, XI, 7037.

¹⁵ Cevad Ali, *Mufasssal*, V, 125.

ilgili olsa gerektir. Nitekim İslam öncesi dönemde ölen şahsın nerede olduğunu soranlara “هجر” yani “hicret etti” şeklinde cevap verilirdi.¹⁶ Bilindiği gibi “hecere” “göçtü, hicret etti” yani “mekân değiştirdi” anlamına gelmektedir.

5- Kabrine Hayatta İken Kullandıkları Eşyalarının Konması

Cahiliye Araplarının bir kısmı, ölüyü kabre indirdikleri zaman, hayatta iken kullandıkları eşyalarını da yanına gömerlerdi.¹⁷ Bazıları ise ölülerini altın, gümüş ve benzeri değerli mücevherlerle birlikte defnedilerdi.¹⁸ Ancak ölen kişi sağlığında savaşçı idiyse silahları yanına gömülürdü.¹⁹ Bunun nedeni, ikinci yaşamlarında bu eşyalara ihtiyaç duyma ihtimallerine inanıyor olmalarıdır.²⁰ Bilindiği gibi dinler tarihçileri, öteden beri mezara konulan eşyaların basit de olsa bir ahiret inancının alameti olarak kabul etmektedirler. Bu geleneğin sadece Araplarda değil, o dönemin diğer milletlerinde de varlığı bilinmektedir. Bunun en belirgin örneği ise Mısırlılarda karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Mısır'ın değişik bölgelerinde yapılan kazılarda onların ölülerini; kişisel eşyaları, silahları, hatta yiyecek ve ölümden sonra yol alacağı nehirde kullanılmak üzere kayıklarıyla birlikte gömdükleri ortaya çıkmıştır. ²¹ Gerek defnedilen bu eşyalar, gerekse mezarın yanına bineğinin gömülmesi olarak bilinen belye anlayışı Cahiliye dönemi Araplarının da benzer bir inanca sahip olduklarını akla getirmektedir.

6- Kabrin Üzerine Su Dökülmesi

Gerek Arap yarımadasında gerekse Mısır'da yapılan kazılarda insanların kabirlere yiyecek koydukları tespit edilmekle birlikte su koyduklarına dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Zaten Mısırlılar'ın inancına göre buna gerek de yoktur. Zira ölü, yolculuğuna bir nehir üzerinden devam ettiği için su ihtiyacını buradan karşıla-

¹⁶ Bedrettin el-Aynî, *el-Binâye şerh el-Hidâye*, I-XIII, Beyrut 2000, XII, 391.

¹⁷ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 137.

¹⁸ Cevad Ali, *Mufassal*, IX, 175.

¹⁹ Alauddin Ebubekr b. Mesud b. Ahmed el-Kasanî (el-Kaşanî), *Bedâi'us-s-sanai' fi tertibi'ş-şerâi'*, I-VII, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1986, I, 324.

²⁰ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 138.

²¹ H. R. Hall, “Death and Disposal of the Dead (Egyptian)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (ed: James Hasting vd.), Scotland 1994, IV, 458-464.

yacaktır. Ancak beliyyesiyle, büyük bir ihtimalle çölü aşarak, mahşer yerine ulaşacağına inanan Cahiliye Arabı için durum bu kadar kolay değildir. Onun bu uzun ve meşakkatli yolculuğunda suya ihtiyacı olacaktır. Dolayısıyla onların da sorunu ölünün mezarının üzerine su dökmekle aştıkları görülmektedir. Zira rivayetler İslam öncesi dönemde Arapların yakınlarını mezara defnettikten hemen sonra mezarlarını suladıkları; mezarın başına yerleşen ve bir süre burada kalan aile efradının bunu düzenli yaptıkları, hatta ondan sonra da mezarı ziyarete gelenlerin bunun ihmal etmediklerini ortaya koymaktadır.²² Bilindiği gibi mezarların sulanması geleneği Anadolu'da da yaygın olarak bulunmaktadır. Ancak günümüz insanı bunu cahiliye döneminde anlaşıldığı şekilde mütalaa etmemektedir. Aksine onlar bunu hem mezarın üzerindeki toprakların dağılması hem de mezarın üzerinde bir yeşilliğin ortaya çıkması ve bu yeşilliğin de ölünün azabını hafifletmesi anlamında yapmaktadırlar. Cahiliye dönemi insanının bu kanaatte olmadığı anlaşılmaktadır. Kaldı ki onların da bu amaçla mezarlarını suladıklarını düşünsek bile bunun da ölüm sonrası bir yaşam algısına sahip olduklarını göstermesi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

7- Kabrin Üzerine Saçlarının Dökülmesi

Cahiliye döneminde Araplardan bazıları ölünün saçlarını keser, bu saçları kabrinin üzerine serperdi.²³ Bilindiği gibi Araplar, hac veya umreye gittiklerinde tavaf, vakfe ve sa'y gibi ibadetleri tamamladıktan sonra, ihramdan çıkabilmeleri için kurbanlarını kabile tanrılarının yanında kesmek amacıyla Mekke'den ayrılırlardı. Kabile ilahlarının yanına gelirler, önce onları tavaf eder sonra kurbanlarını onların yanında keser, akabinde de saçlarını da onların huzurunda tıraş eder ve kendilerine takdim etmek amacıyla önlerine serperlerdi. Böyle yapmamaları durumunda hac veya umrelerinin kabul olmayacağına inanırlardı.²⁴ Kuşkusuz öldükten sonra saçlarının kesilip mezara serpilmesi ile hac ve umreden sonra saçlarının tanrılara bağışlanması arasında bir ilişki bulunmaktadır. Kaynaklarımız, Arapların neden bu şekilde davrandıklarını söylememelerine rağmen Arapların "saç"ı kendi vücutlarının bir parçası ve kopabilen

²² Cevad Ali, *Mufassal*, V, 125.

²³ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 130.

²⁴ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 131.

yegâne kısmı olarak kabul ettikleri için onu tanrılarına takdim ederek aslında bir nevi kendilerini ona sunduklarını simgelediği görülmektedir. Dahası bir adam hayatta iken saçlarını keserek kendini tanrıya adanması dünyevi bir beklenti ile izah edilse de vefat eden birinin ölüm sonrası bir yaşam algısı olmadan kendini niçin tanrıya adadığını anlamak da zordur. Dolayısıyla bu davranışın da öte dünyaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

8- Kabrin Yanına Belyyesinin Gömülmesi

Cahiliye döneminde ölüyü kabre indirip, yanına yiyeceği ve şahsi eşyaları konduktan ve üstü toprakla kapatılıp mezarın üzerine de su döküldükten hemen sonra, mezarın yanına ikinci bir çukur kazılır, bu çukura da adına “بليية” denilen binek, başı geriye doğru bağlanmış, ön ayakları birbirine iliştilmiş şekilde ya canlı veya boğazı kesilerek konurdu. Bazısı ise belyyeyi yakarak küllerini ölünün yanına defnederlerdi.²⁵ Kimi yerlerde ise “belyye” canlı bir şekilde dört ayağı üzerine çöktürülmüş bir vaziyette ve başı “ولية” denilen gerdanlığından çıkarılarak gömülürdü.²⁶ Bazı yerlerde ise ayaklarından biri kaçmaması için kesilir, hayvan bu şekilde kazılan çukurda ölüme terk edilirdi.²⁷ Kıyamet kopup insanlar yeniden dirildikten sonra haşır meydanına gidecek olan ölünün bu hayvana binerek yolculuk yapacağına inanılırdı.²⁸ Yaygın bir gelenek olduğu anlaşılan “belyye” inancının varlığı arkeolojik kazılarda elde edilen bulgularla da doğrulanmıştır.²⁹ Nitekim Arap yarım adasının değişik bölgelerinde yapılan kazılarda yanına belyyesi defnedilmiş olan

²⁵ Cahiliye döneminde insanların ölümlerini yakar, küllerini mezara koyarlardı. Böyle yapmaları durumunda ölüye bunun faydasının olacağına inanırlardı. Bkz. Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 102.

²⁶ Şairin biri bu konu hakkında şöyle demektedir: “Ölen sahibinin kabrine bağlanmış, başları eyer astarı keçenin içine gömülü bineklere gibi. Söz konusu keçeler sıcaklık verir. O yüzden bu hayvanların da yanakları sıcaktır.” İbn Habîb, *Muhabber*, 323; ayrıca bkz. Kalkaşandî, *Subhu'l-a'sa*, DarulKutubu'l-İlmiyye, Kahire 1922, I, 404, Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 102.

²⁷ Cevad, Ali, *Mufassal*, VI, 102.

²⁸ Nişvan el-Himyerî (ö: 573/), *Huru'l-iyin*, (tahk: Kemal Mustafa), Kahire 1948, s. 135.

²⁹ Geoffery King, “Camela and Arabian Balıya and other Forms of Sacrifice: A Review of Archaeological and Literary Evidence”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, Blackwell Publishing Ltd., 2009 Singapore, XX, 81-93.

İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı mezarlara rastlanmıştır.³⁰ Hatta bu kazılar esnasında ortaya çıkan mezarlardan bazıları İslam sonrası döneme tarihlendirilmiştir.³¹ Bu durum, bir taraftan yazılı kaynaklarda zikredilen bahis mevzuu bilgilerin doğruluğunu ispatlarken diğer taraftan da bu geleneğin uzun süre devam ettiğini de ortaya koymaktadır.

Kimi kaynaklarımızda “beliyye” inancı için “veliyye” kavramı da kullanılmaktadır. Bunun nedeni ise bu iki kavramın birlikte kullanılıyor olmalarıdır. Zira “veliyye”, “beliyye” denilen hayvanın boynuna takılan gerdanlığa verilen isimdir.³² Öyle anlaşılıyor ki Arap, devesiyle gerdanlığını bir bütün olarak gördüğü için bu iki kavramı birbirinin yerine kullanmıştır.

Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla kişi henüz hayatta iken beliyyesi belirlenir ve boynuna veliyye denilen gerdanlığı takılırdı. Ölüm vaki olduğunda ise bu beliyye hemen yanı başına defnedilirdi. Cahiliye döneminde özellikle hac ve umre ibadeti için seçilen kurbanlıkların boynuna da bu amaçla gerdanlıkların takılmış olması, beliyyelerin de bir nevi kurbanlık olarak düşünüldüğünü akla getirmektedir. Bununla birlikte cahiliye döneminde “beliyyelerin” “udhiyye” denilen sair kurbanlıklardan farklı bir fıkhî tâbi olduklarını da kabul etmek gerekir. Zira beliyyelere hiç bir şekilde su veya yiyecek verilmediği gibi ölümünden sonra da hiç bir şeyinden faydalanılmazdı.³³ Dahası beliyyeden faydalanma haram olarak kabul edildiği gibi bir azasının, kullanım amacıyla kesilmesi durumunda öte tarafta yeniden dirildiğinde kusurlu olarak yaratılacağına inanılırdı. Beliyye anlayışı öteden beri birçok ilim adamı tarafından Cahiliye Arabının ahirete inandığının kanıtı olarak kabul edilmiştir.

³⁰ Arap yarımadasında bu bağlamda en ciddi kazılar günümüzün Birleşik Arap Emirliği sınırları içerisinde bulunan Şarca'ya yakın Meliha bölgesinde yapılmıştır. Bu bölgede birçok beliyye örneği çıkmıştır. Sabah AbbudCasim bu örnekleri konu hakkında yazdığı makalesinde çizimleriyle birlikte vermektedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Sabah AbboudJasim, “The Excavation of a Camel Cemetery at Meleiha”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, JohnWiley, 1999, X, 69-101.

³¹ Andrew Peterson, “The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World” (edit: Sarah Tarlow, Lev Nilsson Stutez), Oxford University Press, Oxford 2013, 242.

³² Muhammed el-Şehrîstânî, *Kitabu'l-milel ve'n-nihâl: Book of Religious and Philosophical Sects*, (neşr: William Cueton), Londra 1846,440.

³³ İbnManzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1414, XIV, 85.

Nitekim İbnu'l-İbrî onların bazısının mead'a inandıklarını söyledikten sonra bu hadiseyi aktarmaktadır.³⁴ İbn Manzur ise bu husustaki bilgileri aktardıktan sonra "bu hadise cahiliye Araplarının haşir ve cesetlerin yeniden dirileceğine inandıklarının bir delilidir" demektedir.³⁵ Nişvan el-Himyerî ise bu geleneğin son derece yaygın olduğunu "bunu mutlaka yapılması gereken bir ödev olarak yerine getirirlerdi"³⁶ cümlesiyle ifade etmektedir.

Arapların büyük bir kısmı tarafından uygulanan bu inanca göre beliyyesi olmayan insanlar, yeniden yaratıldıkları zaman haşir meydanına yaya olarak gitmek zorunda kalırlardı. Onun için İslam öncesi Arap şairlerinde yakınlarına yeniden yaratılacakları zaman binmeleri için bir beliyye hazırlamalarını vasiyet eden şahıslara rastlanmaktadır. İbn Habîb tarafından aktarılan aşağıdaki örnek bunlardan biridir. Cahiliye şairlerinden Cureybe b. Eşyem el-Fakası oğlu Sa'd'a şöyle demektedir:

*Ey Sa'd eğer ölürsem sana vasiyetim var.
Zira vasiyet, ona ehil olan en yakın akrabaya yapılır.
Sakın bırakmayasın babanı ağyar peşinde bitap.
Sürünen yerlerde yüz üstü.
Bindir babanı iyi yürekli bir bineğe.
Sürçmesi dahi asil, en uygun olana
Her halde "haydi binin" dediği deryada
Sırtına bineceğim bir hayvan için malım yeter.³⁷*

Amr b. Zeyd el-Kelbî de oğluna şöyle vasiyet etmektedir:

*Ey evladım kabrimin başından ayrıldığın zaman.
Azıklandır beni bir binekle.
Olsun üzerinde basit semeri de.
"Kalkın bineğinize binin" dediği zaman.
Gitmek için "ba'sa" ben de ona bineyim.*

³⁴ Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnu'l-İbrî (ö685/1286), *Tarih u muhtasari'd-düvel*, (tahk: Anton Salihanî Yesu'î), Beyrut 1992, 94.

³⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIV, 85.

³⁶ Nişvan el-Himyerî, *Huru'l-iyin*, (tahk: Kemal Mustafa), Kahire 1948, s. 135.

³⁷ İbn Habîb, *Muhabber*, 323; Şehristânî 439; Alusî, II, 307; Cevad Ali, *Mufasssal*, IV, 102.

Herkesin toplandığı o haşir yerine (mahşer).

Güven içerisinde gitmem için.³⁸

9- Kabrin Kenarına Çadır Kurularak Bir Süre Yaşanması

Ölü defnedilip, belyyesi de yanına gömüldükten sonra yeni bir süreç başladı. Mezarın hemen yanına bir çadır kurulur, ölünün eşleri, çocukları, köleleri, hayatta iken kendisiyle beraber olan dostları buraya yerleşirlerdi. Sosyal statüsü ve toplum içerisindeki ağırlığına göre bir hafta ile bir yıl arasında, bu şekilde kurulu kalan çadır, ölünün kendisini hâlâ ailenin içerisinde ve onların başındaymış gibi hissetmesi için yapıldı. Cahiliye Arabı ruhu ölümsüz kabul ettiği için, ölen şahsın yok olduğuna inanmaz, onu adeta hâlâ hayatta gibi mütalaa ederdi. Bu vesileyle kurulan çadırdaki ölünün taziyesi de alınır. Bu taziyenin mezarının başında alınması ölünün bizzat kendisine, ona ne denli büyük bir değer verdiklerini göstermek içindi.³⁹ Dahası atalarının kabirlerinde bir şekilde yaşıyor olduklarına inanmaları Araplardan bazılarının onların değişik şekilde de olsa güçlerinin bulunduğu sonucuna götürmüştür. Bu nedenle onları kutsal kabul edenler, hatta kendilerine sığınanlar da bulunmaktadır. Bunlar atalarının duyduklarına, idrak ettiklerine, sevindiklerine ve öfkelenediklerine; yakınlarına ve sevdiklerine yarar; düşmanlarına ise zarar verebildiklerine de inanıyorlardı.⁴⁰ Hadislerde kabirlerin ululanmaması, onların mescit edinilmemeleri ile ilgili rivayetlerin tamamının bu yanlış anlayışı düzeltmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

10- Cenaze Üzerine Okunan Mersiyeler

Cahiliye Araplarının ölümü bir mekândan bir başkasına geçiş şeklinde algıladıklarını yukarıda ifade etmiştik. Kuşkusuz bu hicret veya göç arkada kalanlarda büyük bir hüznü oluştururdu. Bundan dolayı da ölünün arkasından günlerce yas tutulurdu. Hz. Peygamberin dedesi Abdulmuttalib'in ölümü örneğinde olduğu gibi, toplumun ileri gelenlerinden biri vefat ettiğinde bu yas daha da uzun

³⁸ İbn Habib, *Muhabber*, 324; Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed ed-Demirî, *Tehzibu's-şerhi'l-hamâseti ve i'cazilafziha*, (hazırlayan: İbrahim b. Mesud b. Kasım es-Sekafî), (Ummu'l-Kura Üniversitesi'nde Mustafa Abdulfazîz Sâlim danışmanlığında hazırlanmış lisansüstü tez) Mekke, 1424, s. 135.

³⁹ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 125.

⁴⁰ Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 111.

sürerdi. Hatta gündelik hayat da sekteye uğrardı. Nitekim dükkânlar günlerce açılmaz, alışveriş yapılmaz ve ticaret adeta dururdu.⁴¹ Bu hüznü ölü üzerine okunan mersiyeler daha da derinleştirirdi. Şiire düşkünlüğü ile bilinen İslam öncesi Arapları için bu husus son derece önemli bir yerde dururdu.⁴² Ölünün yakını olan şairler bunu kendilerini göstermek için bir fırsat olarak değerlendirirlerdi. Bu nedenle çoğunlukla yakını vefat etmeden mersiyesini hazırlar, hatta bazen bu mersiyeyi o henüz hayatta iken kendisine de takdim ederdi.

Bazen de Abdulmuttalib vefat etmezden önce çocuklarını çağırıp ölümünden sonra kendisiyle ilgili hangi mersiyeyi okuyacaklarını sorması örneğinde olduğu gibi, insanlar ölmeden önce çocuklarını çağırır, bu dünyadan ayrıldıktan sonra arkalarından okunacak mersiyeleri dinlerler, böylece onların kendilerine nasıl baktıklarını da öğrenmiş olurlardı.⁴³ Ayrıca bu mersiyelerin diğer zevat üzerinde nasıl bir etki uyandıracığını düşünürler, bunu öte âleme bir hazırlık olarak mütalaa ederlerdi. Bir ölünün arkasından mersiye okuyacak bir erkek evladı yoksa ona son derece üzülünür ve kendisine “ebter” denilirdi.⁴⁴ Bir insana Allah tarafından verilmiş cezaların en büyüklerinden biri olarak kabul edilen “ebterliği” kişinin “arkasından rahmet okuyacak evladının olmaması” şeklinde anlamak da mümkündür.

Tarfa b. el-Abd kızına yaptığı aşağıdaki vasiyetten de anlaşıldığı gibi mersiye okunduğu zaman bir taraftan da ağlanması ve kadınların üst başlarını da yırtmaları bu geleneğin bir parçasıydı.

فان مت فاتعيني بما انا اهله

وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

[Evladım] öldüğümde layık olduğum şekliyle yasımı tut

Ey Ma'bed'in kızı üstünü başımı yırt.⁴⁵

⁴¹ Bkz. Halebî, *İnsanu'l-uyûn*, I-III, Mısır 1964, I, 186.

⁴² Cevad Ali, *Mufassal*, V, 119.

⁴³ Bkz. İbnSa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö230/844), *Kitabu't-tabakat*, I-IX, Beyrut ty, I, 118.

⁴⁴ Mutkatil b. Süleyman, *Tefsir*, IV, 880.

⁴⁵ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 120.

Tarfa'nın bunu özellikle vasiyet etmesi cahiliye dönemi inancına göre bir adam öldükten sonra üzerine okunan mersiyeler ve arkasından tutulan yasin ona öte dünyada faydası dokunacağına inandıklarını akla getirmektedir. Şayet durum böyle ise bununla "bu adam kendi ulusu içerisinde iyi bir durumda idi. Ona iyi davranınız" şeklinde bir mesajın verilmek istendiği düşünülebilir.

11- Ölünün Ahirette Bulunacağı Yeri Tespit Etmek için Hübel Putu'na Baş Vurulması

Cahiliye döneminde Kureyş kabilesine mensup olan insanların erkek çocuklarını sünnet ettirmek, kız çocuklarını kime nikâhlayacaklarına karar vermek, nesebinden şüphelendikleri çocuğun gerçek babasını öğrenmek ve ölümlerini defnetmek için Hubel'e başvurdukları bilinmektedir. Hubel'in huzuruna gelen Mekkeli, görevli sadine⁴⁶ ye yüz dirhem para verir veya bir kurban keser, sonra "haydi şimdi fal oklarını çek" diyerek tanrılarının kararını öğrenme veya bilgisine başvurma gereği hissederdi.⁴⁷ Ancak kaynaklarımızda Mekkelilerin bunu niçin yaptıkları hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Dahası fal oklarının definden önce mi yoksa sonra mı çekildiği de belli değildir. Şayet definden önce çekilmiş ise ölünün defnedileceği mekânı belirlemek için yapıldığı düşünülebilir. Bunu da yine ölünün mezarda rahat etmesi şeklinde anlamak icap eder. Fakat definden sonra çekilmiş ise bunun, ölünün akibetine yönelik olacağına kuşku yoktur. Şayet bu tahmin doğru ise cahiliye Arabı, ölüsünü defnettikten sonra Hubel'e gelerek fal oku çekip ahirette bulunacağı yer hakkında bir kanaat sahibi olunca kabrinde "akira" yani kurban kesmiş olması, daha akla yatkın görünmektedir. Bizi bu sonuca götüren ise "akira" kurbanlarının herkes tarafından değil de belli şahıslar tarafından kesilmiş olmasıdır. Bu durum fal oklarının sonucunda bir olumsuzlukla karşılaşılınca mı kurban kesildiği gibi bir sorunun gündeme gelmesine neden olmaktadır.

⁴⁶ Fal çeken şahsa "sahibu'l-Kidâh" denilmektedir. Bu şahıs cahiliye Arap dini hiyerarşisi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Başlıca görevi ise putlar ile sair halk arasında aracılık yapması idi. Konu ile ilgili bilgi için bkz. Taberî, *Tefsir* (tahk: AhmedMahmud Şakir), IX, 514.

⁴⁷ Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, I, 193. Ayrıca bkz. Taberî, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), IX, 514.

12- Mezar Üzerine Kesilen Kurban (Akira)

Bilindiği gibi “عقيرة” kelimesi kafası koparılmış ve o şekilde bırakılmış hurma ağacı ile kurban edilen hayvan için kullanılmaktadır.⁴⁸ Öyle anlaşılıyor ki bu hayvanların bazısı başları kesilmek suretiyle mezarın üzerine terkedildikleri için bu adı almışlardır. Bununla birlikte akira ile ilgili farklı tartışmalar da mevcuttur. Nitekim İbnu'l-Esir ile İbn Manzur “akira” ile “beliyye”nin aynı şeyler olduğu kanaatinde dirler. İbn Esir ölülerinin bu kurbanlarla haşre gideceklerine inandıklarını söylemektedir.⁴⁹ İbn Manzur da bilgi vermeden beliyyelere “el-akira” denildiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Adı geçen müellifler böyle demiş olsalar da “akira” sadece kabre konan bu hayvanlardan oluşmamaktadır. Aksine kabir üzerinde kesilen hayvana da akira denilmektedir.⁵¹ Bu hayvanlar bazen ölü defin edilir edilmez kesilir, bazen de sonraya bırakılırdı.⁵² Bunların beliyyeden farkına gelince; yukarıda da ifade ettiğimiz gibi beliyyeden hiç bir şekilde faydalanılmazken, akiradan ise faydalanılırdı. Hatta kesilmesinden sonra halka ikram edilmesi daha makbul olarak kabul edilirdi. Dolayısıyla bu durum açıkça akira ile beliyyenin aynı şeyler olmadığını ortaya koymaktadır.

Cahiliye Arabının akirayı neden kestiği sorusuna gelince; bu kurbanın daha sonraki hayatında ölünün işine yarayacağına inanılırdı. Dahası kurban kesilip halka ikram edildiğinde “hayatında halka ikramda bulunduğu gibi ölümünden sonra da ikrama devam etsin” denilirdi.⁵³ Bu hayvanların bir taraftan kanları ve etleri ile kemiklerinin haşre doğru yolculuk yapan beliyyelerin gıdaları olduğuna,⁵⁴ diğer taraftan da bunların öte dünyada ölünün bizzat kendisine faydasının dokunacağını inanılıyordu.⁵⁵

⁴⁸ Ebû Abdurrahman el-Hafîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö: 175), *Kitabu'l-ayn*, Beyrut 2005, 663.

⁴⁹ İbnu'l-Esir, *Câmiu'l-usûl fi ahadisi'r-resûl*, (tahk: Abdulkadir Arnavud), I-XII, Mek-tebet u Hulvanî, (ciltler değişik dönemlerde basılmıştır. Bizim bilgi aldığımız XI. Cilt 1972 tarihinde basılmıştır), XI, 162; ayrıca bkz. Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 103.

⁵⁰ *Lisanu'l-Arab*, XIV, 85.

⁵¹ Cevad Ali, *Mufasssal*, V, 123.

⁵² Cevad Ali, *Mufasssal*, V, 123.

⁵³ Ali Çelik, V, 369.

⁵⁴ Alusî, *Buluğ*, II, 310-311.

⁵⁵ Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 103.

Bazı Araplar ise ölünün defnedilmesinin akabinde bir hayvan getirir, onu ateşe atar ve yakarlardı. Bunun öte dünyada ölüye faydasının dokunacağına inanırlardı.⁵⁶ Bu anlayışın pagan Arap kültürüne Yahudilerden geçip geçmediği ise bilinmemektedir.

Cahiliye Arapları Kurban kestikleri zaman bu kurbanların kanlarını da ölülerin kabirlerine sürerlerdi.⁵⁷ Bilindiği gibi bu gelenek günümüzde de değişik şekillerde hala yaşamaktadır. Dahası meşhur olan şahısların ölüm yıl dönemlerinde kabirlerinin başında bir kurbanın kesilmesi de gelenek idi.⁵⁸ İslam dini bütün bu uygulamaları kaldırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir hadisinde “*لا عقر في الاسلام*” “İslam’da kabir üzerinde kurban kesmek yoktur” diyerek bu uygulamayı yasaklamıştır.⁵⁹

Sonuç olarak cahiliye Arabı yakınlarının ölmesinden sonra onlara olağan üstü bir değer verdikleri, yıkayıp, kefenledikten sonra bir merasimle kabre götürdükleri ve burada adına “salat” denilen bir tören gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bu tören esnasında kullanılan ifadeler, yapılan dualar onların ölüm sonrası bir yaşama inandıklarını göstermektedir. Dahası ölünün kabrinin yanına defnedilen beliyeye, mezarının başına kurulan çadır, saçlarının kesilerek mezara serpilmiş olması bunda bir kuşku da bırakmamaktadır. Kuşkusuz Cahiliye Arapların ölümün bizzat kendisine nasıl baktıkları konunun aydınlatılması açısından son derece önemlidir.

B- Cahiliye Araplarına Göre Ölüm

Ölümün Cahiliye Arabı için neyi ifade ettiği, bir yok oluşumu yoksa yeni bir başlangıcı mı simgelediği sorusuna verilecek doğru cevaplar konunun netleşmesine ciddi anlamda katkı sağlayacaktır.

Öncelikle cahiliye Arabı kendilerine takdir edilen bir ömrün bulunduğunu ve bunun bir sonunun da olduğuna inanıyorlardı. Adına “ecele” denilen bu kaziyeye inanan dönemin insanlara göre her bir yaratılmışın bir vadesi vardır. Bir adamın vadesi dolmadan ölmesi mümkün olmadığı gibi vadesi dolduktan sonra da bu dünya

⁵⁶ Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 102.

⁵⁷ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 136.

⁵⁸ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 136.

⁵⁹ Alusî, *Buluğ*, II, 310.

da varlığını sürdürmesi de imkânsızdı.⁶⁰ Ölümü “sükûn” olarak isimlendiren cahiliye Arapları bunu söylerlerken de “ruhun” bedenden ayrılmasından sonra “bedenin” dinginliğe kavuşmasını kastederlerdi. Dolayısıyla “bedenin rahatladığı” anlamında “ölümü” “sükûn” olarak isimlendiriyorlardı.⁶¹ Onlara göre insan “ruh” ve “beden” olmak üzere iki parçadan oluşmaktaydı. Adına “nefs” denilen “ruh”, son nefes ile bedeni terk ettiği için adını da nefesten almıştı.⁶² Son nefesle ağız ve burundan bedeni terk eden ruh, ölümsüz olup vücuttan çıktıktan sonra bir kuşa dönüşür ve yaşardı.⁶³ Eğer ölen insan, biri tarafından yaralanmış veya öldürülmüşse nefes bedenin yaralanan kısmından çıkmak suretiyle vücudu terk eder ve adına “hâmmе” denilen bir kuşa dönüşerek yaşarken⁶⁴ her yüz yılda bir mutlaka kabrinin başına döner ve “beni sulayınız, beni sulayınız” diyerek intikamının alınmasını isterdi.⁶⁵ İbn Side ise herhangi bir adam bir musibete uğradığı zaman başından çıkan kuşa “hâmmе” denildiğini söylemektedir.⁶⁶

Cahiliye Arabına göre vücuttan ayrılan ruh, önceleri küçük bir kuş halinde iken zamanla büyür ve büyükçe bir baykuşa dönüşürdü. Bu kuş aynı zamanda beden ile aile arasındaki ilişkiyi de sürdürürdü. Ailenin erkek üyelerinin durumunu düzenli bir şekilde bedene ulaştırdığına da inanılırdı.⁶⁷ Dolayısıyla cahiliye Arabının bu inancı zaten ölümden sonra farklı bir şekilde olsa bile bir yaşamın varlığını kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Bilindiği gibi Hz.

⁶⁰ Cevad Ali, *Mufassal*, V, 118.

⁶¹ Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 97.

⁶² Cahiliye Arabına göre kan, hayatın kaynağıydı. Ona göre kan yani dem “nefsin” ikamet mahalli idi. Bir başka ifade ile Cahiliye Araplarına göre ruhun bulunduğu mahal, kandır. Kan deveranı devam ettikçe vücutta canlılık da sürmektedir. Kan bedeni terk ettiği an beden artık ölmüş olmaktadır. [Bkz. Cevad Ali, *Mufassal*, V, 117 vd; VI, 108] Muhtemelen bu inanç bir gözleme dayanmaktadır. Zira çoğunlukla hayvancılıkla uğraştıkları için hayvanlarını kestikleri zaman veya yaralandıkları zaman kanlarının akmasından sonra öldüklerini görmüş ve dolayısıyla bu sonuca varmış olmalıdırlar. Yine hanımların kanama haline de buradan üretilerek “nifas” demişlerdi.

⁶³ Alusî, *Buluğu'l-ereb*, II, 311.

⁶⁴ “Mesh” yani bir başka varlığa dönüşmek cahiliye döneminde kabul edilen bir durumdu. Nitekim İsaf ve Naile'nin insan oldukları, Kâbe'nin içinde günah işlemek suretiyle taşla dönüştüklerine inanırlarken, Lat'ın da bir taşın içine girerek orada yaşamını sürdürdüğüne inanıyorlardı.

⁶⁵ Şehristânî, 433; Alusî, *Buluğu'l-ereb*, II, 311; Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 107.

⁶⁶ İbn Side, *el-Muhkem*, IV, 442.

⁶⁷ Alusî, *Buluğu'l-ereb*, II, 311.

Peygamber birçok hadiste bu anlayışın İslam ile çeliştiğini söylemektedir. Hz. Peygamber İslam'ı tebliğ etmeye başladığı zaman Cahiliye Arapları onu sıkıştırmak için bu "hâmm"yi sordukları rivayet edilmektedir. "Sana Ruhtan sorarlar. Deki Ruh rabbimin emrindedir. Size ondan çok az bir bilgi verilmiştir" şeklindeki İsra Suresi 85. ayeti kerimesinin bununla ilgili nazil olduğu rivayet edilmektedir.

Görüldüğü gibi Cahiliye Arabı öldükten sonra bir yok oluşa inanmamaktadır. Aksine ölünün bedeni terk eden ruhunun ölümsüz olduğunu, değişik bir şekilde olsa bile yaşamını sürdürdüğüne inanmaktaydılar. Bu da onların ölüm sonrası hayatın varlığına inandıklarına dair bir başka kanıt olarak karşımızda durmaktadır.

C- Cahiliye Araplarının Ahirete İnanışlarını Gösteren Diğer Bazı Veriler

1- Ba's, Hesap ve İkab

Cahiliye Araplarının yeniden dirilme (ba's), hesap, ikab ve kıyamete inandıkları kimi rivayetlerde yer almaktadır. Nitekim bu konuyla ilgilenen Sukkerî Cahiliye ve İslam'ın erken döneminde yaşayan bazı şairlerin şiirleriyle delil olarak kullanarak onların hesaba ve ikaba inandıklarını ifade etmektedir. Nitekim o bu hususta daha çok A'sa el-Hemdân ile Ahnes b. Şihâb et-Temimî'yi şahit olarak kullanmaktadır.⁶⁸ Şehristânî de Abdumuttalib'den bahsederken onun iyilik edenlerin mükâfatlandırıldığı, kötülük yapanların da cezaya çarptırıldığı bir ahiretin varlığına inandığını söylemektedir.⁶⁹ Nitekim Yakubî de bu düşüncelerinden dolayı olsa gerek Abdumuttalib'in öte dünyada diğer peygamberlerle birlikte haşr olacağını iddia etmektedir.⁷⁰

Kaldı ki İbn Habib (ö. 245/860) gibi Cahiliye edebiyatı ve inançları konusunda mütebahhir olan bir tarihçi de "كان اكثر العرب يؤمنون" "Kan اکثر العرب يؤمنون" diyerek Arapların çoğunun ölümden sonra dirilmeye inandıklarını ifade etmektedir.⁷¹ Yine İbn Habib "كان اكثر العرب يؤمنون"

⁶⁸ Cevad Ali, *Mufassal*, VI, 103.

⁶⁹ Şehristânî, 434.

⁷⁰ Yakubî, *Tarih*, II, 11.

⁷¹ İbn Habib, *Muhabber*, 322.

”بالحساب“ diyerek onların sadece yeniden dirilmeye değil aynı zamanda hesaba da inandıklarını ortaya koymaktadır.⁷² Ancak ”أكثر العرب“ ”Arapların çoğu“ ifadesinin bir tahdit olarak konmuş olması, İslam öncesi dönemde Araplar arasında yeniden dirilme ve hesaba inanmayan kimselerin de bulunduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Cahiliye dönemi Araplarının hesap gününe inandıklarını gösteren bazı şiirlerin bulunduğu ifade edilmişti. Şair Zühreyn’in aşağıdaki şiiri bunlardan biridir.

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر

ليوم حساب او يعجل فينتقم

Ertelenir, bir kitaba konur ve orada tutulur.

Bütün bunlar hesap için yapılır.

Ya da yaptıklarının cezası bu dünyada verilir.⁷³

Bu şiirlerden bir başkası ise yukarıda adını zikrettiğimiz Ahnes b. Şihâb et-Temimî’ye aittir. Nitekim o şöyle demektedir:

علمت ان الله جاز عبيده يوم الحساب باحسن الاعمال

Bildim ki Allah hesap gününde kulunu en iyi amellerle mükâfatlandıracaktır.⁷⁴

Cahiliyye şairlerinden Zühreyn b. Ebi Sülma da bir şiirinde şöyle demektedir:

İçinizdeki olanı Allah’tan gizlemeye çalışmayın.

Ne kadar gizlenirse gizlensin, Allah onu yine de bilir.

Amellerinizin cezası ya hemen verilir veya ertelenerek

”Hesap Gününde“ cezası görülür⁷⁵

⁷² İbn Habib, 322.

⁷³ Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 102.

⁷⁴ İbn Habib, *Muhabber*, 322-323. Şehristânî onu Allâf b. Şihâb şeklinde kaydetmektedir. *Mîlel ve Nihal*, 439.

⁷⁵ Muallaka-i Seb’a s. 24. Beyit 27-28 (Ali Çelik, ”Asr-ı Saadette Halk İnançları” *Bütün Yönleri ile Asr-ı Saadette İslam*, Beyan Yayınları İstanbul 1994, V, 344.

Kimi rivayetlere göre Cahiliye döneminde Kureyş kabilesi Kıyamet alametlerine de inanıyordu. Nitekim onlar, yıldız kaymalarının çoğalmasını bu alametlerden biri olarak görüyorlardı.⁷⁶ Ancak Kur'an'dan anladığımız kadarıyla bu konuda da yeknesak düşünmemekteydiler. Onlardan bazıları kıyametin varlığına inanırken, diğerleri ise bunda şüphe içerisindeydiler. Hatta yokluğuna inananlar dahi vardı. Nitekim Kur'an şöyle demektedir: "Birbirlerine neyi soruyorlar? Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi mi? hayır ileri de bilecekler, hayır yine ileri de bilecekler" (Nebe' Suresi, 1-5). Başta İbn Kesir olmak üzere müfessirler bu büyük haberin kıyamet olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Dolayısıyla bu ayet-i kerime açık bir şekilde onların kıyamet hakkında aynı şekilde düşünmediklerini, bazılarının ona inandığını diğerlerinin ise inkâr ettiğini ortaya koymaktadır.

2- Dünyaya Geri Dönüş Anlayışı (Ric'at)

Cahiliye dönemi Arabının ric'at düşüncesi de onun ölümden sonra bir yaşamın olabileceğine inanması açısından dikkat çekicidir. Nitekim bahis mevzuu dönemde bazı insanların ölen yakınlarının kabirlerine yiyecek koyduklarını yukarıda dile getirmiş ve bu yiyeceklerin mezara kondukları andan itibaren başlayacak olan yolculukta kullanılacağına inanıldığını söylemiştik. Ancak bu davranışın ikinci bir nedeni olarak "ric'at düşüncesi" gösterilmiştir. Buna göre cahiliye Araplarının bir kısmı ric'ata yani dünyaya ikinci kez döneceklerine inanıyorlardı. Nitekim bu nedenden dolayı "herkes bir kez daha dünyaya gelecek ve yeniden yaşayacak" diyenler vardı. Dönecekleri zaman fakir olmamaları için kabirlerine yiyecek koyarlardı. Kabirlerinde dünyalık bulunan şahısların bu ikinci dönüşlerinde muhtaç olmayacaklarına, daha zengin ve müreffeh bir yaşam süreceklerine inanılırdı.⁷⁸

⁷⁶ Muhammed b. Abdullah eş-Şeblied-Dimeşki (ö.769/1367), *Akâmu'l-mercân fi ahkâmi'l-cân*, (tahk: İbrahim Muammer el-Cumel), Kahire ty, I, 177.

⁷⁷ Örnek kabilinden bkz. Ebû'l-Fida el-Hafız İbn Kesîr ed-Dimeşki, *Tefsir Kur'an el-Azîm*, (tahk: Mahmud Hasan), I-IV, Beyrut 1994, IV, 557.

⁷⁸ Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 112.

3- Tövbe

Cahiliye Arabının tövbe uygulaması da onun öte dünya kaygılarıyla ilişkili olduğunu akla getirmektedir. Nitekim bir adam, birine haksız yere tokat atmış, dövmüş ya da öldürmüştü; harem dolaylarında bulunan ağaçların kabuklarından bir gerdanlık yapar, bu gerdanlığı boynuna takar ve “ben daruriyim” diyerek gezerdi. Onu görenler “bırakın, ona dokunmayın, irtikap ettiği suçun içerisinde boğulsa bile ona kimse karışmasın” derlerdi.⁷⁹ Bir adamın toplum içerisinde kendisini bu denli aşağılamasını da dünyevî kazançla açıklamak mümkün değildir. Bu davranış da, olsa olsa ahiretle alakalıdır. Dolayısıyla daruri böyle davranarak günahının Allah katında bağışlanacağına ve huzur-ı ilahiye günahsız gideceğine inanıyor olsa gerektir.⁸⁰

4- Şefaaf

Cahiliye Arabının ahirete inandığının bir başka kanıtı ise şefaaf anlayışıdır. Ancak putların kendilerine bu dünyada mı yoksa ahirette mi şefaaf edecekleri hususunda İslam uleması arasında bir tartışma mevcuttur. Nitekim Hasan Basri onların bu dünyayı merkeze alan bir şefaaf algısına sahip olduklarını söylemektedir. Ancak İbn Cüreyc, ahirette Allah huzurunda putların kendilerine şefaaf edeceklerine inandıklarını söylerken, İbn Abbas ise onların ahirette inandıklarını, ancak sanki bir tereddüt de taşıdıklarını söylemektedir.⁸¹ Şehrîstânî de cahiliye döneminde insanların bir bölümünün, ahirette Allah katında kendilerine şefaaf edecekleri için putlara ibadet ettiklerini söylemektedir.⁸² Dolayısıyla görüldüğü gibi cahiliye dönemi Arabı şefaaf konusunda tek bir düşünceye sahip değildir. Bununla birlikte rivayetler incelendiğinde, onların şefaate, hem

⁷⁹ Ezrakî, 192.

⁸⁰ Cahiliye döneminde bir adamın boynuna gerdanlık takması kutsiyeti ifade etmektedir. Nitekim Mekkeliler kervanları ile ticari amaçlarla şehrin dışına çıktıkları zaman kendileri ve develerinin boyunlarına gerdanlıklarını takarlardı. Bu gerdanlıkları görenler onları dokunulmaz kabul ettikleri için, bir başka ifadeyle kutsal kabul ettikleri için kendilerine karışmazlar, hatta onları korur ve kollarlardı. Bkz. Ezrakî, I, 122.

⁸¹ Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirîni eş-Şafîi, *Siracu'l-munîr fi ianeti ala ma'rifeti ba'dimeaniyi'l-keîmi Rabbinael-Hakim el-Habir*, I-V, (nşr: Bulak matbaası), Kahire 1285, II, 11.

⁸² Şehrîstânî, 433.

dünya menfaati hem de ahiret hayatı için inandıkları ortaya çıkmaktadır. Yine bu rivayetler onların en azından bir kısmının “Kıyamet”e de inandıklarını göstermektedir. Ünlü müfessir Taberî’nin aktardığına göre “Biz bu putlara bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” ayeti kerimesi İbn Zeyd hakkında nazil olmuştur. Çünkü o “Biz bu putlara bizi kıyamette Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz” demektedir. Taberî de bu ayeti tefsir ederken cahiliye Araplarının putlara ahirette Allah katında şefaathçi olacağı ümidiyle ibadet ettikleri görüşündedir.⁸³ Aynı şey Nadr b. Haris için de geçerlidir. Zira İkrime’den rivayet edildiğine göre o, Lat ve Uzza’ya ibadet etme gerekçesini anlatırken bunların kıyamet gününde kendisine şefaathçi olacağını söylemektedir.⁸⁴ Muhammed Reşid Rıza’nın da ifade ettiği gibi cahiliye dönemi Araplarının bir kısmı putlarının kendilerine bu dünyada şefaath edeceğine inanırlarken, diğer bir kısmı ise öte dünyada, yani ahirette şefaathçi olacakları kanaatindeydiler.⁸⁵ Said b. Cübeyr’in İbn Abbas’tan rivayet ettiği hadis de bu görüşü desteklemektedir. Onun verdiği bilgiye göre; Mekke müşrikleri Hz. Peygambere gelerek “senden İlahlarımızı ayıplamaman ve sövmemen dışında başka bir talebimiz bulunmamaktadır. Zira bilmelisin ki onlar kıyamet gününde bize [Allah katında] şefaath edeceklerdir.”⁸⁶ Keza “مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ آئِنَةٍ”⁸⁷ ayetinin Nadr b. Haris’in “Lat ve Uzza kıyamet gününde bana [Allah katında] şefaathçi olacaktır” demesi üzerine nazil olduğu da rivayet edilmektedir.⁸⁸ İbn Ebi Hatim de Abdudaroğullarından Nadr b. Haris’in “Kıyamet gününde Lat ve Uzza bana şefaath edecektir” demesi üzerine “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا” “Allah’a yalan izafe edenden daha zalim kim olabilir ki?”⁸⁹ ayetinin nazil olduğunu nakletmektedir.⁹⁰ Taberî ise Nadr’ın bu ifadesi üzerine “وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْتُمَا أَوَّلَ مَرَّةٍ”

⁸³ Taberî, *Tefsir*, (Tahk: Ahmed Muhammed Şakir), XXI, 251.

⁸⁴ Mahmut b. Hamza b. Nasr el-Kirmanî (ö: 505/1110), *Ğaribu't-tefsir ve acâibu't-te'vil*, I-II, Beyrtty, I, 478; Ahmed b. Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, I-XXX, Kahire 1946, XI, 82.

⁸⁵ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, I-XII, Mısır 1990, XI, 267.

⁸⁶ Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'anî et-Temimî el-Mervezî, *Tefsiru'l-Kur'an*, (tahk: Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad 1997, V, 294.

⁸⁷ Yunus, 3.

⁸⁸ Sem'anî, *Tefsir*, III, 2.

⁸⁹ Enam, 93.

⁹⁰ İbn Ebi'l-Hatim er-Razî (ö.327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim li İbn Ebi Hatim*, (tahk: Esad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mekke 1419, III, 973.

وَتَرَكْتُمْ مَا حَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَرَكْتُمْ مَا كُنْتُمْ تُزْعَمُونَ

Onlara: “and olsun ki, sizi ilk kez yarattığımız gibi bize birer birer geldiniz; aranızda Allah’ın ortakları olduğunu sandığınız şefaatçilerinizi görmüyoruz. And olsun ki aranızdaki bağlar kopmuş, ortak sandıklarınız sizden ayrılmışlardır” denecek.”⁹¹ ayetinin nazil olduğunu zikretmektedir.⁹² Öyle anlaşılıyor ki Nadr’ın bu düşüncesi yaygın olarak bilindiği için, konuyla ilgili birçok ayetin onun bu düşüncesiyle irtibatlı olarak indiği düşünülmüştür.

Ebu Süfyan da Lat ve Uzza’nın Kıyamet gününde kendilerine Allah katında şefaatçi olacaklarına inanıyordu. Nitekim Hz. Peygamber onu İslam’a davet edip Lat ve Uzza’yı sürekli anıp durmaktan vazgeçmesini, bu putların Huzeyl arazilerinde kendilerine ibadet edilen [sıradan] ilahlardan öte bir şey olmadıklarını söylediğinde Hz. Peygamber’e “onların ahirette şefaatleri ve menfaatleri vardır” diyerek onlardan hem bu dünyada hem de öte dünyada menfaat umduklarını söylemiştir.⁹³ Dahası cahiliye dönemine nispeten yakın bir zaman diliminde yaşamış olan Mukatil b. Süleyman da cahiliye Araplarının önemli bir kısmının bu varlıklara ahirette kendilerine şefaat edecekleri için ibadet ettiklerini ifade etmektedir.⁹⁴

Şefaitle ilgili bütün bu verilerden açıkça anlaşılacağı üzere Cahiliye dönemi Araplarının bir kısmı putları dünyevî menfaatlara ulaşma hususunda kendileriyle Allah arasında aracı olarak kabul etmekteydiler. Bununla birlikte önemli bir kesim de bunları kıyamet gününde Allah’ın huzurunda kendileriyle yaratıcıları arasında bir aracı olarak görmekteydiler. Zira Cahiliye Araplarının Lat, Menat ve Uzza için okudukları “ تلك غرائيق العلى. ” “Lat, Uzza ve üçüncüleri olan Menat. Bunlar ulu ğıraniklerdir.⁹⁵ Bunların katında şefaat umulur” şeklindeki telbiyeleri

⁹¹ Enam, 94.

⁹² Taberî, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Risale yayınları, 2000, XI, 94.

⁹³ Mukatil b. Süleyman (ö: 150/767), *Tefsir u Mukatil b. Süleyman*, (tahk: Abdullah Muhammed Şahata), Beyrut 1423, III, 470.

⁹⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 469.

⁹⁵ Vehb b. Münebbih “ğıranik kelimesini “uzun boyunlu” şeklinde şerh etmektedir. [Bkz. Vehb b. Münebbih, *Kitâbu’t-ticân fi muluki’l-Himyer*, (tahk ve neşer: Merkezü Dirâsâtve’l-ebhâs el-Yemeniye), San’a 1979, 148. Bu kelime uzun boyunlarından

de şefaate uhrevî amaçlarla inandıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Öyle anlaşılıyor ki onların bu şfaat beklentileri Kur'an-ı Kerim'de şfaatin ancak Allah'ın iznine bağlı olduğu, o izin vermedikçe kimsenin huzurunda şfaatte bulunamayacağı şeklindeki onlarca ayette ifadesini adeta bir manifesto vurgusuyla bulmuştur.

5- Ölüm Ötesi Kavramlarına Aşinalık

Cahiliye döneminde Mekkeli Arapların ahiretle ilgili birçok kavrama aşına oldukları anlaşılmaktadır. Bu da onların ahireti bildiklerini göstermektedir. Nitekim Hz. Peygamber, aleni tebliğle emredildiğinde Ebû Kubeyş dağının eteğinde bir taşın üzerine çıkarak, her bir Kureyş boyunu, isim isim zikretmiş ve etrafında toplanmalarını sağlamıştı. Akabinde onlara yaptığı konuşmada “Ey Ka’b b. Lüey oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Mürre b. Ka’b oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Abdışşems oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Abdime-naf oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Haşim oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Abdulmuttalib oğulları kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız. Ey Kureyş topluluğu kendinizi cehennem ateşinden kurtarınız”⁹⁶ demişti. Hz. Peygamberin ilk kez tebliğde bulunduğu bu insanları, cehennemin varlığından bahsetmeye gerek hissetmeden, doğrudan cehennemden sakındırması hem bu kavrama hem de neyi ifade ettiğine aşına olduklarını açıkça göstermektedir. Dahası tebliğ faaliyetlerinin ilerlediği, Hz. Peygamber’in neye davet ettiğinin tamamen netleştiği dönemlerden, içlerinde Ebu Cehil’in de bulunduğu Mekke’nin ileri gelenlerinin Hz. Peygamberin amcası Ebû Talib’e gelerek “yeğenin atalarımızın dalalet içerisinde ölüp gittiklerini söylemektedir. Onu bundan nehy etmelisin” şeklinde talepte bulunmaları da bununla ilgilidir.⁹⁷ Bilindiği gibi Ebû Talib vefat edince Haşim oğullarının liderliğine Ebû Leheb geçmiş oldu. Biraz Ebû Talib’e öykündüğü için biraz da geleneğin baskısıyla Hz. Peygamber’i himayesine aldığını Mekke’de ilan etmişti. Bu himayeden rahatsız olan Mekke’nin ileri

dolayı kuğu kuşları için kullanılmaktadır. Dolayısıyla Cahiliye Arapları Lat, Menat ve Uzza’yı kuğu kuşları olarak kabul etmekteydiler. Bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap inancında Putların Yeri,”, *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara 2015, s. 23.

⁹⁶ İbnSa’d, I, 120.

⁹⁷ İbnHişam, I, 282-283.

gelenleri ona gelerek, dinini değiştirip değiştirmediğini sorguladılar ve Hz. Peygamberi korumaktan vaz geçmesini talep ettiler. Ebû Leheb onlara “Ben Abdulmuttalib’in dininden dönmüş değilim. Ancak [Muhammed kardeşimin oğludur. Bütün yaptığım] onu yapmak istediğini gerçekleştirenceye kadar korumam altına almaktır” dedi. Peygamberle mücadele etmek için Ebû Leheb’in himayesini bırakması gerektiğini bilenler hemen onu en hassas olduğu noktadan vururlar ve Hz. Peygamber’in atalarının cehennemde olduğunu söylediğini anlatırlar. Bu durum Ebû Leheb’i çok etkiler. Hiç zaman geçirmeden Hz. Peygambere gelerek Abdulmuttalib’in ahirette nerede olduğunu sorar. Hz. Peygamber “O kavminin yanındadır” şeklinde cevap verir. Bu cevaptan tatmin olan Ebû Leheb, kendisini doldurarak yeğenin üzerine gönderen Ebû Cehil ile Ukbe b. Ebî Muayt’a gider ve “Sordum, Abdulmuttalib’in kavminin yanında olduğunu söyledi” der. Onlar da “o cehennemdedir” demek istemiştir” derler. Bunu duyan Ebû Leheb bir kez daha Hz. Peygambere gelir ve “Ey Muhammed Abdulmuttalib cehenneme mi girdi? Diye sorar. Hz. Peygamber “Evet, Abdulmuttalib de onun gibi Allah’tan başka tanrılara taparak ölenler gibi Cehenneme girmiştir” der. Bunu duyan EbûLeheb adeta çıldırır ve Hz. Peygamberi himaye etmekten vazgeçmekle kalmaz “Vallahi bundan sonra sana işkence etmekten hiç vazgeçmeyecek ve tamamen düşmanın olacağım. Sen Abdulmuttaib’in cehennemde olduğunu nasıl söylersin” der.⁹⁸ Hz. Peygamber ile Ebû Leheb arasında geçen bu diyalog açıkça Ebû Leheb’in sadece cehennemi bilmediğini, aynı zamanda onu kabul ettiğini de göstermektedir.

Kaldı ki Kur’an-ı Kerim’de öte dünya ile ilgili olarak kullanılan onlarca kavram bulunmaktadır. Ahiret, ba’s, kıyamet, azab, ikab, ceza, nar (ateş), cennet, cehennem vd. Özellikle Mekkî surelerde daha çok karşılaşılan bu kavramların ne anlama geldiğine dair ilk muhataplarından bir itirazın gelmemiş olması bunlara aşına olduklarını göstermektedir.⁹⁹ Bu örneklerden sadece birine biraz daha yakından bakalım. Örneğin Müddessir suresinde Cehennemi

⁹⁸ İbnSa’d, I-211.

⁹⁹ Örneğin Kur’an “Zakkum” kelimesini Cahiliye Araçlarının bildiği anlamın dışında kullanınca Mekkelilerin tepkisine neden olmuştur. Rivayetlere göre Cahiliye Araçları kaymak ile hurmanın karışımından elde edilen yiyeceğe zakkum

anlatılırken “üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır” dendiğinde; Mekke müşrikleri Cehennem ile alakalı bir itirazda bulunmazlar. Sadece ayette geçen “on dokuz melek” kavramına yoğunlaşırlar. Mekke ileri gelenleri Cehennemin on dokuz melek tarafından korunamayacak kadar geniş bir alan olduğunu düşündükleri için bunun imkânsızlığını savunurlar. Hatta onlardan biri olan Ebû Cehil bu tartışmayı daha da ileri götürerek, sadece on dokuz kişiden oluşan melekleri saf dışı etmenin mümkün olduğunu dile getirir. Bunun için bir de alay edercesine bir ekip oluşturmayı önerir.¹⁰⁰ Kur’an bir sonraki ayette Ebu Cehil’e cevap vererek “Biz Cehennemin görevlilerini ancak meleklerden kıldık. Onların sayılarını inkâr edenler için bir imtihan vesilesi yaptık ki, kendilerine kitap verilenler kesin olarak bilsinler, iman edenlerin imanı artsın, kendilerine kitap verilenler ve müminler şüpheye düşmesin, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ile kâfirler “Allah örnek olarak bununla neyi anlatmak istedi” desinler.”¹⁰¹ diyerek onlarla adeta on dokuz rakamı üzerinden bir polemige girmektedir. Dolayısıyla peş peşe inen bu ayetler yakından incelendiğinde müşriklerin itirazının aslında cehenneme olmadığını; cehennemi kabul ettiklerini ve cehennem bekçilerinin on dokuz kişiden müteşekkil olmasına takıldıkları ve bunu alaya aldıkları görülecektir.

Özetle, cahiliye dönemi Arabının bir şahsın ölmesinden sonra cesedine gösterdiği saygı, kabre konurken gerçekleştirilen tören, defin esnasında okunan dualar, definden sonra yanına defnedilen beliyesi, kabir üzerine kesilen akırası, arkasından okunan mersiyesi, hatta kimi mersiyelerde kullanılan ifadeler, yine onların şefaât algıları, ölüm anlayışları, Cahiliye Arabının ahiret inancına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kaldı ki o dönemden bize ulaşan şiirler

diyorlardı. Kur’an cehennemde insanlara sunulan yiyeceğin adının zakkum olduğunu söyleyince Ebu Cehil kaymak ve hurmayı karıştırıp Mekke’nin ileri gelenlerine ikram ederken “haydi zıkkımların bakalım. Muhammed cehennemde zakkum ağacının olduğunu söylüyor. Cehennemde ağaç olmaz. Zira ateş ağacı yok eder” der. Görüldüğü gibi Ebu Cehil’in cehennem ile ilgili bilgiye sahiptir. Hatta cehennemin ateşle lebalep dolu olduğunu ve ağaçları yaktığını da bilmektedir. Onun itirazı zakkumadır”. Bkz. Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 609.

¹⁰⁰ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Ferid), III, 417.

¹⁰¹ Müdessir, 30-31.

hadisenin böyle olduğunu netleştirmektedir. Dahası başta İbn Habîb olmak üzere birçok müellifin naklettikleri de bu konuyu tereddüde mahal bırakmayacak şekilde açığa kavuşturmaktadır.

Zaten cahiliye dönemi insanı kendisini İbrahim'in milleti ve İbrahim'in dininin takipçisi olarak görmekteydi. Bir başka ifade ile kendilerini İbrahimî olarak nitelemekteydiler.¹⁰² Hz. İbrahim'i kendileri ile rableri arasında bir halka olarak görmekte, onu Allah'ın elçisi olarak kabul etmekteydiler. Dolayısıyla ahireti tamamen inkâr etmeleri zaten beklenemezdi. Kaldı ki birçok uygulamada da hâlâ İbrahimî geleneğe bağlı olarak yaşamlarını idame ettiriyorlardı. Nitekim Kureyş Kabilesi, Ka'be'yi inşa edeceği sırada Velid b. Muğire'nin onlara yaptığı aşağıdaki konuşma bunun açık bir kanıtıdır: "Ey kavmim! Rabbinizin beytinin tamirinde mallarınızın en helalini veriniz. Faiz, kumar veya fahişeleri satarken elde ettiğiniz kirli kazancı sakın Ka'be için harcamayınız. Beytullahı malınızın habis olanından koruyunuz. Zira Allah'ı teala ancak helal olanı kabul eder"¹⁰³ "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ"¹⁰⁴ "Şüphesiz Safa ile Merve Allah'ın nişanelerindedir. Kim Ka'be'yi hacceder veya umre yaparsa bu ikisini de tavaf etmesinde bir beis yoktur. Kim gönülden iyilik yaparsa karşılığını görür. Doğrusu Allah şükürün karşılığını verendir ve bilendir."¹⁰⁴ ayet-i kerimesinin nazil oluş nedeni de aslında bize bu gelenek hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Bilindiği gibi Safa ve Merve Hz. İbrahim döneminden kalan mekânlar olup Hz. İbrahim döneminden beri hac ibadetinin bir parçasıydı. İslam öncesinde Mekke müşrikleri bu iki tepenin her birinin başına bir put yerleştirmiş ve kurbanlarını onların önünde keserek, hac ibadetinin bir parçası haline getirmişlerdi. Dolayısıyla İslam dini nazil olduğu sıralarda, yüce Allah'ın tevhidî düşüncüyü kurma muradını içselleştiren bazı sahabeler, bu putlardan dolayı sa'yı terk etmişlerdi. Allah bu ayeti indirerek cahiliye dini anlayışının yanlış olan kısmını törpülemiş ve doğrunun inşa edilmesi için yeni bir anlayışın oluşmasının önünü açmıştır.¹⁰⁵ Dolayısıyla cahiliye anlayışı muamelattaki

¹⁰² Ezrakî, I, 177.

¹⁰³ Ezrakî, *Ahbar*, I, 162; ayrıca bkz. Feyyûmî, 410.

¹⁰⁴ Bakara, 158.

¹⁰⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, I, 152.

İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı küçük bazı noktalarda bile Hz. İbrahim dönemini taklit etmekten ahiret gibi önemli bir konuyu reddetmeleri pek makul görülmektedir.

Hal böyle olunca Cahiliye dönemi Araplarının ahirete inanmadıklarına dair şahit olarak kullanılan ayetleri nasıl anlamalıyız sorusu daha bir önem kazanmaktadır. Şimdi bu ayetlere biraz daha yakından bakalım:

D- Cahiliye Arabının Ahirete İnanmadıklarına Dair Şahit Olarak Kullanılan Ayetler ve Tahlilleri

1- وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمُعَوِّثِينَ Derler ki: “Hayat ancak dünya hayatımızdır. Artık biz bir daha diriltilecek değiliz” [Enam, 29.] İbn Atiyye bu ayetin Mekke’li bir grup insan hakkında nazil olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶ Benzer bir ayet de Casiye suresinde bulunmaktadır: “Hayat ancak dünya hayatımızdır. Ölürüz ve diriliriz. Bizi zaman dışında başka bir şey helak etmeyecektir.” [Casiye, 24] Mukatil b. Süleyman bu iddiaya sahip olanların içinde Ebû Cehil’in de bulunduğu bir ekip olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷ Bu iki ayet birbirini tamamlamaktadır. Alusî, *Buluğu’l-ereb* adlı eserinde bu grubun Dehriiler olduğunu belirtmektedir. Bilindiği gibi Dehriiler Mekke’de var olan bir akıma mensuptular. Bu akım her şeyin faili olarak zamanı görüyordu.¹⁰⁸ Bunlar zaman ve maddenin ezeli ve ebedi olduğunu iddia ediyorlardı.¹⁰⁹

2- “Onlar “Allah ölen bir kimseyi diriltmez” diye var güçleri ile yemin ettiler”. [Nahl, 38.] Ebu’l-Ferec bu ayetin sebab-i nüzulü olarak Müslümanlardan birinin müşriklerden birinde alacağı olduğunu, alacağını tahsile gittiğinde aralarında geçen konuşmada öte dünya ile ilgili hususların gündeme geldiğini nakletmektedir. Bu-

¹⁰⁶ İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak b. Çalib el-Endelusî el-Muharibî (ö: 542/1148), *el-Muharrer el-Veciz fi Tefsiri kitabi’l-Aziz*, (tahk: Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), I-X, Beyrut 1422, V, 87.

¹⁰⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Ferid), III, 206.

¹⁰⁸ Alusî, *Buluğu’l-Ereb*, II, 220.

¹⁰⁹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, Mehmet Alıcı, “Zendig-Dehr İlişkisi: Kureysli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: V, sayı IV, Karabük 2016, 810 vd.

rada müşrikin yemin ederek Allah'ın kendilerini bir kez daha yaratmayacağını söylediğini, bunun üzerine de bahis mevzubahis ayetin indiğini söylemektedir.¹¹⁰ Müşrikin kimliği hakkında ise herhangi bir bilgi vermemektedir.

3- "Dediler ki biz bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuş iken yepyeni bir hilkatte diriltileceğiz öyle mi? [İsra, 49.] Mukatil b. Süleyman'a göre Yasin suresinde geçen benzer ayet-i kerime Übey b. Halef hakkında nazil olmuştur.¹¹¹ İbn Habib onu zındıklar arasında zikretmektedir.¹¹² Nitekim Cevad Ali de zındıkların Dehriiler olduğunu ve bu bilgileri Hire'den aldıklarını, onların da diğerleri gibi putlara kurban takdim ettiklerini; ancak bunu ahirette inandıkları için yapmadıklarını, zira zaten buna inanmadıklarını, daha iyi bir dünya hayatı için yaptıklarını söylemektedir.¹¹³

4- "İnkâr edenler, kesinlikle öldükten sonra diriltilmeyeceklerini iddia ettiler." [Teğabun, 7.]

5- "Dediler ki biz gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz." [Mü'minun, 82.] Bu ayet Şeybe, Talha, Osman, Ebû Said, Meşâfi', Ertat, İbnŞurahbil, Nadr b. el-Hâris ve Ebû'l-Hâris b. Akkame'den oluşan Talha b. Abduluzza ailesi hakkında nazil olmuştur.¹¹⁴

6- Eğer şaşacaksan asıl şaşılacak olan onların "Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacağız" demeleridir. İşte bunlar Rablerini inkâr edenlerdir. İşte onlar boyunlarına demir halkalar vurulacaktır. [Ra'd, 5.]

7- "İnkâr edenler dediler ki biz ve babalarımız toprak olmuş iken mi? Gerçekten bizler mi diriltilip çıkartılacağız? And olsun bizler de bizden önceki babalarımız da bununla tehdit edilmiştik. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir." [Neml, 67-68.] Bu ayet Nadr b. Hâris hakkında nazil olmuştur.¹¹⁵

¹¹⁰ Ebû'l-Ferec Cemalettin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, *Zadu'l-mesir*, I-IX, Beyrut 1978, IV, 446, 447.

¹¹¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, III, 385.

¹¹² İbn Habib, 161.

¹¹³ Cevad Ali, *Mufasssal*, VI, 99.

¹¹⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Feid), II, 402.

¹¹⁵ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Ferid), II, 168.

8- “Dediler ki “Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmışız? Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.” [Secde, 10.]

9- “Bunlar diyorlar ki “ilk ölümümüzden başka ölüm yoktur. Bizler diriltilecek değiliz. Eğer doğru söylüyor iseniz atalarımızı getiriniz”. [Duhan, 34-36.] Bu ayetin Ebû Cehil’in Hz. Peygambere gelerek “Ey Muhammed eğer gerçekten peygamber isen içinde Kusay’ın da bulunacağı atalarımızdan birkaç kişiyi dirilt ki onlara haklı olup olmadığını soralım” demesi üzerine nazil olmuştur.¹¹⁶

Kuşkusuz bu ve benzeri birçok ayet-i kerime Kur’an’da bulunmaktadır. Bunların her biri Allah kelamı olup hakikati ifade etmektedir. İlk etapta bunlarla yukarıda zikrettiğimiz tarihi rivayetler arasında bir çelişkinin varlığı göze çarpmaktadır. Oysaki durum bundan daha farklıdır. Zira bu ifadeler incelendiğinde bunların hiçbirinin külli bir hüküm içermediği, dahası “belirli” önerme grubuna da dâhil olmadıkları görülecektir. Bir başka ifade ile yukarıda aktardığımız ayet-i kerimelerin tamamı mantıkçıların “mühmel” dedikleri “niceliği belirsiz” ifade kategorisine girmektedirler. Gazalî, *Mekasid* adlı eserinde “mühmel” ifadeyi şöyle tanımlamaktadır: “Konunun bütün fertlerine veya bir kısmına hükmün yüklendiğini açıklayan bir nicelik edatı içermeyen önermedir. Örneğin; insan hüsrandır ifadesinde, insanların bir kısmını kastediyor olmanız mümkündür.”¹¹⁷ Gazalî, *Mi’yar* adlı eserinde ise buna “mühmel” ifadeye “niceliği belirsiz” adını verilmesini de şöyle izah etmektedir: “bu önermede yüklem varlığının tüm öznelere için mi yoksa bir kısmı için mi olduğunun beyan edilmemiş olmasıdır.” Oysaki “mahsura” yani “niceliği belirli” önermede “her insan canlıdır” önermesinde olduğu gibi ya hüküm tüm konulara veya “bazı insan canlıdır” önermesinde olduğu gibi hüküm öznenin bir kısmına yüklendiği açıkça ifade edilmiş olur.”¹¹⁸ Aynı şey yukarıda zikrettiğimiz ayet-i kerimeler için de geçerlidir. Zira bu ayetlerin hiç biri “kul” veya “cüz”, ya da “bazı” gibi belirleyici ifadeler içermemektedir. Bu

¹¹⁶ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (tahk: Ahmed Ferid), III, 206.

¹¹⁷ Gazzalî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Mekasid*, (terc: Cemalettin Erdemci), Vadi Yayınları Ankara 2001, s. 61.

¹¹⁸ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Mi’yarü’l-ilm*, (terc: Hasan Hacak), Yazmalar Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, 126.

da bahis mevzuu ayetleri “mahsura” olmaktan çıkarıp “mühmele” haline getirmektedir.

Kuşkusuz Kur’an buna benzer önerme örnekleriyle doludur. Meramımızın daha iyi anlaşılması için bu örneklerden de bir kaçını zikrederim.

1- “Dediler ki: Bu Kur’an iki şehrin birinden büyük bir adama indirilseydi ya!” [Zuhruf 31]. Bu ayette bahsedilen şahsın Kureyş kabilesinden Velid b. el-Muğire ile Taiften Habib b. Amr b. Umeyr olduğu rivayet edilmektedir. Nitekim Mekke’de Velid b. Muğire için “Reyhane u Kureyş” denilmekteydi. Ayette geçen “قالو” “dediler ki” ifadesi bize Mekkelilerin hatta onlarla birlikte Taiflilerin, hiçbir ferdi dışarıda kalmayacak şekilde bir araya toplanarak Kur’an gibi değerli bir metnin Mekke ve Taif halkından birine indirilmesi gerektiğini söyledikleri anlamına gelmemektedir. Aksine ayette bir hasr ifadesinin olmaması bunu dile getirenin bir grup insan olduğunu; bunların da büyük bir ihtimalle küçük bir kitle olduklarını göstermektedir.

2- Aynı durum “قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْبَيْتَ الْأَيْمَنُ الْمَدِينَةِ يَخْرُجُ فِيهَا كُفْرًا كَرِهَ اللَّهُ الْمُكْفِرِينَ” “Bedeviler ‘inandık’ dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyiniz. Henüz iman kalbinize yerleşmedi” [Hucurat, 14.] ayeti için de geçerlidir. Bu ayet de bedevilerin tamamının toplanarak Hz. Peygambere geldiklerini ve “inandık” dediklerini ifade etmemektedir. Aksine bunun da birkaç kabileden oluştuğunu göstermektedir.¹¹⁹

3- Bilindiği gibi Kur’an (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ) “Yahudiler, “Üzeyr, Allah’ın oğludur, Hıristiyanlar da İsa Allah’ın oğludur” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan sözleridir) onların bu sözleri daha önce inkâr etmiş kimselerin sözlerine benzemektedir. Allah onları kahretsin. Nasıl da

¹¹⁹ Mukatil b. Süleyman, bu ayetin Mekke ile Medine arasında yaşayan Cüheyne, Müzeyne, Eslem, Ğifâr ve Eşca’ kabileleri hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Peygamber’in gönderdiği seriyelerden herhangi birisi buraya uğrayacak olsa, onlardan korunmak için, “biz iman ettik” derlerdi. Geniş bilgi için bkz. Mukatil b. Süleyman, *tefsir*, (tahk: Ahmed b. Ferid), III, 264.

haktan çeviriyorlar” [Tevbe, 30.] demektir. Ş. Gündüz’ün de ifade ettiği gibi Ezra, Yahudi kültürü içerisinde son derece önemli bir konuma sahiptir. Hatta Yahudiliğin gerçek kurucusu olarak kabul edilmektedir. Ancak Yahudiler arasında Üzeyr’i Allah’ın oğlu olduğuna dair yaygın bir inanç söz konusu değildir. Öyle anlaşılıyor ki Kur’an’ın indiği dönemde bazı Yahudiler bu kanaate sahiptiler.¹²⁰ Kur’an da onu dikkate alarak, bu konuyu düzeltmeye çalışmaktadır. Ancak bu mühmel ifade başta müfessirler olmak üzere bazı şahısları yönlendirmiş ve bütün Yahudiler bu kanaate sahiplermiş gibi düşünülmesine neden olmuştur.

4- Bilindiği gibi yüce Allah Kur’an’da “ *وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا* ” ayetlerimiz kendilerine açıklanarak okunduğu zaman inkâr edenler, iman edenlere dediler ki [sizce siz ve bizlerden] hangi grup daha hayırlı bir makama ve daha güzel bir nadiye sahiptir” demektir. [Meryem, 73.] Bu ayet de bir önceki ayetle aynı önerme grubuna dâhil olmaktadır. Mukatil b. Süleyman’ın Nadr b. el-Haris’in de içerisinde yer aldığı bir grup Mekkeli hakkında nazil olduğunu söylediği bu ayet-i kerime¹²¹ Kur’an ayetlerinin müşriklere okunduğu zaman onların tamamının aynı tepkiyi aynı ifadelerle verdiğini söylememektedir. Aksine bize;

- a. Bir taraftan vahyin düzenli olarak bir tartışma ortamının içine nazil olduğunu,
- b. Diğer taraftan bu tartışma ortamında iki ayrı kümenin bulunduğunu,
- c. Bu kümelerden birinin iman edenler, diğerinin müşrikler olduğunu,
- d. Bunların karşılıklı olarak hakikat sahibi olduklarını iddia ettiklerini,
- e. Bu iki kümenin hiç birinin o inancı temsil edenlerin tamamını teşkil etmediğini göstermektedir.

Gerek cahiliye Araplarının ahirete inanmadıklarına delil olarak kullanılan ayetler, gerekse örneklemede delil olarak kullandığımız bunların tamamının mühmel ifadeler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İnsan mühmel önermeleri tümel yargılar olarak alma

¹²⁰ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 379.

¹²¹ Mukatil b. Süleyman, *Tefsir*, (thk: Ahmed Ferid), II, 218.

eğilimindedir. Dolayısıyla hemen tümel bir hüküm vermemeye dikkat etmek gerekir. Zira Gazzalî'nin de ifade ettiği gibi "mühmel" asıl olarak bütünün tamamını ifade etmemektedir. Tamamını ifade ettiğini düşünüp üzerine külli bir kaide inşa eden tefsirciler ve hukukçular yanılmaktadırlar. Nitekim Gazzalî aynen şöyle demektedir:

Belirsiz önerme tikelin gücüne sahiptir. Çünkü belirsiz önerme; zorunlu olarak cüz hakkında verilmiş bir karardır. Genelin hükümüne sahip olması ise şüphelidir, tereddüde yol açtığından ta'limatta belirsiz önermeden uzak durulmalıdır.¹²²Bu durumda niceliği belirsiz "mühmel" önermenin gücü, (baziyet ifade eden) tikel önerme gücünde olur. Çünkü onun, zorunlu olarak kapsadığı şey tikeldir. Tüm fertleri kapsaması ise kuşkuludur. Zira tikel olarak doğru olan şeyin, tümel olarak da doğru olması zorunlu değildir. Buna göre kıyasta matlûb olan tümel bir sonuç olduğunda, niceliği belirsiz olanın kullanımından kaçınılmalıdır.¹²³

Görüldüğü gibi Gazzalî'nin uzak durulmasını söylediği belirsiz önerme ahiret ile ilgili yazılı metinlerin asıl delili olarak kabul edilmiş ve cahiliye dönemi Araplarından hiç kimsenin ahirete inanmadığı yönünde temel bir kazıyye bunun üzerine bina edilmiştir. Oysaki "Kureyş'ten hiç kimse yoktur ki kendisi hakkında bir ayet nazil olmamış olsun"¹²⁴ diyen İbn Ebu Hatim er-Razî (ö327/938)'nin de ifade ettiği gibi Kur'an indiği toplumun yanlış düşüncelerini hedef alarak peyderpey nazil olmuştur. Mekke'de yanlış bir düşünceye veya inanca sahip olan, bunu savunan bunun için mücadele eden herkesi muhatap almış, adeta onlarla bir polemik için girmiştir. "قال" "dedi", "قالوا" "dediler", "يقولون" "diyorlar ki" ifadelerinden hemen sonra "قل" *de ki* diyerek bu tartışmanın en etkili tarafı olmuştur. İnşa etmeye çalıştığı düşünceye karşı fikir üreten, laf söyleyen, karşı duran hatta tartışma içinde olan herkesi muhatap kabul etmiş ve iddialarını çürütmüş, düşüncelerini düzeltmiştir. Nitekim bizzat kendisinde bu duruma işaret eden ayetler bulunmaktadır. "فَأَنَّمَا يَسْرُنَاهُ لِبِلسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا" yani "Biz Kur'an'ı diline

¹²² *Mekasid*, 61.

¹²³ *Mi'yar*, 128.

¹²⁴ İbn Ebi Hatim er-Razî (ö327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim li İbn Hatim er-Razî*, (tahk: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebet u Nizar Mustafa el-Baz, I-VII, Mekke 1419, VI, 2015.

kolaylaştırdık ki müttakileri müjdeleyip tartışmayı seven kavmi ise uyarasın” [Meryem, 97] ayet-i kerimesi buna açıkça işaret etmektedir. Mekke’de bu tartışma ortamı içerisinde yer alanlar da kaynaklarımızda zındıklar olarak tesmiye edilen şahıslar olmuşlardır.

Kaldı ki Kur’an’ın indiği toplum yeknesak olmayıp değişik dini gruplara bölünmüş vaziyetteydi. Biz bugün bunlara tek kelimeyle müşrikler desek de Şehristânî onları muattıla ve muhassıla olmak üzere iki gruba ayırmaktadır. Yine muattılayı da yaratıcıyı, ahireti, ba’s’i reddeden ve her şeyi zamana yani dehre bağlayanlar ile yaratıcıyı kabul edip ahireti ve ba’s’ı reddeden gruplar olmak üzere ikiye taksim etmektedir. Yine o yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz ayetlerin de bu iki grup hakkında nazil olduğunu söylemektedir.¹²⁵

Feyyumî’de onları farklı iki gruba ayırmaktadır. Onun taksimine göre bu gruplar Dehriler ile müşriklerdi.¹²⁶ Kuşkusuz bu iki grubun en etkili ise Dehriler idi. Zira onlar toplum içerisinde iğgal ettikleri sosyal statü nedeniyle tabiri caizse sesi en gür çıkanlardı. Dolayısıyla onların düşünceleri daha çok eleştiri konusu edildiği için, daha sonra gelen müelliflerce tek düşünce buymuş gibi bir algının oluşmasına neden olmuştur.

Sonuç

Bir hitap olan Kur’an’ın üslup özelliğini kaçırınlar, o kutlu metindeki mühmel ifadeleri de gözden kaçırmış ve bunlardan hareketle külli neticelere varmışlardır. Oysaki bu önermeler belirleyici, niteleyici bir ifade içermedikleri için tikel hükmündedirler. Bu hususları, bırakın İslam öncesi Arapların tamamına teşmil etmeyi, Mekkelilerin tamamına da teşmil etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Cahiliye döneminde ahirete inanmayan, insanların yeniden yaratılmayacağını savunan, bu konuda Kur’an ile tartışmaya kalkışan bir kitle vardı. Ancak bu kitle Arapların tamamını teşkil etmiyordu. Aksine bunlar Mekke’de elit, ancak küçük bir kümeyi teşkil ediyorlardı. Kur’an bir dönüşüm gerçekleştirmek istediği için, bunların söylediklerini ciddiye almıştır. Zira ciddiye almamış olsaydı, ileriki tarihte “bakın Kur’an’ın indiği dönemde insanların bir kısmı

¹²⁵ Bkz. Şehristânî, 432.

¹²⁶ Muhammed İbrâhim Feyyumî, *Fi’l-fikri’ d-diniyyi’l-cahili*, Kahire 1983,270-273.

bu şekilde düşünüyorlardı. Kur'an onlarla ilgili hiç bir şey söylememektedir. Öyleyse Kur'an bunu onaylamaktadır" denir ve yüce Allah'ın gerçekleştirmek istediği dönüşümün mecrasından sapmasına neden olurdu. Hal böyle olunca Kur'an onların her birinin iddialarını dikkate almış ve bu yanlış düşüncenin düzeltilmesi için mücadele etmiştir. Arapların kahir ekseriyeti ise Ahirete inanıyorlardı. Ancak hayatlarının ahirete inanan insanların hayatına birebir uydugunu da söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'an bu ayetlerle onların da hayatlarını tevhidî düşünceye uydurmaya çalışmıştır.

Bununla birlikte çeşitli vesile ve esbâb-ı nüzul ile inen ayetlerin her ne kadar nüzulüne sebep olan bir olay, kişi ya da kişiler olsa da ilahi mesajın evrensel, zamanları aşan boyutu da hesaba katıldığında vahyin indiği dönemde inananı az olan herhangi bir düşüncenin daha sonraki yüzyıllarda savunucuları olabilir, artabilir, güçlenebilir. Dolayısıyla Kur'an bir tarih veya dinler tarihi kitabı olma bağlamından ziyade İslami bakış ve inancı İslam karşıtı düşünce ve inançların yerine ikame etme amacıyla bu düşüncelere yer vermektedir. İkinci husus ahireti inkâr etmeyen, bir şekilde öte dünyaya inanan dönemin cahiliye insanların da bozulmuş, karışmış inançlarını İslam açıklığa kavuşturmuş, netleştirmiştir. İnanmayanlara bir şekilde reddiyede bulunmuş, inananlara da te'yit, tavidih, ta'dil, ihya yapmıştır. Safa-Merve meselesinde nasıl bir temizlik, ta'dil ve aslına irca eylemi gerçekleştirmişse, ahiret inancı bağlamında da inananlar açısından benzeri bir durum söz konusu olmuştur denilebilir.

Kaynakça

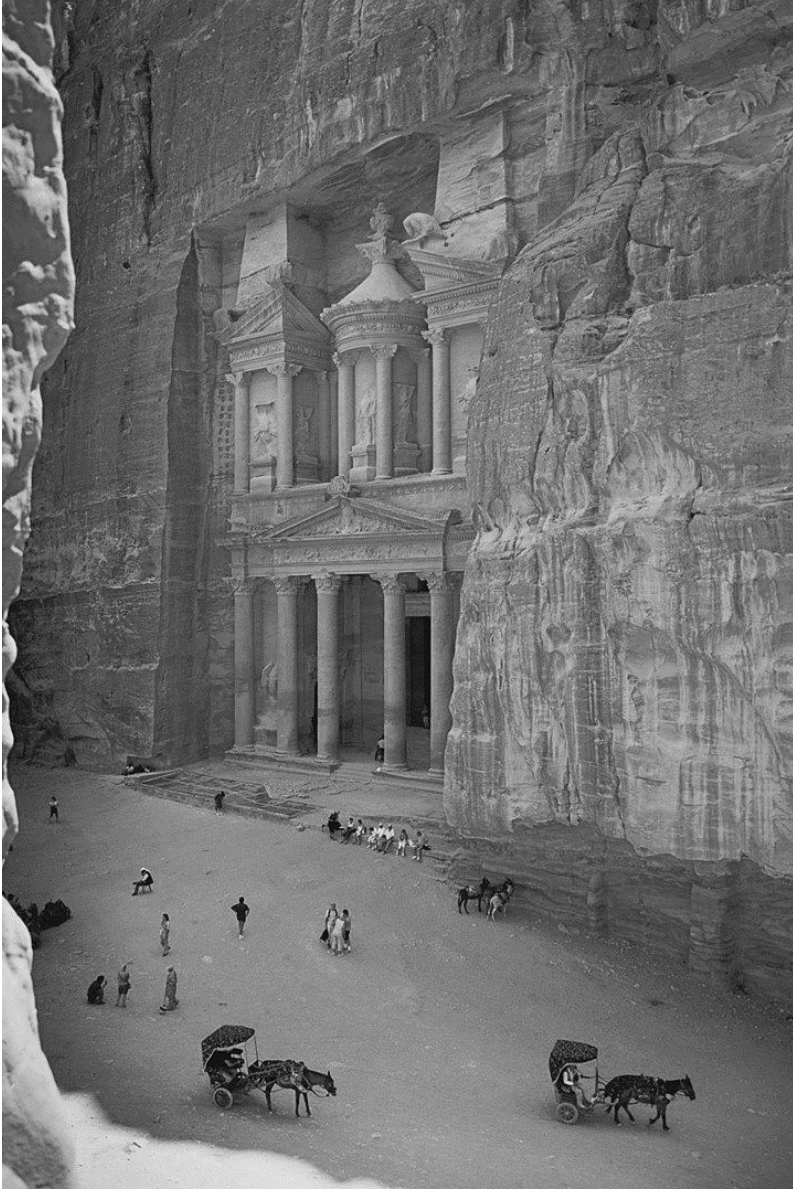
- Ahmed b. Mustafa el-Merağî, *Tefsiru'l-Merağî*, I-XXX, Kahire 1946.
- Alauddin Ebubekr b. Mesud b. Ahmed el-Kasanî (el-Kaşanî) (ö: 587/1191), *Bedâi'us-sanai' fi tertibi'ş-şerâi'*, I-VII, Daru'l-Kutub el-İlmiyye, 1986
- el-Alusî, Mahmûd Şükri (ö1250/1853), *Buluğu'l-ereb fi ma'rifetiahvâli'l-Arab*, I-III, (tahk: Muhammed Behcet el-Eserî), Beyrut ty,
- Ali Çelik, "Asr-ı Saadette Halk İnançları" *Bütün Yönleri ile Asr-ı Saadette İslam*, Beyan Yayınları İstanbul 1994.
- Andreview Peterson, "The Archaeology of Death and Burial in the Islamic World" (edit: Sarah Tarlow, Lev Nilsson Stutez), Oxford University Press, Oxford 2013.

- İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı
Bedrettin el-Aynî, *el-Binâye şerh el-Hidâye*, I-XIII, Beyrut 2000.
- Cevad Ali, *el-Mufasssal: Tarihu'l-Arabkabl el-İslam*, I-X, Bağdad 2001.
- Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö: 175/791), *Kitabu'l-ayn*, Beyrut 2005.
- Ebu'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna İbnu'l-İbrî (ö: 685/1286), *Tarihumuhtasari'd-düvel*, (tahk: Anton Salihanî Yesu'î), Beyrut 1992.
- Ebû'l-Ferec Cemalettin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-cevzî (ö: 598/1201), *Zadu'l-mesîr*, I-IX, Beyrut 1978.
- Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'anî et-Temimî el-Mervezî (ö: 589/1096), *Tefsiru'l-Kur'an*, (tahk: Yasir b. İbrahim-Ğuneym b. Abbas), Riyad 1997.
- Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî (ö: 250/864), *Ahbâru Mekke*, (tahk: Rüşdi es-Salih Melhese), I-II (iki cilt bir arada) Beyrut ty.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö: 505/1111), *Mi'yarul-ilm*, (terc: Hasan Hacak), Yazmalar Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Felsefenin Temel İlkeleri: Mekasid*, (terc: Cemalettin Erdemci-Yasin Aktay), Vadi Yayınları Ankara 2001.
- Geoffery King, "Camela and Arabian Balîya and other Forms of Sacrifice: A Review of Archaeological and Literary Evidence", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, Blackwell Publishing Ltd., 2009 Singapore, XX, 81-93.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. İbrâhim b. Ahmed (ö:1044/1635), *İnsanu'l-uyûn*, I-III, Mısır 1964.
- H. R. Hall, "Death and Disposal of the Dead (Egyptian)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (ed: James Hasting vd.), Scotland 1994, IV, 458-464.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Ğalib el-Endelusî el-Muharibî (ö: 542/1148), *el-Muharrer el-veciz fi tefsiri kitabi'l-Aziz*, (tahk: Abdus-salam Abduşşafi Muhammed), I-X, Beyrut 1422.
- İbn Ebi Hatim er-Razî (ö: 327/938), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim li İbn Hatim er-Razî*, (tahk: Es'ad Muhammed et-Tayyib), Mektebet u Nizar Mustafa el-Baz, I-VII, Mekke 1419, VI, 2015.
- İbn Habib, Ebû Ca'fer Muhammed (ö.240/854), *Kitabu'l-munammak fi ahbâri-Kureys*, (tahk: Hurşid Ahmed Faruk), Beyrut 1985.
- _____, *Kitabu'l-Muhabber*, Beyrut, ty.
- İbn Manzur (ö: 711), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed (ö: 230/844), *Kitabu't-tabakat*, I-IX, Beyrut ty.
- İbn Said el-Mağribî (ö: 685/1286), *Nişvetu't-tarb fi tarihi cahiliyeti'l-Arab*, (tahk: Nüsret Abdurrahman), Ürdün (Amman) ty, 80.

- İbnu'l-Esir (630/1232), *Câmiu'l-usûl fi ahadisi'r-resûl*, (tahk: Abdulkadir Arnavud), I-XII, MektebetuHulvanî, (ciltler değişik dönemlerde basılmıştır. Bizim bilgi aldığımız XI. Cilt 1972 tarihinde basılmıştır).
- Kalkaşandî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ali b. Ahmed (ö: 821/1418), *Subhu'l-a'sa*, DarulKutubu'l-İlmiyye, Kahire, 1922.
- Mahmut b. Hamza b. Nasr el-Kirmanî (ö: 505/1110), *Çaribu't-tefsir ve acâibu't-te'vil*, I-II, Beyrut, ty, I, 478.
- Mehmet Alıcı, "Zendig-Dehr İlişkisi: Kureyşli Zındıkların Zaman ve Ahiret Algısı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt: V, sayı IV, Karabük, 2016.
- Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap inancında Putların Yeri", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*, (ed: Mehmet Mahfuz Söylemez), Ankara, 2015.
- Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara, 2001.
- Mesut Okumuş, "Kur'an ve Sünnette Dünya ve Ahiret Hayatına Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2010, cilt XLVI, sayı: 1, ss. 119-144.
- Mevlüt Güngör, "Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı", *Dini Araştırmalar Dergisi 2005*, cilt VIII, sayı 23, 13-28.
- Muhammed b. Abdullah eş-Şeblied-Dimeşkî (ö.769/1367), *Akâmu'l-mercân fi ahkâmi'l-cân*, (tahk: İbrahim Muammed el-Cumel), Kahire, ty.
- Muhammed b. el-Kasım b. Muhammed ed-Demirî, *Tehzibu'sş-şerhi'l-hamâseti ve i'cazilafziha*, (hazırlayan: İbrahim b. Mesud b. Kasım es-Sekafi), (Ummu'l-Kura Üniversitesinde Mustafa AbdulhafızSâlim danışmanlığında hazırlanmış lisansüstü tez) Mekke, 1424.
- Muhammed İbrâhim Feyyumî, *Fi'l-fikri'd-diniyyi'l-cahili*, Kahire 1983.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menâr*, I-XII, Kahire, 1990.
- Mukatil b. Süleyman (ö: 150/767), *Tefsir u Mukatil b. Süleyman*, (tahk: Abdullah Muhammed Şahata), Beyrut, 1423.
- Mukatil b. Süleyman (ö: 150/767), *Tefsir*, (tahk: Ahmed Ferid), III, 417.
- Nişvân el-Himyerî (ö.573/1177), *Şemsu'l-ulûm ve devaukelâmi'l-Arabmine'l-kulûm*, (tahk: Hüseyin Abdullah Umerî vd.), I-XI, Beyrut, 1999.
- _____, *Huru'l-iyin*, (tahk: Kemal Mustafa), Kahire, 1948.
- Sabah AbboudJasim, "The Excavation of a Camel cemetery at Meleiha", *Arabian Archaeology and Epigraphy*, JohnWiley, 1999, X, 69-101.
- el-Şehristanî, Muhammed (ö: 548/1153), *Kitabu'l-milel ve'n-nihâl: Book of Religious and Philosophical Sects*, (neşr: William Cueton), Londra, 1846.
- Şemsuddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirinî eş-Şafîî, *Siracu'l-munîr fi ianeti ala ma'rifetiba'dimeaniyi'l-kelâmiRabbinael-Hakim el-Habir*, I-V,(nşr: Bulak matbaası), Kahire, 1285.

- İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı
- Şevket Kotan, "Cahiliye Dönemi Mekke Dini Ahmesîlik", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunu*, İstanbul, 2011, 177-189.
- Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 379.
- Taberî, Muhammed b. el-Cerîr (ö: 310/922), *Tefsir*, (tahk: Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, İstanbul, 2000.
- Vehb b. Münebbih, *Kitâbu't-ticân fi muluki'l-Himyer*, (tahk ve neşer: Merkezi Dirâsâtve'l-ebhâs el-Yemeniye], San'a, 1979.
- Yakubî, İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, (ö: 292/905), *Tarih u Yakubî*, I-II, Beyrut, 1992.





Al-Hazne: Nabati başkenti Petra'dan bir görünüm.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik - İtikadî Bağlamı

Ramazan YILDIRIM •

Sociopolitical and Religious Context of “*Jahiliyyah*” in Contemporary Islamic Movements

Citation/©: Yıldırım, Ramazan, (2016). Sociopolitical and Religious Context of “*Jahiliyyah*” in Contemporary Islamic Movements, Milel ve Nihal, 13 (1), 111-132.

Abstract: The losing political and economic power, dissatisfaction with post-colonial governments in the Islamic world and facing off Western political and philosophical streams, as a result, many new religious movements emerged beside the traditional types of creeds and religious orders in Islam. These movements, which ascribed as “Islamic movements”, struggled to build a new mindset and society by using the religious discourse. For this goal, some Quranic words like “*ilah, rabb, din, ibadah, hakimiyah, jahiliyyah, shura*” have been constructed and used in the new context for motivating Muslim individuals and community. In this article, the term “jahiliyya” is elaborated within the context of these Islamic movements, especially in the thoughts of Muhammad b. Abdulwahhab, Mawdudi and Sayyid Qutub by seeking an answer to the question: In which regards they have used the term “jahiliyya”?

Key Words: *Jahiliyyah*, Mawdudi, Sayyid Qutub, Islamic movements, sociopolitical context



Atıf/©: Yıldırım, Ramazan, (2016).Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı, Milet ve Nihal, 13 (1), 111-132.

Öz: İslam dünyasının siyasal ve ekonomik gücünü kaybetmesi, sömürge sonrası ortaya çıkan siyasal iktidarlardan hoşnut olmaması ve batı dünyasından gelen politik ve felsefî akımlarla yüzleşmesinin bir sonucu olarak geleneksel mezhep ve tarikat formatının dışında yeni dinî akımlar ortaya çıkmıştır. İslami hareket olarak isimlendirilen bu akımlar, din dilini kullanarak yeni bir zihniyet ve toplum inşa etmek için çabalamıştır. Bunun için de ilah, rab, din, ibadet, hâkimiyet, cahiliyet, şûra gibi bazı Kur'anî kavramlara yeni anlamlar yüklenerek Müslüman birey ve toplumu motive edecek bir bağlamda kullanıldı. Bu makalede İslamî hareketlerin literatüründe özellikle de Muhammed b. Abdulvehhab, Mevdudî ve Seyyid Kutub'un düşüncesinde cahiliye kavramı üzerinde durularak onların bu kavramı hangi bağlamda kullandıkları sorusuna cevap aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: cahiliye, Mevdudi, Seyyid Kutub, İslami hareketler, sosyopolitik bağlam

Giriş : Cahiliye Kavramının Geleneksel Anlam Çerçevesi

XX. yüzyıl İslam dünyasında ortaya çıkan İslami hareketlerin literatüründe yer alan bazı Kur'anî kavramlara yeni anlamlar yüklenmiş ve bu anlamlardan hareketle yeni bir zihin ve fikriyat inşasına gidilmiştir. İlah, rab, din, ibadet, hâkimiyet, cahiliye, şûra vb. kavramlar bu yüzyılda farklı yorumlanan ve yeni bir toplum ile siyasetin inşası için başvurulan temel kavramlardan bazıları olmuştur. Cahiliye kavramı bunlar içinde yer alan ve farklı bağlamlarda kullanılarak günümüzdeki bazı İslami hareketlerin literatüründe sıkça atıf yapılan bir kavramdır ancak cahiliye kavramının mahiyeti, kapsamı ve bağlamı hakkında farklı görüş ve yorumlar ileri sürülmüştür. Kavramla ilgili temel farklılık da bunun yaşanmış, bitmiş ve mazide kalmış bir zaman dilimini mi kapsadığı yoksa belli başlı özellik ve vasıflar mı olduğu, yeri ve zamanı gelince bu özelliklerin yeniden tezahür edebileceği hakkında benimsenen yorumlardan kaynaklanmaktadır. Ayrıca eğer cahiliye kavramı tarihsel bir kesitten ibaretse bu tarihsel kesitin ne zaman başlayıp ne zaman sona erdiği yok eğer bir nitelikler/fiiller sistemiyse bunların neler olduğu konusu da muğlâklığı korumuştur.

Cahiliye kavramının mahiyeti hakkındaki klasik ve modern dönemlerin literatürünü değerlendirdiğimizde iki temel yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Tefsir, hadis ve İslam tarihi kaynaklarında

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı yer alan geleneksel yaklaşıma göre “cahiliye”, tekrarı mümkün olmayan tarihin belirli bir döneminde belirli bir mekanda yaşanmış ve bitmiştir. Buna göre söz konusu kavram zaman olarak vahiy öncesi mekân olarak da Arabistan yarımadasında yaşayan müşrik Arap kabilelerinin durumunu belirtmek için kullanılmıştır. Diğer yaklaşıma göre de cahiliye olarak isimlendirilen tutum ve davranışların belirli bir zaman dilimiyle sınırlı olmadığı, bunların farklı zaman ve mekânlarda bireysel veya sınırlı da olsa toplumsal bir karakterle ortaya çıkabileceği hususudur.

Cahiliye kavramının Kur’an ve Sünnet’teki kullanımları ve bağlamı farklı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte bu kavramın naslardaki kullanımlarına çalışmamıza konu edilen boyutuna ışık tutması açısından atıf yapmakta yarar vardır. Kur’an-ı Kerim’de cahiliye kavramı dört farklı nitelemeyle kullanılmaktadır. Bunlardan ilki “cahiliye zannı” şeklinde geçmektedir: “Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah’a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; “Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok” diyorlardı. De ki: “Bütün iş, Allah’ındır.” Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: “Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik.” De ki: “Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah, bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”¹

Kur’an-ı Kerim’de cahiliye kavramı hüküm kelimesiyle birlikte bir yerde geçmektedir. Bu da “Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah’ınkinden daha güzeldir?”² ayetinde geçen ve din-devlet ilişkileri bağlamında modern dönem İslami hareket literatüründe esaslı bir konu olarak yer alan hâkimiyet kavramı bağlamında sıkça başvurulan “cahiliye hükmü” şeklindeki kavramdır.

¹ Âl-i İmrân 3/154.

² Maide 5/50.

Cahiliye kavramı açılıp-saçılma anlamlarına gelen “teberrüc” nitelemesiyle birlikte kullanılarak bir davranış biçimine işaret edilmektedir: “Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah’a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”³

Başka bir nitelemeyle birlikte zikredilen söz konusu kavramın “Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi. Allah ise, Peygamberine ve inananlara huzur ve güvenini indirmiş ve onların takva (Allah’a karşı gelmekten sakınma) sözünü tutmalarını sağlamıştı. Zaten onlar buna lâıyk ve ehil idiler. Allah, her şeyi hakkıyla bilmektedir”⁴ ayetindeki cahiliye hamiyeti /taassubu şeklindeki kullanımı da kınanan bir davranış biçimini ifade etmektedir.

Cahiliye zannı, cahiliye hükmü, cahiliye teberrücü ve cahiliye hamiyeti şeklinde Kur’an-ı Kerim’in farklı ayetlerinde geçen bu kavram daha çok sosyal, siyasal ve ahlaki değer yargıları bağlamında kullanılmıştır. Söz konusu ayetler, hem bireysel hem de toplumsal olarak kınanan bu davranış biçimlerinden ve kalıplarından uzak durulması gerektiği, bunların bireyi ve toplumu vahiy öncesi döneme ait bir davranışa sürükleyeceği, vahiy gelip insanları bu dönemin bariz davranışlarından uzaklaştırdığı mesajını vermiştir.

Hız. Peygamber de değişik hadislerinde cahiliye kavramını farklı anlamlarda kullanmış ve İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olan kötü ahlak, davranış ve fiilleri kapsayacak şekilde buna işaret etmiştir. Arapların vahiy öncesi itikadî, ahlakî ve ictimai hayat anlayışlarını da kapsayan cahiliye kavramının Hız. Peygamberin sözlerindeki kullanımı farklılık gösterir ve bu kavramın kullanıldığı bağlam esas alınarak bir yargıda bulunulur. Bazı hadislerde cahiliye kavramı, İslam’la müşerref olma, küfürden uzak durma, dost-kardeş olma ve cahiliye zihniyetini terk etmenin karşıt ekseni olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda zikredilen “cahiliye davası” tanımlaması Kur’an-ı Kerim’de kullanılan “cahiliye hamiyeti” kavramıyla paralellik arz etmektedir.⁵ Vahiyle birlikte putperestliğin

³ Ahzab 33/33.

⁴ Fetih 48/26.

⁵ “Cahiliye davasıyla hak iddia eden bizden değildir.” Buhari, *Cenaiz*, 39.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı eseri olan tüm kötü adet ve gelenekler ortadan kaldırılarak yeni toplumun itikadî zihin dünyası İslam üzere inşa edilmiştir. Ayrıca hukuk, siyaset ve sosyal hayatı ilgilendiren adet ve uygulamaların da bu İslami itikad ruhuyla bağdaşıp bağdaşmadığına bakılmıştır. Mesela Hz. Peygamber Veda haccında “cahiliye devrinin ribâsını, kan davasını, hac hizmetlerinden olan sikâye (su sağlama) ve sidâne (Kâbe’nin bakımı) dışındaki dinî gelenek ve uygulamalarını yasaklamıştır.”⁶ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’in İslam öncesi dönemin tüm davranışlarını, anlayışlarını ve uygulamalarını da reddetmediğini görmek mümkündür. Mesela bir sahabîye “Ey Sâib! Cahiliye çağında yaptığın faziletli şeylere İslam devrinde de devam et; misafiri ağırla, yetime ikram et ve komşuna iyi davran”⁷ şeklindeki tavsiyeleriyle İslam’ın amelî-ahlakî boyutuyla tamamen örtüşen davranışların sürdürülmesini istemiştir. Hz. Peygamber başka bir hadiste Bilal-i Habeşî ile yaptığı bir tartışma esnasında ona “kara kadının oğlu” diye hitap eden Ebu Zer el-Gıfarî’ye “Onu annesinin renginden dolayı mı ayıplıyorsun? Demek ki sen kendinde hâlâ cahiliye ahlakı kalmış bir kişisin”⁸ diyerek cahiliye olarak nitelendirilen tutum ve davranışların tarihin belirli bir zaman dilimiyle sınırlı olmadığını, bir zihniyetin ve ahlakî davranışın ifadesi olarak İslam sonrası dönemlerde de nüsedebileceğine işaret etmiştir.

Cahiliye Kavramının İtikadî Bağlamda Kullanılması

Modern dönem İslami hareketlerin literatüründe sıkça kullanılan cahiliye kavramını zamanın ruhuna göre yorumlayarak bu yorumunu güncel bir örnekle destekleyen ilk müfessirlerden biri olan İbn Kesir (1373) Maide suresi 50. ayetin tefsirinde dile getirdiği görüşleriyle bu kavramın günümüzdeki kullanım bağlamına delil teşkil edecek bir şekilde ışık tutmuştur. “Onlar hâlâ cahiliye devrinin hükmünü mü istiyorlar? Kesin olarak inanacak bir toplum için, kimin hükmü Allah’ınkinden daha güzeldir?” ayetinin tefsiri hakkındaki görüşlerini dile getirirken “cahiliye hükmü” ifadesinden hareketle Moğol istilası sonrası Müslümanların yaşadığı bazı bölgelerde uygulanan hukuk sisteminin Cengiz yasalarından alındığını söylemektedir. Ona göre bu ayet ile Allah, “tüm hayırları içinde barındıran, kötülükleri yasaklayan ve uydurma heves ile arzuların peşinden gitmekten alıkoyan Allah’ın hükmünün dışına çıkmayı

⁶ Mustafa Fayda, *Cahiliye*, DİA, c. 7, s. 19.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 425.

⁸ Buharî, *İman*, 22.

reddetmektedir. İnsanların kendi elleriyle yaptıkları ve Allah'ın şeriatına dayanmayan cahiliye hükmünün cehaletiyle sapıklığını yasaklıyor. Ayrıca tüm bu sapıklıkların insanların kendi heva ve heveslerinin bir sonucu olduğu belirtilmektedir. Mesela Tatarlar, kralları olan Cengiz Han'ın buyruklarıyla amel ederler ki bu yasaları kralın kendisi belirlemiştir. Bu yasalar Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların hukuklarından alınarak karma bir kanunlar manzumesinden oluşmaktadır. Buna rağmen yasaların çoğunluğu Cengiz Han'ın kendi heva ve heveslerine dayanan görüşlerinden meydana gelmiştir. Cengiz Han bu yasaları kendi çocukları ve halkı için bir araya getirmiştir ki onlar bu yasaları Allah'ın kitabına ve Resulullah'ın sünnetine tercih etmişlerdir. Allah'ın kitabı ve Resulullah'ın sünnetini bırakıp bu yasalara uyanlar kâfirdir ve öldürülmeleri vaciptir. Çünkü hiçbir konuda Allah'tan başkasının hükmüne tâbi olunamaz. İşte bundan dolayıdır ki Allah “onlar, Allah'ın hükmünü bırakıp cahiliyenin hükmünü mü tercih edip istiyorlar” buyurmaktadır. Oysaki Allah'ın şeriatından daha adaletli bir hüküm verecek kim vardır? Allah'ın şeriatına kesin olarak iman edenler, Allah'ın hüküm verenlerin en iyisi olduğunu, mahlûkata karşı bir annenin çocuğuna olan merhametinden daha fazla merhamet sahibi olduğunu bilirler. Çünkü Allah her şeyi bilendir, her şeye kâdir ve her şeye âdil olandır.”⁹

İbn Kesir, söz konusu ayeti bu şekilde yorumladıktan sonra bu yorumunu “Allah'ın hükmünden başka bir hükümle hükmedenin hükmü, cahiliye hükmüdür” rivayeti ile Hz. Peygamberin “İnsanlar arasında Allah'ın en çok nefret ettiği kişi; İslâm'da cahiliye âdeti peşinde koşan ve haksız yere bir kişinin kanını talep edip akıtmak isteyenidir” hadisiyle destekler.¹⁰ Hem İbn Kesir'in hem de hocası İbn Teymiyye'nin İslam dünyasını işgal eden Moğollar'a karşı geliştirdikleri bu söylem ile verdikleri fetvaları “bünye dışına” yani gayr-ı müslimlere karşı verilmiş bir tepki olarak değerlendirmek mümkündür. Onların bu tepkiler sonucu verdikleri fetvalar ve ileri sürdükleri görüşler, toplumsal değişim ve dönüşümü fiilî cihad/kitâl yoluyla sağlamak isteyen bazı İslami oluşumlar ve şahsiyetler tarafından bağlamından koparılmış bir şekilde günümüz Müslüman toplumlarına olduğu gibi adapte edilmeye çalışılmıştır. Müslüman

⁹ İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm, Daru İbn Kesir, Dimeşk-1997, c. II, s. 88.

¹⁰ İbn Kesir, age, c. II, s. 88.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı toplumları cahiliye topluluğu, tabi oldukları hukuk sistemlerinin tamamını da cahiliye hükmü olarak değerlendiren bu yapılar, silahlı mücadelelerine meşruiyet kazandırmak için kendileri dışındaki Müslümanları tekfir etme yoluna gitmişler ve cahiliye kavramına yükledikleri anlamdan tekfire bir kapı aralamışlardır. Mesela, Mısır medyası tarafından “e’t-Tekfir ve’l-Hicre” olarak isimlendirilen örgütün lideri Şükrü Mustafa, mahkemede yaptığı savunmasında Mısır rejimini cahili bir rejim olarak nitelemiş ve başta dönemin Mısır Evkaf Bakanı olan Muhammed Zehebi’yi kaçırıp öldürmek olmak üzere yaptıkları birçok eyleme cahiliye söyleminden bir meşruiyet kazandırmak istemiştir. Yine Mısır’da Enver Sedat’a suikast düzenlemekle adını duyuran Cihad-i İslamî örgütünün beyni kabul edilen Abdusselam Ferac, “el Cihad: el-Feridatu’l-Ğâibe/ Cihad: Yitik Farz” ismiyle kaleme aldığı ve yöntem olarak silahlı mücadeleyi benimseyen sonraki tüm yapılar üzerinde etkili bir manifesto niteliği taşıyan kitapçıkta; günümüzdeki silahlı cihadın meşruiyetini anlatırken hem İbn Kesir’in Maide sûresi 50. ayete yaptığı tefsiri hem de İbn Teymiyye’nin Moğollara karşı direnişin cevazına dair verdiği fetvaları hareket noktası olarak kabul eder. Başta Mardin Fetvası olmak üzere İbn Teymiyye’nin Moğollara ve uyguladıkları Cengiz Han’ın yasalarına karşı verdiği diğer fetvalardan uzun uzun alıntılar yapan Abdusselam Ferac, İslam dünyasını işgal eden o günün “Tatarları” ile İslam dünyasını bugün idare eden yöneticileri arasında hiçbir farkın bulunmadığını, hatta bugünün yöneticilerinin daha kötü olduklarını bundan dolayı da söz konusu fetva ve yorumların bugün de olduğu gibi geçerli olduğunu belirtir. Ona göre bu çağın yöneticilerinin yaptıklarına bakanlar onların İslam’dan çıktığını ve küfre düştüklerini gösteren birçok uygulamasını görür. Çünkü bu yöneticiler sömürgeciliğin birer unsuru olan haçlı, komünizm ve Siyonizm gibi akımların etkisinde yetişerek İslam’dan çıkmışlardır, namaz kılıp, oruç tutup Müslüman olduklarını iddia etseler bile bu sadece İslam adına bir isim taşıdıklarından başka bir anlama gelmemektedir.¹¹

Şiddeti “cihad” ismi altında bir yöntem olarak benimseyen bazı selefi guruplar cahiliye toplumu ifadesini teorik manzumelerinin kurucu bir unsuru olarak kabul etmişler ve topluma “kâfir yöneticiler ve kanunlarından berî olma” sorumluluğu yükleyerek bilinçlenmeye çağırmışlardır. Dolayısıyla dine aykırı olarak gördükleri

¹¹ Abdusselam Ferac, *el Cihad: el-Feridatu’l-Ğâibe*, s. 7-14.

hukuk sistemlerini uyguladıkları için yöneticilerin küfrüne rıza gösteren ve kendilerini onlardan ayırtırmayan toplumlar cahiliye toplumu kategorisinde değerlendirilmiştir.

Arap dünyasında Müslüman toplumlar arasında görülen ve dinle bağdaşmayan bazı davranışları eksene alarak onları tekfire yeltenmek “dinî aşırılık” olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Aşırı dinî söylemin Müslüman toplumlar için bir tehdit olduğunu dile getiren birçok yazılı-görsel yayımla Müslüman toplumları tekfir etmenin bir gerekçesi olarak başvurucahiliye kavramının yanlış kullanımına dikkat çekilmiştir. Cahiliye kavramının Kur’an ve sünnetteki kullanımları üzerinde durularak bu kavramın küfür kelimesiyle eşanlamlı olmadığına dair birçok görüşlere yer verilmiştir.¹²

İslami Hareket Literatüründe “Cahiliye” Kavramı ve Sosyo-politik Bağlamı

Cahiliye kavramının günümüzde farklı bağlamlarda kullanılmasının dayandığı kaynaklara baktığımızda üç önemli isimle karşılaşmaktayız. Muhammed b. Abdulvehhab, Mevdudî ve Seyyid Kutub başta cahiliye olmak üzere bazı kavramlara yükledikleri anlamlarla modern dönem İslami hareketler üzerinde etkili olmuşlardır.

a. Muhammed b. Abdulvehhab

Cahiliye kavramının geleneksel temel mahiyetini ve bağlamını kabul etmekle beraber “cahili” olarak kabul edilen özelliklerden hareketle bu kavram ile Müslüman birey ve toplumlar arasında bir ilişki kurulması hatta muğlak bir şekilde kavramın sosyo-politik bağlamdan teolojik bir bağlama doğru evrildiği hususu yeni bir durum olarak ortaya çıkmıştır. 20. Yüzyıl İslam dünyasında ortaya çıkan İslami hareketlerin literatüründe muğlak bir şekilde teolojik bir bağlamla ele alınan cahiliye kavramı Muhammed b. Abdulvehhab (1703-1791) tarafından ilk kez bu çağrışıma yol açacak şekilde kullanılmıştır. Muhammed b. Abdulvehhab’ın *Mesâilü’l-cahiliyye elleti hâlefe fiha Rasulullahi (s) ehle’l-cahiliyyeti mine’l-Ümmiyyîn ve’l-Kitabiyyîn* isimli küçük hacimli risalesi, Irak’ta ıslahatçı kimliğiyle şöhret bulmuş Mahmud Şükrî Alusî (1857-1924) tarafından 1907 yılında şerh edilerek yayınlanmıştır. Alusî, bu küçük hacimli risaleye yazmış olduğu önsözde; hacmi küçük, faydası büyük bir risaleyle karşılaştığını, bu risalede Hz. Peygamberin müşrik ve ehli kitaba muhalefet ettiği yüz hususun yer aldığını ancak bunların sanki bir

¹² Salah e’s-Savî, *e’t-Tatarrufu’d-Dînî*, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire-2009, s. 76.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı kitabın fihristiymiş gibi kısa ve özlü cümlelerden oluştuğunu, herhangi bir açıklama ve yorumun yapılmadığını bu nedenle de bu risalede yer alan hususları şerh etmek istediğini dile getirmektedir.¹³

Aynı risale mevcut şerhle birlikte Muhibuddin el Hatib'in kısa açıklama ve edisyonuyla hicri 1348 (m. 1929) yılında Mısır'da yeniden yayınlanmıştır. Mahmud Şükrî Alusî'nin öğrencilerinden Muhammed Behcet el Eserî bir Kahire ziyaretinde hocasının şerhiyle birlikte yayınlanan bu risalenin bir nüshasını Muhibuddin el Hatib'e hediye eder ve o da kurucusu olduğu el Mektebetu's-Selefiyye isimli yayınevinde yeniden neşreder. Yeni baskıya bir önsöz yazan el Hatib cahiliye kavramı hakkında çok ilginç ve kavramın daha sonraki bağlamı üzerinde etkili olduğunu düşündüğümüz bazı tespitlerde bulunur. Ona göre ilk dört halife ve Emeviler döneminde Arabistan yarımadasının her tarafında İslam'ın tüm öğretileri olduğu gibi uygulanmış ancak Abbasîlerin iktidara gelmeleriyle birlikte bu durum değişime yüz tutmuş ve geçmiş yeniden kendini tekrar etmiştir. Çünkü Abbasi halifeleri kendi iktidarlarını sağlama almak için İranlıları devlet yönetiminde üst düzey görevlere getirmişler ve Mecusilik yeniden dışlerini göstermeye başlamıştı. Emiru'l-mü'minîn Mu'tasım bu duruma son vermek amacıyla İranlıların yerine kendi hizmetinde olan Türkleri getirmiştir ki bir kötülükten kaçmaya çalışırken iki kötülüğün içine birden düşmüştü. İşte o dönemden beri Arap yarımadası ihmal edilmiş, ne devlete yardımcı olabilmiş ne de devletten yardım görmüştür. Bunun bir sonucu olarak da "cahiliye" yeniden Arabistan'a gelip yerleşmiş ve uzun asırlar boyunca kök salarak varlığını devam ettirmiştir.¹⁴

Muhibuddin el Hatib bu görüşleriyle Abbasilerin ikinci yarısından itibaren etkili olan gayr-ı Arap Müslüman unsurun yönetimindeki İslam dünyasının cahiliye devrini yaşadığını iddia ederek bu dönem ile vahiy öncesi dönem arasında bir paralellik kurmakta ve Muhammed b. Abdulvehhab'ın Hz. Peygamberin getirdiği mesajı ihya ettiğini söylemektedir. "Derken Arap yarımadasının göbeğinde Müslümanların kıymetini hakkıyla henüz bilmedikleri, islahatçı insan, bu kitabın müellifi Şeyhu'l-İslam Muhammed b. Abdulvehhab Müslümanları ve Arapları İslam'ın ilk fitratına dönmeye

¹³ Muhammed b. Abdulvehhab, *Mesailu'l-Cahiliyye*, Mektebetu'l-Mearif, ts. Taif, s. 7.

¹⁴ Muhammed b. Abdulvehhab, *Mesailu'l-Cahiliyye*, s. 4.

davet etti. Bu insan kendi zamanında Arap yarımadasında yaşayanların yaşantılarına baktı ve çok kötü bir durumda olduklarını gördü. Beşeriyeti hidayete çağıran Hz. Muhammed'in nehyettiği cahiliye asabiyeti ve yine onun kökünü ortadan kaldırmak üzere gönderildiği Allah'tan başkasına dua etmek ve Hz. Peygamber öncesi yaygın olan haktan ve hidayetten uzaklaştıran çeşitli davranışlar. Ayrılık, parçalanma, hakkı bırakıp batıla sarılma, başkasının hukukunu çiğneme, başboşluk, tembellik, hurafeler, evhamlar, anarşi, hile, tuzak, aldatma, düzene boyun eğmeme ve her kesin tek başına bir ümmet olması. İşte bu risalenin müellifi tüm bu hastalıkların kendi toplumu ve kendi yurdunda yaygın olduklarını gördü ve Hz. Muhammed'in insanlığı bu kötülüklerden kurtarmak için mücadele ettiğini kavrayarak 'biz bugün cahiliye ehlinin yaşadığı gibi yaşıyoruz' sonucuna vardı. Bu hastalıklara savaş açmak ve onları Allah'ın kitabı ile Peygamberin sünnetinden oluşan tıbb-ı nebevî ile tedavi edeceğine dair Rabbine söz verdi."¹⁵

Muhammed b. Abdulvehhab'ın bu risalesi, yeni açıklama ve ilavelerle bugüne kadar birçok defa neşredilmiş, Arap dünyasında birçok ders halkalarında okutulmuş ve selefi eğilimli akımlar tarafından ilgiyle takip edilen eserler arasındaki yerini almıştır. Muhtemelen cahiliye kavramının 1950 yıllarından sonra bazı İslami hareketlerde itikadî bir bağlamda kullanılarak tekfirici bir zihin dünyasının oluşumuna katkı sağladığı düşünülmüş olmalı ki özellikle bu eserin Körfez Ülkeleri'nde yapılan baskılarına detaylı açıklamalar yapılma ihtiyacı hissedilmiştir. Mesela Şeyh Salih b. Fevzan, söz konusu risaleye yaptığı şerhinde; risalenin isminde yer alan ehli kitab ve ümmi kelimelerini tafsilatlı bir şekilde izah ettikten sonra cahiliye kavramı hakkında da açıklamalarda bulunur. Cahiliye kavramının geçtiği ayet ve hadisleri zikrederek açıklamaya çalışan Fevzan, bu kavramın özellikle de itikadi bir bağlamda ele alınmayacağını "cahiliye olarak isimlendirilen tüm davranışlar kötüdür, bizler de bu kötü davranışlarda cahiliye ehline benzemekten nehyedildik. Cahiliye Hz. Peygamberin gelmesiyle birlikte son bulmuş ve genel cahiliye ortadan kalkmıştır. Çünkü artık Kur'an ve Sünnet ile birlikte ilim ve iman gelmiş, ilmin yaygınlaşmasıyla cehalet ortadan kalkmıştır. O halde Kuran, Nebvî Sünnet ve ilim ehlinin sözleri ortada durdukça cahiliyenin varlığından bahsedilemez. Tabi bununla

¹⁵ Muhammed b. Abdulvehhab, *Mesailu'l-Cahiliyye*, s. 5.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı genel cahiliyeyi kastediyoruz. Yoksa bazı insanlarda, bazı kabilelerde veya bazı bölgelerde cahiliye olarak isimlendirilen bazı davranışlar olabilir ki bu da cüz'î cahiliyettir"¹⁶ demektedir.

Muhammed b. Abdulvehhab'ın yaklaşık olarak yüz başlıkla işaret ettiği hususlar itikad, ibadet ve muamelat alanlarında ortaya çıkan ve bid'at olarak isimlendirilen konularla ilgilidir. Muhammed b. Abdulvehhab'ın cahiliye olarak isimlendirdiği hususlar arasında "salih kişileri Allah'a şirk koşmak, onların şefaathlerini ummak, ulu'l-emre itaatsizlik, dinde taklitçilik, akla başvurmadan geçmiş çağların geleneklerini sürdürmek, çoğunluğa tabi olmak, Allah'ın kitabını bırakıp sihir-büyü kitaplarıyla uğraşmak, anlayıp kavradıkları halde Allah'ın kitabını tahrif etmek, asabiyete körü körüne bağlılık, her gurubun kendisini fırka-i naciye olarak görmesi, helal olan bir şeyi haram kılmak, Allah'ın isim ve sıfatlarını inkâr etmek, Mecusiler gibi Allah'a mülkünde şirk koşmak, nübüvveti inkâr etmek, dehre sövmek, Allah'ın nimetlerine başkasına nisbet etmek, melekleri ve peygamberleri inkâr etmek ve aralarında ayırım yapmak, bilgisizce cedele dalmak, kıyamet gününü, yeniden dirilişi, cennet ve cehennemi inkâr etmek, cibt ve tağuta iman edip, müşrikleri Müslümanlara tercih etmek, Allah'ın şeriatını terk ettikleri halde Allah'a muhabbet beslediklerini iddia etmeleri, daru'n-Nedve gibi öncekilerin eser ve kalıntılarına teberrükte bulunmak, dünyaya aşırı bağlılık, hakkı bildiği halde gizlemek, Allah hakkında bilgiye dayanmadan konuşmak, kehanet, büyücülük ve falcılık" gibi konular yer almaktadır.

Söz konusu risalenin sadece bu konu başlıklarına bakıldığında Muhammed b. Abdulvehhab'ın cahiliye kavramını çok geniş bir anlamda/anlamalarda kullandığı görülür. Cahiliye kavramıyla ilişkilendirdiği yüz civarındaki konular itikadî, amelî ve ahlakî alanlarla ilgili olan ve bidat olarak kabul edilen hususlardır. O cahiliye kavramını dolaysız bir şekilde hem ehl-i kitab hem de Arap müşriklerle ilişkilendirmesine ve kendi dönemindeki Arap yarımadası sakinleri arasında yaygın olan hastalıkları tasvir etmesine rağmen onun risalesini şerh eden Mahmud Alusî ile yayınlayan Muhibuddin el Hatib, cahiliye kavramını kendi dönemlerindeki Müslümanları tasvir ve tavsif edici bir mahiyette kullanmışlardır. Mesela Alusî, şerh yazdığı bazı konuları "işte bu, günümüzdeki bazı cahil Müslümanların

¹⁶ Şeyh Salih b. Fevzan el Fevzan, *Şerhu Mesâilî'l-Cahiliyye*, s. 8.

veya onlardan bir gurubun ya da birçok Müslümanın vasfıdır” sözleriyle Hz. Peygamberin ehl-i kitap ve müşrik Araplara muhalefet ettiği hususlar ile kendi dönemindeki bazı Müslümanlar arasında görülen davranışları aynı düzlemde değerlendirdiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla cahiliye kavramı kapsamında değerlendirilen bazı davranışlar, Müslümanların hayatın farklı alanlarında kendi dinlerinden sapma olarak kabul edilen bir durumu nitelemek için kullanılır bir hale gelmiştir. Yoksa cahiliye kavramı tüm Müslümanları kuşatacak bir bağlam ile kullanılmamıştır. Ayrıca Muhammed b. Abdulvehhab’ın bu risalesini gün yüzüne çıkaran ve şerh yazıp yayınlarak İslam dünyasında yaygınlaşmasını sağlayan Alusî, başka bir eserinde cahiliye kavramını “mutlak” ve “mukayyed” olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre “el-cahiliyyetu’l-mutlaka”/kesin cahiliye, İslam yurdu olmayan bir yerde bulunabileceği gibi bazı kişilerde mesela Müslüman olmadan önceki hayatlarında bulunur. Ancak zamansal olarak Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesinden sonra mutlak cahiliye yoktur çünkü kıyamete kadar onun ümmetinden bir topluluk hak üzere olmaya devam edecektir. “El-cahiliyyetu’l-mukayyede”/dolaylı cahiliyenin ise bazı Müslüman toplumların veya Müslüman bireylerin bir vasfı olarak ortaya çıkması imkân dâhilindedir.¹⁷

b. Ebu’l-A’la el Mevdudî

Ebu’l-A’la el Mevdudî (1903-1979) fikir ve görüşleriyle XX. yüzyıl İslam dünyasında ortaya çıkan İslami hareketleri etkilemiş ve bazı dini kavramlara yüklediği yeni anlamlarla ilgi odağı olmuş öncü teorisyenlerin başında yer alır. Mevdudî’nin din, ilah, rab, ibadet, hâkimiyet ve cahiliye gibi temel kavramlar hakkındaki görüşleri ile yaşamış olduğu zaman ve mekânın sosyal, kültürel ve siyasal durumu arasındaki ilişki biçimini tespit etmemiz hiç şüphesiz onun zihin ve tefekkür dünyasını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Çünkü içinde yaşamış olduğu sosyo-politik ve kültürel arka plan aynı zamanda onun fikirlerinin bağlamını oluşturur. Henüz Pakistan’ın bağımsız devlet olmadığı bir dönemde hem İngiliz sömürgesi hem de Hindu çoğunluğun baskısı altında yaşayan Müslümanların sesi olmaya çalışan Mevdudî, onların dinî, millî ve kültürel kimliklerini muhafaza etmenin yolu olarak dinler ve kültürler arasındaki farklılıkların altını çizmiştir. Sorumluluk sahibi bir aktivist ve ilim adamı

¹⁷ Hişam Ahmed Avd Cafer, *el-Eb’adu’s-Siyasiyye li Meftumi’l-Hakimiyye*, el-Ma’hadu’l-Âlemî li’l-Fikri’l-İslamî, Virginia – 1995, s. 226.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı olarak, İngiliz sömürgeciliğiyle Hindu çoğunluğun “egemenlik halkındır” ve “demokratik devlet” gibi söylemlerin orada yaşayan Müslümanları azınlık konumuna itecek, zamanla hâkim olan politik ve kültürel unsur karşısında eriyip gideceği düşüncesini taşımıştır.

İngilizlerin Hindistan’ı işgal etmesiyle birlikte asırlarca siyasi idarenin temel unsuru olan Müslümanlar etkin olma vasıflarını yitirip geri plana itildiler. Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesinde önemli rol oynamalarına rağmen yeni dönemle birlikte Hindular siyasal alanda daha güçlü bir nüfuz sahibi oldular. Müslümanlar arasında ortaya çıkan birçok dini, fikrî ve siyasi akım, Müslümanların içinde bulunduğu duruma çareler aramakla birlikte Müslümanların Hindu egemenliği altında yaşayıp yaşayamayacağı konusunda endişe duydular ve İspanya’da Müslümanların başına gelen akıbetin kendi başlarına da geleceği korkusun kapıldılar.¹⁸

Mevdudî, içinde yaşamış olduğu bu ortamdan hareketle Hindistan’da yaşayan ve giderek azınlık konumuna düşen Müslümanların siyasi birliğini sağlamak amacıyla dinin temel kavramlarını yeni bir yoruma tabi tutmuştur. İlah, rab, ibadet ve din gibi kavramları “yasa koyucu sadece Allah’tır, dolayısıyla siyasal alanda da mutlak egemenlik onundur” düşüncesinden hareket ederek Müslümanların siyasal ve toplumsal bütünlüğünü korumayı hedeflemiştir. Ona göre Müslüman, Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini gerçekleştirmek üzere görevlendirilen bir halifedir ve dinin gönderiliş amacı olan bir İslam devletinin kurulması halifelüğün zorunlu bir görevidir. İslam’ın ana mesajının politik eksenli bir mesaj olduğu düşüncesinin Müslümanlar arasında yerleşmesi için çaba sarf etmiştir. Bunu da gerçekleştirmek için söz konusu dört terimi merkeze alarak Kur’an ve sünneti bu temel kavramlara kaynaklık oluşturacak ve meşruiyet kazandıracak bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Çünkü ona göre Kur’an-ı Kerim’i anlamak ve anlam derinliğini kavramak bu dört terimin gereği gibi anlaşılmasıyla mümkündür. Bu dört terim “halis Arapçanın yozlaşması ve seçkin Arap anlayışının azalması” sonucu nazil olduğu dönemlerdeki anlamından uzaklaşmış ve gerçek anlamlarını yitirmiştir. Mevdudî bugünün Müslümanıyla Kur’an arasındaki ilişkinin zayıflaması sonucu cahiliye olarak

¹⁸ S. Veli Rıza Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay. İstanbul-1998 s. 8; Mahmut Ata, *Seyyid Ebu’l-A’lâ Mevdudî’nin Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, Y. L. Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2006, s. 3.

tanımlanan durumun yaygınlaştığını belirtir. “Tartışılmayacak gerçek şudur: Kur’an öğretilerinin çoğu, bugünün insanları için gerçek anlamlarına sahip değildir. Hatta diyebiliriz ki, O’nun yüce ruhu ve mesajının temeli yalnızca bu dört esas terimin, cehalet perdesi ile kapanması neticesinde kaybolmuştur. İşte bu, Müslümanların İslam dinini kabul etmelerine rağmen, iman ve amellerinde yetersiz olmalarının en büyük nedenidir. Bütün bunlardan dolayı, Kur’an-ı Kerim’in hakiki gayesinin açıklığa kavuşması için bu dört terim eksiksiz bir şekilde açıklanması gerekmektedir.”¹⁹

Mevdudî’nin Müslümanları yeni bir uyanışa sevk etmek için onlar için öngördüğü zihniyet dünyasını inşa etmeye çalışırken başvurduğu kavramlardan biri de cahiliye kavramıdır. Ona göre cahiliye, İslam’ın hayata ilişkin temel esaslarının ve metodunun tam karşılığıdır. İslam Allah, metafizik, hayat, kâinat ve insan hakkındaki esaslarıyla cahiliye olarak isimlendirilen sisteme son vermek istemiştir. Bundan dolayı da cahiliye kavramını sadece İslam’dan uzaklaşan Müslümanların durumunu tasvir etmek amacıyla kullanmaz. Temel felsefesiyle İslam’ın Allah, insan, hayat ve kâinat tasavvuruyla savaşılan Batı medeniyetini de cahiliye kavramının kapsam alanında değerlendirir.

Mevdudî’ye göre cahiliye kavramının üç farklı çeşidi vardır.²⁰ Bunlardan birincisi el-cahiliyetu’l-mahza /katıksız cahiliyedir ki Batı medeniyeti cahiliyeti bunun en bariz örneğidir. Buna göre insanın herhangi bir değer yargısı taşımadan kâinatın başıboş yaratıldığını, bir amaç ve gayesinin bulunmadığını düşünerek amaçsız ve hedefsiz bir hayat sürmesidir. Kuralsız bir hayat sürdüren bu insan bireycidir, menfaatçidir ve başkasını düşünmez. Böylesi bireylerden oluşan bir toplum “beşerin hâkimiyetine” dayalı bir siyasi yapı oluşur. İster bir bireyin, ister bir ailenin ister bir sınıfın veya toplumun hâkimiyetine dayalı olan bu siyasal yapıda tüm yasama faaliyetleri ve kanunlar çıkar temelli olarak insan eliyle yapılır. Bu toplumun eğitim, kalkınma, sosyal ve ekonomik hayatı da çıkar ilişkisine, heva ve heveslere, kişisel arzu ve isteklere göre şekillenir.²¹

¹⁹ Ebu’l-A’la el Mevdudî, *Kur’an’a Göre Dört Terim*, çev. İ. Kaya, O. Cilacı, Beyan Yay. İstanbul-2014, s. 12-13.

²⁰ Hişam Ahmed, *age.*, s. 227.

²¹ Mevdudî, *el-İslam ve’l-Cahiliyye*, Matbaatu’l-Âni, Bağdat, s. 13-21.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı

İkincisi cahiliyetu'ş-şirk/şirk olan cahiliyedir. Mevdudî cahiliyenin bu türüne Arap müşriklerinin İslam öncesi içinde buldukları durumu ve kabirlere tevessül gibi şirk kabul edilen bazı davranışları sergileyen kişileri örnek verir. Şirk olan cahiliyenin içinde bulunanlar bu kâinatın yaratıcısının olduğunu kabul ederler ama bunun tek bir ilah olmadığını söylerler. Kâinattaki her bir olayın ve faaliyetin bir tanrısı vardır. Bunlar bir vehim ve hurafelerden oluşan bir zihniyet taşırlar. Karşılaştıkları olayları anlamak için akla ve mantığa başvurmazlar, bazen isteklerinin karşılanması için bir türbeye sığınır, bazen bir puta taparak ondan mutluluk ve felah getiren bir nimet vermesini talep ederler, bazen de birilerini veli kabul edip onun rızasını almaya çalışırlar. Böylesi insanlar ölümler için yemek vermek, türbelere kurban adamak gibi günlük hayatta hiçbir karşılığı olmayan faydasız işlerle uğraşırlar. Hurafe ve vehimlere dayalı şirk bu türüsüne müptela olan insanlar sahtekâr ve şarlatanlar ile saf ve ahmakları nasıl kullanacağını çok iyi bilen hilebazların elinde sömürülen bir oyuncağa dönüşürler. Bunlardan bazıları kendisini bir kral görür, tanrılığını ilan eder ve insanları kendi kulları gibi görür. Bazıları da tanrıların evinin bekçisi veya salih kimselerin türbesinin türbedarı olduğunu ileri sürerek “faydasını umup zarar vermesinden korktuklarınız ile bizim aramızda bir yakınlık ve akrabalık vardır. Bizim aracılığımız olmadan onlara ulaşmanız mümkün değildir.” diyerek insanları sömürür. Bunlardan kimi kâhin, kimi de tarikat şeyhlerinden bir şeyh olarak kendisini öne çıkarır ve yaptıkları büyülerle, muskalarla insanların ihtiyaçlarını giderdiklerini iddia ederler. İçinde yaşamış olduğu toplumda gördüğü ve karşılaştığı tutum ve davranışları bu şekilde aktaran Mevdudî, katıksız cahiliye olarak nitelediği bu davranışlarla şirk arasında bir farkın olmadığını dile getirir.²²

Mevdudî'ye göre cahiliyenin üçüncü çeşidi de cahiliyetu'r-rahbaniyye/ruhbanlık cahiliyesidir. Bu tanımlamayı ehl-i kitabın dalaleti ve haktan uzaklaşması ile bazı Müslüman mütasavvifenin durumunu tasvir etmek için kullanır. Ona göre ruhbanlığın temel felsefesi “bu dünya hayatı ile kan ve etten müteşekkil insanın bedeni insana meşakkat veren acıların yurdudur” şeklinde ifade edilen bakış açısını esas alır. Bu düşünceye göre insanın bedendeki ruhu, işlemiş olduğu hatalardan dolayı hapiste acılar çeken bir esir gibidir. İnsanın bu dünya hayatında ihtiyaç duyduğu tüm istek ve arzuları

²² Mevdudî, age., s. 25-29.

onun için birer pranga ve kelepçedir. Bunlardan kurtulmanın tek çaresi dünya ve nimetlerinden yüz çevirip uzaklaşmaktır. Mevdudî'ye göre bu düşünce, insanı sosyal sorumluluk almaktan, topluma karşı görevlerini yerine getirmekten uzaklaştırır, miskinliği körükler ve kulluk vazifesini gereğiyle ifa etmekten uzaklaştırır. Ayrıca vahdet-i vücûd teorisinin de bu bağlamda kabul edilemez olduğunu söyleyen Mevdudî, şirk, ruhbanlık ve vahdet-i vücudu aynı kategoride değerlendirir ve her üçünün de bilgi ve tahkike dayanmadığı için cahiliyenin dayanmış olduğu vehim ve hayal ürünü sistemi içinde görüldüğünü belirtir. Ona göre yaşanan tecrübe de bunların doğru olmadığını, hakikat ve vakiyla uyuşmadığını göstermektedir.²³

Hindistan'ın çok renkli ve çeşitli dinî yapıları içinde azınlık olarak yaşayan Müslümanlar arasında yaygınlaşan bazı düşünceleri "sakıncalı" olarak gören Mevdudî, Hinduizm ve Budizm bağlantılı olarak gördüğü inanç ve dinî düşünceleri-yorumları cahiliye olarak nitelemekte ancak bu cahiliye türünü apaçık bir şekilde itikadî bir bağlamda değerlendirip değerlendirmedığı hususunu muğlak bırakmaktadır. Ancak bu muğlaklık kesinlikle onun Müslüman birey ve toplumu tekfir ettiği anlamına gelmemektedir.

c. Seyyid Kutub

Seyyid Kutub (1906-1966) ilk yıllarında edebiyat ağırlıklı yazılarıyla şöhret bulmuş ancak II. Dünya Savaşı yıllarında özellikle de 1948 ABD dönüşünde siyasî ve fikrî içerikli bir yazın dünyasında etkili eserler vermeye başlamıştır. Ulûhiyet, rububiyet, ubudiyet, hâkimiyet gibi kavramları politik bir ekseninde yeniden yorumlama ve bunlar üzerinden önce bir Müslüman zihniyeti ardından da Müslüman toplumu inşa etme mücadelesi veren Seyyid Kutub, söz konusu kavramlara getirdiği yorumda Mevdudî'nin fikirlerinden etkilenmiştir. *Fi Zilal-i'l-Kur'an* isimli tefsirinde ve *Yoldaki İşaretler* isimli küçük hacimli eserinde Seyyid Kutub cahiliye kavramı hakkındaki görüşlerini dile getirir.

Kutub'a göre İslam ümmeti belirli bir toprak parçasına veya kavme dayalı bir topluluk değildir. "Müslüman ümmet yaşama tarzları, düşünce yapıları, görüşleri, sosyal düzenleri, değer ölçü ve yargıları bütün bunların tümü İslam sistemine dayanan bir insan

²³ Mevdudî, age., s. 30.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı topluluğudur.” Ancak bu ümmet, “Allah’ın şeriatına uygun yönetime yeryüzünün her yerinde son verildiği günden beri ortadan kalkmıştır.”²⁴ İslam dünyası siyasal üstünlüğünü kaybettiği için Müslüman toplumların yeniden bir dirilişe ihtiyaç duyduğunu söyleyen Seyyid Kutub, Avrupa’nın maddi gelişme alanında çok ilerde olduğunu, Müslüman dünyasının onlara karşı üstün bir konuma gelmesinin birkaç yüzyıl alacağı tespitinde bulunur. Ona göre tüm bu maddi gelişmişliğine rağmen başta Avrupa olmak üzere insanlık, içinde bulunduğu maddi refah ve maddi üstünlüğe rağmen vahiy öncesi dönemde olduğu gibi bir “cahiliye dönemini” yaşamaktadır. Çünkü “bu cahiliyet devri, Allah’ın yeryüzü üzerindeki hâkimiyetine, ulûhiyetin en belirgin özelliği olan ilahi otoriteye el koyma esasına dayanır. Bu cahiliyet devri, hâkimiyeti insanlara dayandırarak onları birbirinin rabbi durumuna geçirmektedir. Fakat bunu, eski cahiliye döneminin bilinen ibtidâî ve sade şekli ile yapmıyor. Günümüz cahiliye mantığı bu sapıklığı, yaşam tarzı hakkında Allah’ın sistemini hesaba katmaksızın ve Allah’ın izin vermediği konularda kavramlar, değer hükümleri, prensipler, yasalar, düzenler ve uygulamalar ortaya koyma hakkı iddia ederek yapıyor.”²⁵

Cahiliye kavramını ulûhiyet ve hâkimiyet bağlamında değerlendiren Seyyid Kutub, insanların Allah’ın hâkimiyetini dışlayarak yaptıkları her türlü faaliyeti onun ulûhiyetine bir başkaldırı olarak değerlendirir. Mesela sosyalizm getirdiği sistemle insanları harlamakta, kapitalizm ise sermayenin baskısına boyun eğerek bireyleri ve toplumları emperyalist sömürgeciliğe mahkûm etmektedir. Ona göre işte tüm bunlar Allah’ın hâkimiyetini gasp etmek ve İslam’ın insanın haysiyetinin korunması konusundaki ilkesini çiğnemektir. Ayrıca Kutub, Maide suresi 50. ayetin tefsirinde cahiliye kavramı ve cahiliye toplumu hakkındaki temel görüşlerini dile getirerek cahiliyenin tarihin belirli bir dönemiyle sınırlandırılmayacağını belirtir.²⁶

Mısır’da krallığa son veren ve askeri bir vesayet altındaki cumhuriyet dönemini başlatan 1952 yılındaki Hür Subaylar darbesiyle birlikte yürütülen sosyal, kültürel ve siyasi faaliyetler dönemin İslami hareketleri tarafından bir batılılaşma ve sekülerleşme olarak

²⁴ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, Fecr Yayınları, Ankara-2014, s. 11.

²⁵ Kutub, *age*, s.13-14.

²⁶ Seyyid Kutub, *Fi Zilal-i'l-Kur'an*, baskı yeri ve tarihi yok. c. II, s. 724-753.

değerlendirilmiştir. İşte Seyyid Kutub'un bu dönemdeki fikirlerinin temel kodlarını oluşturan hâkimiyet kavramı onun siyaset düşüncesinin ipuçlarını verirken cahiliye kavramı da onun toplum değerlendirmesinin kilit taşına meydana getirir. "Mevdûdî gibi o da ulûhiyet anlayışına bağlı bir hâkimiyet fikri geliştirmiştir. Buna göre hâkimiyet kavramı her alanda Allah'ın mutlak hükümlerini ifade eder. İlâhî hâkimiyetin alanı insan menşeli hiçbir güce yer bırakmayacak derecede geniştir. Meşruyetini Allah'tan almayan bütün yönetimler zorbadır (tâgüt). İnsanlar sadece Allah'ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü olup Allah'ın kulları olmaları bakımından tamamen eşittir, hiç kimse diğer insanlar üzerinde tahakküm hakkına sahip değildir."²⁷

Kutub, hâkimiyet anlayışını mana ve mefhumuyla ulûhiyet kavramında mündemiç bir tasavvura dayandırdıktan sonra toplum değerlendirmesini de yine bu tasavvurdan hareketle yapar. Yani ulûhiyeti gözeten bir hâkimiyet altındaki toplum Müslüman toplumdur, aksi ise cahiliye toplumdur. Allah'ın hükümlerine göre hayatlarını tanzim eden insanların oluşturduğu toplum Müslüman toplum, İslam inancının, hükümlerinin ve ahlak kurallarının hâkimiyeti altında yaşamayan insanların oluşturduğu toplum da cahilî toplumdur.

Seyyid Kutub'un başta *Yoldaki İşaretler* isimli kitabında birbiriyle bağlantılı bir şekilde dile getirdiği hâkimiyet, ulûhiyet, ubudiyet ve cahiliyet kavramları kendisinden çok kısa bir süre sonra Mısır'daki bazı dinî çevreler tarafından itikadî bir bağlamda ele alınmıştır. Müslüman birey ve toplumu tekfir etmeye varacak kadar aşırı bir yoruma tabi tutulunca tepkiler de beraberinde gelmiştir. Dönemin Müslüman Kardeşler Mürşidi Hasan el-Hudeybî kaleme aldığı "*Duât lâ Kudât: Ebhas fi'l-Akîdeti'l-İslamiyye ve Men-heci'd-da've ilalallah*" isimli eserinde Seyyid Kutub'un ismini vermeden onun hâkimiyet ve cahiliye hakkındaki görüşleriyle bu görüşler bağlamında gündeme gelen tekfir ve ridde gibi konularla ilgili yeni yorumları eleştirir. Hudeybî, iman amel ilişkisi konusunda geleneksel Eş'arî yorumu benimseyerek amelsiz imanın geçersiz olduğunu ileri sürmenin yanlış olduğunu, Müslümanların itikadî bağlamda cahiliyetle suçlamanın doğru olmadığını ancak Müslümanların bazı

²⁷ Hilal Görgün, *Seyyid Kutub*, DİA, c.37, s. 66.

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı konularında bilgisiz olma anlamında cahil olduklarının söylenebileceğini dile getirir.²⁸Muhammed Kutub da ağabeyi Seyyid Kutub'un hapisanede kaleme aldığı bazı konuları bir arada yayınladığı esere yazdığı önsözde, onun fikirleriyle Müslüman birey ve topluları tekfir ettiğine dair iddiaların asılsız olduğunu belirtir: "Seyyid hiç kimseye 'sen kâfirsın' dememiştir. O daima demiştir ki: İmanın Kur'an'da ve Sünnet'te izah edilmiş sıfatları olduğu gibi küfrün de Kur'an ve Sünnet ile izah edilmiş sıfatları, özellikleri vardır. Kim kendinde iman sıfatlarını bulursa Allah'a bu nimeti için hamd etsin. Başka sıfatları bulursa Allah'a dönsün ve kendisini imandan çıkaran bu sıfatlardan kurtulsun."²⁹

Mısır'dan Muhammed Kutub Hindistan'dan Ebu'l-Hasen e'n-Nedvi hem Mevdudî'nin hem de Seyyid Kutub'un cahiliye kavramı hakkındaki yaklaşımlarını benimseyerek ancak daha açık ve net anlamlar yükleyerek kullanmışlardır. Muhammed Kutub cahiliye kavramını "Kur'an-ı Kerim'in kastettiği gibi Allah'ın indirdiği hükümleri kabul etmeyen, Kur'an ahkâmıyla hükmetmeyi reddeden düzenli bir sistem"³⁰ şeklinde tanımlayarak hâkimiyet bağlamında ele almaktadır. Ona göre cahili toplum da Arap cahiliye dönemine özgü bir hayat tarzı olmadığı gibi tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan bir durum da değildir. Belirli karakteristik özellikleri vardır ve tarihin her döneminde ve her topluluğunda zuhur edebilir. Her topluluğun cahiliyesi farklı şekillerde ortaya çıkabilir ancak hepsinin özünde Allah'ı gereği gibi tanıyıp kulluk etmeme ile sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal hayatı onun hükümleri doğrultusunda yaşamama vardır.

Nedvi de benzer şekilde kaleme aldığı ve Seyyid Kutub'un takriziyle Mısır'da yayınlanan *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti?* isimli eserinde cahiliye kavramını hem geleneksel hem de yeni yaklaşımları benimsemiş olarak kullanmaktadır.³¹İslam dünyasının çoğunlukla sömürge yönetimleri altında yaşaması, sömürge

²⁸ Hasan el-Hudeybi, *Duât lâ Kudât*, Daru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslamiyye, Mısır-1977, s. 21.

²⁹ Seyyid Kutub, *İslam Düşüncesi*, çev. H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen, Dünya Yay. İstanbul-1997, s. 199.

³⁰ Muhammed Kutub, *20. Asrın Cahiliyesi*, çev. Ahmet Ağırakça, Beka Yay. İstanbul-2013, s. 9.

³¹ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvi, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, (Trc. Abdullah Tırabzon, Mustafa Acioğlu), Kayhan Yay., İstanbul-2015. S. 45.

sonrası kurulan yönetimlerin batıcı-seküler politikalar benimsemesi, eğitimde geleneksel sistemin terkedilmesi, hukuk sisteminin değişmesi, bankacılık sistemine entegre olunmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni ekonomik sorunlar gibi hususlar aynı zamanda beraberinde bir tepki ve meydan okumayı da getirmiştir. Müslüman toplumlar batı dünyası ve sömürgecilik üzerinden karşılaştıkları her yeni duruma mesafeli yaklaştığı gibi Müslüman ulema ve aydınlar da fikrî düzeyde dönemin tüm siyasî ve felsefî akımlarını eleştirerek İslam'ın üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Başta Mevdudî, Nedvî ve Kutub kardeşler olmak üzere birçok âlim ve aydın Batı dünyasının yaşam tarzını, bireysel ve toplumsal ilişki biçimini, felsefî ve dinî düşüncesini, iktisadî ve siyasî anlayışını, sanat ve estetik yaklaşımını, eğitim ve kültür faaliyetlerini cahiliye kavramı üzerinden kodlayarak eleştirmişlerdir. Müslüman toplumları da bu "çağdaş cahiliye" anlayışına karşı uyarılmışlar, İslam'la bağdaşmayan yönlerini ve niçin bağdaşmadığını izah etmişler ancak cahiliye olarak nitelendikleri düşünce ve davranışları taşıyan Müslüman birey veya toplulukları tekfir etmemişlerdir.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de farklı bağlamlarda kullanılan cahiliye kavramı XX. yüzyılda ortaya çıkan bazı dinî hareketlerde Müslüman birey ve toplumların değerlendirilmesinde sıkça başvurulan kavramlardan biri haline gelmiştir. Siyasî konular ile itikadî konular arasında bazen paralellikler kurulması sonucu bu kavrama şirk veya küfür sayılabilecek anlamlar yüklenmiştir. Bu kavramın aşırı bir yorumu tabi tutularak küfür veya şirk anlamını içkin bir bağlamda kullanılması yaygın değilken sosyal, kültürel ve politik bir bağlamda kullanılarak Müslüman birey ve toplumlarda İslam'la bağdaşmayan bazı tutum ve davranışları ifade etmek için kullanılması daha yaygın bir hal almıştır.

Çağdaş batı medeniyeti ve onunla özdeşleşen her şeyi çağdaş cahiliye olarak değerlendiren Mevdudî'nin Hindistan ve Pakistan dönemleri birbirinden farklılık gösterir. Hindistan'ın Mevdudîsi teorik olarak yeni bir Müslüman zihniyet ile bir cemaat inşa etmek için çabalarken fikir ve düşüncelerinde esnek değilken Pakistan Mevdudîsi cemaatini bir partiye dönüştürmeye, güncel siyasi pratiklerin içinde yer almaya uğraşırken daha esnek bir tutum benimsemiştir. Modern siyasî yapılar, sosyal ve politik teoriler ve bunlar

Çağdaş İslamî Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadî Bağlamı üzerine inşa edilmiş hükümetler ona göre İslam'ın ahlakî ve kültürel esaslarıyla bağdaşmadığı için modern cahiliye sayılmıştır. Onun ulûhiyet-hâkimiyet ilişkisi bağlamında dile getirdiği bu düşünceleri 1950'li yıllardan itibaren başta Arapça olmak üzere Müslümanların konuştuğu birçok dile çevrilmiş ve etkileri günümüze kadar uzanan bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.

Seyyid Kutub çağdaş beşerî kanunları, inançları, ideolojileri ve kurumları cahiliye kavramı kapsamında değerlendirerek bunların İslam'dan bir sapma olduğunu, bu çağdaş cahiliye ile toplumların İslam'dan uzaklaştığını belirtir. O Müslüman toplumların cahiliye düşüncesinden uzaklaşmaları ve bir İslam toplumu inşa edip onun değerleri etrafında birleşmelerini talep ederken de cahiliye kavramını sonu tekfire varan bir bağlamda kullanmamıştır. Mısır'da krallık ve cumhuriyet dönemlerini yaşayan Seyyid Kutub, Mevdudî'nin aksine son döneminde dile getirdiği fikir ve düşüncelerinde daha sert bir yaklaşımı benimsemiştir. Onun esnek olmayan bu yaklaşımı kendisinden sonraki bazı dinî yapıların, içinde yaşadıkları Müslüman toplumları toptancı bir yaklaşımla "cahiliye toplumu" olarak nitelermelerine sebep olmuştur. Seyyid Kutub din, toplum ve iktidar gibi alanlardaki teorilerini pratikte nasıl bir sonuç vereceğini görme imkânı bulamadığı için bu yönüyle Mevdudî'den farklılık göstermiştir. Söz konusu kavram ve yorumların ilk fikir babası Mevdudî olmasına rağmen cahiliye kavramının itikadî bir bağlamda ele alınıp Müslüman birey ve toplumların tekfiri için kullanılırken referans olarak Seyyid Kutub'a atıfta bulunulmuştur. Oysaki hem Mevdudî hem de Seyyid Kutub "cahiliye toplumu" kavramını yoz veya yozlaşmış toplum anlamında kullanarak bu kavramı sosyal, kültürel ve politik bir bağlamda ele almışlardır.

Kaynakça

Abdusselam Ferac, *el Cihad: el-Feridatu'l-Ğâibe*, Mısır-ts.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Nşr. Şuayb el-Arnaût vd.), Beyrut 1416/1995

Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1315.

Ebu'l-A'la el Mevdudî, *el-İslam ve'l-Cahiliyye*, Matbaatu'l-Âni, Bağdat-ts.

_____ *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. İ. Kaya, O. Cilacı, Beyan Yay. İstanbul-2014

- Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvi, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti, (Trc. Abdullah Tırabzon, Mustafa Acioğlu), Kayıhan Yay., İstanbul-2015.
- Hasan el-Hudeybi, *Duât lâ Kudât*, Daru't-Tevzi' ve'n-Neşri'l-İslamiyye, Mısır-1977
- Hişam Ahmed Avd Cafer, *el-Eb'adu's-Siyasiyye li Mefhumi'l-Hakimiyye*, el-Ma'hadu'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslamî, Virginia – 1995
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, Daru İbn Kesir, Dimeşk-1997
- Mahmut Ata, *Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî'nin Siyasî Düşüncesinin Teolojik Temelleri*, Y. L. Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara-2006
- Muhammed b. Abdulvehhab, *Mesailu'l-Cahiliyye*, Mektebetu'l-Mearif, Taif-ts.
- Muhammed Kutub, *20. Asrın Cahiliyesi*, çev. Ahmet Ağırakça, Beka Yay. İstanbul-2013
- S. Veli Rıza Nasr, *Cemaat-i İslâmî*, çev. Hasan Aktaş, Yöneliş Yay. İstanbul-1998
- Salah e's-Savî, *e't-Tatarrufu'd-Dînî*, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire-2009
- Seyyid Kutub, *Fi Zilal-i'l-Kur'an*, Beyrut-1407
- _____ *İslam Düşüncesi*, çev. H. Şükrü, R. Tosun, M. Çelen, Dünya Yay. İstanbul-1997
- _____ *Yoldaki İşaretler*, çev. Salih Uçan, Fecr Yayınları, Ankara-2014
- Şeyh Salih b. Fevzan el Fevzan, *Şerhu Mesâilî'l-Cahiliyye*, ts.





Tanrıça Dionysos ve Nebati panteonunun aşkın gücü Düşara'yı (Dushara) birlikte gösteren senkretik bir rölyef. (Petra, Amman)

Cahiliye Araplarında Falcılık

Necati SÜMER*

Fortunetelling in Jahiliyyah Arabs

Citation/©: Sümer, Necati, (2016). Fortunetelling in Jahiliyyah Arabs, Milel ve Nihal, 13 (1), 134-157.

Abstract: Fortunetelling is an occupation done by various techniques resulting from wondering the unknown. In every society, people have interested in this field and have strived to know the future by using different methods. Some has done this by benefiting from soil, some from living creatures and some from fortunetelling arrows. However, the common ground of all was to know the future. Since the beginning of the humanity, people have always been curious about the "afterwards" part and the "mysterious one". In order to make the unknown known, people have been using every possible kind of techniques. In addition, the fortunetellers awarded of a degree of honor, because it was not suitable for everyone, who lives in the present time, to inform others about their future. This required talent, experience and accumulation of knowledge. Therefore, the fortunetellers were valuable people who were the cream of the societies. Fortunetelling is a deep-rooted tradition. In parallel with this fact, we tried to trace the fortune and fortunetelling among the *Jahiliyyah* Arabs in this study. We touched upon the kinds of fortunetelling among Arabs after discussing briefly the history of fortunetelling. We explained the common types of fortunetelling among the *Jahiliyyah* Arabs known as *eulam*, *firâset*, *iyafet*, *kitfe*, *turuk*, *remil*. Finally, we have dealt with that whether the relationship of the mentioned types of fortunetelling to some beliefs or not and that why Arabs used fortunetelling and the effects of it on the social and daily life.

* Yard. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı
[necatisumerr@gmail.com]

Key Words: Fortunetelling, *Jahiliyyah* Arabs, fortunetelling arrows, *iyafet*, *firâset*, *remil*, *turuk*



Atıf/©: Sümer, Necati, (2016). Cahiliye Araplarında Falcılık, Mîlel ve Nihal, 13 (1), 134-157.

Öz: Fal, bilinmeyi meraktan kaynaklanan ve çeşitli tekniklerle yapılan bir uğraştır. Her toplumda insanlar bu alanla ilgilenmiş ve farklı metotlarla geleceği bilmeye çalışmıştır. Bazıları topraktan, bazıları canlılardan bazıları da fal oklarından faydalanarak bu işi yapmıştır. Fakat hepsinin ortak noktası geleceği öğrenmek olmuştur. İnsanlar tarih sahnesine çıktığı andan itibaren hep sonrayı ve gizemli olanı merak etmiştir. Bilinmeyi biliniyor kılmak için de akla gelebilecek her türlü tekniği kullanmıştır. Toplumda bu işle uğraşanlar da şeref payesi kazanmıştır. Çünkü anda durup an ötesi hakkında bilgi vermek herkesin yapabileceği bir iş değildir. Bu, yetenek, tecrübe ve birikim gerektirir. Dolayısıyla falcıların buldukları toplumda kalburüstü ve aranan şahsiyetler olması bu durumdan kaynaklanmaktadır. Fal, eskilere dayanan bir iştir. Bu gerçekten hareketle biz de bu çalışmada Cahiliye Arapları arasında falın ve falcılığın izini sürmeye çalıştık. Falcılığın kısa bir tarihini anlattıktan sonra Araplar arasında hangi fal türleri olduğuna değindik. Cahiliye Arapları arasında yaygın olarak bilinen ve yapılan ezlâm, firâset, iyafet, kitfe, turuk, remil gibi falları açıkladık. Neticede çalışmada bu fal türlerinin bazı inanışlarla ilişkisinin olup olmadığı, Arapların hangi amaçlarla faldan yararlandıkları ve bunların sosyal ve gündelik hayata etkisinin nasıl olduğu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fal, Cahiliye Arapları, fal okları, iyafet, firâset, remil, turuk

Giriş

İnsanlar, tarih boyunca bilinmeyi ve görünmeyi merak etmiştir. Bilme arzusu ve gizemli olanı çözmeye çabası insan için her zaman cazip bir arayışı ifade etmiştir. Bu nedendir ki insanlar farklı yöntem ve teknikler geliştirerek gelecek hakkında yorumlar yapma çabasına girmiştir. Falcılık, insanın bilinmeyi biliniyor hale getirmek için başvurduğu yollardan sadece biridir. Bu çerçevede çalışmada İslam öncesi dönem olarak bilinen Cahiliyede fal ve falcılığın ne olduğu ve bu işin Cahiliye Araplarının hayatına nasıl yansdığı ele alınacaktır.

A. Fal Kavramı ve Falcılığın Kısa Tarihi

Sözlükte “fal”¹ kelimesi, gelecekte olacak şeyler hakkında bilgi sahibi olmak için bazı teknik veya araçlarla haber alma veya gizli kişilik özelliklerini ortaya çıkarma sanatı olarak tarif edilir. Bu işle uğraşmaya falcılık adı verilir.² Falcılık, bilinmeyen hakkındaki merakla kaynaklanır. İnsanlar geçmişten günümüze sürekli olarak bilinmeyi ve gizemli olanı merak etmiştir. Bilinmeyi bilinir kılmak için de bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Böylece zamanla bir meslek haline gelen falcılık, toplumda saygınlık kazanmıştır. Birçok uygarlıkta falcılar toplumun aranan ve el üstünde tutulan şahsiyetleri haline gelmiştir.

Falcılık, her toplumda farklı yöntem ve tekniklerle uygulanan bir uğraş olmuştur. Böylece tarihsel süreçte farklı fal türleri ortaya çıkmıştır. Bu fal türlerini belli başlıklar altında toplamak mümkündür: İnsanın doğduğu günü dikkate alarak o günkü göğün durumu, yıldızların konumu ve bunların insan üzerindeki etkilerinden hareketle kişinin kaderi hakkında yorum yapma işine yıldız falı adı verilir. Falın bu türü, astrolojiyle ilişkilidir. Çünkü yıldızların konum ve etkilerini inceleyerek insanın kaderini önceden bilme, astrolojinin ilgilendiği bir konudur. El falı, yaygın olarak bilinen başka bir türdür. Burada, eldeki çizgilerden yola çıkarak kişinin geleceğini okuma durumu söz konusudur. Kuş falı ise kuşların uçuş biçimi ve seslerinden bir anlam çıkararak gelecek hakkında tahminde bulunma işidir. Üzerinde çeşitli şekil ve semboller bulunan kâğıtların belli tekniklere göre açılıp dağıtılması ile ortaya çıkan sonucun yorumlanması işine de kâğıt falı adı verilir. Buna örnek olarak iskanbil ve tarot falı verilebilir. İç organlar falı denilen başka bir fal türü

* Yard. Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [necatisumerr@gmail.com]

¹ Arapça’da fal, uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge anlamına gelir. Batı dillerinde genellikle “gelecekteki haber verme (kehanet)” anlamındaki Grekçe man-teia (İngilizce’de “maney”, Fransızca’da “mancie”) ekiyle yapılan ve fal türlerine göre değişen kelimeler kullanılmaktadır (geomaney = toprak falı; ornithomaney = kuş falı gibi). Bkz. Mehmet Aydın, “Fal”, DİA, C.12, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s.134.

² D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s.364.

ise bazı hayvanların iç organlarına bakarak yorum yapma işidir. Karaciğer ve bağırsak falı en çok bilinen örnekleridir.³

Kum, toprak, un, toz ve çakıl taşları ile yapılan ve “kum falı” denilen farklı bir fal türü daha vardır. Burada kum veya toprak üzerinde rastgele belirlenen bazı noktalar ve bunların şekilleri üzerine geleceğe dair yorumlar yapılır. Bunun dışında “zar falı” denilen, taş veya zardan hareketle yapılan tahminler vardır. Ayrıca herhangi bir niyet için kutsal kitapların herhangi bir sayfasını açıp bu sayfada bulunan yazıları yorumlama işi olan “kitap falı” da oldukça yaygındır. Su falı, ateş falı, matematik uygunluklar falı, çay falı, kahve falı, kura çekilerek yapılan fal, vücut veya başın şekline göre yapılan fal gibi farklı türler de vardır.⁴

Falcılığın tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Mezopotamya’da Sümerler’den beri varlığı bilinen falın M.Ö. 4000 yıllarında Mısır’da, Çin’de ve Babil’de de yapıldığı belgelenmiştir. Sümerler’den sonra Akadlar tarafından geleceği tahmin etmek için geliştirilen çeşitli teknikler, Asya ve Akdeniz coğrafyasına yayılmıştır. Babil’de çocukların doğum aylarına, rüyalara ve takvime yönelik tekniklerle ön plana çıkan falcılık, Asur’da daha çok krallar tarafından devlet işleriyle ilgili olarak yapılmıştır. Hititler, yazgılarının tanrıların elinde oldukları inancından hareketle daha çok tanrılara cevap vermeye yönelik falcılıkla uğraşmışlardır. Ayrıca Hititler kendilerine özgü kuş falını geliştirmiştir. Eski Yunan’da hayvan bağırsaklarından fal bakma yaygın bir gelenektir. Zaten Hititler’deki kuş falı önce Yunan’a sonra da Roma’ya geçmiştir. Kuşların uçuş şekli, çığlıkları ve bazı davranışları Yunan ve Roma’da uğur veya uğursuzluk olarak yorumlanmıştır. Burada kuş falı ayinini ayrıntılarıyla tasvir eden çok sayıda Grek ve Latin metni vardır. Eski Yunan ve Roma’da sunun içine bir şeyler atıp onun görüntüsünü aynada yakalama falı da oldukça yaygındır.⁵

Eski Çinliler’de fal için kürek kemiğine bakmak yaygın bir gelenektir. Çinliler arasında ünlenmiş beş klasikten biri olan *Değişiklikler Kitabı* adı verilen metin, en eski fal kitabı olarak bilinir. Çinliler

³ Aydın, “Fal”, *DİA*, s.135.

⁴ Aydın, “Fal”, *DİA*, s.135.

⁵ Aydın, “Fal”, *DİA*, s.135.

devlete ait işlerde karar verirken koyun kemiklerinden fala bakardı.⁶ Hindu astrolojisinde de fal önemlidir. Ölüm habercisi olarak bilinen güvercin ve baykuş, Hindistan'da kuş falının iki önemli figürüdür. Bu işi "Atharva" isimli rahipler yapardı. Hintliler arasında rüya yorumu ile falcılık yapmak da oldukça yaygındı. Budistler, kura falını önemserken Japonlar geyiklerin kürek kemiğinden fal bakardı.⁷ İslam öncesi Türklerde falcılık, Şamanik geleneğin önemli bir parçasıydı. Türkler arasında su ve aynaya bakma, kuş, tütsü, kahve ve bakla falı gibi teknikler ön plana çıkmıştır. Orta Asya Türkleri arasındaki en yaygın fal türü ise kürek kemiğiyle yapılan faldır. Bu işi yapan falcılar, farklı hayvanlardan aldıkları kürek kemiğini ocakta ateşe tutarak bunlar üzerinde oluşan şekillere göre yorum yaparlardı.⁸

Yahudilerin kutsal metinlerinde ve diğer sözlü dini kültürlerinde falcılık yasaklanmasına⁹ rağmen yine de bu metinlerde sıkça bahsedilen bazı fal çeşitleri vardır. Bunları kâse falı,¹⁰ karaciğer falı,¹¹ fal oklarıyla yapılan fal,¹² terafim falı,¹³ çubuk falı,¹⁴ ağaç falı, kuş falı¹⁵, yıldız falı,¹⁶ gölge falı¹⁷ ve ölümlerle konuşarak geleceği öğrenme falı şeklinde sıralamak mümkündür.¹⁸ Fal, Hıristiyanlık açısından da önemli bir konudur. Bu dinin kutsal metni Yeni Ahit'te falcılıkla ilgili bazı bilgiler mevcuttur. Rüya yoluyla geleceği bilme¹⁹, Yeni Ahit'teki en yaygın fal türüdür. Kuşların uçuş yönüne göre fal bakma, kürek kemiği falı, yıldız falı, kutsal metne bakarak

⁶ Yavuz Selim Kıran, *Fal ve Falcılık*, İzmir: Işık Yayınları, 2008, s.22-23.

⁷ Aydın, "Fal", *DİA*, s.135.

⁸ Kıran, *Fal ve Falcılık*, s.32.

⁹ Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Antlaşma), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001; *Levililer*, 19:31.

¹⁰ *Tekvin*, 44: 5-15; *Sayılar*, 5: 12-31.

¹¹ *Hezekiel*, 21:1-21.

¹² *Hezekiel*, 21:1-21.

¹³ *Hezekiel*, 21:1-21.

¹⁴ *Tekvin*, 30: 37; *Hoşea*, 4:12; *I. Samuel*, 20: 20; *II. Krallar*, 13: 15; *Hezekiel*, 21: 21.

¹⁵ *Sifra Keduşim*, 6; *Sifrei Deuteronomy*, 17: 1.

¹⁶ *İşaya*, 47:1-13.

¹⁷ *Sayılar*, 14:19.

¹⁸ *I.Samuel*, 28:3, 7, 9; *II. Krallar*, 21: 1-6; *II. Tarihler*, 33:6; *İşaya*, 8:19.

¹⁹ *Matta*, 1: 20; 2: 13; 27: 19.

tahmin yapma, Hıristiyanlar arasındaki diğer yaygın fal türleridir. Bugün bile Hıristiyanlar küreye, suya ve aynaya bakma, rüya yorumlama; el, iskambil, tabak, fincan ve kum falı gibi belli başlı fallar icra etmekte ve bunlardan hareketle bilinmeyen hakkında çeşitli yorumlar yapmaktadırlar.²⁰ İslam'da ise falcılık, Cahiliye dönemi âdeti olarak görüldüğü için yasaklanmıştır.²¹

B. İslam Öncesi Cahiliye Döneminde Falcılık

Geleceği bilme tekniği olan fal, İslam öncesinde “cahiliye” adı verilen dönemde de yaygınlık kazanan bir uygulamadır. Cahiliye Arapları, falcılığa çok önem vermiştir. Öyle ki gündelik hayattaki sıradan olayları bile abartıp onlara olağanüstülük atfetme bir yaşam biçimi haline gelmiştir. Bir şeyin uğurlu veya uğursuz olması Araplarda falcılık inancını oldukça pekiştirmiştir. Bu çerçevede Cahiliye Arapları arasında farklı fal çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bunları alt başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz:²²

a- Ezlâm

“Oklar” anlamına gelen *ezlâm*, *zelem* kelimesinin çoğuludur. “Kesmek, inceltmek, düzeltmek” gibi anlamları vardır. Ucunda demir parçası ve üzerinde kanat bulunmayan ince oklarla fal bakma işlemidir. Cahiliye Arapları, bir işe başlamadan önce üzerinde evet veya hayır yazılan bu oklardan birini çeker ve ona göre işini yapardı.²³

Fal okları, putlar etrafında gerçekleşen bir uygulamadır. Cahiliye Arapları arasında fal oklarının merkezinde bulunan put ise Hubel'dir.²⁴ Araplar için önemli olan Hubel, kendisine yedi okla fal

²⁰ Aydın, “Fal”, *DİA*, s.136-138

²¹ *Necm*, 53: 39-41; *Cuma*, 62:10.

²² Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez; Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997, s.133; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Sad.: Mehmet Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s.25-30.

²³ Mustafa Öz, “Ezlâm”, *DİA*, C.12, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, s.67; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s.135.

²⁴ Cahiliye Araplarının gözündeki en yüksek değere ve saygıya sahip puttur. Kırmızı akik taşından yapılmış, insan şeklinde bir heykeldir. Sağ kolu kırıldığı için Kureyşliler ona saf altından bir kol takmıştır. Onu Kâbe'ye getirip put edinen ve ona tapan ilk kişi Huzeyme b. Mudrike b. El-Yas b. Mudar'dır. Kâbe'nin tam ortasında dikilen Hubel'in yedi tane oku bulunurdu. İbnül Kelbi; Mihail Nuayma,

bakılan bir ilahdır. Cahiliye Arapları için Hubel, diğer putlarda olduğu gibi Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi mahiyetindeydi.²⁵ Araplara göre Tanrı, bu varlıklar aracılığıyla hayata müdahale etmektedir. Dolayısıyla fal okları, Cahiliye Arapları için Tanrı'nın bizzat müdahalede bulunduğu ve hayırla sonuçlanacak bir iş olarak görülmekteydi.²⁶

Fal oklarıyla ilişkisi bağlamında Hubel putunun kendine özgü bazı özellikleri vardır. Buna göre Hubel'in yanında bulunan okların üzerinde el-akl, na'am (evet), lâ (hayır), min-kum (sizden), ğayrukum (sizden değil), mulassak (bağlı) ve el-miyâh (sular) yazılıydı. Mekkeli Araplar önemli bir işleri olduğunda bu putun yanına gider, onun yanında bulunan fal oklarına bakarak yapacakları işleri ona göre kararlaştırırdı. Araplar yolculuğa çıkacakları, evlenecekleri, birisi hakkında yargılama yapacakları ve yeni doğan çocuğun nesebini araştıracakları zaman bu fal oklarından faydalanırdı. Cahiliye Arapları, birisi hakkında fal bakmak istediğinde kişiyi Hubel'in yanına götürür ve bu fal oklarından birini çekmesini sağılardı. Bu kişi, fal oklarıyla ilgilenen bakıcıya da yüz dirhem para verdikten sonra Hubel'e dileğinin gerçekleşmesi için yalvarırdı. İslam öncesi dönemde böyle yapanlardan biri de Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalip'tir. O, çocuklarından hangisinin kurban edileceğiyle ilgili fal oku çektirmiştir. Kura, oğullarından Abdullah'a isabet etmiş fakat Kureyş'in ileri gelenleri çocuğun kurban edilmesini engellemiştir.²⁷

Cahiliye Arapları, kış gelip kuraklık olduğunda, develerin sütleri azaldığında, savaşa gitme, ticaret yapma, su kuyusu açma ve kumar oynama gibi işlere başlamadan önce fal oklarından faydalanırdı. Tahtadan yapılmış ve kanat takılmamış oklar üzerine "yap" ve "yapma" şeklinde yazılar yazan Araplar, bunları bir torbaya koyar sonra da onların içinden ok çekerdi. Çıkan ok, uğurlu veya uğursuz olarak değerlendirilip ona göre işler yapılırdı. Bu okların

Geçmişten Günümüze Putlar, Çev.: Erdinç Doğru- Kemal Çelik, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.35-36.

²⁵ Sayed Khatab, *The Political, Thought of Sayyid Qutb*, London: Routledge Press, 2006, s.11

²⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, İstanbul: 2004, C.11, sayı: 1, s.17-18.

²⁷ İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi*, C 1, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014, s.426-427.

hem tahtadan hem de beyaz çakıl taşından olanı vardı. Araplar ezlâmı, fal ve kumar okları olarak iki kısma ayırmıştı. Sayısına ve kişiye göre yapılan fal okları üçlü ve yedili düzendedir. Üçlü fal oklarının ikisinin üzerinde “Rabbim bana emretti” ve “Rabbim bana yasak etti” yazısı bulunur. Üçüncü okta bir şey yazılmaz; ne çekilirse ona göre hareket edilirdi. Kişi, yazısız oku çektiğinde bu işlem yeniden yapılırdı. Yedili fal okları ise Hubel putunun yanında yapılan, üzerinde yedi farklı yazının olduğu türdür. Daha önemli işler yedili fal oklarıyla yapılırdı. Sayılara bağlı üçlü ve yedili fal oklarının dışında kumar okları da Cahiliye Araplarınca çok önemsenirdi. Bu oklar bir tür çekiliş gibiydi. On oktan oluşan bu fal sisteminde okların üçü boş çıkarılır, kalan yedisi hisseler şeklinde pay edilirdi. Bu on oktan boş çıkan üçünü seçen kişi, ortaya konulmuş maldan hiçbir pay alamazdı. Özellikle deve kesilip etleri pay edilmek istendiğinde böylesi kumar fal oklarından faydalanılırdı. Fal okları, Cahiliye Araplarının hayvanlarını paylaşırken kullandıkları önemli bir ölçek niteliğindeydi.²⁸

Cahiliye Arapları, on veya on bir ok şeklinde çekiliş yaptıkları işe ise “meysir” adını vermiştir. Bu oklar incelik, kalınlık; uzunluk, kısalık yönünden birbirinden farklıdır. Bunların yedisi dolu, dördü boş çıkan oklardır. Her birisinin bir adı ve özelliği vardır. Örneğin *fez*, üzerinde tek çizik olan birinci oktur. *tev'em* üzerinde iki çizik olan ikinci oktur. Üçüncü ok, *râkib* adındadır ve üzerinde üç çizik vardır. Öncekilerden daha bereketli olan ve üzerinde dört çizik olan okun adı *hıls'tır*. *Nâfis* isimli okun üzerinde beş çizik vardır ve rakipleriyle mücadele eden anlamındadır. Üzerinde altı işaret taşıyan ok, *müsbil'* dir; bolluk ve zenginlik anlamındadır. Yedinci ok, *mu'alla* ismindedir. Bu, şans okları içinde payı en çok olan ve üstün özelliğiyle bilinen oktur. Bu oklardan sonra gelen *menih*, *sefih* ve *vâğid* isimli oklar sırasıyla sekiz, dokuz ve onuncu oklardır. Bunların üzerinde hiçbir çizik bulunmaz. Bu oklardan birisini çekmek, kaybetmek demektir. Bu okların hepsi *ribâbe* adı verilen bir torbaya konmaktaydı. Bu torbadan çekiliş yapacak kişi güvenilir olmalıdır. O, torbayı iyice karıştırır ve birbirine benzeyen okların yer değiştirmesini sağlar. *Meysir* oynayacak kişiler sırayla ok çeker, boş çıkaramadıkları müddetçe kazanırlardı. Bu çekilişte kazanan kişiler çıkan

²⁸ eş-Şeyh Ahmed Müğniyye, *Tarihü'l-Arabi'l-kadim*, Beyrut, Dârü's-Safve, 1. baskı, 1994, s.177; Mustafa Öz, “Ezlam”, s.67.

payı kendileri yemez, bir şeref ve cömertlik göstergesi olarak fakirlere dağıtırdı. Araplar çekilişi genellikle bir koyun veya kuzu üzerinden yapardı. Aldıkları hayvanı kasaba götürüp onu parçalara ayırırdı. Toplanan insanlar çektikleri fal oklarından kendilerine hangi parça çıkmışsa ona göre hareket ederdi.²⁹

Fal okları, Cahiliye Arapları için sadece bir kazanma ve kaybetme işinden ibaret değildi. Bu oyun, birbirinden farklı durumlar veya dilekler için bir umut kapısıydı. Yolculuğa çıkanlar için “evet” ve “hayır” okları hayırlı bir durumu ifade ederken; “yap”, “yapma”, “hayırlı”, “şerli”, “yavaş”, “hızlı” veya yazısız oklar ise daha başka bir umudun veya umutsuzluğun işaretiydi. Yine Cahiliye Arapları arasında nesebini öğrenmek isteyenler için üzerinde *mul sak* veya *serih* yazılı olan oklar bambaşka bir hayalin ifadesiydi. Üzerinde *ma* yazısı olan ok torbası, su arayanlar için susuzluğun giderilmesi demektir. Farklı anlamlarla yüklü *ezlâm*ın basit bir kurmaca olmadığı, aksine bir beklentinin ifadesi olduğu Arapların bu oyunların oynandığı mekânlara doluşmasından anlaşılmaktadır. Nitekim putlar üzerinden Tanrı ile iletişime geçip ve ondan olumlu bir cevap almak isteyen Araplar, *sadin* adlı mabet görevlilerinin yanına heyecanla giderdi. *Sadin* ise elindeki fal okları torbasıyla birlikte putun önüne gelir ve insanların taleplerinin gerçekleşmesi için puta yalvarırdı. Puta bağlılığı coşku düzeyinde olanların fallarının olumlu veya olumsuz çıkması bir güvensizlik yaratmazdı. Fakat bazı Cahiliye Arapları için fal oklarının sonucunun olumlu çıkması inandığı puta daha çok güven duyması anlamına gelirken bazı Araplar için de olumsuz sonuç, bir hayal kırıklığı demektir. Çünkü Cahiliye Arapları fal oklarını, çöl ortamında belirsizlikten kurtulmanın bir yolu olarak görmüşlerdi. Fal oklarıyla bile olsa inancı diri tutmak Araplar için önemli bir güven meselesiydi.³⁰

²⁹ Mûğniyye, *Tarihu'l-Arabi'l-Kadim*, s.177; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amrel-Hâşimî el-Bağdâdî, *el-Muhabber*, Beyrut, MenşûrâtüDâri'l-Âfâki'l-Cedîde, trz. s.333; Murat Sarıçık, “Cahiliye Kumarı Meysir”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta: 1998, sayı: 5, s.47-42.

³⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri”, *Milel ve Nihal*, İstanbul: 2004, C.11, sayı: 1, s.17-18.

b- Firâset

Firâset, insanların rengi ve organları gibi fiziksel ve dışsal özelliklerine bakılarak falcılık yapmaktır.³¹ Bu fal türü, insan dışındaki diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetmeyi ve geleceğe yönelik tahminde bulunmayı da kapsar. Firâsetle yakın anlamlı fakat aralarında nüans olan bazı kavramlar vardır; “kıyâfet” ve “ihtilâc” böyle kavramlardır. “Kıyâfet”, iz sürme ve insanların fiziki yapısına bakarak onun nesebi veya karakteri hakkında tahminde bulunma işidir. Burada özellikle kişinin fizyonomisinden hareketle onun ahlaki yapısı ve mizacı hakkında bilgi sahibi olmak önemli bir yetenek olarak belirir. Cahiliye Arapları bu işle meşgul olanlara “kâif” veya “kavaf” adını vermiştir.³²

Cahiliye Arapları kıyafet ilmini, “kıyafetü'l-beşer” ve “kıyafetü'l-eser” şeklinde iki türe ayırmıştır. “Kıyafetü'l-beşer”, insanların dışsal özelliklerine bakarak onlar arasındaki nesep ilişkisini ortaya koymak ve kişilerin karakteri hakkında bilgi sahibi olmak gibi bir işlev görmüştür. “Kıyafetü'l-eser” ise insan, hayvan veya başka bir canlının izini sürmek olarak ifade edilmiştir. Buna göre ayak izlerinden hareketle kişinin medeni durumu, cinsiyeti vb. özellikler hakkında birtakım tahminler yapmak mümkündür.³³ “Kıyafetü'l-eser” ilmine vakıf olanlar ayak izleri hakkında detaylı bilgiye sahip kişilerdir. Bu işte ileri gidenler, herhangi bir hayvanın ayak izini dikkatlice takip ederek ve onların yerde nasıl iz bıraktığına bakarak sahibini bulurdu. Bir deve veya kuşun kumda bıraktığı ayak izi, kişinin hangi kabileden olduğunu, ne zaman oradan geçtiğini ve kim olduğunu ele veren ipuçları olurdu.³⁴

Firâsetle ilişkili diğer kavram “ihtilâc”dır. Bu ilim, insan vücudundaki bazı organların oynaması, seğirmesi gibi durumlardan hareketle bir yorumda bulunmayı ifade etmektedir.³⁵ Cahiliye

³¹ Ebü'l- Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim el- İfrikî el- MısriİbnManzûr (v. 711/1311), “Firâset”, *Lisânü'l- Arab*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, VI, s.160.

³² Mehmet Serhan Tayşi, “Kıyâfe”, DİA, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, s.508; bkz. Ebu'l-Fadl Cemaeddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (v. 711), “Kaif”, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut, 1990, IX, 293.

³³ Cevâd Ali, el-Mufasssal fî Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm, I-X, Bağdat, 1993, s.774.

³⁴ Mahmûd Arefe Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm*, 1. baskı, İskenderiye, Aynûnlî'd-Dirâsâtve'l-Bûhûsî'l-İnsâniyyeve'l-İctimâiyye, 1995, s.301-305

³⁵ Mine Mengi, “Kıyafetnâme”, DİA, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.513.

Arapları ihtilâc konusunda oldukça tecrübeli hale gelmiş ve bu hususta detaylı bilgiler edinmişlerdir. Bu ilme göre göz seğirmesi ölüme, sağ kulağın çınlaması iyi anılmaya, sol kulağın çınlaması ise kötü yâd edilme anlamına gelmektedir. Bu ilimle uğraşanlar ayakların kaşınmasını bir yolculuğa çıkmaya, avuç içinin kaşınması paranın geleceğine, gözün kırpmadan bir noktaya odaklanması da sevilen bir kişinin görüleceğine yorumlamıştır.³⁶

Firâset, kişiyi huy ve karakter açısından da ayrıntılı olarak tahlil eden bir fal türüdür. Bu özelliğinden dolayı Cahiliye Arapları bu ilme bazen cariyeye ve köleleri satın almak için başvururdu. Buna göre saç yumuşak ve kıllı biri korkak; saç sert ve kıllı olan biri ise cesur olarak nitelendirilirdi. Yine gözleri iri bir kişi hırsız ve hileci; gözleri küçük olan ise utanmaz ve arsız bir özelliğe sahip olarak tarif edilirdi. Bu ilim açısından insanın elindeki, ayak ve alnındaki çizgilerin kısalığı ve uzunluğu; genişliği ve darlığı o kimsenin mutluluk veya mutsuzluk içinde kısa veya uzun yaşayacağını göstergesi kabul edilirdi.³⁷

Kendi içinde “kıyâfet” ve “ihtilâc” gibi alt kollara ayrılan firâset, zamanla bir ilim olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede kişinin dışsal özellikleri, bu ilim açısından en temel problemdir. Kişinin boyuna, el ve yüzüne, vücut yapısına ve rengine, bazı organlarına bakıp onun karakteri veya ahlakı hakkında tahminde bulunmak önemli bir yetenek ve bilgi birikimi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu işle uğraşanlar mahir insanlardı. Bu ilmin kökeni eskilere dayansa da Cahiliye Arapları bu konuda oldukça ilerlemişlerdir. Cahiliye Arapları arasında özellikle ayak izine bakarak insanları arama ve tanıma çok yaygınlaşmıştı. Firâset ilmiyle meşgul olanlar hem kişinin fiziksel özelliklerine hem de yerdeki ayak izlerine bakarak insanların cinsiyeti, medeni durumu ve yaşı hakkında detaylı bilgilere ulaşıyordu. Cinayet, hırsızlık, kaybolma gibi vakalar da firâset ilmi sayesinde çözülmüyordu. Arap kabileleri arasında bu işte en tanınmış ve mahir olan iki kabile Beni Müdlec ve Beni Leheb'ti. Bu kabileler arasında özellikle Mürreoğulları çok ön

³⁶ Halil Ersoylu, “Fal, Falname ve Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan”, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul: 1994, C.5, Sayı: 2, s.71.

³⁷ Halil Ersoylu, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, s.69.

planda olmuştur. Çünkü onlar, bir devenin ayak izinden kişinin nerele olduğunu çıkarabilecek kadar uzmanlaşmıştı.³⁸

c- İrâfet

İrâfet, geleceği öğrenmek veya gaybı bilmek için suya, güneşe ya da küre gibi bir cisme bakarak orada görülen renk ve şekillerden hareketle yorum yapma işidir.³⁹ Cahiliye Arapları bu fal türüyle uğraşan kişilere “arraf” adını vermiştir. Arraflar, irâfet falını çeşitli şekillerde yapardı. Bir çocuğun sağ elinin başparmağına bir damla siyah mürekkep damlatıp ardından bazı duaları okuyarak çocuğun gördüklerini anlattırıp sonra bunu yorumlamak irâfetin bir türüdür. Bir başka türünde ise yaşanan an içinde meydana gelen bazı olaylardan hareketle geleceği tahmin etme durumu vardır. Burada zaman ve gerçekleşen olay arasında bir bağ kurulup akıl yürütülür. Dolayısıyla bu, uzmanlık ve bilgi gerektiren özel bir fal türüdür.⁴⁰

Bir falcılık çeşidi olmasına rağmen irâfet ile kehanet arasında yakın bir bağ vardır. Hatta bu iki kavramın birbirinden çok farklı olduğu yönünde tartışmalar vardır. İrâfet, kehanete göre daha dar kapsamlıdır. Kehanet sezgi, ilham ve bazı işaretlerin yorumlanmasıyla olacak şeyler hakkında haber verme veya bir sırrı ortaya çıkarmadır. Bu işi yapan kişiye “kâhin” denir. Falcı bazı araçlar kullanılarak bir tahmin yaparken kâhin, herhangi bir araç kullanmaksızın sadece sezgi gücüne dayanarak yorum yapar. Daha detaylı ve özel bir ilim olan kehanet, tabii ve sunî olarak iki kısma ayrılır. Tabii kehanet, görünmeyen bazı varlıklar aracılığıyla veya kişiye özgü yeteneklerle gelecek hakkında tahminde bulunmaktır. Sunî kehanet ise insan, hayvan veya diğer canlıların bazı davranışlarının gözlenip bunlardan bir takım yorumlar çıkarılmasıdır.⁴¹ Cahiliye Arapları, kâhinlerin bazı ruhlarla, manevi varlıklarla ya da ilahlarla iletişim kurabildiğine inanırdı. Araplar, kâhinlerin böyle

³⁸ Süleyman Uludağ, “Firaset”, *DİA*, C.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996, s.116-117; Neş'et Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1957, s. 132.

³⁹ İbnManzûr, “İrâfet”, *Lisânül-Arab*, C IX, s.238

⁴⁰ Halil Ersoylu, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, s.71.

⁴¹ Ömer Faruk Harman, “Kahin”, *DİA*, C.24, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, s.171-172.

yaparak insanlara fayda veya zarar vermeye çalıştığını düşündü.⁴²

Kâhin, genellikle tabii yollarla ve bir tür ilhamla gayb bilgisine ulaşmaya çalışır. Fakat arraf böyle değildir. O, çalınan bir nesneyi bildiğini söylerken birtakım akıl yürütmeler ve öncüller kullanarak bu bilgiye ulaştığına inanan kişidir. Bu, kâhin açısından öğrenilmiş ve eğitim yoluyla ele edilmiş bir uzmanlıktır. Çünkü öncüllerden ve sebep-sonuç ilişkisinden yola çıkarak tahminde bulunmak, bir birikim ve kabiliyet gerektirir. Bu yüzden arraflar halk tarafından zeki, ferasetli ve tecrübeli insanlar olarak görülürdü. İnanca göre doğuştan getirdikleri birtakım melekeleri olsa da sonradan öğrendikleri bilgiler, onları bu alanda yetkinleştirmektedir. Arraflar, bazı durumlar hakkındaki özel bilgileri veya kaybolan eşyaların izini, kendine özgü meleke, tecrübe ve yöntemlerle bulduklarını inanırlardı. Araplar bu konuda çok mahir olduklarına inanırdı. Nitekim Cahiliye Arapları arasında bu ilimde meşhur olan kişiler arasında Yemame arrafı Rubah bin İcle ve Necd'in arrafı Eylak Esedi vardır.⁴³

Cahiliye Arapları, arrafları o kadar çok önemsemişlerdi ki neredeyse her işlerini onlara danışırlardı. Aralarında çıkan bir anlaşmazlığı çözmek, bir hastalığa deva bulmak, bir rüyayı yorumlamak veya geleceği öğrenmek istediklerinde ilk iş olarak arraflara başvururlardı. Bu yüzden arraflar, toplumda ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Arrafları yüceltme ve onlara saygın bir paye verme, beraberinde onlarla ilgili farklı rivayetlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim birçok Cahiliye Arabı, arrafların gaybla ilgili bilgileri meleklerden aldığına inanırdı. Bazıları da putlarda birtakım ruhların bulunduğu ve bu ruhların gayb hakkındaki bazı bilgileri arraflara verdiğiğine inanırdı. Bunun dışında putların içinde cin olduğuna ve bunların arraflarla konuştuğuna inanlar da vardı. Cahiliye Arapları, putların içinde bulunduğu inandığı bu cine "hatif" adını vermişti.⁴⁴ Herhangi bir kimse bir hastalık nedeniyle arrafa

⁴² Adem Apak, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.54.

⁴³ Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm*, s.302.

⁴⁴ Korkut Dindi, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.87.

başvurduğunda o, bir şeyler okuyup üfleyerek kişiyi tedavi ederdi. İpe düğüm atıp üflemek de farklı bir çözüm yolu olarak kullanılırdı. Cahiliye Arapları, ipi düğümleyerek üzerine okuyup üfleme işine "en-nefs-ü fi'l ukad"⁴⁵ adını vermişti. Arraflar, tıp ilmi ve çeşitli tedavi yöntemleri konusunda da yetkin kimseler olarak görülürdü. Tıpçıların ilaçla yaptığı işi arraflar, okuyup üfleyerek veya muska yazarak hallederdi. Ayrıca iki davacı, arrafı hakem kabul edip ona başvurduğunda o, kura oklarıyla sorunu çözerdi. Zamanla her arraf sadece belli bir alanda uzmanlaşmıştır. Örneğin birisi düğüme üfleme konusunda yetkinken bir başkası düşleri yorumlamada ön plana çıkmıştır.⁴⁶

İrâfetle ilişkili ve ondan daha etraflı bir konu olan kehanet, Cahiliye Araplarınca çok önemsenmiştir. Arapların bu ilimde ne denli ileri oldukları, İbn Haldûn tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre kehanet, insani nefsin özelliklerinden biridir. İnsan nefsi, beşerilikten soyutlanarak kendi üzerindeki ruhaniliğe yükselme konusunda bir potansiyele sahiptir. İbn Haldûn'a göre insanlar bir konu üzerinde düşünsel ve eylemsel olarak ciddi bir şekilde durduklarında kehanet konusunda yetkinleşirler. Ona göre bu kişiler maddi ve hayali şeylerin yardımıyla hedeflediği kişiliklerinden soyutlanma konusunda sürekli bir çaba içerisinde. İnsanlardaki beşeri algılamanın sınırını aşan ve insanüstü algılamanın başlangıcı olan bu kuvvete İbn Haldûn, kehanet adını verir. Ona göre kâhinler algılamaları cüzi fakat hayal güçleri kuvvetli olan insanlardır. Kâhinin metafizik algılamaları mükemmel derecesine ulaşmaz. Hatta kâhin, gaybi ilimlere ulaşmak için duyduğu güçlü hırsla bazen yanıltıcı bilgiler de verebilir. İbn Haldûn'a göre kâhinler, gayba ait bilgilere bazen şeytanlar aracılığıyla bazen de kendi nefsinin yetenekleriyle ulaşabilirler.⁴⁷

İbn Haldûn ayna ve kaptaki su gibi şeffaf cisimlere; hayvanların kalp, ciğer ve kemiklerine bakarak gaybtan haber verenleri kâhin sınıfı kapsamında değerlendirir. Ona göre bu kişiler yaratılışlarındaki bazı özelliklerden dolayı kâhinlerden daha alt derecededir. Çünkü onlar, maddi örtüden soyutlanmak için duyu organlarından

⁴⁵ Felâk, 113:4.

⁴⁶ Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 130-132; Adnan Demircan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014, s.117-118.

⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev.: Halil Kendir, C.1, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 2004, s.136-137.

biriyile yoğun çaba harcamışlardır. Onlar açısından en önemli organ gözdür. Çünkü göz, ayna gibi basit bir şeye çok uzun süre baktıktan sonra gaybi şeyleri idrak edebilir. İbn Haldûn, idrak edilen şeyi tam anlamak için kâhinlerin gözden kayboluncaya kadar o şeye odaklandığını söyler. Buna göre bakan kişi ile baktığı ayna arasında zamanla bir örtü ortaya çıkar ve onun içinde de suretler belirir. İşte bu suretler İbn Haldûn'a göre kâhinlerin bilmek istedikleri şeydir. Hayvanların kalplerine, ciğerlerine, suya vb. şeylere bakılınca da aynı durum oluşmaktadır. Ona göre maddi duyularını sadece tütsü veya buhara yoğunlaştırıp sonra büyü ile gaybı bilmeye çalışanlar da vardır. Bunlar havada somut suretler gördüklerini ve onların kendilerine gaybla ilgili birtakım işaretler ve misaller gösterdiklerini söylerler.⁴⁸

Arraflar gibi kâhinler de Cahiliye Arapları arasında oldukça ünlenmişlerdir. Şikk bin Emmar bin Nizar ve Sutayh bin Mazin bin Gassan cahiliye döneminin en meşhur kâhinlerindendir. Onun hakkında nakledilen bir rivayete göre Sutayh, Fars hükümdarı Mubazan'ın rüyasını yorumlamıştır. Sutayh, Kureyş'ten bir peygamber çıkacağını ve Fars hükümdarlığının yıkılacağını söylemiştir. Sutayh, Rebia bin Mudar'ın rüyasını ise önce Habeşlilerin sonra da Mudarraoğullarının Yemen'e hâkim olacağı şeklinde yorumlamıştır. O, Rebia bin Mudar'ın başka bir rüyasını Kureyş kabilesinden bir peygamber çıkacağı biçiminde yorumlamıştır.⁴⁹

d- İyafet

İyafet, kuşların uçması, bir yerlere tünemesi, şakıması, bir yöne doğru yükselmesi veya alçalması gibi davranışlardan hareketle yapılan fal türüdür. Buna "iyafet", "tayra" veya "zerc" adı verilir. Cahiliye Arapları arasında "âif" adı verilen kişiler, bu işle uğraşırlardı. Araplar yalnızca kuş falına bakanlara "zâcir", kuşların uçuş yönlerine göre fal bakanlara ise "tayra" adını vermiştir. Cahiliye Arapları, bir kuşu önce harekete geçirir, uzaklaştıktan sonra da onun durumuna bakıp çeşitli tahminlerde bulunurdu. Böylece kuşların uçuş yönüne bakarak gayb hakkında bazı yorumlar yapardı.⁵⁰

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s.142-143.

⁴⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 144.

⁵⁰ Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm*, s.303.

İbn Haldûn'a göre bu ilim, uzaklaştırılan kuş ve hayvanda, görülen veya duyulan şeyler üzerinde nefsin yoğun olarak düşünmesi ve bundan sonuç çıkarmasıdır. Ona göre buradaki hayal gücü çok kuvvetlidir. Bu ilimle uğraşan kişi, görülen ve duyulan şeylerin yardımıyla belli bir idrake ulaşır.⁵¹ Kuşların gelecek hakkında verdiği önemli bilgilerden dolayı bu ilim bazı inançlarla karşılaştırılmıştır. Nitekim iyafetin kaynağının animizm inancı olduğu şeklinde bazı yorumlar vardır. Arap geleneğinde ölen bir adamın ruhunun kuş şeklinde mezarı başında dolaştığı şeklindeki inanış, iyafet ile animizm arasında yakın bir ilişki olduğu tartışmasına neden olmuştur. Ölen insanın ruhunun kuş şekline girmesi ve daha sonra havada dolaşması böyle bir durumu çağırırsa da aslında iyafet, birçok toplumda bilinen ve uygulanan bir fal geleneğidir. Animizm, doğada insan ruhuna benzer ruhların olduğunu kabul eden dini düşüncedir. İnsanlara inceleme ve araştırma olanağı veren ve eski çağlardan beri var olan animizm, esasında insanların kendilerinininkine benzeyen ruhlarla dolu olduğunu düşündüğü doğa üzerinde etkili olma çabasıdır. Bu anlamda iyafetle animizm arasında bir ilişki olabilir. Fakat aralarındaki nüans, iyafetin daha çok geleceğe yönelik tahminde bulunmaya odaklanmasıdır.⁵²

İyafet falına göre kuş soldan sağa uçtuğunda uğurlu, sağdan sola uçtuğunda ise uğursuz bir duruma işaretir. Dolayısıyla kuşların havada iken yaptıkları en ince bir hareket bile bir anlam ifade etmekteydi. Bunu anlamak için bu işle meşgul olanların beceri ve bilgi sahibi olması gerekirdi. Fakat bazen sıradan insanlar da kuşların uçuş yönüne göre yorum yapabiliyordu. Özellikle bir yolculuğa veya ava çıkmaya karar veren Araplar, seferleri sırasında kuşların uçuş yönüne bakarak bazı tahminlerde bulunurdu. Onlar, kuşun sağ taraftan uçtuğunu gördüklerinde bunu hayırlı sayar fakat sol taraftan uçtuklarını görünce de bunu uğursuzluğa yorardı. Böylece yapacağı av veya seyahatten duruma göre vazgeçmiş olurlardı. Yine Cahiliye Arapları, karganın yeşil yapraklı bir dala konmasını hayra, kuru bir dala konmasını ise şerre yorardı. Bu çerçevede bir

⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s.143.

⁵² Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, Çev.:Samih Tiryakioğlu,7. baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 2015, s.32; İlyas Çelebi, "İyafe", *DİA*, C.23, TDV Yayınları, İstanbul, 2001, s.497

kuşun nereye konduğu ve konduktan sonra ötüp ötmediği Araplar için hayır ve şerrin anlaşılmasında önemli bir işaretti.⁵³

İyafet, sadece kuşların bazı hareketlerine bakarak bir sonuca ulaşma değil, aynı zamanda hayvanların karnına ve kuşların iç organlarına bakarak da haber çıkarmaktır. Bu işle uğraşan kişiler kuşların iç organlarının üzerindeki bazı çizgilere odaklanır ve onlardan hareketle geleceğe dair bir takım tahminlerde bulunurdu. Cahiliye Arapları arasında seçkin bir yere sahip olan âifler ayrıca şeffaf cisimlerden, sudan, hayvanın kalbi, ciğeri ve kemiklerinden de faydalanarak bazı tahminler yapardı. Bu işte uzmanlaşanlar kuşlara çok güvenir; onların isimleri ve sayıları hakkında detaylı bilgiye sahip olurdu. Kuşların uçuş yönü ve iç organlarına bakarak yorum yapma konusunda cahiliyeden Beni Esed ve Beni Leheb kabilesi oldukça meşhurdu.⁵⁴

e- Kitfe

Kitfe, koyun kemiğinde bulunan renk ve çizgilerden hareketle yapılan faldır. Cahiliye Arapları, bu fal türüne önem vermiş ve kemik üzerinde bulunan her renk ve çizginin bir şeye delalet ettiğine inanmıştır. Kitfe falına göre siyah renkli çizginin dar olması, kıtlığa; yeşil renkli çizgi, bolluğa ve ucuzluğa; kırmızı renkli çizgi, kavga veya kan döküleceğine; sarı renkli çizgi ise hastalığa işaretir. Bu falla ilgilenen kişiler, sadece koyun kemiği konusunda değil aynı zamanda renkler konusunda da çok mahirdi. Çünkü renkler insan ruhuna dair önemli bilgiler vermektedir. Cahiliye Araplarında olduğu gibi birçok dini gelenekte renk anlayışı önemli olgulara işaret etmektedir. Bu çerçevede Cahiliye Arapları koyun kemiği ve renk arasındaki ilişkiden hareketle tahminler yapmış ve böylece gündelik hayat konusunda oldukça detaylı tahminler yapmışlardır.⁵⁵

f- Turuk

Turuk, çakıl taşları, hurma çekirdekleri, nohut ve bakla gibi nesnelere açılan faldır. Bu fal türünde taşlara çeşitli işaretler konur ve daha sonra bunlar avuçta iyice karıştırılırdı. Avuç açıldıktan sonra taşların duruş yönüne bakılarak gelecek hakkında bazı tahminlerde bulunulurdu. Bu fal, Cahiliye dönemi Arapları için gündelik bir

⁵³ Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s.134.

⁵⁴ Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm*, s.302.

⁵⁵ Halil Ersoylu, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, s.71; Kadir Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, Sarkaç Yayınları, İstanbul, 2010 s.18.

şeydi ve geleneksel hale gelmişti. Bu işle uğraşan kişiye “turrak” adı verilirdi. Bu falı yapan erkek veya kadınlar geleceği keşfetmek, bilinmeyenini bilindir kılmak için bununla uğraşırdı. Taşlarla yere hızlıca hatlar çizen turrak, toprağa birçok hat çizdikten sonra yavaşça ikişer ikişer bu hatları silerdi. Eğer geriye iki hat kalırsa bu razı olmak anlamına gelirdi. Fakat bir hat kalırsa bu durum hüsrânın işareti sayılırdı. Bu ilimle uğraşanlar bazen de arpa tanesi veya bir çekirdekle üç hat çizerdi. Bu durumda ise bir hat tek veya iki çizgi kaldığında bu kurtuluşun işareti olarak görülürdü. Arpa tanesi iki tane hatta isabet ettikten sonra geride yine de bir hat kalmışsa bu durum dağınıklığın veya uğursuzluğun işareti sayılırdı. Bazen bu fal o kadar abartılırdı ki Cahiliye Arap şairleri şiirlerinde turraklar ile dalga geçerdi.⁵⁶

Taşa el sürerek yapılan bu fal daha çok kadınlar tarafından ilgi görür ve icra edilirdi. Bu fal türünün fetişizmle yakından ilişkisi vardır. Çünkü Araplar gelişigüzel her taşa bakarak gelecek hakkında tahmin yapmıyorlardı. Belli başlı taşlar, bu iş için seçilirdi. Ayrıca bunların kendine has özellikleri vardı. Fetişizmde de benzer bir durum söz konusudur. Hatta fetişizm, taşlara ve bazı nesnelere tapma şeklinde Afrika dinlerinde var olan bir durum olarak kabul edilirdi. Fakat zamanla bu inanışın yanlış olduğu fark edildi. Çünkü manaya sahip olduğuna ve taşıyanlara güç verdiğine inanılan nesnelere yani fetiş birçok toplumda var olan bir durumdur. Özellikle büyü ve tılsım için kullanılan fetişler genellikle bir tapınma nesnesi olarak görülmemektedir. Cahiliyede turrakların yaptığı fal da bu çerçevede değerlendirilebilir.⁵⁷

Cahiliye Araplarında taş önemli bir fenomendi. Araplar, taşa secde eder, ondan daha değerli ve farklı bir taş bulduğunda ise bu sefer ona tapardı. Cahiliye Araplarının her birisi evinde fetiş haline getirdiği bir taş veya nesne bulundururdu. Bir yolculuğa veya ava çıktıklarında ellerini bu taşa sürterek onun kendisine uğur getirmesini umardı. Aynı şekilde eve sağ salim döndüklerinde de ellerini fetiş haline getirdikleri taşa sürerlerdi. Arapların bu fetiş anlayışı zamanla puta tapmaya dönüşmüştür. Böylece Tanrı'yı insan şeklinde

⁵⁶ Mahmûd, *el-Arabkable'l-İslâm*, s.304.

⁵⁷ Baki Adam, “Din Hakkında Genel Bilgiler”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s.36-37; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s.129-130; Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s.134; Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s.46-47.

tasavvur etme anlamına gelen antropomorfik bir anlayışa yönelmişlerdir. Birçok putun kutsanması ve tapınma aracı haline gelmesi onlar için önemli bir dinsel inanış olarak ifade bulmuştur. Böylece hem bir kabileye özgü yerel, hem de tüm Araplara özgü genel onlarca put ortaya çıkmıştır. Bunlar için dinsel törenler ve panayırlar düzenlenmiş ve bu kültür üzerinden sosyal ve iktisadi kazanç sağlanmıştır.⁵⁸

g- Remil

Remil kavramı, sözlükte “kumlu arazi” anlamına gelir. Terim olarak ise kaybolan bir şeyin yerini bulmak veya merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak anlamındadır. Bu işi yapana “remmal” veya “remilci” adı verilir. Fal baktırmak isteyen kişi, remilciye parasını peşin vermek zorundadır. Kişi parasını ödedikten sonra remilciden remil atmasını ister. Ancak bu süreçlerden sonra remil falı başlar.⁵⁹

Remil falı, “hattu’l remil” veya “ilm-i remil” gibi isimlerle de adlandırılır. Bu falda kum, kâğıt, un veya tahta önemli araçlardır. Remille uğraşan kişi, ancak bunlar üzerine çizgiler çizerek fal bakabilmektedir. Bu fal, aynı zamanda yıldız ve burçlarla ilişkilendirilmiştir. Çünkü Cahiliye devri insanları geceleyin yol bulmak, meteorolojik olaylar ve iklim değişiklikleri konusunda bile yıldızlara yönelmiş ve onunla ilgili gözlemler yapmışlardır.⁶⁰ Dolayısıyla remil de Arapların yıldızlarla bağ kurarak yaptığı önemli bir işti. Bu çerçevede remilde, gaybdan haber vermek için kum üzerinde birtakım sayısal şekil veya çizgiler belli bir sisteme göre dizilmektedir. Bu ilimde noktalardan dört dereceli şekiller yapmak esastır. Bu şekiller noktaların tekli, çiftli ve eşit olup olmamasına göre farklılaşabilmektedir. Uğur veya uğursuzluğa yorumlanan bu şekillerin sayısı on altıdır. Bunlarda tamamı tekli veya çiftliyse iki şekil, tekli sadece bir derecede mevcutsa dört şekil, tekli iki derecede mevcutsa altı şekil ve üç derecede mevcutsa dört şekil vardır. Toplam on altı

⁵⁸ M. Hanefi Palabıyık, “İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s.106-107.

⁵⁹ İlyas Çelebi, “Remil”, *DİA*, C.34, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s.555

⁶⁰ Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 4. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013, s.80-82.

şekilden ibaret olan bu fal, isim ve türlerine göre uğur veya uğursuzluğa işaret eder. Ayrıca bunlar için on altı hane tahsis edilmiştir. Bu haneler, yıldız falında olduğu gibi on iki burç ve dört ana menzile benzemektedir. Yine her bir şekil için belli varlıkları simgeleyen; onlara özel haneler, çizgiler ve işaretler vardır.⁶¹

Cahiliye döneminde remilciler, gaybla ilgili bir şey bilmek istediğinde kâğıt, kum veya un üzerine dört derecesinin sayısına göre satırlar halinde noktalar koyardı. Bu işlem dört kere tekrarlanır ve toplam on altı satırı bulurdu. Noktalar, çiftler olarak çıkarılır ve her satırdan geriye kalan çiftli veya tekli noktalar tertipteki derecesine koyulurdu. Böylece dört şekil elde edilir ve onlar bir sonraki satıra yerleştirilirdi. Daha sonra bu şekillerden her derecenin karşısındaki şekle enlemesine gelecek biçimde dört şekil daha oluşturulurdu. Bu iki gruptaki tek ve çiftler bir araya getirildiğinde her satıra sekiz şekil konmuş olurdu. Sonra her iki şekilden onların altına gelecek biçimde bir şekil daha meydana getirilirdi. Bu oluşturulan şekil, daha öncekilerinde olduğu gibi iki şeklin her bir derecesinde toplanan tekli ve çiftli noktalardan oluşurdu. Böylece onların altında da dört şekil yapılmış olurdu. Yine bu dört şekilden onların altına gelsin diye iki şekil daha yapılırdı. Sonra da o iki şekilden onların altına gelecek biçimde bir şekil oluşturulurdu. Bu on beş şekil ile ilk şeklin toplamı on altı şekil ederdi. En sonunda bu çizgiye bir bütün olarak bakılır ve onun uğur veya uğursuzluk anlamına gelip gelmediğine karar verilirdi.⁶²

Remil falının on altı şekil üzerinden yorumlanması bu ilmin kökeninin oldukça eski olduğunu göstermektedir. Çünkü Çinlilerin *Değişiklikler Kitabı* adı verilen metninde, remil falının Araplarda uygulandığı şekliyle yapıldığı bilinmektedir. Çin'de remilciler Cahiliye Araplarında olduğu gibi on altı şekil üzerinden yorumlamalar yapmaktaydı. Fakat Çinliler, kum yerine toprak üzerinde fal yapmışlardır. Toprak üzerine çizilen her bir çizgi, geleceğe yönelik bir tahmin anlamına gelirdi. Benzer fal türünün Cahiliye Arapları arasında da yapılması remil falının oldukça eski olduğunu göstermektedir.⁶³

⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s.148.

⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, s.149.

⁶³ Mircea Eliade ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev: Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s. 37.

Sonuç

Fal, birçok toplumda belli kabiliyet, tecrübe ve birikime sahip bazı kimselerin bir ücret karşılığında insanlar için çeşitli tekniklerle geleceğe yönelik tahminde bulunmasıdır. Özel bir bilgi ve meleke gerektirdiği için bu işi yapan falcılar buldukları toplumda saygınlık kazanmışlardır. Falcılık, Sümerlerden günümüze kadar neredeyse her kültürde önemli bir uğraş olmuştur. Fal, sadece bilinmeyen hakkında bir tahmin işi değildir. Onun, aynı zamanda animizm ve fetişizm gibi dinsel inançlarla ilişkisi vardır. Doğada insan ruhuna benzer başka ruhları kabul etme ve bazı nesnelere aşırı saygı gösterme, falcılıkla ilişkili durumlardır. Dolayısıyla falın kökeninde eski inançların etkisi olduğu bilinmektedir. Bu etki kültürden kültüre farklı şekillerde taşınmış ve fal bu inanışlar ışığında yapıla gelmiştir.

İslam öncesi Cahiliye adı verilen dönemde falcılık, halk tarafından çok tutulan bir meslek olmuştur. İnsanlar gündelik hayatta en basit işler için bile fal baktırmayı bir alışkanlık haline getirmiştir. Cahiliye insanları evlilik, av, yolculuk, savaş, kısmet vb. birçok şeyi önce falcılara sorar sonra ona göre işlerini yapardı. Bu durum Araplar arasında bazı kabilelerin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bu işle uğraşan kabileler ve onların meşhur kişileri belliydi. Araplar bu bindik adreslere gönül rahatlığıyla gider ve onların verdiği cevaba göre hayatına yön verirdi. Hubel gibi bazı putlar etrafında gerçekleştirilen falcılık ise dinsel önemi olan bir işti. Fal okları adı verilen bu uygulama, bu işi yapan özel bir kişi tarafından bir ücret karşılığı icra edilirdi. Falın olumlu çıkması, Hubel putuna güveni tazelerken olumsuz çıkması puta karşı bir güvensizlik ve hayal kırıklığı oluştururdu. Dolayısıyla fal bakma, Cahiliye Arapları için hayatın merkezinde olan bir rutindi. İnsanların sosyal, ekonomik ve dinsel hayatını büyük oranda faldan çıkacak netice belirlerdi.

Fal oklarına, insan fiziğine, suya, küreye, taş, kuma, koyun kemiğine, ayak izine ve kuşların uçuş yönüne bakarak bilinmeyen hakkında bazı tahminlerde bulunma, Cahiliye Araplarının rağbet ettiği fal türleridir. Araplar bunlar üzerinden bir yaşam tarzı inşa etmiştir. Kişinin evlenmek, çocuğunun nesebini öğrenmek, yolculuğa veya ava çıkmak istediğinde falcıdan destek alması, kendi kararına güvenmediğinin de göstergesidir. Kendi fikirlerine güvenmeyip doğrudan falcıya danışmak ve onun önerileri doğrul-

tusunda bir hayat yaşamak, Cahiliye Arapları için sıradan bir durumdu. Bu alışkanlık, insanların bir kişi veya kabileyi ön plana çıkartmasına ve onlara ayrıcalık tanınmasına neden oldu. Böylece geleceği bildiğini iddia ederek insanların hayatına yön veren bazı aileler toplumda büyük bir saygınlık elde etti. Doğru kabul edildiği için onların söyledikleri sorgusuz sualsiz uygulanırdı. Böylece, bazı insanların yerine ücretle düşünen bir zümre, varlığını daha da pekiştirdi.

Neticede dönemin sosyal ve dinsel şartları Cahiliye Arapları arasında falcılığın yaygınlaşmasına neden olmuş ve insanlar fal odaklı bir kültür oluşturmuşlardır. Ayrıca Arapların bilinmeyi merak tutkusu ve gelecek korkusu falcılığın iyice yerleşmesine neden olmuştur. Fal geleneği etrafında oluşturulmuş bu hayat tarzı, bazı insanların ekonomik ve sosyal olarak kazançlı çıkmasını sağlarken bazı insanların da maddi ve manevi olarak sömürülmesine neden olmuştur. Bu durum tarih boyunca tekrarlanan bir temadır. Neredeyse her toplumda bir zümre bilgi, tecrübe ve kabiliyetleriyle başka zümreleri yönetmeyi başarmıştır. Bilgi ve sanatın değer olarak üretilmediği, aklın ve düşüncenin ön planda olmadığı bir zemin çoğu zaman beraberinde katıksız itaat ve kutsama kültürünü getirmiştir. Dolayısıyla Cahiliye Araplarını falcılığa yönelten yaşam tarzı, eskiden olduğu gibi bugün de birçok toplumda farklı biçimlerde devam etmektedir.

Kaynakça

- Adam, Baki, "Din Hakkında Genel Bilgiler", *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015. Albayrak, Kadir, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, İstanbul: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Apak, Adem, "İslam Öncesi Arapların Ulûhiyet Anlayışında Kahinlerin Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Aydın, Mehmet, "Fal", *DİA*, C.12, TDV Yayınları, İstanbul, 2000.
- Cevâd Ali, el-Mufasssal fî Tarihi'l-ArabKable'l-İslam, I-X, Bağdat, 1993.
- Çağatay, Neş'et, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1957.
- Çelebi, İlyas, "İyafe", *DİA*, C.23, TDV Yayınları, İstanbul, 2001.
- _____ "Remil", *DİA*, C.34, TDV Yayınları, İstanbul, 2007.
- Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev.:Samih Tiryakioğlu, 7. baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Demircan, Adnan, *Cahiliye Arapları*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

- Dindi, Korkut, "İslam Öncesi Arapların Düşünce Dünyasında Cin ve Şeytanın Yeri", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996
- Eliade Mircea ve Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, Çev: Ali Erbaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Harman, Ömer Faruk, "Kahin", *DİA*, C.24, TDV Yayınları, İstanbul, 2001.
- Ersoylu, Halil, "Fal, Falname ve Fal-ı Reyhan-ı Cem Sultan", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, C.5, Sayı: 2, İstanbul: 1994.
- Günaltay, Şemsettin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sad.: M. Mahfuz Söylemez; Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- _____ *İslam Öncesi Arap Tarihi*, Sad.: Mehmet Mahfuz söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- İbnü Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *el Muhabber*, Beyrut: Menşûrâtü Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, trz.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, Çev.: Halil Kendir, C.1, Yeni Şafak Yayınları, İstanbul, 2004.
- İbnül Kelbi; Mihail Nuayma, *Geçmişten Günümüze Putlar*, Çev.: Erdiñ Doğru- Kemal Çelik, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mükrim el- İfrikî el-Mısırî (v. 711/1311), "Firâset", *Lisânül- Arab*, Beyrut: Dârü'l-Fikr,1990.
- Kiran, Yavuz Selim, *Fal ve Falcılık*, İzmir: Işık Yayınları, 2008.
- Sayed Khatab, *The Political, Thought of Sayyid Qutb*, London: Routledge Press, 2006.
- Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Antlaşma), İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Mahmûd, Mahmûd Arefe, *el-Arabkable'l-İslâm*, 1. Baskı, İskenderiye: Aynûnli'd-Dirâsât ve'l-Bûhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 1995.
- Mengi, Mine, "Kıyafetnâme", *DİA*, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mûğniyye, eş-Şeyh Ahmed, *Tarihu'l-Arabi'l-kadim*, Beyrut: Dârü's-Safve, 1. baskı, 1994.
- Öz, Mustafa, "Ezlam", *DİA*, C.12, TDV Yayınları, İstanbul, 1995.
- Palabıyık, M. Hanefi, "İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Din ve Din Adamı Algısı", *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- Sarıcık, Murat, "Cahiliye Kumarı Meysir", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:5, Isparta:1998.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, C.11, sayı: 1, İstanbul: 2004.
- Şulul, Kasım, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 4. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman, "Firaset", *DİA*, C.13, TDV Yayınları, İstanbul, 1996.
- Tayşi, Mehmet Serhan, "Kıyâfe", *DİA*, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 2002



Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 13 (1), 2016
doi: 10.17131/milelnihal.55740

Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 280 s.

Editörlüğünü M. Mahfuz Söylemez'in yaptığı "Kur'an ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi" başlıklı eser, konuya ilişkin bir çalıştayda sunulan yedi tebliğden müteşekkildir. Eserde, Kur'an'ın anlaşılmasında tarihin önemi çeşitli yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır.

"Kur'an'ın Anlaşılmasında Tarihin Etkisi: Kureyş ve Fil sureleri ile Necm Suresi 19-23. Ayetleri Örneği" başlıklı bölüm M. Mahfuz Söylemez tarafından yazılmıştır. Yazar, Kur'an'ı anlama ve doğru anlamını tespit etmenin tarih boyunca Müslümanların önem verdiği bir uğraş olduğuna işaret etmekte, tefsir ve fıkıh alanındaki faaliyetlerin bir bilim dalı haline gelmesini de bu çabanın bir sonucu olarak görmektedir. Bu anlama çabasının, beraberinde bazı ölçütlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiğini belirten yazar, bu ölçütlerden biri olan vahiy ortamının bilinmesinin Kur'an'ı anlamaya sağlayacağı katkı üzerinde durmaktadır(s. 70).

Şüphesiz vahiy ortamının bilinmesi Kur'an'ın anlaşılması için son derece önemlidir. Tefsir ve Kur'an ilimleri kitaplarının vahiy ortamını dikkate alan bilgiler içermesi bu önemi göstermesi açısından önemlidir. Kaldı ki, doğru Kur'an anlayışı vahiy ortamı dikkate alınmasıyla mümkündür. "Zira Kur'an-ı Kerim belli bir mekânda ve tarihte nazil olmuş, hatta birçok tarihi olaya da atıfta bulunmuştur. Bu durum Kur'an'ın anlaşılmasında tarihe başvurmayı zorunlu kılmaktadır" (s. 70).

Yazar, bu tespit doğrultusunda Kur'an'ın incelenmesi gerektiğini belirtir. Zira Kur'an'ın çoğu ayetinin indiği dönemi dikkate almadan anlayamayacağı bir gerçektir.

-“Evlerinize arkadan girmeniz *birr* değildir.” ayeti,

-Duha Suresi'nde Hz. Peygamber'e (s) hitap eden ifadeler,

-Ebu Leheb'i eleştiren Tebbet suresi” gibi ayetler tarihi bağlamı içerisinde okunmadan anlaşılması mümkün değildir (s. 71). Bu ayetleri lâfzî bir okumaya tâbî tutmak hem Kur'an ruhuna aykırı bir okuma biçimi olacağı gibi yanlış din algıların oluşmasına da sebep olacaktır. Bu sebeple Kur'an'ı anlayabilmemiz için indiği dönem; iniş biçimi ve iniş koşulları gibi faktörleri bilmek büyük önem arz etmektedir (s. 72).

Söylenmez, maksadı hâsıl edecek üç örnek üzerinde durmaktadır:

Bunlardan birincisi Kureyş Suresi'dir. Kureyş Suresi, Mekke döneminde nazil olan ilk surelerdendir. Diğer Mekki sureler gibi Allah'ın rububiyetini konu edinmiştir. Bu sure tarihi bağlamı dikkate alınmadan anlaşılması güç olan surelerdendir. Şayet sure kelime anlamlarından hareketle anlaşılmaya çalışılacak olursa, Allah'ın bir kabileden değil köpek balıklarının anlaşmalarından, yaz kış yolculuklarından bahsettiği gibi komik bir duruma düşülür. Zira Kureyş kelimesi “*Kırş*” kelimesinin ismi tasgiri olup köpek balığı anlamına gelmektedir (s. 75). Oysaki ayetlerin üzerinde durduğu konu çok farklıdır. Kur'an'ın, Kureyş kabilesine bir nimet olarak zikrettiği “*ilaf*” o dönemde Kureyş'in içinde bulunduğu ticari anlaşmalar olup yaz ve kış seferleri de bu ticari ameliyenin bizzat kendisidir (s. 76).

Habeşistan'ın San'a valisi Ebrehe komutasında büyük bir orduyla Mekke'ye saldırısını konu edinen Fil Suresi tarihi bağlamı içerisinde anlaşılması gereken surelerdendir. Zira Fil hadisesi İslam öncesi Arap tarihinin en önemli olaylarından biri olarak kabul edilmiştir (s. 78).

Şayet söz konusu surenin tarihi arka planı incelenmezse bu ayetler lügavi tefsir içerisinde ele alınacak ve çok yanlış algıların oluşmasına sebebiyet verecektir. Kaldı ki “Rabbin Fil sahiplerine neler etti görmedin mi” ayeti Kur'an'ı tarihi ortamı içerisinde ince-

memizi teşvik etmektedir. “Görüldüğü gibi bu tarihi hadiseler bilinmeden, Kureş Suresi ile Fil Suresi’ni anlam bakımından bir yere oturtmak mümkün olmayacaktır” (s.79).

Yazarın, tarihin Kur’an’ı anlamamıza katkısı olduğunu belirtmek için üzerinde durduğu bir diğer örnek, Necm Suresi’nin 19-23. ayetleridir. Yazara göre nüzul ortamına başvurmaksızın bu ayetlerin ne dediğini anlamak mümkün değildir. Zira bu ayetler o dönemin sosyal yaşamı ve dini durumu ile yakından ilgilidir (s. 79). Bu sebeple o dönemin Allah tasavvurunu, dini hayatını, putlara atfettiği değeri bilmek bu ayetleri doğru anlamak için son derece önemlidir.

Tarihi arka planına baktığımızda bu ayetlerin, Mekke müşriklerinin zihinlerinde yer alan çelişkilerden bahsettiğini görmekteyiz. Ayetlerde zikredilen putların üçü dişi, yani tanrıça kabul ediliyordu. Oysaki aynı insanlar kadına değer vermez diri diri gömerdi. Yine aynı insanlar Allah’a kız izafe etmekte, Lat, Menat ve Uzza’nın Allah’ın kızları olduğunu söylemekteydiler. “İşte Yüce Rabbimiz bu ayetlerle Mekke Müşriklerinin nasıl bir çelişki içerisinde olduklarını bize anlatmaktadır”(s. 81). Görüldüğü üzere bu çelişkinin anlaşılması lafızların zahiri anlamlarıyla mümkün değildir.

“Mukatil b. Süleyman’ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam ilişkisi” başlıklı makalenin sahibi Halis Albayrak da, Mukatil’in tefsirini tarih vurgusu çerçevesinde ele almıştır.

Yazar, sahabe döneminden bu yana müfessirlerin Kur’an’la ilk muhataplarının ilişkisine dair bilgilere çok önem verdiğini, Arapların ve Ehl-i Kitab’ın kültürüne dair pek çok tarihi bilgiye ilgi duyduklarını, sebab-i nüzul ve nasih- mensuh gibi meselelere de ehemmiyet verdiklerini belirtir. Bu gerçekliğin de, Tefsir ilminin en önemli kaynağının tarih olmasından kaynaklandığını ifade eder. Nitekim yazar, Tefsir ilminin en önemli kaynakları arasında tarihin olduğunu, hatta dil tahlillerinin bile nihai olarak dayandığı noktanın tarih olması gerektiğini vurgular (s. 84). Biz de bunun önemli bir nokta olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira son dönem bazı tefsir çalışmalarında görülen dil tahlilleri Kur’an’ın indiği dönemdeki kelimenin anlamları üzerinde pek durulmadığı görülmektedir. Bu son derece önemli bir konudur. “Çünkü zaman içinde kelimelerin anlamlarında genişleme, daralma ve anlam kayması gibi durumlar yaşanmış olabilir”.

Kur'an ile muhataplar arasındaki ilişkiye önem vermesinden dolayı Mukatil'in önemli bir yeri olduğunu belirten Albayrak, tefsirini baştan sona bir bağlam çerçevesinde yazdığını ve bu bağlamın nüzul döneminin bütün süreçlerini kapsadığını belirtir.

Yazara göre Mukatil'in muhatap olarak göz önüne aldığı kişi ve gruplar şu şekildedir:

- a. Bireyler:
 - Müslüman bireyler
 - Müşrik bireyler
 - Kâfir bireyler
 - Münafık bireyler
- b. Gruplar:
 - Müslüman kabileler
 - Yahudi gruplar/Kabileler
 - Müşrik gruplar
- c. Genel hedef kitle (s. 85-86).

Yazar, Mukatil'in bağlama ilişkin açıklamaları üzerinde de durur. Biz burada yazarın Mukatil 'den aktardığı örneklerden bir kaçını üzerinde duracağız.

Kelimelerin Anlamlarının Belirlenmesi:

Örnek 1:

“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar” (Al-i İmran, 7).

Yazarın, Mukatil'den aktardığına göre bu ayet Yahudilerin tutumlarıyla ilgili bir durumdur. Bu ayetler, onların Hz. Muhammed'in (s) ümmetinin ömrüne ilişkin ortaya attıkları iddialara bir cevap mahiyetindedir. Dolayısıyla ayetteki “te'vil” ifadesi “yorumlamak” anlamında değil, “bir şeyin hakikatini künhünü ifade etmek” anlamındadır. Sonraki dönemlerde buradaki te'vil kelimesi terimsel olarak “yorumlamak” anlamına evrildiği için pek çok tartışmalar ortaya çıkmıştır(s. 88).

Sözün Maksadını açıklamak:

Örnek 2:

“Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: “Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah’a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışıdır. Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” (Bakara, 189)

Görüldüğü üzere ayetler bir emir içermekte ve o günlerde yapılmış bir âdeti eleştirmektedir. Yazarın, Mukatil’e dayandırdığı görüşe göre: “Ensar hac veya umrede ihramlı iken evlerine girmek zorunda kaldıklarında evlerinin arkasında açtıkları bir delikten giriyorlardı. Ayet bunun bir iyilik olmadığını anlatmaktadır” (s. 89).

Ayeti sebab-i nüzul çerçevesinde ele alıp yorumlayan bu yaklaşımın son derece önemli olduğu görülmektedir. Buda bize ilk dönem tefsir algısının ne derece ehemmiyet arz ettiğini göstermektedir. Yazarın da haklı olarak sorduğu üzere, “Çağdaş bir muhatap kendi kültür ve bilgisiyile bu ifadeyle nasıl bir iletişim kurabilir?” Dolayısıyla bağlamın, ayetin anlaşılmasındaki önemi ihmal edilemez. Görüldüğü gibi Mukatil, ayeti zahiri anlamıyla yorumlamamış olduğu dönemin bağlamı çerçevesinde anlamaya çalışmıştır.

“Kur’an Vahyinin dinler Tarihi Bağlamı” başlıklı makale ise Şinasi Gündüz tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu çalışmasında kutsal metinlerin tarihe bakışını ele almaktadır. Tarihin göreliliğini vurgulayan yazar, tarihi yaşayanlardan veya tarihi oluşturanlardan çok, tarihi bize sunan veya inşa edenlerin etkili olduğunu belirtmekte, dinlerin insanlığın tarihsel tecrübesini kendi öğretileri çerçevesinde yansıtma ve yorumlama çabasında olduklarını vurgulamaktadır (s. 108).

Tarih olgusuna ait tek bir yaklaşımın olmayışı ve her kutsal metnin kendine özgü okuma biçiminin olması, kutsal metinlerin nasıl ele alınması gerektiği gibi konular da son derece önemlidir. Dolayısıyla “kutsal metinler ele alındığında önemli olan, kutsal metnin ait olduğu dinsel geleneğin tarihe nasıl baktığı ya da tarih tecrübesini nasıl okuduğudur” (s. 108). Burada tarihsel süreci çizgisel bir gelişim bağlamında okumayı esas alanla; tarihi birbirine benzer olayların tekrarı şeklinde okumayı esas alan iki farklı yaklaşım olduğu görülür (s. 108).

Yazara göre her kutsal metnin ayrı bir tarih inşası olmasından dolayı birçok dini gelenek insanlığın tecrübe ettiği tarihsel süreci kendi öğretilerini merkeze alarak yorumlar. Bu yönüyle dinlerin kutsal metinleri insan tarihine bir anlam kazandırmaya gayret eder. Örneğin Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinleri bir tarih kitabı görünümündedir (s. 110).

Bu kutsal metinlerde tarih algısının dinin bakış açısıyla oluştuğu görülmektedir. Yahudilikte tarihsel süreç seçilmişlik iddialarının meşrulaştırılmasından ibaretken; Hıristiyanlığa baktığımızda, insanlık tarihini ilahi kurtuluş planının işlerlik süreci olarak görmektedir (s. 111). Aynı şekilde “Sabilik, Zerdüştilik ve Manihaizm gibi diğer Orta Doğu dinlerinde de bütün insanlık tarihi dinin kapsama alanında görülür” (s. 112).

Yazar, içerdiği tarihsel veriler yönüyle kutsal metinlerin çeşitlilik gösterdiğini belirtmektedir. Buna göre bazı kutsal metinler tarihsel anlatılar üzerinde dururken bazıları ise anlatılanlardan ziyade mesaj üzerinde durmaktadır. Kur’an, mesajlarının ana temasını oluşturan tevhid akidesini metne yansıtırken sıklıkla tarihsel olaylardan örneklemelere yer vermesi bu gerçeği göstermektedir (s. 112).

Gündüz’ün makalesinde üzerinde durduğu bir diğer önemli konu da, kutsal metinlerin mesajlarının belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olmamasına rağmen metnin kendisinin tarihin ürünü olduğu hususudur. Bu çerçevede kutsal metinlerde kendisinden bahsolunan farklı inançları anlayabilmek için söz konusu ifadelerin tarihsel bağlamlarının dikkate alınması metnin anlaşılması açısından önemlidir. “Bu bağlamda Kur’an’ın anlaşılmasında Kur’an’ın nazil olduğu dönemin toplumsal yapısıyla birlikte o dönemde cari olan inanç sistemlerinin ve bunlara bağlı toplulukların bilinmesi gerekir” (s. 115).

Yazar, bu yöntem çerçevesinde Kur’an’da değinilen bazı tarihi olayları ele almaktadır.

Kur’an’da yer alan bilgilerden hareketle Resulullah dönemindeki Yahudilerin, Ortodoks yaklaşımlarıyla ön plana çıkan Rabbînik Yahudileri olduğunu belirtir. “Üzeyr’e Allah’ın oğlu” demeleri gibi Yahudilerin inanç sistemiyle ilgili verilen bazı bilgilerin de o dönemdeki Yahudi gruplarının “tanrı oğlu” ve “Üzeyr’e” ilişkini

yaklaşımlarının bilinmesiyle ancak doğru anlaşılabilceğini vurgular (s. 117).

Aynı şekilde yazar, Kur'an'da yer alan Hıristiyan inancı ve geleneğine dair bazı bilgilerin anlaşılmasını da Hıristiyanlığın anlaşılmasına bağlamaktadır. Örneğin Hz. İsa (as) ile beraber Hz. Meryem'in de ilah edinilmesini ifade eden ayetin, Hıristiyanlığın teslis akidesiyle değil Hıristiyan geleneğindeki Meryem kültünün anlaşılmasıyla daha iyi kavranabileceğini belirtir (s. 118).

Mehmet YAŞAR

(Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı)



Milel ve Nihal, 13 (1), 2016
doi: 10.17131/milelnihal.14045

**Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi
Mekke Toplumu**, ed. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kültür Sanat Basımevi, 2011),
528 s.

Editörlüğünü merhum Mevlüt Güngör'ün yaptığı "Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'ân Öncesi Mekke Toplumu" adlı eser, İlahiyat Fakülteleri Tefsir Anabilim Dalları VIII. Koordinasyon Toplantısı'nda sunulan tebliğlerden oluşmaktadır.

"Nüzul dönemi şartlarının Kur'an'ın anlaşılmasındaki yeri-örnekler üzerinden bir değerlendirme-" başlıklı bölüm Burhan Baltacı tarafından yazılmıştır. Yazar, Kur'an'ı doğru anlama probleminin İslam dünyasının her zaman öncelikleri arasında yer aldığını belirtmekte ve bu anlama çabasının ilk nesil ile günümüz Müslümanları için farklı olduğunu vurgulamaktadır. Zira İlk nesil için Kur'an'ı doğru anlama noktasında ölçü ve kıstas Resulullah'ın (s) bizatihi kendisi idi. Resulullah, yanlış algılama ve anlaşılmayan hususları izah ederek anlama sorununu çözmüştür. Peygamber sonrası ise anlama faaliyetini sağlayan en önemli ölçüt esbâb-ı nüzûl faktörü olmuştur (s. 109).

Görüldüğü üzere yazar esbâb-ı nüzûl faktörünü Kur'ân'ı doğru anlama hususunda temel etmenlerden biri olarak görmektedir. Bazı müfessirlerin esbâb-ı nüzulü dikkate almadan yaptıkları tefsir yorumları incelendiğinde esbâb-ı nüzulün neden gerekli olduğu daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Yazarın da belirttiği üzere Kur'ân'ın yapısı da bunu gerektirmektedir. Çünkü her bir ayet, 14 asır öncesinin Hicaz bölgesinin kültürel yapısından motifler taşımaktadır. Dolayısıyla nüzul vasatının sosyo-kültürel yapısını yansıtan tarihi malzemeyle ivedilikle ihtiyaç vardır (s.110).

Yazar, tebliğin de nüzul dönemi sosyal, kültürel ve tarihî şartlarının Kur'ân'ın anlaşılmasındaki yerini, Kur'ân'ı anlama metotları özelinde değerlendirmiş, ardından da çeşitli örneklerle pratik olarak ayetler üzerinde bir anlama faaliyeti göstermeye çalıştığını belirtmiştir (s. 110). Bundan dolayı da konusunu teorik yaklaşım ile pratik yaklaşım şeklinde iki kısımda ele almaktadır.

Teorik yaklaşımda Kur'ân'ı anlama metodunda Fazlurrahman ile Şatibî'nin görüşlerini karşılaştırmaktadır. Yazar burada, Fazlurrahman'ın Kur'ân'ı anlamak için nüzul ortamına gidiş ve günümüze gelişini ifade eden ikili hareketinin Şatibî'nin ikili hareketi ile benzerlik gösterdiğini ancak Şatibî'nin ayetleri günümüzde teker teker değerlendirmeye tâbi tutup bunları hükmün kaynağı olarak görmesi yönüyle Fazlurrahman'dan farklı düşündüğünü belirtir (s. 110).

Kur'ân'ın nüzul ortamını bilmek ayetlerde geçen ifade ve kelimeleri kavramak için son derece önemlidir. Zira Kur'ân, Arapların dili üzerine inmiştir. Onların konuştukları ve anlayacakları bir dille onlara hitap etmiştir. O günün şartlarını gözeten Kur'ân'ı anlamak için mezkûr dönemin koşullarını, kültürünü bilmek gerekir.

Yazar, pratik yaklaşımda bu konunun önemini vurgulamak için değişik örnekler aktarır. Buna göre: Maide, 103 ayetinde yer alan "bahira, sâibe, vâsile, hâmi" ifadelerini, Maide, 3 ve 90. ayetlerde geçen "ezlam/fal okları" ifadelerinin ne anlama geldiğini veya Bakara, 104. ayette yer alan "râina" ve "unzurna" kelimeleri arasındaki farkı anlamak için nüzul tarihine gitmemiz gerektiğini vurgular (s. 112).

Yazara göre nüzûl ortamının işlevi sadece kelime anlamlarını bilmek için gerekli değildir. Bazen kelime anlamı bilinse dahi Cahil-

liye örf, adet ve gelenekleri bilinmeden ayetlerin anlaşılması mümkün değildir. Söz konusu “Evlere kapılarından girin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz” (Bakara, 189) ayeti, Cahiliye döneminde bir kimse hac ve umre için ihrama girdiğinde evine kapısından girmemesini konu edinmektedir. Ayet bu batıl düşüncüyü eleştirmektedir. Bu bilgiye vakıf olmadan ayeti anlamak zordur (s. 113). Dolayısıyla nüzul ortamı dikkate alınmadan, lafzın zahirini esas alarak yapılan tefsir bazı ayetlerin anlaşılmasında yeterli olmayacak ve yanlış bir İslam algısının oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

“Vahiy Öncesi Hicaz’da Müşrik Arapların İnanç Esasları” başlıklı makale Remzi Kaya tarafından kaleme alınmıştır. Makalede müşriklerin inancı, putperestliğin tarihçesi, Arapların ahiret inancı gibi konular ele alınmıştır.

Yazar, makalenin başında müşrik kavramını ele aldıktan sonra putperestliğin tarihçesini ve Allah inancını işler. Putlara tapma inancının Müşrik Araplarla sınırlı olmadığını tarihi veriler ışığında ele alır. Buna göre Hz. Âdem’in (as) ölümünden sonra Şit’in oğulları dedeleri olan Âdem’i Hindistan’da ilk indiği yerdeki mağaraya götürüp gömerler. Hz. Âdem’in (as) torunları dedelerinin başına gidip saygı göstererek, kabirden rahmet dilerlerdi. Aynı şekilde Kabil’in oğulları da Şit’in oğullarına özenerek bir put yaparlar ve böylece tarihte ilk put yapılmış olur. Bu yanlışlığa daha sonra Nuh kavmi, ardından İbrahim kavminin düştüğünü belirtir. Yazar, bu bilgileri İbnu’l- Kelbî’nin *Kitabu’l-Esnâm*’ından aktarır (s. 124).

Putperestliğin Hz. Âdem’in (as) torunlarıyla başladığı bilgisi önemli olmakla beraber üzerinde tartışılmasını ve daha fazla verilerin elde edilmesini gerektiren önemli bir konudur.

Yazar, İslam öncesi Arapların inanç, örf, adet ve gelenekleri hakkında çeşitli araştırmalara rağmen konunun derinlemesine incelenmesi gerektiğini, zira çözümsüz kalan birçok durumun olduğunu vurgular (s. 125).

Makalede, İslam öncesi Arapların inanç ve yaşantılarına dair kitaplar olmadığı için İslam literatürünün değişik alanlarına başvurmamız gerektiği belirtilmekte ve bu konuda en sağlam bilginin Kur’an ve Sünnet olduğunun altı çizilmektedir (s. 125).

Yazar, Kur'an'ın tevhid düşüncesini anlatma görevini tüm peygamberlere verdiğini, ancak zamanla bu tevhit düşüncesinin bozulup yerini puta bıraktığını açıklar (s. 125-126). Hicaz bölgesinde tevhid inancını Hz. İbrahim'den (as) sonra oğlu Hz. İsmail'in (as) sürdürdüğünü ancak zamanla bu düşüncenin devam etmediğini, çok tartışmalı bir yaklaşım da olsa, Amr b. Luhay'ın Hz. Nuh (as) döneminden kalan beş putu Hicaz'a getirmesiyle putperestliğin başladığını belirtir (s. 126). Fakat Müşriklerin sadece putlara ibadet etmekle sınırlı kalmadığını ifade eden yazar, onların kazandıkları mallar üzerinde haklarının olduğuna inandıklarını ve onlara hisseler ayırdıklarını da aktarmaktadır (s. 127).

Müşriklerin ahirete inanıp inanmadıkları meselesi ihtilafli olmasına rağmen yazar şöyle demektedir: "Müşriklerde ahiret inancının olmadığını yüce Allah haber vermektedir." Böyle kesin ve açık bir tavırla tüm müşriklerin ahirete inanmadığını savunmuştur. Bu konuya delil olarak "Biz toprak olduğumuz zaman yeniden mi yaratılacağız?" (Rad, 5) gibi değişik ayetleri göstermiş ve görüşlerini şer'i naslarla desteklemeye çalışmıştır (s. 131).

Yazar, ardından peygamber ve kitap inancı konusunu kısa bir şekilde ele aldıktan sonra Müşrik-Ehl-i kitap farklılığını ele alır. Kaya'ya göre Hicaz bölgesinde bulunan Ehl-i kitap ve müşriklerin itikadi konularda farklılıkları olmasına rağmen Müslümanlara karşı hep ittifak halinde hareket etmişlerdir (s. 135).

"İslam Öncesi Mekke Toplumunda Kadın" başlıklı makale ise Necdet Çağıl tarafından kaleme alınmıştır. Yazar bu makalesinde Cahiliye döneminde kadının nasıl arka plana itildiğini, dışlandığını, haklarından mahrum bırakıldığını örneklerle kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.

Çağıl, makalesinin başlarında tarih boyunca ifrat ve tefrite mahkûm olan kadının konumuna değinmektedir. Buna göre çok eski dönemlerde kadın doğurganlığı ve verimliliği sebebiyle bereketin sembolü olarak görülüp, kutsanmış ve nihayet Kybele, Artemis ve İştar gibi mitolojik tanrıça örneklerine benzer tapınma kültürüne dönüşmüş ya da ataerkil aile zihniyeti gibi bireyin ön plana çıkmasıyla kadın arka plana itilmiştir (s. 200). Yazar, kadının hak ettiği insanî konumun Yahudilik ve Hıristiyanlıkta da kâmil manada verilmediğini Eski Ahit ile Yeni Ahit'in metin dokusunun bu olum-

suz görüntüyü sergilediğini belirtmektedir. Ortaçağ Hıristiyan âleminde kadınların statüsünün eski Mısır ve Roma'dakinden daha fazla olduğunu gösteren hiçbir gösterge ve kanıt olmadığını da vurgulamaktadır (s. 200).

Ardından Cahiliye döneminin kadın tasavvuruyla ilgili kapsamlı değerlendirmeler yapar. Kadının değerinin erkeğe sağladığı menfaatle sınırlı olduğunu belirten yazar Mekke toplumunda "kadın" tasavvurunun tamamen erkek merkezli bir anlayışa dayandığını ifade eder (s. 201). Bu zihniyete göre: "Kadın 'insan' olma hasebiyle değil; sırf erkeğe menfaat sağlayabildiği ölçüde değer ve itibar sahibi olabiliyordu. Bu mantık sosyal hayatın hemen hemen her alanında geçerliydi" (s. 201). Tamamen erkek merkezli bu yaklaşım kadını arka plana itmekle kalmamış, ondan istenilen rolü de erkeğe hizmet eksenli belirlemiştir. "Sözgelimi, göçebe hayatında çadırda çocuklara bakmak, develeri ve davarları sağlamak, hurma lifinden hasır, deve tüyünden giyecek ve çadır örmek gibi işler kadınlara aitti" (s. 201).

Yine yazarın aktardığı bilgilere göre kadın ancak çocuk doğurduktan sonra aileden sayılırdı. Bundan dolayı bir kadın çocuk doğurmadan önce ölürse kocasına taziyeye gidilmezdi. (s. 203-204) Kadın sırf insan olması yönüyle değer görmezdi. "Öyle ki, kadın erkeğin emriyle yürürdü ve kadının yararına olan her hususta kadını temsil eden erkekti" (s. 203).

Yazarın değindiği bu konuların detaylı ele alınmasının son derece mühim olduğu kanaatindeyiz. Zira bazı araştırmalar da Cahiliye devrinde kadının konumu ele alınırken belli yönler ele alınmakta ve daha çok kızların diri diri toprağa gömülmesi, miras hakkının olmaması vb. faktörlere temas edilmektedir. Oysaki kadının sosyal hayatında kendisine reva görülen eziyet ve normlar detaylı ele alındığında, en az diri diri toprağa gömülen kız kadar zulüm ve vahşetin izleri görülecektir.

Yazar, Cahiliye döneminde bazı kadınların erkek müşrikler gibi dayanışma sergileyip, aktif eylemlerde rol almış olmaları sebebiyle Kur'an'ın onlardan detaylı bahsetmesini, bazılarınca Cahiliye kadının sosyal hayatta etkin rol üstlenmesine gerekçe olarak kabul edilmesini eleştirmektedir. Yazar bu durumu erkek hegemonyasının bir tezahürü olarak yorumlamaktadır (s. 203).

Yazar, Kur'an'ın Cahiliye anlayışını birkaç noktadan kırmayı amaçladığını bunların en başında ise, kadının ontolojik ve eylemsel değerinin vurgulanması geldiğini belirtir (s. 204). Yazar ardından kız çocukların diri diri kumlara gömülmesini ele almakta ve Kur'an'ın üç farklı çocuk cinayetinden bahsettiğinin muhtemel olduğunu belirtmektedir. Bunlar: "Birincisi kız-erkek ayırımı yapmaksızın evlatlardan herhangi birisinin putlara adak olarak sunulması, ikincisi yine kız-erkek ayırımı söz konusu olmaksızın çocukların açlık ve fakirlik endişesiyle öldürülmesi, üçüncüsü ise sırf kız çocuklarına özgü olmak üzere bunların diri diri kumlara gömülmesi olayıdır" (s. 205).

Kıyas konusunda da kadının erkeğin dengi olmadığını belirten yazar, kıyası icap ettiren hallerde kadının erkeğe nazaran hep arka plana itildiğini açıklar. Bu durumun Müslüman olduktan sonra bazı kabileler arasında aynen Cahiliye dönemindeki gibi devam ettiğini ve durumun Hz. Peygamber'e (s) havale edilmesine üzerine "Ey İman edenler! Maktuller hakkında size kıyas farz kılındı: Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kıyas edilir (Bakara, 178) ayetinin indiğini bazı müfessirlere dayandırarak açıklar (s. 209-210).

Kadının Cahiliye devrinde içinde bulunduğu zulüm bunlarla sınırlı değildi. Bazen de kadın namus mefhumunu hiçe sayan anlayışın tek sorumlusu olarak algılanıyor ve nesebe ilişkin hücumların hedefi oluyordu ki, esasen İslam döneminde de bu alışkanlıklardan vazgeçilmemiştir ve ne yazık ki günümüzde bile hâlâ bu Cahiliye anlayışı ivmelenerek devam etmektedir" (s. 212). Öte yandan: "Cahiliye toplumunda kadının, günümüzde yaşanan bazı çirkeflikleri bire bir yansıtabileceği derecede haram kazançlara malzeme kılındığı bilinmektedir." (s. 214).

Yazar'ın belirttiği üzere bu zulüm İslam'ın gelişiyle son bulmamıştır. Bu zulmün günümüzde de devam ediyor olması Cahiliyenin bitmediğini göstermesi açısından önemlidir. Bu durumda geçmişte mevcut olan kadına yönelik bazı algılar değişmiş olsa da bazı yanlış algılar hâlâ devam etmektedir. Bu durumda Cahiliye dönemi denince tarihin belli bir zamanında cereyan etmiş olumsuzluklarla sınırlı tutmak yanlış olsa gerek.

Yazar, İslam öncesi Mekke toplumunda yapılan her tür evliliklerde kadının keyfi bir biçimde mağdur edilip zulme uğradığını be-

lirtmekte, Cahiliye geleneğinde bir babanın kızını istediği erkeğe ve-rebildiğini aktarmaktadır. Ancak kızına danışan babaların da oldu-ğunu, bu durumun seçkin çevrelere özgü, istisnâî bir durum olabi-leceğinin de altını çizmektedir (s. 216).

Yazar, Kur'an'ın ilk indiği dönemlerde toplumun kadını insan yerine koymadığını, onun insan içine çıkmasını yadırgadığını hatta kadınların çocuklar ve deliler gibi telakki edildiğini belirttikten sonra şöyle der: "Nihayet 'onlarla iyi geçinin' ayetinin inmesiyle er-keklerin eşleriyle hoş geçimli olmaları emredilmiş ve bir Cahiliye âdeti daha yok edilip, aile içi münasebetlerde iyilik ve adalet ilkesi-nin yerleştirilmesi sağlanmıştır." (s. 218).

Mehmet YAŞAR

(Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı)



MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altışar aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), tahkiki ise (tahk.-), sadeleştirme ise (sad.-), edisyon ise (ed.: veya haz.):, sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
 - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.-), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek: c. IV), süreli yayını ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.).
 - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numaraları yazılır.
 - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
 - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.