

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ
—Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında—

Doktora Tezi

Selim Türcan

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ
—Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında—

Doktora Tezi

Selim Türcan

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Halis Albayrak

ANKARA 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TEFSİR)
ANABİLİM DALI

İLK DÖNEM KUR'AN TASAVVURU VE DÖNÜŞÜMÜ
—Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında—

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Halis Albayrak

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VIV
GİRİŞ	
1. Çalışmanın Konusu ve Önemi	1
2. Metot ve Kaynaklar	3
3. Kavramsal Çerçeve.....	9

I. BÖLÜM

NÜZUL DÖNEMİ ÖNCESİ ÜMMÎ ARAP KİMLİĞİNİN OLUŞUMU

A. NÜZUL DÖNEMİ ÖNCESİNDE ARABİSTAN VE ÇEVRESİNDE GENEL OLARAK SİYASAL KİMLİK VE DİN İLİŞKİSİ	14
B. HİCAZDA KÂBE MERKEZLİ RUHANİYET TELAKKİSİ VE OTORİTENİN İNŞASI	19
1. Mekke Merkezli Kureyş Örgütlenmesinin Başlangıcı.....	19
2. Ruhanî Otoriteyi Var Edip Besleyen Unsurlar	31
a. Kâbe ve Haccın Sağladığı Ruhanî Güç ve Ayrıcalık	31
b. Ruhanî Gücünün Gerekçesi olan Kutsal Köken İddiası.....	45
c. Kutsal Coğrafya ve Ruhani Gücün Oluşumundaki Yeri	52
C. ÜMMÎ ARAP BENLİĞİNDE ‘KENDİNİ AYIRIP TANIMLAMA’NIN SÜREKLİLİĞİ.....	62
1. Hicaz Bölgesinde Kitâblılık Fikrine Karşıt Bir Kimlik Tanımı Olarak Ümmîlik	62
2. Ümmîlerde Ortak Benliği Belirginleştirme Arzusu ve Kitâblılığın Cazibesi.....	77
D- KENDİNİ AYIRIP TANIMLAMA SÜREKLİLİĞİNİ TEMİN EDEN GÜÇ: ARAP DİLİ.....	89
1- Toplumsal Kimliğin Ayrımı: Arap Dilinin Belirginleşme Süreci.....	89
2- Dilin Sosyal Yapıyı İnşâ Eden Yönü ve Siyasal Söylemsizlik.....	101

II. BÖLÜM

KUR'AN'IN YENİ BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI VE TOPLUMSAL BÖLÜNME

(KİTÂBLAŞMA VE CEMAATLEŞME)

GİRİŞ.....	109
Tarihsel Dönemleri Tespit Ederken İzlenen Yol ve gerekçeleri.....	109
A. VAHYİN SOSYAL BİR GERÇEKLİK OLMAYA BAŞLAMASI.....	111
1. Vahyin Mevcut Ruhaniyeti ve Otoriteyi Anlamlandırması	111
2- Kur'an'ın Gücünü Kabul Ettirmeye Başlaması ve Yansıttığı İlk İmaj	119
a. Toplumsal Güç Alanları Bakımından Vahyin Dayanakları	120
b. Kur'an Vahyinin Kendi Başına bir Sosyal Gerçeklik Oluşu	128
B. KUR'AN'IN YENİ BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA	133
1. Toplumsal Çatışmanın Kur'an'daki Göstergeleri	133
2. Statüko Taraftarlarını Karşı Tavrı Alamaya İten Zihinsel Tutum.....	138
3. Yeni Bir Cemaat ve Kimlik Çerçevesinin Oluşumu ve Kitâblaşma.....	142
a. Statükonun Dışlayıcı Söylem ve Davranışlarının İtici Gücü ve Yeni Cemaatin Belirmesi	142
b. Yeni Bir Referans Algılamasının Oluşumu: Kitâblaşma ve Cemaatleşme Süreci	147
c. Yeni Cemaatin Liderliği ve İnisiyatif Alan Peygamber Fenomeni	165
C. VAHYİN ARAP DİLİNİ YENİ BİR CEMAAT DİLİ OLARAK YAPILANDIRMASI.....	173

III. BÖLÜM

KUR'AN'IN ÖZGÜN BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI

(BAŞARI ALGILAMASININ OLUŞUMU)

GİRİŞ.....	184
Kimlik Dönüşümünün İkinci Safhaya Geçişini Belirginleştiren Zihniyet karakteri ile ilgili bir değerlendirme.....	184
A. YENİ KİMLİK ALGILAMASININ YÜKSELİŞİNE EŞLİK EDEN MEKKE ZİHİNSEL ÇÖZÜLMESİ	185
B. ÖZGÜNLÜK VE KİTÂBIN KENDİ TEMATİK YAPISINI TAMAMLAMASI	191

1. Özgün Kimlik Bilincinin Gündeme Gelişi ve "Karşıtlık" Fikrinin Dönüşümü	191
2. Özgün Kimlik Algılamasının Vahyin Kitâblaşma Sürecine Katkısı	215
3. Özgün Kimlik Evresinde Ruhaniyet Hiyerarşisinde Peygamberin Konumuna İlişkin Bilinç	234
C. ÖZGÜN KİMLİK EVRESİNDE DİL VE İKTİDARIN ETKİLEŞİME BAĞLI DÖNÜŞÜMÜ	245
1. Kur'an'ın Dili İnşâının Geldiği Aşama ve Siyasal Sonuçları	245
2. Müslümanların Karşıtlarını ve Kendilerini Tanımlaması/İsimlendirmesi ..	251
3. Dönüşen Arap Diline Yeni Giren Kavramlar	258
IV. BÖLÜM	
KUR'AN TASAVVURU VE KİMLİĞİN AÇILIMI ARASINDAKİ ETKİLEŞİM	
A. FETİH VE YENİ KİMLİK YAPILANMASINA İLİŞKİN ALGILAMALARIN DÖNÜŞÜMÜ	261
1. Arapların Zihninde <i>Karşı Konulmaz Güç</i> Algılamasının Oluşması	261
2. Müslümanlar Nazarında Yeni Kimlik Evresine Geçiş İfade Eden Zihniyet Dönüşümü ve Fetih	263
B. 'GEÇERLİ TEK KİTÂB' DÜŞÜNCESİ VE EVRENSEL KİMLİK ALGILAMALASININ DÖNÜŞÜME BAĞLI BÜTÜNLÜĞÜ	267
1. Yerleşik Zihin Dinamiklerinin (Kitâb tarafından) Evrensel Kimlik Karakterine Yönlendirilmesi	268
a. Fetih Süreci ve Siyasal Yapılanmanın Geldiği Aşama (Reel Politik)	268
b. Yerleşik Zihin Dinamiklerinin Evrensellik İdealine Yönlendirilmesi; Kabe-Hac, Tarih-Köken ve Kutsal Coğrafya Telakkilerindeki Dönüşüm	274
2. Kimliğin Açılım Evresinde Kitâb Tasavvurunun Geldiği Aşama	282
3. Nüzul Dönemi Bitiminde Nübüvvetin Yerine İlişkin Zihniyet Dönüşümü ..	311
C. GELİNEREN KİMLİK AŞAMASINDA SÖYLEM VE DİLE İLİŞKİN ALGILAMANIN YENİ BİÇİMİ	316
SONUÇ	325
BİBLİYOGRAFYA	345

ÖNSÖZ

Son yüzyılda teknolojinin sunduğu imkânlar, kayıt araçlarının her zamankinden daha gelişmiş ve kolay ulaşılabilir olmasını sağlamıştır. Bugün, insanoğlunun elde ettiği imkânlar sayesinde, yakın tarihimize dair teferruatlı verilere çok net biçimde ulaşabiliyoruz. Her alanda olduğu gibi, dinî inanış, uygulama ve hareketlerin yakın tarihi de bize üstten bir bakış fırsatı sunacak şekilde gözümüzün önündedir.

Son yüzyıllık hatta elli yıllık tarih aralığında, Müslümanların Kur'an'a atfettikleri fonksiyonlara baktığımızda, karmaşık bir manzara ile karşılaşırız. Kur'an, Müslümanlar ezilmişlik hissine kapıldığında "geri kalmışlığın ilacı, bilimsel ve teknolojik gelişmelere işaret eden bir mucize, yer yer sosyolojik ve psikolojik gerçekleri açıklayan ilahî bir hikmet", onlar siyasî idealizmin rüzgârına kapıldığında "tüm ideolojilerden daha verimli bir siyasi proje, anayasal bir düzen önerisi", ya da sonraları değişen şartlarla birlikte "siyasete ilişkin sadece genel kuralları içeren bir ahlak önerisi" veya modern insanın kadim geçmişinden kalma meraklarına cevap veren "gelecek bilgisinin şifreli hazinesi" vs. olarak karşımıza çıkar. Çevremizde, hâlâ bu düşüncelerden birine ya da bir kaçına varlığını adanmış bireyler, cemaatler veya toplumsal hareketler bulmak hiç de zor değildir. Daha dikkatli baktığımızda görürüz ki, küresel fikir hareketleri, toplumsal beklentiler, siyasî baskı ve gelişmeler, eğitim düzeyimiz ve bitmek bilmeyen insanî zaaflarımız, Kur'an'a ilişkin tasavvur biçimimizi, toplumsal ve bireysel düzlemde, sürekli dönüştürmektedir.

Kur'an tasavvurumuz, yakın tarihimizde bu kadar çok dönüştü ve çeşitlendi ise, daha öncesine uzanan yüzlerce yıl boyunca acaba hiç değişmemiş midir? Peki, herhangi bir dönemde bireyler üstü (bir toplum veya gruba ait) ortak bir Kur'an tasavvurundan söz edebilir miyiz? Eğer böyle bir tasavvur biçimi var olduysa, hangi asgarî müştereklere dayanmıştır ve bireyler bu ortak tasavvura nasıl katılmışlardır? Siyasal yapılanma biçimleri ve ortak Kur'an tasavvuru arasındaki ilişki nedir? Kanaatimizce bunlar, Kur'an ve Tefsir tarihinde çalışmak isteyenlerin cevap aramaktan geri duramayacağı sorulardır.

Konuyla ilgili tüm soruları nüzul döneminden başlayarak sormak, herhalde en doğrusu olacaktır. Çünkü ilk dönemden devralınan miras, muhtemelen sonraki dönemlerin altyapısını teşkil etmiş ve İslam tarihi boyunca Kur'an tasavvurlarını belirleyen fak-

törlerin en önemlisi olmuştur. Zira söz konusu tarih aralığı, Kur'an'ın tedrici bir şekilde geldiği, düşmanlarıyla mücadele ederek en büyük sosyal gerçeklik olduğu ve dağınık malzemelerde iken toplanarak Mushaflaştığı bir dönemdir. Öte taraftan, ilk dönem Kur'an tasavvuru ele alınacaksa, bunun en isabetli yolu da herhalde konuyu toplumsal kimlik/benlik tarihi açısından değerlendirmektir. Zira Müslüman Araplar, sosyal bir birliğe, büyüyen bir devlete ve yazılı bir medeniyete kavuşmalarını en çok Kur'an gerçekliğine borçludurlar. Dolayısıyla, onların kendilerine ilişkin tanımlamaları, sosyal şartları, beklentileri ve algılama biçimleri, Kur'an'ın nüzülüyle bir alış-veriş içerisinde gelişip dönüşmüştür. İşte biz, söz konusu düşüncelerden hareketle, “*İlk Dönem Kur'an Tasavvuru ve Dönüşümü –Kimlik ve Kitâb İlişkisi Bağlamında-*” başlıklı bir çalışma yapmanın isabetli olacağını düşündük.

Meseleye daha akademik bir açıdan da yaklaşabiliriz. Şöyle ki, Kur'an ve Tefsir Tarihi, belli bir çalışma alanı olmakla beraber, kendine mahsus bir metodoloji öngörmez. O, kültür tarihine, dilbilime, İslamî bilimlere vs. ait klasik yöntemlerin çoğu kez karışık biçimde kullanıldığı ya da kullanılması gerektiği disiplinler arası bir alan olarak karşımıza çıkar. Söz konusu alanda yapılan çalışmaların sunduğu bilgide, ya veri alanında yaşanan bir genişleme sayesinde ya da sosyal bilimlere ilişkin yeni yöntemlerin üretkenliği sayesinde bir artış yaşanabilir. Doğudan batıdan pek çok araştırmacının katkı sağladığı bu alanda, tarihsel veriler bakımından hâlâ keşfedilmeyi bekleyen geniş ve bakir bir veri alanı bulunduğunu söylemek zordur. Dolayısıyla veri alanını dikkate almaktan ibaret çalışmalar, birer tekrar olmaktan öteye gidemeyecektir. Biz, Tefsir Tarihi-ne ilişkin mevcut veri alanı üzerinde, yeni metodik yaklaşımlara ağırlık verilmesinin, bilgi üretimi açısından en gerçekçi yol oluşunu düşünmekteyiz.

Özellikle Kur'an Tarihi çalışmalarının ise, çoğu itibariyle, yöntemsizlikten daha önemli bir probleminin bulunduğuna şahit oluruz. Söz konusu çalışmalarda birinci öncelik, olabildiğince nesnel bir bilgiye ulaşma arzusu değildir. Kur'an Tarihi, Müslümanlık kimliğine ilişkin sürekli bir mücadele mevzii görüntüsü verir. Bu nedenle, saldırgan ve savunmacı tutumların her kesimden azımsanmayacak oranda bulunduğu, yeni yapılan çalışmaların da söz konusu atmosferi pek az dağıtabildiği görülür. Bilimsel çalışmaların öncelikli olarak toplumsal bir amaca hizmet etmek gayesiyle yapılması, bu çalışmaların bir takım şartlanmalar ve önyargılarla malûl olmasına neden olmaktadır. Söz konusu illetlerden kurtulmak, bilimsel çalışmaların, belki de sadece bireysel merak ve hakikat

arayışı sonucu ortaya çıkmasıyla mümkün olabilir.

Vaktinde Müslümanlar, Kur'an Tarihine ilişkin verileri, neredeyse hiç sansüre uğratmadan nakletme başarısını gösterebilmişlerdir. Bu yüzden, verilerin birbiriyle çelişen veya çelişir gibi gözüken içeriğini bir talihsizlik olarak değil, bir şans olarak görmek gerekir. Dolayısıyla Kur'an Tarihi, sırf bilimsel tutarlılık ve insaf adına hareket etmek kaydıyla, hâlâ işlenmeyi bekleyen bir alan görünümündedir. Yeter ki, yeni yaklaşım biçimi ve yöntemlerle söz konusu alana ilişkin bilgiler değerlendirilebilsin.

Ortaya koymaya çalıştığım meseleler, Kur'an ve Tefsir Tarihi alanında çalışmak isteyen biri olarak, benim kafa karışıklığıma bulabildiğim kişisel çözümü ifade etmektedir. Bu itibarla, tezimin Kur'an Tarihine yönelik yeni bir yaklaşım denemesi ve zemin arayışı olarak algılanması, en doğrusudur. Tez izleme jürisinde bulunan ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Nahide Bozkurt ve Prof. Dr. Mehemet Paçacı'ya; engin hoşgörü, güveni ve katkıları için, özellikle danışman hocam Prof. Dr. Halis Albayrak'a şükranlarımı sunarım.

Selim Türcan
Çorum, 2006

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	: bin, ibn
by.	: baskı yeri yok
çev.	: çeviren
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
G.Ü.Ç.İ.F.D.	: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: hicrî
İ.A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İ.Ü.Y.	: İstanbul Üniversitesi Yayınları
krş.	: karşılaştırınız
m.	: milâdî
M.Ü.İ.F.V.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
nşr.	: Neşreden
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
ss.	: sayfa sayıları
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
tahk.	: tahkik
ty.	: tarih yok
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Önemi

Konumuz genel anlamda nüzul dönemini yaşamış olan Müslümanların Kur'an'ı algılama biçimi ve bu algılamanın geçirdiği dönüşümdür. İlk dönem Müslüman toplumun Kur'an tasavvuru ile ilgili sağlıklı bir çözümleme yapabilmek, Kur'an'ın içinde inmeye başladığı statükoyu çözümlemeye bağlıdır. Çünkü Kur'an'ın nüzul süreci, bir muhalefet ve başarı öyküsüdür. Söz konusu karşıtlık öyküsü, *karşıt* olan cahiliyye ile birlikte anlaşılabilir. Hatta biz, bu anlama sürecinin tek bir eylem olması gerektiğini de söyleyebiliriz. Bu nedenle, geç dönem cahiliyye bilgileri de konuya dâhil edilmiştir. Diğer taraftan, ilk dönemin karakterini ortaya koyacak verileri, sonraki dönemden ayırmamız da gerekiyordu. Özellikle son bölümde, nüzul dönemi ve sahabe dönemini aşan bilgilere de değindik.

Söz konusu genel çerçeve gözetilmek kaydıyla, ilk bölümde, Hicaz bölgesi ve çevresindeki siyasî yapılanmaların dini karakteri ele alınmıştır. Özellikle Mekke'yi ele geçiren ve çevresinde etkili olmaya başlayan Kureyş iktidarının dinî yapısı ve kimlik algılaması üzerinde durulmuştur. Ardından, Hicaz bölgesine ait kimlik farklılığının genel çerçevesini sunan, ümmîler ile kitap ehli arasındaki karşıtlık ele alınmıştır. Bu çerçevede, ümmîliğin ve kutsal kitabın sosyal yapılanma ile ilgisi ortaya konulmuştur. Arapların kendilerini tanımlamalarında özel bir yeri olan ve ortak bir kimlik inşa etmelerinde temel bir muharrir olan Arap dili ve edebiyatı üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, çalışma boyunca takip edeceğimiz çözümleme ve dönüşüm alanları, üç ana konu biçiminde belirginleşmiştir. İlki, siyasî yapılanmanın geldiği aşama ve bunda meydana gelen dönüşümdür. Bu ana konu, tarihi verilerin ya da toplumsal bilince ait göstergelerin en açık biçimde bulunduğu alan olması nedeniyle, diğer ikisine öncelenmiştir. İkincisi, kimlik zemini ve referansına ilişkin yapılanma ve bunun dönüşümüdür. Aslında toplumsal bilincin yapılanmasını yansıtan yer, bu ana konudur. İkinci ana konuya ilişkin veriler, bize birinci ve üçüncü ana konularda beliren göstergelerin altyapısını da sunar. Üçüncüsü ise kimlik dönüşümünün dinamiğini temin eden Arap dilindeki yansımalar ve evrilmedir. Bu, ilk iki ana konuda yaşanan sürecin tamamlayıcısı olarak, dilde gerçekleşen inşanın (yani oluşturulan söylemin) bir sonraki kimlik evresinin oluşumunu nasıl etkilediğinin bilgisini de içerir. Her hangi bir bölümde üçüncü ana konuya dair anlatılan-

lar, toplumsal yapının kendini taşıyacağı bir sonraki aşamayı en açık biçimde haber verir. Bu temel konuları ve gelişimlerini ele alırken, anlatılan evreye bağlı olarak bazı tamamlayıcı ve detaylandırıcı başlıklar açılmıştır.

İkinci bölümden itibaren çalışmanın sonuna kadar, makro düzeyde, Kur'an'ın nüzul süreci takip edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında, sırf zamansal sıralılık anlamında, basit bir kronolojiyi esas almadığımızı ifade etmek isteriz. İkinci bölümün içinde, İlk olarak Kur'an'ın bir toplumsal gerçeklik olma, yani toplum bilincinde bir yer ve güç edinme süreci izah edilmiştir. Sonraki evre olarak da, Kur'an'ın toplumda bir taban elde etmesi, bir çatışmaya sebep olup yeni bir cemaat oluşturması üzerinde durulmuş ve bunun, yukarıda zikri geçen üç temel bakış açısından yansımaları tartışılmıştır.

Üçüncü bölüm, yeni cemaatin mücadele biçimini farklılaştırma amacıyla Mekke dışına çıkışını temsil eden hicret ve sonrasını karakterize eden olaylar üzerine kurulu dönüşümü içermektedir. Özellikle Kureyş ve Medinelî Yahudiler ile yaşanan çatışmaların siyasî yansımaları, Müslüman kimliğinin siyasî yapısındaki toplumlaşmadan kaynaklanan farklılaşma, Kur'an'ın *kitâb* vasfına yönelik iddiaları, ümmîlik-kitâbîlik tartışmalarının yeni bir boyut kazanması, söz konusu mücadele ve etkileşim ortamında Müslüman kimliğinin ve yanı sıra Kur'an'ın özgün bir kitâb karakteri yakalaması değerlendirilmiştir. Tüm bunları tamamlayıcı bir unsur olarak, Arap dili ile Müslüman kimliğinin yaşadığı karşılıklı etkileşim ve dönüşüm olgusu da gelinen aşamaya uygun biçimde ayrıca incelenmiştir.

Dördüncü bölümde, Müslüman kimliğinin evrensel bir açılım idealine sahip olmaya başlaması, temel bir kimlik karakteri olarak ele alınmıştır. Müslümanların siyasî varlığının Arabistan'da tek güç olması, irtidat hadiseleri ve hilafet meselesi değerlendirilmiştir. Bunlarla irtibatlı olarak, Kitâb'ın inzalinin tamamlanması, yedi harf ve nesh meseleleri, Kitâb'ın hem cisminde (nazmının istikrara kavuşması, yazı malzemesindeki gelişim vs.) hem de algılanma biçiminde standartlaşma sürecine bağlı olarak meydana gelen dönüşüm, ele alınan diğer hususlardır. Öte yandan Müslüman kimliğinin evrensellik iddiasının dil anlayışı ve ürünlerine yansıma biçimi üzerinde de durulmuştur.

Dikkat edilirse konunun sınırları, Kur'an tarihine genel bir perspektif sunmak üzere belirlenmiştir. Metot ve kaynaklar ile ilgili başlıkta, söz konusu yaklaşım biçimi teferruatlı biçimde verilecektir. Burada vurgulamak istediğimiz husus, elinizdeki çalışmanın, Kur'an tarihini büyük bir bütünün belki de en önemli parçası olarak gösterme

amacında olduğudur. Söz konusu bütün, Kur'an'ın indiği toplumun genel tarihi olmaktan çok, onun bilinç tarihidir. Ya da toplumun yaşadığı sosyokültürel gelişmelerin ötesinde, onun tarihsel dönüşümünü yönlendiren, aynı zamanda kendisi de dönüşen psiko-sosyal etkenlerin ve zihinsel tutumların tutarlı bütünlüğüdür. Dolayısıyla bu çalışma, Kur'an tarihinin, rivayet ve nakillerin sadece *öğretmeye* çalıştığı çelişkili ve tutarsız bilgiler yığını olmaktan daha fazla bir şey olduğunu göstermeyi de amaçlamaktadır.¹

Beri taraftan ortaya koyduğumuz amaç, bahsi geçen rivayet ve nakillere, klasik tutuma göre daha çok önem vermeyi gerektirir. Şöyle ki, tüm ilk dönem tarihinin en etkin faktörü olan Kitâb'ın toplum için ifade ettiği anlamın kavranması, Kur'an tarihine ilişkin verilerin doğru bir zeminde tartışılmasına olanak sağlayacaktır. Rivayetler, bir taraftan, o zeminle birlikte en isabetli anlamı kazanırken, diğer taraftan onun önemli bir yönünü inşa etmektedir. Bu durumda Kur'an tarihinin, verili biçimiyle, yanlış olmasa da eksik bir yaklaşımla ele alındığını söyleyebiliriz. Yaklaşım biçimindeki eksiklik, rivayetleri değerlendirmede bir takım yanlışlıklara düşülmesine sebep olabilir. Özellikle aralarında çelişki varmış gibi gözüken rivayetler, ya da üst üste konulduğunda maddî bir hata hissi veren bilgiler, sözü edilen bakış açısından bir anlam kazanabilir. Ya da konuyla doğrudan ilgisi kurulamayan cüzî bir bilgi, bahsi geçen tarihsel bütünlük açısından önemli bir ayrıntıya işaret edip, Kur'an tarihine dolaylı sayılamayacak bir katkı sağlayabilir.

Yaptığımız çalışmada, akademik tefsir çalışmalarında genelde takip edilen yöntemlerden farklı bir yaklaşım benimsemeye ve çalışma boyunca buna sadık kalmaya gayret ettiğimizi ayrıca belirtmek isteriz.

2. Metot ve Kaynaklar

Bilginin herkese açık olması, sadece belli bir grup ya da kitle için üretilmiş olmaması, elde edilirken mümkün olduğu kadar nesnellik idealine sadık kalınması, bilimsel bilginin en önemli nitelikleri arasındadır. Kur'an'ı merkeze alarak yapılan akademik çalışmaların da bu temel ilkeye sadık kalması beklenir. Yapılan çalışmalar, Kur'an ile

1 Bu rivayet yığımına ilişkin kuşkular ve diğer görüşlerin özeti konusunda, ayrıca Kur'an tarihçiliğinin yeni yöntem ve bakış açısı ile geliştirilmesi gerektiği konusunda bkz. *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri –Örnek Fasikül-*, “Giriş (Kur'an'ın Metinleşme Tarihi)”, D.İ.B., Ankara 2001, 10, 11.

ilgili belli bir yargıyı peşinen kabul ederek hareket etmemelidir. Ne var ki ilim çevrelerinde giderek yaygınlaşan Kur'an ile ilgili bazı yargı cümleleri bu anlamda dikkat çekicidir. Söz gelimi *Kur'an bir metindir* ya da *Kur'an bir metin değildir*; *Kur'an bir sözlü hitaptır* ya da *Kur'an yazılı bir hitaptır* gibi iddialı genellemeler bu cümledendir. Bunlar, Kur'an ile ilgili deskriptif nitelikteki kültürel çalışmaların bir sonucu gibi gözüktüğü de, aslında oluşturulmuş şablonların Kur'an'a giydirilmesi esasına dayanan; bunu seçilmiş bir kısım tarihî verilerle destekleyen ama aksi istikametteki verileri görmezden gelen ya da yeteri kadar değerlendirmeyen kategorik bakışın esas olduğu yargı cümleleridir. Dolayısıyla bunların bilimsellik nitelikleri tartışmaya açıktır. Her şeyden önce şunu belirlemek gerekir ki, Kur'an bir kutsal kitaptır. Onunla ilgili her türlü yargı, ya ona inanma ya da inanmama temelinde yükselir. Hatta ona inananlar bakımından bile, inancın nesnesi olan Kur'an'ın algılanma biçimi/tasavvuru farklılık arz edebilir. Bu durumda zikri geçen yargı cümleleri ve benzerleri, mutlaka belli sayıda insanın ya da sosyal grubun inancını dillendiren söylem biçimleri olarak kalacaktır. Söz konusu ifadelerin içerdiği bilgiler, Kur'an tarihi bakımından da zorunlu olarak inşa edici ve yeniden kurgulayıcı niteliktedir. O nedenle biz, Kur'an ile doğrudan ilgili bir yaklaşımdan çok, Müslümanların Kur'an'ı algılama biçimleri üzerine yoğunlaşmanın, daha doğru ve bilgi verici olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu alan, inancın konusu olmak yerine, tanımlayıcı bir yaklaşımı gerektirir. Bilimsel insafı gözeterek yapılacak çalışmalar, toplumsal algılama üzerinden azami nesneliliği sağlayabilir. Özellikle Kur'an tarihine ilişkin verilerin –ister olumlu isterse olumsuz olsun- inanca bağlı inşa gayretlerine fazlaca açık olduğu düşünülürse, önerdiğimiz yaklaşım biçiminin bilimselliğe daha uygun olduğu görülür.

Çizmiş olduğumuz yaklaşım biçimine uygun olarak çalışmamız, Kur'an'ın gelmeye başladığı Mekke toplumunun ve sonrasında oluşan ilk dönem İslam toplumunun yapısını, belli bir açıdan (kimlik ve kitâb ilişkisi bakımından) yorumlamayı amaçlamaktadır. Bir tarih kesitini incelemek amacıyla olsak da, nihaî olarak klasik bir tarih çalışması yapmak amacıyla değiliz. Daha çok tarihte yaşamış bir toplumun sadece kendi tarihine bakışını, onun Kitâb tasavvuru üzerinden yansıtmaya çalışmaktayız. Elbette ki klasik tarih kaynaklarına ciddî atıflarda bulunduk. Bununla beraber asıl işimiz, bu verilerden yola çıkarak, bir disiplin olarak klasik tarihin yapmadığı şekilde, toplumsal davranışları ve olguları yönlendiren toplumsal bilinç ve güdüleri, imkân dâhilinde tasvir etmektir. Buna bağlı olarak da, daima çizgisel bir tarih okuması sergilememiş olabiliriz.

Çünkü toplumsal aklın çalışma biçiminde, belli bir eğilime dair göstergelerin belirledikleri tarihsel noktalar, açık ve keskin kronolojik bir dizge oluşturmak zorunda değildir. Zira toplumsal bilincin bıçakla kesilir gibi aşama kaydetmesi; eskinin izlerinin tamamen kaybolması, beklenemez. Yaşamda bireyler ve gruplar eliyle varlık bulan toplumsal eğilimler, belirtilerini, bu birey ve grupların her birinde farklı zamanlarda yani erken veya geç oluşturabilir. Bu yüzden, yaptığımız çıkarım ve yorumların bütünlüklü bir bilgi sunması için, söz konusu verileri teorik bir zeminde tasnif etmemiz gerekir. Bu tasnifin, anlamayı kolaylaştıran bir yapı olarak algılanması en doğrusudur. Ortaya konulan yapının yeni bir inşa faaliyeti gibi algılanması ise, aşağıda geleceği üzere, kanaatimizce yanlış olur. Şunu da vurgulamak gerekir ki, toplumsal zihin bir tarih içerisinde oluşur ve evrilir. Bu yüzden makro planda bir kronolojinin (yani öncesi ile birlikte nüzul dönemi kronolojisinin), çalışma boyunca kendiliğinden takip edildiği görülecektir. Zaten, zikri geçen göstergelerin basit bir sıralılığı her zaman gözetmediği düşünülse de, söz konusu genel kronoloji dışına çıkılarak bir tasnif yapılmamıştır.²

Çalışmamız boyunca, kimlik oluşumunu, toplumsal algılama biçimini ve bu algılamamanın dönüşümünü yapısal bir sunumla verdik. Ele aldığımız tarih kesitine ilişkin bir yapıyı belirginleştirmemiz ve tarihsel malzemeyi yeniden bu yapıyı esas alarak tasnif etmemiz, bir indirgemecilik olarak algılanmamalıdır. İndirgeme, başka çalışma konuları ve araştırma alanlarında elde edilen idealize edilmiş yapı ve şablonların, kimi benzerliklerden hareket ederek, özgün çalışma konusuna (mesela Kur'an tarihi ve Kur'an) uygulanmasıyla ortaya çıkar. Çünkü, her tarih kesitinin tek olduğu gerçeği görmezden gelinir. Hâlbuki biz, çalışmamızda yansıttığımız yapıyı, bizzat ele aldığımız alanın kendisinden, bu alana dair tarihi malzemeyi inceleyip derleyerek çıkarmış bulunmaktayız. Bunu yaparken, zorunlu bir yapı beklentisi içerisinde hareket etmekten çok, bazı toplumsal güdü, duygu ve düşüncelerin dönem dönem geçirmiş olduğu dönüşümler üzerine yoğunlaştık. Hiçbir dikkat çekici toplumsal eğilimi ihmal etme, yok sayma veya bir diğerine irca etme yoluna gitmedik. Bunun tipik bir örneği, Kur'an'ın yazıya geçirilmesinde belli bir amaçlılık bulunduğunu gösteren veri ve rivayetler ile Kur'an'ın dolaylı olarak muhafaza edilmiş olduğunu gösteren rivayetleri, toplumsal zihinde ortaya çıkan farklı iki eğilim

2 Tarih ve zaman ilişkisi üzerine geliştirilmiş düşünceler konusunda bkz. İlhan Tekeli, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara 1998, 42 vd.

olarak değerlendirmemizdir. Hâlbuki bu alanda son zamanda batıda yapılmış bazı çalışmaların, toplumsal zihin ve algılama açısından Kur'an tarihine benzer şekilde yaklaşma amacını güttüklerini ifade etmekle beraber, Kur'an'ın sözlü karakterini ön plana çıkarmak adına, indirgemeci bir tutum takındıkları görülmektedir. Danial Madigan tarafından kaleme alınan *Qur'an-Self Image* başlıklı çalışma bunun bir örneğidir.

Temel kaynaklarımız arasında en önemlilerinin klasik İslam Tarihi kaynakları olduğunu söylememiz gerekir. Hatta bunlara klasik tefsir kaynaklarının üstünde bir önem verdiğimiz söyleyebiliriz. Bunun sebebi, çalışmanın birinci bölümünde yoğunluklu olarak tarihsel bir bilgi sunacak olmamızdır. Ayrıca daha da önemli gördüğümüz bir ikinci sebep, klasik tefsir çalışmalarının genellikle *Musahflaşmış* Kur'an'ı esas alan bir bakış açısının hâkimiyetinde oluşturulmuş olması ve nüzul döneminin gelişim safhalarını ve kronolojisini yeterli bir hassasiyetle nakledememesidir. Belki de bu durum, klasik Tefsir çalışmalarının doğasıyla ilgilidir. Yakın gelecekte, zikri geçen sava ilişkin bir çalışma yapmayı düşündüğümüzü de belirtmek isteriz. İslam tarihi kaynaklarında zorunlu olarak bir kronoloji takip edildiğinden, gelen Kur'an bölümlerinin tarihî ortamına ilişkin daha canlı ve bütünlüklü bir veri alanı sundukları söylenebilir. Bu yüzden, bazıları baştan sona taradığımızı ifade etmeliyiz. Söz konusu klasik tarih kaynakları içerisinde, özellikle İbn İshak'ın *Sîre*'sini, Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harâc*'ını, İbnu'l-Kelbî'nin *Kitâbu'l-esnâm*'ını, el-Vâkıdî'nin *Kitâbu'l-meğâzî*'sini, Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-emvâl*'ini, İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebeviyye*'sini, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*'sını, el-Ya'kûbî'nin *Tarih*'ini, el-Ezrakî'nin *Ahbâru Mekke*'sini, et-Taberî'nin *Tarih*'ini, İbn Kuteybe'nin *el-Meârif*'ini, el-Mes'ûdî'nin *Murûcu'z-zeheb ve me'adinü'l-cevher*'ini İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil fi't-târîh*'ini, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sini, İbn Haldûn'un *el-Mukaddime*'sini, eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'ini, el-Belâzûrî'nin *Ensâbu'l-Eşrâf*'ını, es-Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ını, Ya'kût'un *Mu'cemu'l-buldân*'ını, el-Câhız'ın el-*Osmâniyye*'sini ve başka bazı temel ve tali kaynakları sayabiliriz. Yine kültür tarihi bakımından önemli olan dil çalışmalarından da fazlaca yararlandık. Bunlardan el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn*, *Kitâbu'l-hayavân* isimli eserlerini, el-İsfehânî'nin *el-Eğânî*'sini, es-Suyûtî'nin *el-Muzhir*'ini, İbn Abdilberr'in *el-'İkdü'l-ferîd*'ini ve klasik sözlükleri sayabiliriz. Hadis kaynaklarına ve bilhassa kütüb-ü sitte'ye müracaatı ihmal etmediğimizi belirtmeliyiz. Çalışmanın özellikle ikinci bölümünden itibaren, tefsir kaynaklarına daha yoğun bir şekilde müracaat ettik. Bunlar, vucûh ve

nezâir, nâsîh mensûh, esbâb-ı nüzûl, müşkilü'l-Kur'an, fedâilu'l-kur'ân, Kur'an tarihi, resmü'l-Kur'an ve kıraat, ilk dönem dil tefsirleri, klasik rivayet ve dirayet tefsirleridir. Kaynaklar konusunda özellikle üzerinde durmak istediğimiz bir husus, çalışmanın vurgulamak istediği teorik yapıyı oluştururken, tali ve modern kaynaklardan olabildiğince uzak durmamızdır. Bakış açımızın bütünlüğünü korumak ve bir takım etkilenmelere olabildiğince kapalı olarak temel kaynaklardaki bilgilere ulaşmak temel müracaat tarzımız oldu. Böylece çalışma, konuyla ilgili geç dönem ve modern görüşlerin bir eleştirisi olmaktan çok, ilk dönem kaynaklar üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden özellikle çağdaş araştırmacıların ve şarkiyatçıların çalışmalarına kısmen değindik. Genellikle dipnotlarda karşılaştırmaya yönelik atıflar yapmakla yetindik. Bu durum çalışmanın sınırları ile ilgili bir daraltma olarak da değerlendirilebilir. Çalışmada fiili olarak kullanılan kaynaklardan başka, bakış açımızın olgunlaşmasında bir takım kültür tarihi çalışmalarının³ faydası da olmuştur. Söz konusu çalışmaların eleştirel bir gözle okunmaya çalışıldığını, çalışma içinde doğrudan kaynak olarak hemen hemen kullanılmadığını ve dipnotta gösterilmediğini belirtmeliyiz. Bununla beraber söz konusu kitaplar, okumalarımız arasında önemli bir yer tutmuştur.

Konuyu ele alırken savunduğumuz temel tez, hatırlanacağı üzere, Kur'an tarihine ilişkin rivayetlerin geleneksel bakış açısından farklı bir zeminde ele alınmasını öngörmektedir. Bunun doğuracağı beklentiye uygun olarak da, sadece isnad sistemine bağlı bir *doğru ve güvenilir bilgi* telakkisini esas almaktan çok, tarihsel anlatı ve rivayetlerin ifadelendirdiği fikirlerin ait olduğu döneme ilişkin ipuçlarını da bünyesinde taşıdığı kanaatiyle hareket edilmiştir. Verilerin (konuya yaklaşım biçiminin bir gereği olarak) daha çok dolaylı delaletlerinden yararlanılması ve ortaya çıkan tutarlılık, bize tarih rivayetlerinin genel anlamda güvenilir olduğu kanaatini vermiştir. Yani biz tarih rivayetlerinin vurguladığı noktaları değil, çoğu kez teferruatı da irdeleyip belki de gizlemeye çalıştığı

3 Mesela şunları sayabiliriz: Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür –Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1993; Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş*, çev.: Lale Arslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1998; Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev.: Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999; Jan Asman, *Kültürel Bellek*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001; Florance Dupont, *Edebiyatın Yarattığı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev.: Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001. Ayrıca tarihçilik üzerine bazı kitaplardan da söz etmeliyiz. Mesela *Tarihçinin Sosyal Sorumluluğu*, derleyen: François Bédarida, çev.: Ali Tartanoğlu, Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2001; İlhan Tekeli, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*.

irtibatları önemsedik. Bu yaklaşım biçimi, tarihi nakleden insanların öznel algılamalarının bizi yönlendirmesine karşı bir direnç içerir. Çünkü söz konusu yaklaşım biçimi, onların öncelikli maksatlarını takip etmeyi öngörmez. Diğer taraftan, ortaya çıkan bilgi, ilk dönemin karakterinin tedricen dönüştüğünü ortaya koymuştur. Bu durum, verilerin tarihi nakleden kişilerin (tek düze olması beklenecek) tarih tasavvurlarını aşarak bize ulaştığını gösterir.

Özellikle Kur'an tarihinin dönüm noktalarına paralel olarak cereyan eden başka siyasal ve sosyal konular, bu dönüm noktalarında yaşanan Kur'an merkezli dönüşümleri doğrulamaktadır.⁴ Bunun, toplumsal bilinçte, karşılıklı sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleştiğini de düşünebiliriz. Dolayısıyla benzeri olaylara ya da aynı mantık, metot ve amaca işaret eden başka yaygın fenomenlere bakmak, belli dönemlerin her alanında hâkim olan karakteri bize verir. Bu durum, tersinden bakıldığında, Kur'an tarihine dair âhad haberleri, en azından ana fikri bakımından doğrulayabilir. Kimi örnekler konuya açıklık kazandıracaktır. Söz gelimi, Hz. Peygamber'in, (yedi harf nedeniyle) sahabilerin Kur'an nazmında yaşadıkları ihtilafı bastırması ile Hz. Osman zamanında ikinci neslin Kur'an nazmında yaşadığı benzeri ihtilafın Mushaf üzerinden bastırılması arasında paralellik vardır. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'ın nazmını garanti etmekteydi ve bu konuda kendisine mutlak itaat edilen tek bir otorite idi. Onun yokluğunda zaten kendileri farklı okuyan sahabilerin çıkacak bir ihtilafı bastırmaları, ancak uzlaşmış (icma' edilmiş) standart bir Mushaf üzerinden olabilirdi. Dolayısıyla nazımdaki ihtilafı, siyasallaşmadan bastırarak standart Mushafın ortaya çıkışı, toplumsal bilinci ikinci neslin temsil etmeye başladığı dönem olmalıdır. O da geç sahabe dönemine denk gelir. Diğer taraftan, ilk iki halife, toplumun birlik ve güvenliğini siyasi olarak teminat altına almış; bu konuda açık bir hassasiyet göstermişlerdir. Bu halifelerin toplumun üst kimliği ile ilgili de tedbir almış olması kuvvetle muhtemeldir. Yeni kimlik zemini (Kitâb) olan Kur'an'ın cem'inde benzeri bir *güvenlik politikası* etkili olmuştur. Zira söz konusu güvenlik politikası, etkin bir referansa ihtiyaç duyar. Kitâb'ın etkin bir referans olması için, ilk önce varlığının

4 Bazı rivayetler böyle bir paralelliğin ilk dönemlerde de kurulduğuna işaret eder. Söz gelimi tabiûndan olan Hammâd b. Seleme, "Hz. Osman'ın Mushaf'taki durumu, Hz. Ebû Bekr'in ridde olaylarındaki durumu gibidir" demiştir. Bzk. Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665 h.), *Kitâbu'l-murşidü'l-vecîz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, Dâru Vakfi'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, Ankara 1406/1986, 71.

teminat altına alınması, sonra da anlamında idarî anlamda uzlaşmanın sağlanması gerekir. Hz. Ömer devrinin sonuna kadar meşveret ve icma'ın devam etmiş olmasına ve ileri gelen sahabenin Medine dışına bırakılmamasına ilişkin bilgi, söz konusu çıkarımı doğrular. Fakat fethedilen çevre beldelerde, sadece birer sahabînin *kârî* olarak görevlendirilmiş olması, oralarda yaşayan ikinci nesil kitlelere *tek tip Kur'an nazmı* imajı kazandırmıştır. Hz. Osman zamanında meşveretin terk edilmesi ve sahabenin Medine'den çıkabilmesi, her ne kadar çoğulcu kıraat anlayışına yayılma imkânı sunsa da, söz konusu tek tipçi imajı sağlıklı biçimde kırarak fırsatı bulamamıştır. Hz. Osman zamanına gelinceye dek, bunun siyasî bir krize dönüşebilecek birikime ulaşmış olması oldukça mantıklı gözükmektedir. Onun döneminde meşveretin ve icma'ın terk edilişi, özellikle idarî ve kazaî konularda, Kur'an'ın anlaşılma biçimi üzerinde siyasî otoritenin etkinliğini sağlama imkânını ortadan kaldırmıştır. Nazım konusunda sağlanan standartlık, anlama ve uygulamada sağlanamayacak, bu da toplumsal güvenliği tehdit edecek duruma gelecektir. Hz. Osman zamanında yaşanan siyasî krizler de buna işaret eder. Yine Haricî Kur'an yorumunun ortaya çıktığı tarihsel aşamanın, Kur'an'ın Mushaflaşmasını takip etmesi böyle bir örnektir. Çünkü Kur'an'ın nüzul tarihinden kopuk biçimde yorumlanması, ancak Kur'an kıraatinin tarihini ve anlamını nakleden sahabeden bağımsız bir şekilde Mushaf'a ulaşma imkânından sonra gerçekleşebilirdi. Zira Kur'an'ın sadece yazılı bir kaynak gibi algılandığı dönemler, Mushaf'ın tüm sosyal grupların eline geçecek kadar çoğalmış olmasıyla başlamış olabilir. Bu da Hariciliğin ortaya çıktığı dördüncü halife zamanından öncesini gösterir. Bu konulara ilişkin malumat ve yorumlar daha açık biçimde çalışmada geçmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus, böyle tek tek paralelliklerin zorunlu bir sonuç çıkarımı için kullanılmadığı, bunların tarihsel dönemlerin tüm dinî, siyasî ve sosyal karakterine işaret eden (varlığı/sıhhati mümkün) göstergeler olarak algılandığıdır. Bize ulaşan göstergelerin çokluğu (ve en azından bir kısmının şöhreti), söz konusu genel karakter ile ilgili, zorunluluğa yakın genel bir sonuç verir.

3. Kavramsal Çerçeve

İzlediğimiz yöntem, tarihsel olguları çözümleme biçimimizi teşkil eder. Bu yöntem çerçevesinde, birbiriyle ilgili kavramlardan oluşan ve çalışmanın tüm bölümlerine yayılmış olan belli bir doku oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu başlık altında, söz konusu kavramların belli başlılarını, birbirleriyle ilgilerine göre tanıtmayı düşünüyoruz. Okuyucu-

Okuyucu söz konusu kavramsal içerikleri öğrendiğinde, çalışmamızda anlatılanların kendisine daha anlamlı geleceği muhakkaktır.

Temel konumuz, ilk dönem Kur'an tasavvuru ve dönüşümünü, kimlik ve kitâb ilişkisi bakımından ortaya koymaktır. Bu çerçevede *ilk dönem* tabiri ile kastımız, Kur'an'ın nüzul süreci boyunca ve onun etkisinde şekillenen toplumsal bilincin serüvenidir. Bunun yerine *nüzul dönemi* dememiş olmamızın sebebi, tarihsel olarak nüzul sürecini önceleyen ve vahyin kesilmesinden sonra da devam eden daha geniş bir çerçeveyi anlatmayı amaçlamış olmamızdır. *Tasavvur* kelimesinin anlattığı şey ise, çalışmada sergilediğimiz bakış açısı ile ilgilidir. Kur'an hakkında bir yargı ve karara varmak yerine, ilk dönem Müslüman toplumun Kur'an'ı algılama biçimi ve bu konuda onların zihninde bir dönüşüm yaşanıp yaşanmadığı üzerinde durulmuştur. Söz konusu *dönüşüm*, onların Kur'an tasavvurlarında meydana gelen bir tür evrilmedir. Bu, çalışma boyunca *evre* ya da *aşama* kelimeleri ile anlatılmıştır. Tasavvur biçimi ele alırken, *kimlik algılaması*, bu tasavvurun üzerinde yükseldiği *zemin* olarak belirlenmiştir. Zira, herhangi bir konuyla ilgili toplumsal tasavvur, o toplumun kendi benliğini/kimliğini tanımlamasıyla ilgilidir. İnsanların ve toplumların kendilerini tanımlama biçimleri, aynı zamanda tüm varlığa verdikleri anlamı/*değeri* de ele verir. Çünkü bilinç, kendini *ötekilerden* ayırmak suretiyle inşa eder. Dolayısıyla herhangi bir şeyin *değeri* de, toplumsal bilincin kendini öteki toplumlardan ayırmasına hizmeti kadardır. Toplumsal olarak *değer* biçme, (ancak aynı kimliği paylaşanlarla sınırlı kalan) *nesnel* bir algılama⁵ doğurur. İşte bu biçimdeki bir *nesnel algılama* çalışma konumuzdur. Netice itibarıyla ilk dönem toplumunun Kur'an tasavvuru da ancak toplumsal kimlik zemininde hakkıyla ele alınabilir. Ayrıca bu tasavvurun toplum tarihini dönüştüren bir kutsal kitapla ilgili olması, söz konusu yaklaşımı zorunlu kılar. *Kitâb* kavramı, Hicaz bölgesinde hâkim kimlik ayrımı olan *ümmîlik-kitâbîlik* ikilemesinde en önemli kavram olarak karşımıza çıkar. *Kitap ehli* olmak, bir kutsal kitap geleneğine sahip olmak demektir. Bu bağlamda *ümmîlik* ise ondan mahrum olmayı ifade eder. Ele aldığımız bağlamda *kitâb*, Kur'an'ın topluma sunduğu ve toplumsal algılamada özgün bir boyut kazandırdığı kendisine ilişkin temel iddiasıdır.

5 *Nesnellik* kavramının bir anlamı da kişisel olanı aşan biçimindedir, bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara 1984, 127. Biz sosyal gruplara mahsus kolektif algılamayı da bu şekilde niteleyebileceğimizi düşünmekteyiz.

Kimlik yapılanmasında, toplumu oluşturan insanlar üzerinde büyüsel bir etki u-
yandıran ve kendisine bağlanma ihtiyacı doğuran manevi gücün, merkezi bir yeri bu-
lunmalıdır. Bu güç *kimliğe ruhaniyet veren kaynaktır*. Diğer taraftan toplumda bağlılık
hissinin oluşumu ve devamı, söz konusu manevi gücün somut bir nesne tarafından ta-
şınmasına, ya da ruhaniyetin kaynağının bu nesne tarafından *sembolize edilmesine* de
bağlıdır. Bildiğimiz gibi Kâbe cahiliyyede bu görevi icra ediyor, *ortak kimliğin zeminini*
teşkil ediyordu. İslam gelmeden hemen önce, *Allah* ile ilgili belli bir tasavvur bulunmak-
la beraber, kimlik üzerinde daha çok Kâbe etkiliydi. Bu nedenle toplumsal algılamada
Kâbe, söz konusu gücün hem kaynağı hem de sembolü gibi belirginleşmiştir. Kimlik
zemini (manevi gücü taşıyan/sembolize eden somut nesne), gücünü, bizzat somut varlı-
ğı, kendisini merkeze alan ritüeller ve bu ritüellerle ilgili olan başka somut semboller
sayesinde *kimlik tarihini/kökeni* hatırlatarak kabul ettirir. Söz konusu köken tarihi, kim-
liğin manevi kaynağı tarafından *seçilmiş bir toplum olma* fikrini zihinlerde canlı tutar.
Bunun yanında, toplumsal düzeni oluşturup devamını temin edecek yaşam kurallarına ve
bu kuralların kimlik yapılanmasına dayalı bağlayıcılığına da ihtiyaç vardır. Bu durumda,
kimlik zemini ile ilgili olan veya ondan çıkan *nesnel* emir ve yasaklar bütünü karşımıza
çıkır. Köken tarihi ve sosyal kurallar, kimliğin *referans* boyutunu oluşturur. Ne yazık ki
Kâbe, cahiliyyede bu görevi sınırlı bir şekilde yerine getirmiştir. Çünkü o, doğası gereği
toplumsal yaşamı inşa edecek emir ve yasaklarla ilgili yeterli bir kültürel altyapı suna-
mıyordu. Kitap ehlinde kimlik ruhaniyetini sembolize eden somut nesne *kitâb*tır. O,
hem *yazıdaki* varlığı ile toplumun bir ritüel birliktelik yaşamasının zeminidir, hem de
nesnel toplum kuralları veren ya da onun için altyapı sunan bir *referans*tır. Ayrıca onun
taşınabilirlik niteliği, taşıdığı manevi gücün yayılabilir olmasını da beraberinde getir-
miştir. Kâbe etkisini sınırlı bir coğrafyaya yayabilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın *bir kitâb*
olma biçimindeki iddiası, ümmî Araplar için kimliği ve başarısını ilgilendiren önemli bir
iddia olacaktır. Kimliğin ruhaniyetinin kaynağı ve onu sembolize eden ve taşıyan somut
kimlik unsurunun yanında, bu gücü lehine değerlendirip *kullanan* sosyal bir aktörden de
söz etmek gerekir. Bu kimlik unsuru, toplum ile *kimliğin manevi gücünün zeminini* arasına
girmeyi başarmış olan *ruhanî ve siyasî otoritedir*. Cahiliyye döneminde bu gücü Kureyş
temsil ediyordu. Bu aracı güç, toplumsal zihindeki kimlik hiyerarşisinde kendine yer
edinmek için, *Kâbe'nin kendi ataları Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edildiği-*
ni; Kâbe yöneticiliğinin Kureyş'in doğal hakkı olduğunu ve bunun fil hadisesinde oldu-

ğu gibi bazı delillerinin bulunduğunu, toplumsal bilinci ikna eden bir *gerekçe* olarak kullanmıştır.

İslam geldikten sonra kimlikte yapılan ilk inşa, *Allah* telakkisine, *kimlik ruhaniyetinin kaynağı* olarak yeni bir hayatiyet kazandırılmasıdır. Kur'an kendi ruhaniyetini inşa ederken toplumsal bilince *gerekçe* olarak *Allah'ın gönderdiği vahiy olma* söylemini sunmuştur. Allah, Kâbe'ye verdiği ruhaniyeti Kur'an'a da vermiştir. Bu noktadan itibaren, Kâbe'nin sembolize ettiği manevi güce ikinci bir sembol/taşıyıcı olarak Kur'an belirginleşme sürecine girecektir. Bu vahiy, *kitâb* yani referans olarak kabul edilmesiyle de bu gücünü pekiştirmiştir. O, toplumsal bilinçteki bazı manevi güç alanlarını (yani toplumsal idealler, kimlik tarihi, cezalandırılma korkusu, Arap dilini, giderek artan siyasi başarılarını, kazandığı biçimselliği vs.), kendi otoritesini kurarken birer *araç* olarak kullanmıştır. Nübüvvet eğitimine paralel olarak, Hz. Peygamber'in kendisi de, önemli bir sembol olarak karşımıza çıkar. Kâbe ve Kitâb-nübüvvet ikilisi, kimlik ruhaniyetinin somut *sembolleri/taşıyıcıları* olur. Hz. Peygamber'in vefatı ile birlikte bu vasıf, Kâbe ve daha çok (muhteva ve yazı malzemesine ilişkin hacmi bütünlenip) somutlaşmış Kitâb'a, yani Mushaf'a geçecektir. Kimliğin açılımına göre, ağırlıklı olarak Kitâb'ın ön planda olacağını ifade etmeliyiz. Diğer taraftan Hz. Peygamber, cemaatleşme ve toplumlaşma süreciyle birlikte, peygamberlik, Kureyş'in en seçilmiş soyundan gelme vs. *gerekçeleri* ile kimliğin manevi gücünü *kullanan somut bir otorite* haline gelmiştir. Tabii ki bu durum, Kureyş'in iktidarının devamı olarak da nitelenebilir.

Çalışma boyunca ele alındığı kavramsal düzlemde, Arap dilinin yerine de değişmek gerekir. Araplar için dil, toplumsal benliklerini diğer toplumlardan ayırıp tanımlamalarını sağlar. Kökenin başlangıcında dilin de Kâbe gibi önemi büyüktür. Ümmîlik de bu çerçevede tabii dil yeteneği ile ilgili olur. Diğer taraftan, aynı ölçütün bir yansıması olarak, siyasî birliği ve otoriteyi kurmaya giden yolu kat etmenin en önemli aracı olarak da karşımıza Arap dili çıkar. Kur'an'ın, bu psiko-sosyal alt yapının bir gereği olarak kendi ruhanî gücünü inşa ederken, hem üst bir dil oluşturup bunu Arap diliyle özdeşleştirdiği, hem de Arap diliyle ilgili mevcut tasavvuru yeni bir inşa ile evrensel iddialara taşıdığı görülür.

Bu başlık altında son olarak, çalışma boyunca ortaya konulan bakış açısını yansıtan kavramlardan birini ifade eden *inşa* kelimesi üzerinde de durmak istiyoruz. Kimliği merkeze alarak kullandığımızda, bu kelime, toplumsal yaşamda var olan ya da öyle bili-

nen sosyo-kültürel olay ya da nesnelere birer *değer* kategorisine yükselterek kimlik algılamasında yer edinmesini sağlamak anlamına gelmektedir. Söz gelimi Allah inancı toplumda yaygın bir kabul olmakla birlikte, İslam, bu inanca tevhit anlayışı üzerinden kimlik telakkisine ruhaniyetini kazandıran ilahi kaynak vasfını vermiştir. Aynı şekilde ümmîler, nübüvvetin ya da vahyin ya da bu inancın olgusal varlığından çevrelerindeki kitap ehli ile ilişkileri nedeniyle haberdardılar. Ama İslam, bu inancı onların kimlik telakkilerine dâhil ederek bir inşaada bulunmuştur. Şu halde kimliği yeniden inşa faaliyeti, yukarıda bahsettiğimiz *dil*, en önemli araç olarak karşımıza çıkmaktadır.

I. BÖLÜM

NÜZUL DÖNEMİ ÖNCESİ ÜMMÎ ARAP KİMLİĞİNİN OLUŞUMU

A. NÜZUL DÖNEMİ ÖNCESİNDE ARABİSTAN VE ÇEVRESİNDE GENEL OLARAK SİYASAL KİMLİK VE DİN İLİŞKİSİ

İktidarların ve gerçekleştirdikleri siyasal eylemlerin, maddî güç ve çıkar mücadeleleri çerçevesinde yorumlanması, alışıldık bir durumdur. Söz konusu yaklaşım bir takım haklı gerekçeler de taşır.¹ Bununla beraber iktidar olgusunun oluşum süreci ve biçimi üzerinde durmak, tarihsel olayların anlaşılmasında daha etkin bir katkı sağlayabilir. İktidar, sosyal yapının tabiatı ile sürekli alış verişte bulunarak oluşur ve devam eder.² Dolayısıyla, toplum ya da insan kitlelerinin kendilerini bağlı hissettikleri ortak duygu zeminini ve ona ilişkin otorite algılarını araştırmak, bize iktidar ve eylemlerine ilişkin daha doğru ve çözümleyici bilgiler verecektir. Bunu ortaya koyarken, iktidarın peşinen bir çıkar odağı olduğu kabulüyle hareket etmek, mutlaka gerekli değildir. Hatta söz konusu tutum, zaman zaman yanıltıcı bile olabilir.

Bilinçli olarak dinî bir ağırlık merkezi haline gelen siyasî güçlerin, yönlendirdikleri insan kitleleri nazarında belli bir bağlayıcılık imajı vardır. Bu imaj sayesinde, rakip siyasal güç odakları arasında fark edilebilir bir hale gelirler. Din merkezli iktidar tanımları, siyasî gücün ruhanî bir gücü de kapsadığı benzeri durumlarda ortaya çıkar. Bu tür iktidar yapılanmalarında, gücün kaynağı, o kaynaktan alınan yetki, insan kitlelerinin bağlılıkları ve kullanılan araçlar, tamamen din merkezlidir. Bunlar özellikle tarihin bazı dönemlerinde ve bazı coğrafyalarda açıkça hissedilir.

İslam'ın gelişine yakın zamanda, Arabistan ve çevresindeki siyasal yapıları, dinî bir çehreyle sahnede görmekteyiz. Bu konuda başı, Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu çeker. Tarih kaynaklarının bildirdiği bir hikâyeye göre, İmparator Konstantin rüyasında

1 İslam dininin ortaya çıkışının ekonomik sebeplere indirgenmesi konusunda bkz. Mesela, Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev.: Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay. İstanbul 2000, 57, 58.

2 Meseleyi toplumsal bilinç açısından değerlendiriyoruz, irade ve rıza açısından değil. Krş. Gaetano Mosca, *Siyâsî Doktrinler Tarihi*, çev.: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul 1968, 11, 12.

savaşlardaki başarısızlığının Hıristiyanlık adına savaşmaması ve ilâhî yardımdan mahrum kalmasından kaynaklandığını görmüş ve ardından Hıristiyanlığı kabul etmiştir.³ Bu hikâyedeki gerçeklik payının ne olduğu bir tarafa, rivayet, şöhret bulduğu dönemin güç ve otorite anlayışına ilişkin ciddi ipuçları içermektedir. Gerçekten Bizans İmparatorluğu, resmen Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra, bu dinin yayılmasıyla ilgili ciddi bir çaba içerisine girmiştir. Gösterilen çaba, sadece din adına bazı fetih hareketlerinin başlatılması ile sınırlı kalmayıp, dinin en temel konularının kanonik bir öğretiye kavuşmasına öncülük etmeye kadar uzanmıştır. Bu çerçevede Habeşistan'a kadar ilerleyen fetih hareketleri, büyük ve önemli Hıristiyan konsillerinin toplanması ve oluşturulan dinî anlayışı benimsemeyenlerin resmen kovuşturulması gibi uygulamalara rastlamaktayız.⁴ Bizans, Hıristiyanlığı resmî temsil makamında açıkça kendisini görmekteydi. Onun bu iddiası, ikna gücünü sadece kendisine bağlı topraklarda yaşamakta olan ekseriyetin dinî kabullerinden değil, bunun yanında, Bizans tabiiyetini taşımayan ve nispeten uzak coğrafyalarda bulunan hıristiyan toplulukların sergiledikleri algılama biçiminden de almıştır. Sözgelimi Negrân'da yaşamakta olan Hıristiyanlar,⁵ Müsevî olan Hîmyer hükümdarı Zû Nuvâs'tan, (Bizans'ın Yahûdîlere yönelik yürüttüğü baskılara misilleme olarak) gördükleri zulmü⁶, Bizans imparatoruna şikayet edip yardım talebinde bulunmuşlardır. Bunun üzerine imparatorun, bağlı devlet konumundaki hıristiyan Habeşistan krallığını yardım amacıyla Yemen'e yönlendirdiğine şahit olmaktayız.⁷ Daha ilgi çekici bir örnek, İslamın

3 Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî (ö.294 h.), *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sadr, Beyrut 1412h./1992, I, 153; Ebû Huseyn Ali b. Huseyn el-Mes'ûdî (ö. 346 h.), *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1409/1989, I, 319 vd. Bazı kaynaklarda da bunu imparatora tavsiye eden, Hıristiyanlığını gizlemekte olan bazı vezirleridir, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed İbnu'l-Esîr el-Cezerî (ö. 630 h.), *el-Kâmîl fi't-târîh*, tahkik: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, I, 253.

4 el-Ya'kûbî, *Târih*, I, 153-156; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, I, 318, 319, 364, 365; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, I, 253-255; Ebû'l-Fidâ el-Hâfız İbn Kesîr (ö. 774 h.), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tahk.: Ahmed Abdulvehhâb Fetîh, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1413/1992, II, 103, 104; Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, by. 1413/ 1993, III, 220. Doğu Roma İmparatorluğu ve din ilişkisi için bkz. Mosca, *Siyasi Doktrinler Tarihi*, 65.

5 Hıristiyanlığın Negrân'a girişi ile ilgili haberler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310 h.), *Târihu't-Taberî târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1990, II, 119-122.

6 Kur'an'da anılan *Ashâbu Uhdûdun* bu hıristiyan halk olması muhtemeldir, 85.Burûc:4-7; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 132, 171, 172.

7 Muhammed İbn İshak (ö. 151 h.), *Sîretu İbn İshâk*, tahkik: Muhammed Hamîdullah, by, 1401\1981, 35; İbn Hişâm (ö. 218 h.), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahkik: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 24-27; et-Taberî, *Târîh*, II, 123 vd.; Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Mu-

geldiği ilk yıllarda vuku' bulmuştur. Müslümanların, Rumlar ile İranlılar arasındaki savaşta, sırf kitap ehli olmaları nedeniyle Rumları desteklediklerini ve meselenin Kur'an'a Rumlar lehine bir müjde şeklinde yansıdığını görmekteyiz.⁸ Bu yüzden Bizans İmparatorluğu'nun çevre halkların gözünde söz konusu temsili hak edecek bir imajı yakalayabilmiş olduğunu da söyleyebiliriz. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, ilk bakışta Bizans'ın dine dayalı siyasal bir kimliğe sahip olduğu çıkarımını nakzeden fenomenler bile, ciddi şekilde değerlendirildiğinde, aynı ilkenin bir başka yansıması olarak belirir. Sözelimi Gassânîler Bizans'a bağlı bir devlet iken, Hîre, daha çok Sâsânî İmparatorluğu'na bağlı bulunmaktaydı. Bu iki devletin de Hıristiyan olduklarını bilmekteyiz. Buradan hareketle, Bizans'ın siyasal kimliği ile Hıristiyanlık arasında zorunlu bir bağ kurmanın tartışmaya açık olduğu düşünülebilir. Fakat tarihî bilgilerimiz, Bizans'ın resmî Hıristiyanlık öğretisinin bu tarihsel durumla yakın bir ilgisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Bizans imparatorluğu, kendisine bağlı Gassânîler'in mezhebî ağırlığını oluşturan (ve itikadî bakımdan kendisine kısmen daha yakın olan) Monofizit mezhebine zaman zaman olumlu yaklaşmıştır. Fakat Hîre'de yaygın olan ve sonradan yöneticiler tarafından da benimsenecek olan Nastûrî mezhebine karşı ise imparatorluğun düşmanca bir tavır içerisinde bulunduğu bilinmektedir. Bu zıtlaşmanın İran'ın işine yaradığı da kaydedilmiştir. Güney Arabistan'ı ele geçirdiklerinde İranlılar, oradaki Nastûrîleri desteklemişlerdi.⁹ Arabistan topraklarında yaşayan halklar, İran'ın resmî dini olan Mecûsîliğe¹⁰ hiçbir zaman kitleler halinde yakın olamamışlardır. İran, kendi dinî alanını yeterince genişletememiş olmasının eksikliğini, Güney Arabistan'da Bizans'ın resmî ideolojisinin aleyhine bir direnç

ammed b. Ahmed b. el-Heysem el-İsfehânî (ö. 356 h.), *Kitâbu'l-eğânî*, el-Hey'etu'l-Mısıryye ve'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1992, XVIII, 303; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 328 vd.

8 30.Rûm: 2-5; Adurrâzâk, *Tefsîr*, II, 84; Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Muslim İbn Kuteybe (ö. 276 h.), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973, 424; Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâbu'n-nüzûl 'ani's-sahâbeti ve'l-mufessirîn*, çev.: Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara 1986, 298. Bu müjdenin olumlu neticelenmesi konusunda bkz. Adurrâzâk, *Tefsîr*, II, 183.

9 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, III, 172, 285; Fr. Buhl, "Hîre", *İ.A.*, İstanbul 1977, V/I, 536-537; A. S. Triton, "Nasârâ", *İ.A.*, İstanbul 1964, VIII, 77-81; *Meydan Larousse*, "Nestûrîlik", Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, IX, 299; *Meydan Larousse*, "Monofizitlik", VIII, 897; Hıristiyan mezheplerlerinin temel ayrılık noktaları ile ilgili olarak bkz. el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 155, 156; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî (ö. 548 h.), *el-Milel ve'n-nihâl*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, 248-251; Şam'da da Ya'kûbîler'i desteklemişlerdir bkz. Régis Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev.: İbrahim el-Keylânî, Dâru'l-Fikr, Şam 1404/1984, 73.

10 İran'ın resmî dini ile ilgili olarak bkz. V. F. Büchner, "Sâsânîler" *İ.A.*, İstanbul 1980, X, 248.

oluşturarak gidermeye çalışmıştır. Yahûdiliği seçen Himyer devleti, yine aynı siyasetin bir uzantısı olarak İran tarafından desteklenmiştir. Bu durumda şu şekilde bir sonuca varmak yanlış olmasa gerekir: Bizans gibi devletler, kendi kimliklerini resmî bir din anlayışı benimseyerek belirginleştiriyordu. Böylece, hem içeriye hem de dışarıya karşı, kimliklerine ilişkin ısrarlı ve net bir mesaj vermiş oluyorlardı.

Yukarıdaki veriler dikkate alırsak, daha büyük güçler için aynı dinden olan memleketlerin hazır güç alanları oluşturduğunu görebiliriz. Bu durum, en başta değinmiş olduğumuz politik faaliyetlerin neticede ekonomik ve siyasî çıkar için olduğunu söyleyen yaklaşımla, az çok uyum arz eder. Ne var ki biz, farklı bir bakışla, her türlü siyasî amaç ve niyetin başarısının, söz konusu halk kitleleri nazarında siyasal otoritenin taşıdığı temsil yeteneğine bağlı olduğunu söylüyoruz. Bu yeteneğin elde edilmesi ise, söz konusu yaklaşımın göz ardı ettiği sırf dinî önceliği olan kimlik fenomenlerine bağlıdır. Aksi halde, sırf güç ve çıkarını düşündüğü var sayılacak bir Bizans İmparatorluğunun, farklı mezhep müntesiplerinden oluşan kitlelere baskı uygulamak suretiyle, kendi maddî çıkarları aleyhine davranmış olması anlaşılabilir. Yine yardım talep eden Hıristiyan kitle örneğinde olduğu gibi, dönemin siyasal ve ekonomik denklemlerinde, faktörlerin oturduğu dinî zemin, varlığını zorla kabul ettirmektedir. Bu örnekte Bizans, hâkimiyet kurmak isteyen ve müdahale fırsatlarını değerlendirebilecek olan büyük güç odakları içerisinde, söz konusu müdahaleyi uygun ve gerçekçi bulması beklenen tek devlettir. Hatta Necrân Hıristiyanları, böyle bir talebi, farklı bir mezhebe mensup olmalarına rağmen gerçekçi bulmuşlardır. Kaldı ki, olaya konu olan zulmün Bizans'ın Yahûdiler'e karşı uyguladığı baskı politikasına misilleme olarak gerçekleştirildiği ile ilgili bilgiler bile, bu siyasal temsilin bir yansımasıdır. Siyasetin, bahsettiğimiz olay özelinde, Yahûdi-Hıristiyan çatışması zeminine oturduğu görülür. Bütün bunlar, Bizans'ın sahip olduğu *Hıristiyan* imajın göstergeleri olarak belirmektedir.¹¹ Diğer taraftan Sasanî İmparatorluğu'nun yerel iktidarları veya halklar nazarında geçerli olabilecek din ve mezhepleri desteklemiş olması, Arabistan coğrafyasında sınırlı bir güce sahip olduğunu gösterir. Bu

11 Bizans İmparatorluğu'nda dinin stratejik önemi ile ilgili başka bir örnek, Hz. Peygamber'in gönderdiği mektuba İmparator Hıraklius'un verdiği cevaptır. Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İmaj, Ankara 2003, 333, 334; İmâduddîn Halîl, *Muhammed Aleyhisselam Siyer Araştırmaları*, Çev: İsmail Hakkı Sezer, Yedive-ren, Konya 2003, 292-294.

sınırlılık onun kimliğine ilişkin dezavantajından kaynaklanmıştır.

Verilen örneklerden hareketle bir genelleme yapılabilir. İslam gelmeden hemen önce, birinci dereceden dinî bir ağırlık merkezi oluşturmadan, istikrarlı bir siyasi birlik ve etki alanı oluşturmanın zor olduğu şeklinde bir algı bulunmaktadır. Devletlerarası ilişkilerdeki hareket tarzları, politik oyunlar, dengeler ve sosyal yapılar hakkındaki malumatımız, bize bu izlenimi vermektedir. Biz, olayların iç yüzünü detaylarıyla ortaya koymak iddiasında olmayıp, sadece nüzul dönemi öncesinde siyasal tarihe zemin teşkil eden bir olgu üzerinde duruyoruz. Bunu da, çok bilinen bazı devletlerarası ilişkiler ve politikalarından çıkarıyoruz.

Yine İslam'ın gelişine yakın bir zamanda, Yemen'e hakim bulunan Habeşliler de Mekke üzerine yürümüş ve Kur'an'da da geçen Fil Vak'ası gerçekleşmiştir. Bu olay, yukarıdaki olgunun Mekke özelinde nasıl gerçekleştiğini göstermesi bakımından ilginçtir. Mekke, dinî hüviyetini dikkat çekici boyutta siyasî ve ekonomik bir ayrıcalığa tahvil edebilmişti.¹² Fil Olayı'nda, sadece Kâbe'ye yönelik bir saldırının planlanması, sembolik ama dinî bir hedefin seçilmiş olması¹³ anlamını taşımaktaydı. Maddî bir zenginliğin kendisi değil, bu zenginliğin zeminini teşkil eden doğal dinî neden ve kimlik yok edilmek istenmiştir. Söz konusu olay, Mekke Şehir Devleti özelinde din ile kimlik; dinî kimlik ile sosyo-ekonomik nüfuz arasında organik bir bağ bulunduğunu gösterir.

12 106.Kureyş: 1-4; İbn İshak, *Sîre*, 38, 39; 105.Fil: 1-5; Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (ö. 204 h.), *Kitâbu'l-esnâm*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Matbaatu Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire 1343/1924, 45-47; Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211 h.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm- el-musemmâ tefsîru Abdurrazzâk*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1411/1991, II; 325; el-Ezrâkî, Ebrehe'den önce de Yemen'den Mekke'ye seferler olduğunu, bunlardan sadece III. Tubba''ın başarılı olduğunu, onun da iyi niyetle geldiğini nakleder. Bkz. Ebû'l-velîd Muhammed b. Ahmed el-Ezrâkî (ö. 223 h.), *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, tahk.: Ruşdî Sâlih Melhas, Dâru'l-Endülus, Madrid ty., I, 132 vd.; et-Taberî, *Tarih*, II, 130 vd. Her konuda Kureyş'in diğer kabilelere üstünlüğünü kabul ettirdiği görülmektedir bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 342 vd.

13 Bizi destekleyen bir bilgi için bkz. et-Taberî, *Tarih*, II, 133; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö 310 h.), *Tefsîru't-Taberî Câmî'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992, XII, 695.

B. HİCAZDA KÂBE MERKEZLİ RUHANİYET TELAKKİSİ VE OTORİTENİN İNŞASI

1. Mekke Merkezli Kureyş Örgütlenmesinin Başlangıcı

Kur'an'ın inmeye başladığı dönem ve hemen öncesinde Mekke ve çevresinde devam etmekte olan siyasî, kültürel ve ekonomik ilişkiler ile ilgili bilgilerimiz, erken dönem cahiliyye olaylarıyla ilgili bilgilerimizden daha güvenilirdir. Şüphesiz bunda en büyük pay Kur'an'a aittir. Bir başka faktör de, oluşan kültür ortamının gereği olarak, sözlü nakillerin çok geçmeden kayda geçirilmeye başlanmasıdır. Nübüvvetin başlangıcı ile tedvin dönemi arasında büyük bir zaman aralığının bulunmayışı, şifahî geleneğin kusurlarına, bu döneme ait nakillerde daha az rastlanacağı anlamına gelir. Doğru bir cahiliyye imajı için, erken ve geç döneme ait bilgilerimizin tutarlı bir bütün oluşturması gereklidir. Bu nedenle biz, bu bölümde konumuz olan erken dönem cahiliyye bilgilerini, daha sağlıklı geç dönem bilgilerine bağlı olarak değerlendirmeyi uygun buluyoruz.

Mekke'de kurulmuş olan yapıyı incelemeye önce, konuya hazırlık babında, *Kureyş* isminin anlamıyla ilgili ilginç görüşlerden bahsetmek yerinde olur. Söz konusu görüşlerden birine göre Kureyş kelimesi, *köpek balığı* anlamına gelir. Bu bir şiiire göre Kureyş'in diğer kabileler üzerinde peygamber öncesi ve sonrasında kurduğu ve kuracak olduğu gücü ya da iktidarı ifade eder. Yine buradan hareket eden bir görüşe göre ise Kureyş ismi, Kureyşliler'in ticaretle uğraşmaları ve hile yapmaları, köpek balığının cambazlığına benzetilerek verilmiştir. Diğer anlamlardan birisi, *tekarruş* masdarından gelip *bir yerde toplanmak* demektir. İlk defa, kabilesini topladığı için Kusay b. Kilâb'a *el-Kuraşî* denilmiştir. Kusay sayesinde toparlanan ve bir kimlik oluşturanlar Benû Fihr'dir. Söz konusu ismi Fihr'e nispet edenler de,¹⁴ kanaatimizce buradan hareket etmiş olmalıdırlar. Bir başka yaklaşıma göre *Kureyş* ismi, en-Nadr b. Kinâne'ye, o darlık zamanı insanların maddî ihtiyaçlarını araştırıp giderdiği için verilmiştir. Çünkü *tekarruş* mastarı, *teftiş etmek* anlamına gelmektedir.¹⁵ Görüldüğü gibi bu da Kureyş'in toparlan-

14 Mudar'ın Fihr oğulları kolunun Kureyş ismini aldığı ile ilgili olarak bkz. Ebû Amr Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endülüsî (ö. 327 h.), *Kitâbu'l-'ikdi'l-ferid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty, III, 312, 313.

15 Bu anlamlar ve tartışmalar için bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 108, 109; Muhammed b. Sa'd (ö. 230 h.) *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut ty., I, 67, 71, 72; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 68; İbn Ke-

ması ile ilgili bir anlam çerçevesine sahiptir. Bahsedilen anlamlar, geleceği üzere tam da tarihi malzemenin bildirdiği şekliyle Kureyş kabilesini karakterize etmektedir. Elbette bunun bir tesadüf olduğunu söylemek yanlış olur. Bize göre söz konusu anlamlar, tarihi nakleden zihnin Kureyş ile ilgili algısını açıkça yansıtmaktadır.

Arabistan'daki ticaret yollarının, Kur'an inmeye başlamadan hemen önce, siyasî konjonktürde meydana gelen gelişmelere paralel olarak değiştiği ifade edilmiştir. Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki savaşlar Basra Körfezi yolunu, ticaret açısından verimsiz hale getirmişti. Bu yol daha çok İran'ın hâkimiyet alanına giriyordu. Mısır'daki istikrarsızlık nedeniyle ise Nil Vadisi ve Kızıldeniz ticaret yolu işlemez hale gelmişti. Neticede geriye, zahmetli ama emniyetli tek alternatif yol olan, Mekke'nin uygun bir konaklama mevkiî teşkil ettiği, Güney Arabistan ve Şam arasındaki güzergâh kalmıştır. Burası Habeşistan kara ticaretinin¹⁶ de yolu olması nedeniyle adeta bir kavşak noktası haline gelmiştir. Aynı zaman diliminde söz konusu güzergâhın nimetlerinden faydalanabilecek bazı kuzey krallıkları da zaten ortadan kalkmış bulunuyordu. Bu durum, Mekke'de yerleşik bulunan Kureyş'e söz konusu önemli boşluktan yararlanma fırsatını vermiştir. Zaten onlar, sürmekte olan ticarî faaliyetlere Habeşistan, Suriye, Irak ve Yemen yönetimlerinden aldıkları serbesti ile ciddî bir boyut kazandırdılar.¹⁷ Böylece Yemen'den Suriye'ye yapılan ticaretin önemli kısmını tekellerine aldılar. Neticede, Mekke'de seçkin tüccar bir sınıf oluşmuştur.¹⁸ Bu sınıf, Mekke'nin otoritesini diğer kabileler üzerinde yaygınlaştırmaya başlamıştır.¹⁹

Mekke ve çevresinde ticarî faaliyetlerin yapısına baktığımızda karşımıza iki temel olgu çıkar. Bunlardan birincisi, ticaretin zeminini oluşturan kervanlar ve panayırlardır. Diğeri ise, ticaretin dinle sıkı bir ilgisinin bulunmasıdır. Bu durumun Kur'an'a net bir şekilde yansıdığını görmekteyiz.²⁰

sîr, el-Bidâye, II, 202-206; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, 65.

16 Mekkeliler'in Habeşistan'a ticari yolculuklar yaptıklarına dair rivayetler için bkz. el-İsfahânî, *el-Eğânî*, IX, 55 vd.

17 Hamîdullah, "el-îlâf", çev.: İsmail Cerrahoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, IX, 1961, 213-222.

18 Bu sınıfın, ilk inen Mekkî surelerde konu edildiği görülmektedir. Bu surelerden bazıları 104.Hümeze, 107.Mâ'ûn, 111.Leheb sureleridir; W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1986, 10; Lewis, *Tarihte Araplar*, 48-50.

19 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 943; Lewis, *Tarihte Araplar*, 48-50.

20 106.Kureyş:1-4; 2.Bakara:198; 9.Tevbe: 28; 22; Hac: 28, 33; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 136, 137, 148,

Kervanlar ve panayırlar birlikte değerlendirilmesi gereken konular olsa da, Kureyş'in her sene güneye ve kuzeye yaptığı iki büyük kervandan ayrıca söz etmek gerekir. Bunlar, çevre krallıklarla akdedilmiş serbesti anlaşmalarına göre gidip gelen büyük kervanlardı.²¹ Arabistan gibi yağma ve çapulun bir geçim yolu olduğu çöl ortamlarında,²² yol güvenliği, genellikle ciddî bir problem olarak karşımıza çıkar. Ne var ki, Kureyş'in büyük ticarî değerler taşıyan bu kervanları, randımanlı bir şekilde işlettiğini görmekteyiz. Emniyeti temin için kervanlara muhafız birliklerinin eşlik ettiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Bundan da önemli olarak Kureyşliler'in, söz konusu transit yolu üzerindeki kabileler ile kervanlar arasında, bir çıkar ilişkisi tesis ettikleri söylenebilir. Yol boyunca kervanlara bir bedel karşılığında hizmet sunan (Yarımadanın kuzey, batı ve merkezindeki) bu kabileler, kervanların güvenliğini de sağlamış oluyordular.²³ Ayrıca belirtmek gerekir ki, Kureyş'in de bağlı olduğu Mudar kabileleri, onlara dinî konumu nedeniyle saygı duymaktaydı. Yine, Mudar kabilelerinin anlaşmalı oldukları diğer kabileler de, yerleşik örf'e göre aynı şekilde Kureyş'e karşı bir saldırmazlık durumu içerisindeydiler.²⁴

Ticaretin diğer ayağını oluşturan panayırlar ise, Arabistan'ın dört bir köşesine yayılmıştı. Bunların her biri ayrı bir zamana rastlıyor ve tüccarlar, coğrafî sıralamanın da yardımıyla, neredeyse hepsine katılabiliyordu. Panayırların güvenliği, uhdesinde düzenlenen ve öşrünü alan kabile veya krallık tarafından temin ediliyordu. Kureyş gibi,

149; T. H. Weir, "Cahiliyye", *İA*, III, 12.

- 21 Bu kervanları ilk defa tertip eden Hâşim'dir, Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 95. Hâşim, Şam meliklerinden serbesti alıp oraya ticaret yapmaları, kardeşi Abdüşşems'in Habeşliler'le serbesti anlaşması yapıp oraya ticaretle meşgul olması, Abdumuttalib b. Abdimenâf'ın Yemen meliklerinden serbesti alması, Nevfel b. Abdimenâf'ın Irak meliklerinden serbesti alması ve yazın Şam'a kışın Yemen ve Irak'a gitmeleri konusunda bkz. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî (ö. 279 h.), *Kitâbu'l-cumel min ensâbi'l-eşrâf*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Riyâd Zerkelî, Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996, I, 66-67. Hâşim, Suriye'ye giderek Kureyş kervanlarının korunması hususunda Gassânîler ile anlaşma yapmıştır, Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, 60; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 943.
- 22 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 267; saldırganlıkla ilgili kimi hikayeler için bkz, el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 69-91, 145, 146.
- 23 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 943, 944; Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, 17, 18; Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Pres, Cambridge 2005, 11.
- 24 İbn İshâk, *Sîre*, 38, 39; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 704; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 943- 945. Aslında her konuda Kureyş'in üstünlüğünün kabul edildiği görülmektedir bkz., el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 313; Kureyş'e velâ, evlatlık olmak vb. bağlarla yakın olmak bile bir ayrıcalıktır. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 369.

vergi almayan kabileler de bulunmaktaydı. Hadramût'taki er-Râbiye gibi herhangi bir idareye bağlı olmayan panayırlara ise muhafızla gitmek gerekiyordu. Panayırlardan bir kısmının haram aylara rastladığını görmekteyiz. Haram aylar Araplar'ın saldırıya uğramaksızın²⁵ güven içerisinde hac ve umre etmelerini temin eden dinî bir uygulamaydı.²⁶ Bunlardan Zi'l-ka'de ve Zi'l-hicce ayları peş peşe hac mevsimini ifade ederken; Recep ayı umre zamanını ifade etmekteydi. Mudar ve Rabî'a kabileleri arasında Recep ayının zamanı ile ilgili ihtilaf bulunmaktaydı. İslam geldikten sonra bu ihtilaf umre ibadetine uygun düşen Mudar Recep'i esas alınarak ortadan kaldırılmıştır.²⁷ Mekke havalisinde kurulan 'Ukâz, Mecenne ve Zu'l-mecâz²⁸ panayırlarından özellikle söz etmek gerekir. Hac mevsiminde sırayla buralarda bulunan insanlar, daha sonra Mina'ya ve Mekke'ye giderlerdi. Hac tamamlandıktan sonra da, Hayber ve Yemâme bölgesinde aşûre günü başlayan panayırlara katılırlardı. Kaynaklar, 'Ukâz panayırı üzerinde özellikle durmaktadır. Burası, hem emniyetli ve vergisiz olduğu, hem de hac mevsimine denk geldiği için, başta Mudar kabileleri olmak üzere tüm Araplar'ı çeken kalabalık bir pazardı. 'Ukaz'ın beynelmilel bir yapısı olduğu görülmektedir. Bu panayır çevre krallıkların da ilgi alanına girecek büyüklükteydi. Burası ayrıca Araplar'a propaganda imkânlarını sunuyor,²⁹ bazı kültür ve edebiyat faaliyetlerine diğer panayırlardan daha fazla sahne oluyordu.³⁰ Haram ayların sağladığı emniyetin hiç bozulmadığını söylemek zordur. Bazı kabilelerin bu aylara hürmet göstermedikleri ve bazılarının da bunlara karşı koymak

25 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 270, 271.

26 Haram aylar ve Kâbe inançları için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 9, 83; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 359-366. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIII, 3; el-Mes'udî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 205.

27 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 208.

28 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 187-188; Ebu Abdillah Muhammed bin İsmail el-Buhari (ö. 256 h.), *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsîr, Bakara, 34.

29 Kuss b. Şaîde meşhur nutkunu Ukaz'da vermiştir. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255 h.), *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahkik: Hasen es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1414/1993, I, 293, 294; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 246-247; Hz. Peygamber'in, hac ve umre mevsimini tebliğ maksatlı değerlendirdiği haberleri vardır. Aynı şekilde müşrikler de karşı propaganda yapıyorlardı. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 132; Evs'li Süveyd b. Sâmit'in Hz. Peygamber ile tanışması için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 288; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIII, 218-220; Ukaz'da bir kavmin içlerinden bir ferdi diğer insanları şahit tutarak dışlamaları konusunda bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 144, 145.

30 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 270; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XI, 6; XXI, 201,202; Abdurrahman İbn Haldun (ö.808 h.), *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtedâ ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berar ve men asârehum min zevi's-sultâni'l-ekber (el-mukaddime)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, I, 674, 675.

gerekçesiyle silahlandıklarını görmekteyiz.³¹ Hatta bizzat Kureyş bile, bu aylarda ‘Ukaz’ da çıkan mesele üzerine savaşmak durumunda kalmıştır.³² Yine de belirtmek gerekir ki, insanlar hacca geldiklerine dair elbise, işaret ve kurbanlıkları yanlarında olduğu halde yola çıktıklarında, kimse onlara dokunmazdı.³³ Güvenlik endişesi taşıyan insanların, ‘Ukaz’ a gelirken, yüzlerini örtme âdetinin zamanla kalktığını görmekteyiz.³⁴ Haram ay uygulamalarının hasat mevsimleriyle de denk düşürüldüğü görülmektedir. Bu sayede, Arabistan’da yaygın olan eşkıyalık ve haksızlık olgusunun iktisadî hayatı etkilemesinin önüne, alınan güvenlik tedbirlerinin yanı sıra, dinî tedbirlerle geçilmiş oluyordu.³⁵ Nesî uygulamasının; yani haram ayların ne zaman başlayacağını tayin etme âdetinin de ekonomik hayata yardımcı olduğu vurgulanmalıdır. Bu uygulama, kamerî yıl hesabının güneş yılına benzetilerek mevsimlerin sabitlemesine yönelikti. Nesî, Muharrem ayının haramlığını Safer ayına atmaktan ibarettir. Bu sayede Mudar Recebi, Rabî’a Recebi’ne dönerdi.³⁶

Kısa özetini verdiğimiz iktisadî olaylar, Mekke’nin tarihteki öneminin artmasının ve burada var olan sosyal yapılanmanın kendini kabul ettirmesinin sebepleridir. Mekke’nin, tarıma uygun olmayan kayalık ve kızıl kumdan ibaret bir vadi olduğu, öteden beri bilinmektedir.³⁷ Bu nedenle Mekke’nin sakinleri, coğrafi konumun da yardımıyla ticarete dayalı bir hayat kurmuşlardı.³⁸ Arabistan’da vuku’ bulan bazı savaşların, bazı ticaret yollarını köreltirken kimisini de ihya etmiş olması pek muhtemeldir. Ne var ki daha da önemli olabilecek bir yöne dikkat çekmek gerekir. Ticarî emtiaya ulaşma imkân ve yolları daralmış Bizans İmparatorluğu gibi büyük bir devletin, sadece kendiliğinden

31 el-Ya’kübî, *Târîh*, I, 270, 271.

32 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 954, 955. Kureyş kimi haksızlıkları önlemek için savaşmak durumunda bile olmuştur, ismini bu şekilde alan Ficâr savaşları için bkz. İbn Kuteybe, *el-Me’ârîf*, tahk.: Servet ‘Ukkâşe, el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-‘Âmmetü li’l-Kitâb, by. 1960, 603; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 54-76; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 698.

33 et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 395 vd., V, 79; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 943,952,953.

34 el-Ya’kübî, *Târîh*, I, 270.

35 Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 952.

36 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 182-185; el-Mes’udî, *Murûcu’z-zeheb*, II, 204; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 698, 699; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 208; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, III, 320.

37 14.İbrâhîm: 37. Mekke’nin çok önceleri sulak ve ağaçlı bir bölge olduğu ile ilgili haberler de vardır. Hatta Cürhüm ve Katûra kabilelerinin bu yüzden buraya yerleştiği söylenir, İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 80,81; el-İsfehânî, *el-Eğânî*. XV, 12 vd.

38 Kureyş ile ticaret o kadar özdeşleşmiştir ki, *Kureyş* kelimesinin anlamları arasında *tekarruş* kökünden *ticaret ve kazanç* anlamı olduğu teorisine bile rastlanır. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 68.

doğacak bazı fırsatlara bel bağlaması düşünülemezdi. Alternatifsiz durumunda kalan Mekke ticaret yolunun bir şekilde emniyetinin temini, Bizans için bir zorunluluk haline gelmiştir. Bununla ilgili önemli bir delile sahibiz. Osman b. el-Huveyrîs b. Esed b. Abdiluzzâ, Suriye'ye gitmiş orada hıristiyan olmuş bir Mekkeli'dir.³⁹ O, imparator tarafından bir takım yetki nişaneleri ve fermanla Mekke kralı atanarak geri dönmüştü. Kureyş kesinlikle bu durumu kabul etmedi. Osman b. el-Huveyrîs de, Suriye'ye dönmek zorunda kaldı. Bizans İmparatorluğu, İran'la savaş halinde bulunduğu için, bu meselenin peşini bırakmak zorunda kalmıştır.⁴⁰ Geç dönemlerde, Kureyşliler'in Bizans'a karşı memnuniyetsizlik taşıdıklarının belirtilerine rastlıyoruz. Kureyşliler, Rumlar ve İranlılar arasındaki savaşta İranlılar'ın galibiyetinden oldukça memnun olmuşlardı. Hatta onların, yeni ortaya çıkan ve kitap ehlinde yana tavır koyan müslüman cemaatle, sırf bu yüzden alaycı bir polemiğe girdiklerini bile biliyoruz. Burada Bizans'ın, tek çıkar yol olarak kalan Mekke konusunda, işi şansa bırakmayacak bir politikayı uygulamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bizans'ın sergilediği bu hamlenin, aslında kadim bir siyasete dayandığı görülmektedir. Ne var ki, akamete uğrayan bu sonuncu pratik, söz konusu siyasetin, Mekke'nin dinî alışkanlıklarının vazgeçilemez temellerini görmezlikten gelen, telaşlı ve acemi bir versiyonu olarak kalmıştır. Bizans İmparatorluğu, Mekke üzerinde, bundan daha realist olduğu söylenebilecek bir politik hamleyi, daha önceden de sergilemiş gözükmektedir. Bu, Kureyş'in Mekke'ye hâkim olacağı siyasî gelişmenin patlak verdiği döneme rastlamaktadır. O dönemde Huzâ'a kabilesi yerine, Mekke'nin çok özel dinî konumunu ticarî konumuyla mezcedebilecek bir kabile, Bizans tarafından buranın idaresine daha layık görülmüş olabilir. Bu kabilenin, Mekke'ye yerleşme imkânına kavuşturulacak göçebe bir kabile olması, muhtemelen Bizans'a minnetle bağlı olmalarını da temin edebilirdi. Zaten Kureyş ile ilgili mevcut köken hikâyelerinin öteden beri var olduğu da kabul edilirse, Kureyş kabilesinin nitelikli bir aday olarak ön plana çıkmış olması muhtemeldir. Eğer bu çıkarımlarımız doğruysa, Mekke güzergâhının önem kazanmasından daha çok, onun ihya edilmesinden söz etmeliyiz. Daha da önemlisi bu yolun,

39 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 151 vd.; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 257.

40 Kayser, meseleyi Şam Arap kralına havale eder. O da, Fil hadisesini hatırlatarak Mekke'ye müdahaleyi uygun bulmaz. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 248. Hamîdullah bunu naklettiğimiz şekilde yorumlamaktadır. Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 840, 841.

kabileler arası çatışmaların yaygın olduğu çöl ortamında⁴¹ bir emniyet koridoru istidadi taşıması, esas alınmış olmalıdır. Güvenlik imkânlarının artırılması amacıyla Kâbe merkezli bir siyasetin geliştirildiği ve buna en uygun aday olan (ve Kinâne içinde dağınık halde bulunan) Kureyş'in tercih edildiği söylenebilir. Söz konusu gelişme, durum Kureyş'i diğer Arap kabileleri arasında maddî olarak oldukça ayrıcalıklı bir konuma taşımıştı.⁴² Öyleki, neredeyse aynı güzergâhta benzeri bir konuma sahip olan Tâif belli bir ekonomik seviye yakalamış olsa da,⁴³ tek geçim yolu ticaret olan Mekke'nin konumundan uzak bulunuyordu.⁴⁴ Kur'an, Mekke'nin üstün konumuna çeşitli ayetlerde açıkça işaret etmektedir.⁴⁵ Yaptığımız bu yorumun, genel olarak Bizans'ın politik alışkanlıklarına da paralel düştüğü görülmektedir. Hatırlanacağı üzere bundan önceki başlık altında, Bizans'ın insan kitleleri üzerinde dini fonksiyonel bir şekilde kullandığından söz etmiştik. Kureyş'in Mekke'yi ele geçirmesi ve burada yeni bir düzen oluşturması ile ilgili bilgiler, asıl konumuzu daha da açık hale getirecektir.

Mekke'de Kureyş'in yapılanma tarihi, Hz. Peygamber'in dedelerinden olan ve Mucemmi' (toplayan) lakabını taşıyan Kusay b. Kilâb ile başlamıştır.⁴⁶ Bundan önce pek eski bir başlangıç hikâyesi vardır. Ne var ki bu, Mekke ve Mudar (Kureyş'in ataları) ilişkisi için etkin bir yapılanmadan mahrumiyeti ifade eder.⁴⁷ Kusay Kureyş'ten olmasına rağmen, babası öldükten sonra, Kudâ'a kabilesinden Rabîa b. Huzzâm ile evlenmiş olan annesi ile, küçük yaşta Şam'a gitmişti. Bu kabile içerisinde dışlanmaya başlayınca, yüksek karakter sahibi Kusay, baba memleketi Hicaz'a dönmüştür. O sırada Kâbe'nin idaresi Huzâ'a kabilesinde bulunmaktadır. Kureyş ise, çevre kabilelerle sa-

41 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 267. Saldırganlıkla ilgili kimi hikayeler için bkz el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 69-91, 145, 146.

42 Kabileler arası üstünlüğün sadece askerî güce bağlı olduğunu düşünüp Kureyş'in üstünlüğünü de buna indirgeyen yorumlar, neticede bunu ticarî güce bağlamak durumunda olmuşlardır. Bize göre Kureyş'in maddî güce ulaşmasında haccın yerini göz önüne almak gerekir. Bkz. Kureyş'in üstünlüğünün maddî güce ilgisi için bkz. Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 17, 18, 163-165. Kureyş'in itibarının Fil Olayı'ndan sonra arttığı ile ilgili bazı bilgilere rastlıyoruz. Bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 148, 149.

43 Tâifliler'in Mekkeliler ile beraber ticaret yaptıkları ile ilgili olarak bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIII, 206 vd.

44 Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 10.

45 106.Kureyş:1-4: 2.Bakara:198,199.

46 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 70, 71, 117; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 55 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 209.

47 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 56.

vaşmak zorunda olan göçebe bir kabile durumunda bulunuyordu. Haberlerde Kusay'ın gelişi, Kureyş için beklenen bir kurtarıcı havasında sunulur. Çünkü gerçekten de Kusay, dehasıyla Kureyş'e itibarını yeniden kazandıran kişi olmuştur. Kusay, Kâbe'nin yönetimini, uzun süreli bir strateji takip etmek suretiyle Huzâ'a kabilesinin elinden almıştır.⁴⁸ Sürecin başından itibaren onun hacılara, Kâbe yönetiminin İsmailoğulları'dan (Adnânîler) gasp edildiği ve öteden beri Kâbe civarında olan Kureyş'in buna en layık olan boy olduğu şeklinde bir söylemle propaganda yapmış olması, hikâyede önemli bir detay olarak yer alır. Kusay'ın Bizans İmparatorundan yardım aldığına dair bir takım haberler⁴⁹ de vardır. Bu yaklaşık olarak milâdî dördüncü asrın sonu veya beşinci asrın başına denk gelmektedir.⁵⁰

Biz, söz konusu *başlangıç* hikâyesinin, nüzul döneminin hemen öncesindeki tarihi olaylarla uyumlu bir bütün oluşturduğunu görüyoruz. Özellikle vurgulamak gerekir ki, Kayser'in Kusay'ın Mekke'yi ele geçirmesine yardım etmesi, önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitelikli bir kabile reisinin bu yolun güvenliğinin sağlanmasında etkili olacağı fark edilmiş olmalıdır. Yine Kusay'ın, Mekke'de eskiden Kureyş'in yerleşik bulunduğuyla ilgili yaptığı propaganda da dikkat çekicidir. Hatta Kusay geldiğinde kabilesi içerisinde bir sevinç yaşandığına dair küçük ayrıntının, onun yüceltilmesinden daha fazla şey ifade ettiği düşünülebilir.

Kusay b. Kilâb ile ilgili olan haberlerde, Kureyş'in makûs talihini değiştiren bilginin dışarıdan geldiği fikri kendini göstermektedir. Kusay'ın Suriye'de gençken medenî bir yaşamla tanıştığını ve görgüsünü, Mekke'de yerleşik bir Kureyş hayatı tesis ederken uyguladığını görmekteyiz. Kusay bu sosyal yapıyı, geleceği üzere, kabile içi hiyerarşi anlayışına uygun şekilde oluşturmuştur. Yine de, Huzâ'a kabilesiyle mücadele ederken Bizans imparatorundan destek aldığı ile ilgili haberler, bize onun tecrübesiyle ilgili daha fazla şey düşündürmektedir. Çünkü Mekke'de yaşayan Huzâ'a kabilesinin fertleri de, Rum topraklarında ticarî ve başka maksatlarla bulunmuş olmalıydılar. Hatta putperestli-

48 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 103 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 66 vd.; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 130, 640, 641; Yâkût, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö. 672 h.), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, V, 213 vd. Bu hikayenin küçük farklarla anlatıldığı görülür.

49 İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 640, 641.

50 Lewis, *Tarihte Araçlar*, 49,50: Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 31,32; II, 842, 843.

ğın ilk defa bu şekilde onlar tarafından getirildiği haberlerine rastlamaktayız.⁵¹ Burada anlatmak istediğimiz şey, Kusay b. Kilâb'a atfedilen kişiliğin, Mekke merkezli siyaseti, daha geniş perspektiften okuyabilecek bir kabiliyet ve basireti temsil ettiğidir. Açıkça vurgulamak gerekir ki bu basiret, devrin büyük imparatorluğu Bizans örneğinde görüldüğü gibi, maddî bir iktidarı kurabilmenin ruhanî bir otorite kurmaktan geçtiğini keşfetmiş gözükmektedir. Bir adım daha ilerleyerek şunu söylemek abartılı olmaz: Kureyş, bu temel iktidar teorisinin katıksız örneğini oluşturur. Mekke şehir devleti Kusay b. Kilâb tarafından, işin başından beri bu tür bir planla kurulmuştur.

Biz, Bizans ve Kusay ile ilgili bu teorinin⁵² tartışılmaz düzeyde bir kesinlik içermediğinin bilincindeyiz. Bununla beraber, bu teorinin belirginleştirdiği, dinî otorite ve siyasî otorite ilişkisine dayalı bir iktidar kurgusunun, Kusay tarafından bilinçli bir şekilde uygulandığından şüphe etmiyoruz. Yine buna yakın derecede, Bizans İmparatorluğunun, organik bir bağ kesin olarak kurulamasa da, bunu desteklemiş olduğuna inanıyoruz. Çünkü Roma İmparatorluğu'ndan kalma bir gelenek⁵³ olsa gerek, Bizans'ın bu coğrafyaya duyduğu ilgi hiçbir zaman kaybolmamıştır. Burası, doğudan batıya yapılan baharat ihracatının temel güzergâhlarından biri olarak hep var olagelmiştir. Bizans imparatorunun din merkezli bir siyaset güderek burayı kontrolü altında tutmak istediğinin ve buradaki dinî oluşumlarla ilgilendiğinin açık örnekleri vardır. Bunu, sadece nübüvvet öncesi haberlerle değil, sonrasına dair haberlerle de desteklemek mümkündür. İlk bakışta abartılı ve kurgulanmış gibi görünen bazı tarihi malzemenin, genel hatlarıyla bazı kıymetli veriler içerdiği görülmektedir. Bunlardan birine göre, Hudeybiye barışının yürürlükte olduğu dönemde Ebû Sufyân ticarî maksatla Rum topraklarında bulunmuştur. O sırada Heraklius, görevlilerine Kureyşli tüccarları huzuruna getirmelerini emretmiştir. Gidenlerin başında Ebû Sufyân bulunmuş, imparator da ona peygamberlik iddiasında bulunan Hz. Muhammed hakkında bir takım sorular sormuştur. O da samimiyetle cevaplamak zorunda kalmıştır. Neticede bu haberde imparatorun Hz. Muhammed'in peygamberliği-

51 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 56,57; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 649.

52 Hamidullah, Bizans ile Mekke ilişkisini, konuyu daha geniş bir tarihi aralık içerisinde alarak, Mekke'nin yabancı kuvvetlere hiç boyun eğmemiş olduğunu vurgulayarak sunmaktadır. Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 840 vd.

53 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 63, 64.

ne kanaat getirdiği vurgulanır.⁵⁴ Genel anlamıyla naklettiğimiz rivayetin ana teması, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, aslında ehli kitap tarafından biliniyor olduğudur. Bu haberde kısmen abartılı ve gerçek dışı unsurlar bulunabilir. Bununla beraber bu haberin ve benzerlerinin, o gün var olan bir olgudan hareket ettiklerini, teslim etmemiz gerekir. O da, Kureyşliler'in Bizans ve İran İmparatorları ile ilişki kurabildikleridir. Yine bu haberin de gösterdiği gibi Bizans, Mekke ve çevresindeki yeni dinî hareketleri takip etmekteydi. İlginçtir Heraklius, Hz. Peygamber'in Dıhye b. Halife el-Kelbî ile gönderdiği dine davet mektubuna⁵⁵ da inanmış gibi gözükmek ihtiyacı hissetmiştir.⁵⁶ Belki de İran'ın Güney Arabistan'da sürdürmeye çalıştığı politikanın bir benzerin Bizans da Mekke ve çevresinde uygulamak niyetindeydi. Zira imparatorluklar, bu tarz bir siyasetin, uzak memleketlerin nabzını tutabilmenin en etkin yöntemi olduğunu bilmekteydi.

Aslında Kusay Kâbe ile ilgili ritüel ve anlayışlardan oluşan dini, mevcut siyasetin bir unsuru olarak hazır bulmuştu. Araplar nezdinde bunun zaten ruhanî bir etki alanı oluşturduğu muhakkaktır.⁵⁷ Şu var ki söz konusu güç, Huzâ'a kabilesinin elinde, olması gereken etki düzeyine ulaşamamış görünmektedir. Bu konuda, daha önce ifade ettiğimiz gibi, ticaret yollarının henüz yön değiştirmemiş olması, bir gerekçe oluşturabilir. Yine de bunun tek sebep olamayacağı açıktır. Çünkü Huzâ'a, yeni şartları değerlendirip daha geniş bir otorite inşa eden kabile konumunda bulunabilirdi. Hâlbuki haberlere göre Kusay b. Kilâb, daha başa geçmeden bir takım köken haberlerine dayanarak Kâbe'nin sahiplerinin Kureyş olduğunu iddia ediyor ve Kureyş'in hakkının yendiğini söylüyordu. Propaganda biçimi bile, Kusay'ın ruhanî bir otorite iddiasını bilinçli bir şekilde vurguladığını göstermektedir. Buradan hareket ederek, Araplar arasında, Kusay'ın iddialarını inandırıcı kılan bir takım hikâyelerin var olduğu da söylenebilir. Hatta haberlerde, rakip başka köken iddialarının gündeme gelmemiş olması, bu iddianın döneminde küçümsemeyecek bir inandırıcılık taşıdığına işaret eder. Kusay, mevcut siyasete, Kureyş'in

54 Buhârî, Tefsîr, Âlu 'İmrân, 4; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, VI, 345-348.

55 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, VI, 348,349.

56 Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224 h.), *Kitâbu'l-Emvâl*, tahk.: Muhammed Halîl Herâs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/ 1986, 268, 269; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, 333- 334; *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi, by, ty., 127; İmaduddîn, *Siyer Araştırmaları*, 294.

57 Zor durumda kalan bir Arap gelip Mekke'ye sığınır. Bununla ilgili bir örnek için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 190-192; bütün cahiliyye tarihi Mekke, Kâbe ve hac kavramları etrafında döner. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 56 vd.

köken iddiasını da yeni bir unsur olarak dâhil etmiş gözükmektedir.

Kusay ile ilgili haberler, onun kabilesinden ayrı düşmüş ama içlerinden biri olduğu şeklinde temel bir fikir de içermektedir. Bu fikrin, yerleşik asabiyet ve asalet düşüncesiyle uyumlu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha ötesi, liderin, kabilenin en soylu ferdi olduğu üstü örtülü bir şekilde kabul edilir. İster liderlik vasfı nedeniyle buna inanılsın, isterse Kusay'ın böyle bir kanı taşıdığı için bu yeteneği sergilediğine inanılmış olsun fark etmez. Netice itibariyle onun konumu, Mekke'nin ele geçirilişi ardından, yeni oluşturulan sosyal yapının hiyerarşisinde temel bir ölçüt teşkil etmiştir. Hatta ailelerin oturdukları yerlerin Kâbe'ye göre yakınlık ve uzaklıkları bile Kusay ile kan bağlarının kuvvetine göre belirlenmiştir.⁵⁸ Bu konuda biz, Kureyş içinde bir itirazın vuku' bulduğuna da rastlamıyoruz. Kusay yaşadığı müddetçe kabilenin karizmatik doğal lideri olarak kalmıştır. Onun emirlerini din olarak algılanmıştır. Nikâh, genç kızlığa girenlere çarşaf giydirilmesi gibi merasimler bile onun gözetiminde ve evinde yapılırdı.⁵⁹

Kusay Kureyş'i temelde iki kısma ayırmıştır. Birincisi el-Bitâh, diğeri de ez-Zevâhir'dir. el-Bitâh, soyca Kusay'ın yakınları idi. Bunlar bir istisna dışında onun büyük dedesi Ka'b'ın soyundan gelenleri kapsıyordu. Mekke'de Kâbe'nin hemen çevresine yerleştirildiler. Kusay b. Kilâb'ın oğulları Abdumenâf, Abduddâr, Abduluzzâ aileleri, Zühre, Mahzûm, Teym b. Murra, Cumah, Sehm ve Adıyy kabileleri ki bunlar kan bağı olanlardır, bir de Benî 'Atfk b. 'Âmir b. Luey kabilesi oluşturur. ez-Zevâhir ise daha dış bölgelere yerleşen ve nesepeçe Kusay'a uzak bulunan ailelere verilen genel isimdir. Bunlar ise, Benî Muhârib, Benî Hâris b. Fihri, Benî el-Edrem b. Ğâlib b. Fihri, Benî Mu'ays b. 'Âmir b. Luey kabilelerinden oluşmaktadır.⁶⁰ Kusay, Kâbe ile ilgili hizmetleri kendi ailesi arasında paylaştırdı.⁶¹ Hatta bazı yeni görevler ihdas ederek⁶² hem Kâbe'nin güç alanını genişletti, hem de her ailenin gönlünü alacak bir paylaşırma imkânına kavuştu. O, Kâbe ve yönetimle ilgili görevlerin kendisinde ve çocuklarında kalmasına dikkat etti. Kusay, Hac ritüellerinin yönetilmesi görevlerini (İfâze, İcâze ve Nesî) de geçmişten ge-

58 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 58; Watt, *Hiz. Muhammed Mekke'de*, 15.

59 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 107; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 70; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 89; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 211; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 214 vd.

60 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 70, 71; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 58; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 59; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 211.

61 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 109 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 70, 73.

62 Sikâye ve rifâde görevleri gibi, bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 73; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 58.

len dengelere göre belirlemiştir. Bu görevler Mudar'dan olan kabilelere aitti.⁶³ Daha önceden de dediğimiz gibi Kusay, bu görevlerin önemli bir kısmını hazır bulmuştur.⁶⁴

Bu başlık altında, Mekke'de yürürlükte olan iktidar tasarımının temel bir prensibi hayata geçirmekten ibaret olduğunu, haricî bir takım göstergelere dayanarak ortaya koymaya çalıştık. Bu tasarım Kusay b. Kılâb'ın kimliğinde somut ifadesini bulmuş olan ruhanî bir iktidar yapılanmasıdır. Aynı zamanda bu yapılanma, sadece dine dayanarak maddî bir otoriteyi az rastlanacak şekilde temin etmiştir. Burada ayrıca vurgulanması gereken husus, Kusay'ın kurduğu düzenin tek bir ailenin mutlak hâkimiyetine dayanmaksızın varlığını sürdürebilmiş olmasıdır. Onun ölümü ardından Mekke'ye tek başına kimse hükmetmemiştir.⁶⁵ Öyle anlaşılıyor ki asabiyet dengelerinin doğurduğu zorunluluklar, yüksek imparatorluk siyaseti ile birleştirilmiştir. Böylece Kureyş, dinî iktidarın tanımladığı bir toplum yapısı olarak ortaya çıkmıştır. Kusay'ın erkek çocuklarına koyduğu isimler, onun Mekke sosyal yaşamında ön plana aldığı meseleleri ve güç alanlarını yansıtır. Bunlardan Abdumenaş'ı annesi en büyük put olan Menâf'a hizmetçi olarak adamıştı. Diğer çocukları Abdullah (Abduddâr), Abduluzâ ve Abdokusay'dır. Kusay'ın bizzat oğullarının isimlerini verirken onlardan ikisini ilahımın isimiyle birisini dârım ile birisini de kendi isimle isimlendirdim dediği rivayet edilmektedir.⁶⁶ Bu rivayetin sıhhati bir tarafa, gerçekten bu isimler o gün için Kureyş kabilesinin saygın bulduğu şeylere hürmetini yansıtır. Bunlar putlar, Kâbe ve Kusay'dır. Bu aynı zamanda Kusay'ın hazır bulduğu bir şeydir. Dolayısıyla Kusay, hâkimiyet kurmayı esas almış dini bir ihdas gayreti olmamıştır. Bundan sonraki başlıklar altında, bu dinî-siyasî yapı bahis konusu prensibi ikame eden unsurlarıyla derinliğine yorumlanacaktır.

Kusay b. Kılâb'ın, kendisini ve Kureyş merkeze koyarak oluşturduğu sosyal hiyerarşi, artık Araplar'ın düşünce kodlarını belirleyen bir yapı olacaktır. Aslında bunun geleceği üzere daha kadim bir kökeni vardır. Bu yapı, bazı dönüşümler geçirerek, İslam geldikten ve ağırlığını tüm Arabistan'a koyduktan sonra da varlığını devam ettirmiştir.

63 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 182-185, 186, 187; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 93; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 209, 211.

64 Günaltay, *İslam'dan Önce Araplar*, 55,56.

65 Bu durum, 5.Mâide: 97'de ifadesini bulmuştur. Araplar'ın adil bir reisleri yoktu. Kâbe, haram aylar, hacca dair alametler ve kurbanlarla onlar birbirlerinin tecavüzünden korunuyorlardı bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, V, 77-80.

66 el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 60.

O yüzden bazı temel tartışmaların gizli veya açık nedenlerinden olacak ve dolayısıyla tüm Müslümanların siyasal ve sosyal düzen fikirlerinde belli bir yer edinecektir.⁶⁷ Bu tespitlerin çalışmanın bu aşamasında peşinen verilmesi, metodolojik açıdan yanlış ve zamansız bulunabilir. Ne var ki biz, okuyucuların zihinlerini belli bir perspektife yönlendirmek açısından gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

2. Ruhanî Otoriteyi Var Edip Besleyen Unsurlar

a. Kâbe ve Haccın Sağladığı Ruhanî Güç ve Ayrıcalık

Mekke bütün kıymetini Kâbe'den alan bir şehirdi. Dolayısıyla Kâbe'yi ele geçirmek, Mekke'yi ele geçirmek demektir. Kur'an'ın da çok açık şekilde ifade ettiği gibi bu ev Mekke'nin "yaşam dayanağı"dır.⁶⁸ Çünkü Mekke, bu kutsal bina sayesinde manevî bir çekim merkezi olmuştur. Kâbe'nin çevresi "güvenli bölge" kabul edilir. Burası, bir takım koruyucu yasaklara sahip olduğu için "Harâm" adını almıştır. Darda kalan insanlar buraya sığınır ve burada oldukları müddetçe güvende olurlar.⁶⁹ Kâbe sayesinde Mekke, maddî anlamda yaşanabilecek bir şehir olmuştur. Kur'an, bu durumu, Hz. İbrahim'in ailesini Kâbe'nin yanına yerleştirirken ettiği duaya bağlar. Mekke Kâbe'den önce ziraata uygun olmayan bir vadiden ibarettir.⁷⁰ Hâsılı, Kâbe'nin tarihi Mekke'nin tarihinden önce gelir.⁷¹

Kâbe'nin vasıflarını anlatan ayetler, Kâbe'nin kutsanmış bir ev olduğu, Mekke şehrine güvenli ve varlıklı bir yaşam temin ettiği ve ilahi din geleneğine sahip en eski

67 Bu konuda sadece bir örnek olması bakımından, Hz. Ömer'in divanlar tutulurken aileleri ve kabileleri benzeri bir sınıflamayla kaydetmesi zikredilebilir, el-Ya'kûbî, *Târîh*, II, 152, 153; et-Taberî, *Târîh*, IV, 209, 210; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, II, 350; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 256-258; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-Ereb*, III, 190, 191; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 470.

68 5.Mâide: 97.

69 29.Ankebût: 67; 28.Kasas: 57; 2.Bakara: 125; 3.Âlu İmrân: 97; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 74; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 190-192.

70 14.İbrâhîm: 37; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 76; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 460 vd.

71 et-Taberî, *Tefsîr*, II, 359, ayrıca *Mekke* adı tavafta yaşanan izdihamı ifade eder, Mescid-i Haram'ın içine *Bekke* denir bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, II, 356. Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710 h.), *Tefsîru'n-Nesefî*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984, I, 170, 171. Bu göz önüne alınırsa şehrin diğer kutsal kitaplarda farklı isimle (*Fâran*) anıldığına dair iddialar (Mesela bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 234, 235) anlam kazanır. Mekke tarihinin Kâbe öncesi, bizim için kayıptır.

mabed olduđu⁷² şeklinde bir resim çizer. Bunun karşılığında da, Mekke’de yaşayanların ahlakî bir tutum takınıp bu evin sahibine şükretmeleri gerektiği vurgulanır. Söz konusu ayetlerden önce, Mekke’de nüzul yıllarının başında inmiş olan iki surenin, Kâbe adına, Mekke için bir nimet olduğu ve Allah tarafından korunduğu şeklinde bir tasvirde bulunduğuna, ayrıca vurguda bulunmak gerekir. Bunlar Fîl ve Kureyş sureleridir.

Kur’an’ın çizdiği Kâbe tasviri, kaynakların naklettiği bir takım mitolojik karakterli hikâyeler ile desteklenmiştir. Medine’de inen ayetlerin, Yahûdîler’e karşı⁷³ yeni kıblenin yüceltilmesi fikrini içerdiği ve dolayısıyla yüceltici bir söylem yapısına sahip olduğu söylenebilir. Hatta söz konusu mitolojik hikâyeler ile nüzul sebepleri arasında, muhtevaya dayanan paralellikler de kurmak mümkündür. Yine de bu hikâyelerin, Kur’an geldiği sırada en azından belli oranda revaçta olduğunu kabul etmemiz gerekir. Mekke yaşamı, bu tür söylenceleri daha önceden gündemde tutuyor olmalıdır. Aksi halde her şeyini bir mabede borçlu olan şifahî gelenek sahibi bir toplumun, söz konusu mabedin kutsiyetini yaşatacak bazı bilgileri üretmekten uzak durabildiğini savunmuş oluruz. Bu oldukça akıl dışı bir tutum olurdu. Kaldı ki karşımızda duran toplumsal bilinç, Kitâb ile tanıştıktan sonra da benzeri türde haberlere başvurmuştur. Söz konusu toplumsal bilincin, sırf Kâbe’ye dayalı bir yaşam sürdüğü dönemlerde, Kâbe merkezli söylencelere ihtiyaç duymadan varlığını devam ettirdiğini söylemek, inandırıcı olmaz.

Konumuz Mekke’de yaşayanların zihin dünyalarında Kâbe’nin yeri olduğuna göre, Kâbe’ye dair rivayet ve söylencelerin kaynaklık değerini kabul etmemiz gerekir. Çünkü herhangi bir toplumsal zihinle ilgili tespitler, ancak o toplumun faaliyetlerinden ve ürünlerinden çıkarılabilir. İncelenen toplumun tarihsel süreçteki dönüşümü ise, göz ardı edilemez. Bu durumda, hangi söylencenin nüzul dönemine, hangisinin de öncesine ait olduğu şeklinde bir problemle karşılaşılır. Biz, mevcut hikâyeler ile bildiğimiz tarihsel olaylar ve bu olayların Mekke toplumunda oluşturduğu tepkilerin birlikte incelenmesiyle, söz konusu problemin çözülebileceğine inanıyoruz. Yani, söylenceler toplumsal ihtiyaca bir cevap olarak çıkmak durumundaysa, onları tarihsel şartların karakterine göre sınıflandırmak büyük oranda isabetli olacaktır. Bunu bir tür tarih tenkidi metodu olarak

72 3.Âlu İmrân: 96. Kâbe’nin ilk ev mi, yoksa ilk mabet mi olduğuna dair görüşler için bkz. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 132; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 354, 355.

73 Sebeb-i nüzulü için bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 75 vd.

da değerdendirebiliriz.

Bu hikâyelerin temelde iki konu etrafında döndüğü söylenebilir. Birincisi Kâbe'nin ilahî bir güç tarafından korunmakta olduğu; diğeri ise Kâbe'nin insanlığın en eski mabedi olduğu için evrensel bir yöne sahip olduğudur.

Birinci konuyu içeren hikâyelerin somut bir şekilde, insanlar ve toplumlar tarafından Kâbe'ye karşı işlenen suç ve saygısızlıkların, mutlaka cezalandırıldığı fikrini işlediği görülür. Söz gelişi İ's'af ve Nâile adındaki putlar, vaktinde Cürhüm kabilesinden bir erkek ve bir kadındır. İki Kâbe içerisine gizlenip zina ettikleri için bunların taş çevrildiklerine inanılırdı.⁷⁴ Hatîm'de yemin etmekten çekinilir, orada mazlumun zalime bedduasının hemen netice verdiğine inanılırdı. Kâbe'ye sığınan endişeli insana dokunan kimsenin belaya uğradığı nakledilir.⁷⁵ Güneydeki Yemen melikleri, Kâbe'yi kastederek birden fazla sefer düzenlemişlerdir. Bunlardan sadece III. Tubba' Tubân'ın Mekke'ye girebildiği nakledilmektedir. Çünkü bu hükümdar, Mekke'ye Yesrib Yahûdilerinin etkisiyle iyi niyetli ve inanmış olarak gelmişti. Yahûdiler, ona Mekke'den çıkacak olan İsmailoğulları'dan *Ahmed* isimli peygamberi de haber vermişlerdi.⁷⁶ Ayrıca Kâbe'nin idaresini elinde bulunduran pek çok kabilenin, ona gereken saygıyı gösteremediği için, ya Mekke'den çıkarılıp Kâbe'yi kaybettiğine ya da bir belaya uğradığına inanılmaktaydı.⁷⁷ Hatta Kâbe'nin isimleri olan *el-Bâsse* (zulmedeni çıkararak), bir rivayete göre *Bekke* (zalimlerin boynunu kıran), *el-Bâsse* ve *en-Nâsse* (sapkınları kurutan), *el-Hâtume* (kendisini hafife alanı çalıp kurutan) isimleri, hep bu anlamı içermektedir. Kur'an'da geçen *el-'atîk* sıfatı bir görüşe göre, Kâbe'nin ceberut zalimlerden azat edilmiş olduğunu ifade

74 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 9, 29; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 23; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 14 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 572. Daha hafif bir cinsel suç ve cezalandırılma olayı için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, V, 26, 27.

75 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 26; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 24, 25-27.

76 İbn İshâk, *Sîre*, 30-32; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 16; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 132 vd.; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 76,77; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 41-46; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh es-Süheylî (ö. 581 h.), *Kitâbu'r-ravdi'l-unfî tefsîri me'stemele aleyhi hâdisu's-sîreti'n-Nebevîyye li'bni Hişâm*, Matba'atu'l-Cemâliyye, Mısır 1332/1914, I, 24-27; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 167, 168.

77 28.Kasas: 57-59; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 90 vd.; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 12, 13. Tasm ve Cürhüm kabilelerinin gidişiyile ilgili bir rivayet için bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 464. 'Amâlîk ve Cürhüm kabileleri için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 12-16. Benî Temîm kabilesinin Kâbe'nin haramlığına riayet etmediği için yüz elli sene sonra Araplar'ın toplanıp onları Tihâme'ye çıkardığı haberi ile ilgili olarak bkz. a.g.e., XXI, 293; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 188-189.

eder.⁷⁸ Bu tür haberler, Kâbe ile ilgili olan ve kesin olarak gerçekleştiğini bildiğimiz Fîl Olayı⁷⁹ ile ilgilendirip anlaşıldığında, oldukça anlamlı hale gelir. Kur'an'da Fîl Olayı, Mekkeliler'e bildikleri ya da en azından inandıkları olağanüstü bir hadise şeklinde sunulur. Daha önce indiğini bildiğimiz Kureyş suresi ile bir bütün oluşturduğu kabul edilen Fîl suresi, bahsettiğimiz anlatıları besleyen bir söyleme sahiptir. Tarih kaynakları da, Fîl Olayı'nın Hz. Peygamber'in doğduğu yıl gerçekleştiğini haber vermektedir. Belli ki bu Mekkeliler'in Kâbe'yle ilgili inançlarını ileri derecede kuvvetlendiren ve Mekke'nin cazibesine güç katan bir hadisedir.⁸⁰ Olayın anlatımında, Allah'ın evine saygısızca kas-teden Yemen hükümdarı Ebrehe ve ordusunun cezalandırıldığı teması temel fikri oluşturur. Bu durumda, Kâbe'nin ilahî güç tarafından korunduğu fikrini taşıyan hikâyelerin, Kur'an inmeye başlamadan önce revaçta olduğunu söylemek, yanlış olmasa gerekir. Zaten Araplar, çevrelerinde bulunan⁸¹ kimi kavimlerin, ilahi bir ceza neticesinde yok olduklarıyla ilgili bilgilere de haizdi.⁸² Kur'an'a da yansıyan bu ibret tablolarının,⁸³ kendi dinlerinde merkezi bir konuma sahip olan Kâbe eksenli örneklerinin de yaşanmış olduğunu düşünmeleri,⁸⁴ mümkündür. Kaldı ki Kur'an'ın bu birikimi Mekke ve çevresini uyarmak için kullandığı görülmektedir.⁸⁵ Kâbe ile ilgili hikâye ve efsanelere, İslam son-rasına ait temaların karıştırılarak nakledildiğini söyleyebilirsek de, neticede bunların Kur'an öncesinde var olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu tür efsane veya hikâyelerin

78 Abdurrazzâk, *Tefsîr*, II, 32; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 82; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 279-282; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 141, 142; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279 h.), *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Tefsîr, 22; Ebû Ubeyd, Abdullah b. Abdilazîz el-Bekrî el-Endülüsî (ö. 487 h.), *Mu'cemu me'ste'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi*, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1403, I, 269, 270; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 210 vd.

79 İbn İshâk, *Sîre*, 38 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 134 vd.; et-Taberî, *Tarih*, II, 130 vd.; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 128, 129.

80 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 148, 149, 176 vd.; et-Taberî, *Tarih*, II, 139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 345 vd.

81 Bu konuda Kur'an'da işaretler vardır. Bkz. 28.Kasas: 58.

82 Bu konuda nakledilen bir şiir için bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 101; el-Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., VI, 150-152; et-Taberî, *Tarih*, I, 629 vd.; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 132-143; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 353.

83 Mesela bkz. 10.Yûnus: 13, 14.

84 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 90 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 12 vd., XXI, 293; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 210 vd.

85 28.Kasas: 57-59. Kusay Mekke'yi ele geçirirken, ona karşı Huzâ'a kabilesiyle birlikte hareket etmiş bulunan Benî Bekr kabilesi, Abdulmuttalib zamanında Kureyş'i Kâbe'den çıkarmaya yeltenmiştir. Buna karşı Kureyş de Ahabîş ile anlaşma yapıp onları yenmiştir. Bkz. el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 84. Kur'an, onların her an Mekke'den çıkarılacaklarına ilişkin korkularının üzerine gider.

oluşturduğu güç alanının, toplumsal ve bireysel davranışları açık şekilde etkilediği de görülmektedir. Sözelimi, Kâbe yakınlarında bulunan sıklığa kimse dokunmadığı için buralar yerleşime açılmamıştı. Kâbe yakınına bina yaparken, ağaçları ilk defa Kusay kesmiş oldu.⁸⁶ Ayrıca, yapılan binaların Kâbe'den yüksek olmamasına daima dikkat edilmiştir.⁸⁷ Yine nüzul dönemine yakın zamanda, Kâbe'nin yeniden inşası için insanların eski duvarları yıkmak konusunda oldukça tereddütlü davrandığı nakledilmiştir.⁸⁸ Bunun örnekleri, sadece cahiliyye döneminde değil çok sonrasında da görülebilmektedir. Yine bu son duruma benzer bir ihtiyaç, Mekke'yi bir süre elinde tutan Abdullah b. ez-Zübeyr zamanında hâsıl olmuştu. Başta İbn ez-Zübeyr olmak üzere insanların, yeniden inşa etmek amacıyla olsalar bile, Kâbe'yi yıkmak konusunda ürkek davrandıkları görülmüştür.⁸⁹

Kâbe'yi özel bir şekilde koruyan olağanüstü gücün varlığına beslenen inanç, evrensellik teması içeren bir takım kutsallık tarihi hikâyeleriyle, yaygınlaştırılmak eğilimine girmiş olmalıdır. Bu ikinci çerçevede anlatılan Kâbe rivayetlerinin de, iki ayrı karakter sergiledikleri görülmektedir. Her iki grupta da İslâmî temalar bulunmakla birlikte ana fikir bakımından bunları bir birinden ayırabiliriz. Birinci karakteri taşıyan hikâyeler, çeşitli dinlerden toplulukların veya kralların Kâbe'ye olan inançlarını anlatan veya îmâ eden hikâyelerdir. Bunlara İslâmî temaların ancak karıştığı söylenebilir. Diğeri ise, ana fikir olarak İslâmî döneme ait bir temayı taşıyan hikâyelerdir.

Sonuncusu, dünyanın yaratılışı, Hz. Adem'in dünyaya indirilişi ve neredeyse bütün peygamberler tarihi konularında, Kâbe'nin merkezi bir konuma sahip olduğunu ileri süren nakillerden⁹⁰ ibarettir. Bu mitolojik karakterli rivayetlerin dayanak noktasının,

86 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 71. Bunun tersine Kusay'ın buna karşı çıktığını ve ağaçların evlerin içinde kaldığını söyleyen rivayet de vardır, bkz. el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 65.

87 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 279, 280.

88 İbn İshâk, *Sîre*, 83 vd. Bu konuda olağanüstü bir hikaye de anlatılır. Bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 159, 162, 170.

89 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 124 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 277; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 529. Dikkat edilirse bu, şu'ursuz ve büyüsel bir güce inanma olgusunun kısmen de olsa o dönemde hâlâ yaşadığına işaret eder.

90 İbn İshâk, *Sîre*, 86; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, II, 30, 31; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 78-80; et-Taberî, *Tarih*, I, 121-130; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 559-561; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 355. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zehab*, II, 145; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 645-647; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 526 vd.

Kâbe'nin en eski ev olduğuna dair Kur'an'ın verdiği bilgi⁹¹ olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki Kur'an'ın verdiği bilgi, Yahudiler'in Beyt-i Makdis'i ilahî din geleneği açısından Kâbe'den üstün görmelerine karşı verilmiş bir cevaptır.⁹² Söz konusu bilgilerin ise, İslam'a sonradan giren israiliyyât cümlesinden yabancı inançlar⁹³ ve Ortadoğu mitolojileri ile karışmış bilgiler⁹⁴ olduğu görülmektedir. Bu hikâyeler Kur'an içeriğine yönelik atflar ve telmihler içererek tefsirin haşviyat kısmını oluşturur. Soyut anlatıların somut ve derinliksiz anlatılara indirgenmesi, bunların dikkat çekici karakteridir.

Söz gelişi bu hikâyelerden biri özetle şöyledir: Allah gökleri ve yeri yaratmadan önce arş su üzerinde bulunuyordu. Allah şiddetli bir rüzgâr gönderdi. Rüzgâr, suyu çalkalayarak, su üzerinde ve bildiğimiz Beyt'in yerinde, kubbe şeklinde yumuşak bir taş ortaya çıkardı. Allah, bütün memleketleri o kayanın altından yaydı. Bu taş uzadıkça uzadı. Sonra ona dağları kazık olarak yerleştirdi. Yeryüzüne konulan ilk dağ Ebû Kubeys dağıdır. İşte bu yüzden Mekke'ye *Ummu'l-Kurâ* (şehirlerin anası) denilmiştir.⁹⁵ Bu efsane, muhtevasında “Allah'ın arşının su üzerinde olması”,⁹⁶ ve “dağların yeryüzünü tutan kazıklara benzetilmesi”⁹⁷ gibi Kur'an'a ait açık unsurlar taşıması nedeniyle İslamî döneme ait zihnin ürünü olabileceğine dair bir şüphe doğurabilir. Bir önemli veri de “*ummu'l-kurâ*” tanımlamasının cahiliyedeki kullanımına nazaran daha özel bir şekilde kullanılmış olmasıdır. Bu konuya ileride geniş şekilde değineceğiz. Şimdilik Kur'an tarafından anılan söz konusu ifadenin, Kureyş'in ve çevre kabilelerin coğrafî dinî ve siyasî konumunu tanımlayan bir “künye” olarak kullanıldığını, dolayısıyla Mekke'nin evrenselliğini anlatmadığını söylemekle yetiniyoruz. Sonuncu veriden daha önemlisi şudur: Anlatılan rivayet, İslam'ın taşıdığı tek hak din olma iddiasını yaratılışla ilgili bilgi düzlemine çekerek, diğer din salıklarının yaratılış iddialarını görmezden gelir.

91 3.Âlu İmrân: 96; 22.Hac: 33; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 354 vd., IX, 141, 142. Sebeb-i nüzulün değerlendirilmeye alınmaması, Kur'an'ın savının iyi anlaşılmasına sebep olmuştur, mesela bkz. Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, 49-73.

92 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 75 vd.

93 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 168, II, 248; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, Beyan Yay., İstanbul ty., 323, 329, 366, 371, 372.

94 Kimi mitoloji ve inanışlar ile bu rivayetlerin karşılaştırması için bkz. Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, 49-73.

95 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 32; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 355; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 526.

96 11.Hûd: 7.

97 78.Nebe': 7.

Belirtmek gerekir ki, bu tür efsane ve inanışlar, İslam'dan önce de Mekke ve çevresinde yayılmış olabilir. Hatta şifahî gelenek sahibi tüccar ve seyyah insanları bulunan Arap kültürünün, vahiy geleneği olmadığı için, bu tür mitolojilerle buluşmuş olması doğal olanıdır. Bu çerçevede Kâbe'nin en eski ibadethane olduğu ile ilgili bilgiler muhtemelen daha eski bir inanıştır. Söz konusu inanın varlığını, geleceği üzere, Kâbe'nin yıldızının kaybolmayan Zuhâl yıldızı olduğu ile ilgili söylenceden de çıkarabiliriz. Ne var ki bu söylencenin sergilediği karakter ile yukarıda betimlediğimiz rivayetlerin karakteri farklılık arz etmektedir.

İslâmî döneme ait bazı temaları taşımakla birlikte, ana fikir bakımından daha erken döneme dair işaretler taşıyan bir takım rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar, başka dinden olan hükümdarların Kâbe'ye gelip hediyeler vermesi, tazimde bulunması ve hatta ibadet etmesi ile ilgili bir takım haberlerdir. Söz gelişi, daha önce de değindiğimiz gibi, Himyer kralı Tubba' Tuban Es'ad Yahudiliği kabul etmişti. O, Kâbe'nin Kureyş'e sağladığı konumu düşürmek için Yesrib'ten Mekke'ye yöneldiğinde, başlarına gelmeye başlayan gariplikleri fark eden Yahudi din adamları, Tubba''a, Kâbe'nin Hz. İbrahim'in yaptığı kutsal mabed olduğunu bildirmişlerdi. Gereken saygıyı göstermeyenlerin ilahî cezaya uğrayacaklarını, onu Kâbe'ye yönlendiren el-Hüzeyl kabilesin ona komplo hazırlamış olduğunu söylediler. Bunun üzerine Tubba', Kâbe'ye iyi niyetle girdi, kurbanlar kesti, Kâbe'ye örtü örttü ve Kureyşliler'e yardımlarda bulundu. Bu sayede belaya uğramaktan kurtulmuş oldu.⁹⁸ Özetlediğimiz hikâyede göze çarpan temel fikir, Kâbe'nin kutsallığının ve korunmuşluğunun Yahudiler tarafından da kabul edildiğidir. Bu ana fikrin belli bir tarihi olayla ilişkilendirilip sunulduğunu görüyoruz. Olayda, zikretmediğimiz bazı detayların Mekke'deki bazı mevkilere isim verdiğinin nakledilmesi, bize olayın eskiden beri nakledildiği intibamı vermektedir. Konu, Yahudiliğin Güney Arabistan'a giriş sırasında gerçekleşmiştir. Bu olayın, Kureyş'in Kâbe'nin yönetimini ele geçirdiği ilk yıllarda vuku' bulduğu da bildirilmektedir. Eğer Himyer kralı bu şekilde Mekke'ye gelmiş ise, biz, söz konusu ziyaretin çevre krallıkların Mekke üzerinde yürüttükleri siyaset ile bir paralelliği olduğunu düşünebiliriz. Zaten hikâye, Kâbe'in dinî ve ekonomik getirisini sebep olarak göstermektedir. Bize göre, Yahudiler tarafından yapı-

98 İbn İshâk, *es-Sîre*, 32; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 13-17; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 132 vd.; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 634, 635; et-Taberî, *Tarih*, II, 105 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 41-46.

lan uyarının da gerçekliği kabul edilebilir. Çünkü Arap Yarımadasındaki Yahûdilerin Yesrib'teki varlığının selameti için bu bir zorunluluktur. Ayrıca, Mekke üzerinde hâkimiyet kurma girişimlerinin sonuç vermediği de ortadadır. Bu çerçevede, hikâye kahramanı olan Tubba''ın politik hamlelerinin, cahiliyye dönemi Arap zihni tarafından, Kâbe'nin evrenselliğinin ispatına yönelik bir söyleneceye dönüştürüldüğü söylenebilir. Buna göre Kâbe, artık Yahudiler nezdinde de Allah'ın kutsal evidir. Bu hikâye ile, Yahûdîliği kabul eden Güney Arapları için, Araplar arasında Kâbe merkezli ilişkilerin devamı sağlanmış olmaktadır. Olayda Hz. İbrahim ile kurulan ilginin –ki bu bütün rivayetlerde açık değildir- Yahudiler nezdinde bir meşruiyet arama biçiminde sunulması, İslam geldikten sonra bu temanın kullanılış şeklinden farklılık arz eder. Çünkü, Kur'an'ın Hz. İbrahim ile ilgili iddiası, Yahudiler'in meşruiyetini sorgulayan bir hava taşır. Tıpkı, Kâbe ve peygamberler tarihi arasında ilgi kuran İslamî dönem rivayetlerinde olduğu gibi. Konuyu daha da netleştirmek amacıyla şunu söyleyebiliriz ki, Kâbe'nin meşru bir ibadethane olduğu ile ilgili olarak Yahûdiler'in her hangi bir itirazı vuku' bulmamıştır. Onların itirazı, sadece Beyt-i Makdis'in Kâbe'den daha kıdemli bir kible olduğu ile ilgilidir. Bu kategoride değerlendirilmesi gereken bir diğer veri, Hıristiyanlık'la ilgilidir. Cahiliyye döneminde Kâbe içerisinde bir takım resimlerin bulunduğu rivayet edilmektedir.⁹⁹ Resimlerin arasında, Hz. İsa ve Meryem'i tasvir eden bir resimin bulunduğu dair bir kısım rivayetlere¹⁰⁰ de rastlamaktayız. Ayrıca başka bir rivayette, Kâbe'nin yeniden inşasında, batan bir Rum gemisinin ahşap malzemesi satın alınmış ve Rum (veya Kıptî) bir marangozun çalıştırıldığı bildirilmiştir.¹⁰¹ Biz Kâbe'ye krallar tarafından çeşitli hediyeler gönderildiğini de bilmekteyiz. Söz konusu resmin varlığıyla ilgili tereddütler bir tarafa, eğer varsa bunların sebep teşkil etmesi ve Mekke'nin de müsamahakâr bir tavır göstermiş olması pek mümkündür. Bu konuda bir başka veri de hıristiyan şair Adıyy b. Zeyd'in bir şiiridir. Şiirde Adıyy'in, "...Mekke'nin ve haçın Rabbi'ne yemin olsun" şeklinde bir tümcesine rastlamaktayız.¹⁰² Tek tek ele alındığında bu bilgilerin güvenilirli-

99 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 278, 279.

100 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 165, 167, 168; Buhârî, *Enbiyâ*, 8. Ayrıca yaptığımız yorumu destekleyen rivayetler de vardır. Bkz., el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, 169.

101 İbn İshâk, *Sîre*, 83; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 157, 158, 160, 161, 170; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, I, 157 vd., 170; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 529.

102 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, II, 111.

ğinden şüpheye düşmek mümkün olabilir. Ne var ki, birbirinden ilgisiz şekilde rivayet edildiğini gördüğümüz bu bilgilerin, bütün olarak düşünüldüğünde, en azından Araplar, Kâbe ve Hıristiyanlık arasındaki ilişkinin anlaşılmasında, bir fikir vermesi gerektiği de ortadadır. Aynı şekilde kimi İran krallarının Kâbe'ye inandığı ve tazimde bulunduğu kaynaklarda belki de kıymetsiz bir ayrıntı olarak nakledilmiştir. Yine, Kâbe'nin sahip olduğu iki altın geyiğin İran hükümdarı Mekke civarına hâkimken hediye edildiği ile ilgili de bir tarihsel bilgi¹⁰³ bulunmaktadır. Mekke'nin özel konumu ve Arabistan siyaseti çerçevesinde ele alındığında, bu rivayetin de belli bir boşluğu doldurduğu görülecektir. İran hükümdarının ya da yetkililerinin Mekke'nin siyasetini elinde bulundurabilmek için sergilediği politik tavırların, Kâbe'nin gücünü yaygınlaştıran bir rivayete dönüştüğü gözlenmektedir. İlginç şekilde Kâbe inancının, yer yer yıldızlara tapan Sabîfler'in inançlarıyla karıştığına dair işaretler de bulunmaktadır. Bir habere göre, her mabet bir yıldız tarafından yönetilmektedir. Çok eski bir mabet olması nedeniyle, Kâbe'nin yıldızı Zuhâl yıldızıdır.¹⁰⁴ Mekke'nin dinî yaşamına putlar, Kâbe'nin idaresi Huzâ'a kabilesinde bulunuyorken girmiştir.¹⁰⁵ Putlara tapınmanın başlangıcı ile ilgili hikayeler bir tarafa, Mekke'de putların sayısındaki artışın ilginç bir öyküsü vardır. Çevre kabileler, hacca geldiklerinde kendi putlarını burada görmek istemişlerdir. Kabilelerden her birinin bir putu veya beyti (Tâğût) olmasına rağmen, en çok tazim Kâbe'ye gösterilirdi.¹⁰⁶ Buna karşın bütün maddî varlığını hac ibadetine ve Kâbe'ye borçlu olan Mekke, daima müsamahakâr davranmıştır. Hatta bu müsamahakârlık, kendilerine ait putların yanında diğer kabilelerin putlarına da ibadet etmeye kadar varmıştır.¹⁰⁷

Biz, değerlendirdiğimiz haberlerin, kısmen de olsa mevsukiyetini kabul etmemizi gerektiren tarihsel bir zemine sahip olduğu kanaatindeyiz. Bu zemin, hem üreten hem de muhatap olan zihnin kendi ihtiyaçlarından başkası olamaz. Söz konusu zemin, Kureys açısından Kâbe inancının yaygınlaştırılma ihtiyacıdır. Ya da tersinden bakıldığında, di-

103 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, I, 242. Ayrıca acemlerin bütün krallarının, Hz. İbrahim'in Hanif dinine mensup oldukları ile ilgili bilgi için bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 258.

104 el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 237; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 649, 650.

105 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 8, 58.

106 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 33; Günaltay, *İslam'dan Önce Araplar*, 71-73; Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar (Dinî,İçtimaî-Siyasî Açısından) İslâm Tarihi*, T.T.K.Y., Ankara 1993, 81 vd.

107 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 16, 27.

ğer inanç gruplarının, stratejik nedenlerle Kâbe'ye inanan insanlarla diyalog arayışı içinde olma zorunluluğudur. Dolayısıyla, Kâbe'nin evrenselliğine ilişkin rivayetlerin çevre din ve kültürlerle diyaloga açık versiyonlarının, cahiliyye dönemine ait olduğu söylenebilir. Buna karşın, İslamî dönemde oluşturulmuş haberlerin, bilgiyi vahiyden almış olmanın özgüvenini fazlaca taşıdığı görülür. O nedenle İslamî döneme ait söz konusu nakillerin ana fikrini, diğer din salıklarının iddialarını hesaba katmama eğilimi karakterize eder.

Düşüncemizi devam ettirdiğimizde, cahiliyye dönemine ait söylencelerde dünyanın yaratılışı, yaratılış ve peygamberler tarihine dair bilgilerinin belli bir düzen ve sistematigi olmadığı sonucuna da varabiliriz. Çünkü Mekke'de bulunan insanlar, Huzâ'a kabilesinden başlamak üzere, her türlü inanç ve düşünce sisteminden etkilenmek suretiyle, dini geleneklerini, var idiyse bile, bir dönüşüme uğratmışlardı. Bu, dinlerinin yapısı ile ilgili onların müsamahakâr bir tavra sahip olmalarının neticesidir. Söz gelişi, ehli kitapla aralarındaki sıkı ilişkiler nedeniyle, duyabildikleri ve ehli kitabın onları yönlendirdiği kadar bir tarih ve peygamberler tarihi bilgileri olabilir. Ticarî seyahatler, onlara bazı Ortadoğu mitolojilerini ve hikâyelerini taşımış olabilir. Ne var ki bütün bunlar, parçalı ve dağınık bir bilgi birikimi sunmuş olmalıdır. Yukarıda verdiğimiz örneklerden anlaşılacağı gibi her tanıştıkları bilgi bütünü, düşünce ve inanç dünyalarına bir iz bırakmış gibidir. Bu da, onların düşünce ve inanç dünyalarını, bir merkezi bilgi ya da ilkenin kontrolünde geliştiremediklerini gösterir. Yine de onlar, tüm öğrendiklerini, birlikte var olma içgüdüleriyle olsa gerek, bir şekilde kolektif benliklerine mal etmiş olmalıydılar. Aksi halde, tarihsel olarak Mekke merkezli bir oluşumdan bahsedemeydik. Söz konusu bağdaşıklık zemini Kâbe'den başkası olamazdı. Dolayısıyla tarihe ve varoluşa dair her bilginin, Kâbe'ye inanan Araplar'ın kolektif bilincinde bir şekilde Kâbe ile irtibatlandırılmış olması gerekir. Bunun daha somut ve pratik bir yönü olduğunu da vurgulamamız lazım. Kâbe'nin başta Kureyş'e kazandırmış olduğu ayrıcalık düşünülürse, her dönemde her türlü inancı Kâbe ile ilişkilendirmek suretiyle ona cazibe kazandırmak, Mekke'nin işine gelmiş olmalıdır.¹⁰⁸ Ya da Mekkeliler, Kâbe ile ilgili olarak gelişen her olayı, olağanüstü bir hava içerisinde algılamışlardır. Çünkü Mekkeliler'in kendilerine

108 Kaynaklarımızda bütün toplumların Kâbe'yi tazim ettiğine dair ifadelere rastlamaktayız, mesela bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 528.

dair algıları, diğer kabilelerden Kâbe sayesinde ayrıştıklarını bilmeleriyle oluşmuştur. Bu meselenin değişik bir boyutuna ileride değinilecektir.

Kâbe'nin en temel vasfı, hac ve umre ibadetlerinin konusu olmasıdır. Bu, Araplar'ın; özellikle Mudar kabilelerinin icra ettiği, her sene tekrarlanan bir ritüeldir. Kâbe, hac mevsiminde, çevresinde yaşayan insanlara bir birliktelik fırsatı sunmaktaydı. Bu nedenle, ritüele dayalı bir bağdaşıklık zemininden söz etmekteyiz. Pek çok kabilenin, gerek ibadet ve gerekse kabile işlerinin tedbiri için inşa edilmiş olan Kâbe benzeri evleri vardı.¹⁰⁹ Onlar, bu tür evleri inşa ederken, Kâbe'den uzakta bulunuyor olmalarından etkilenmiş olabilirler. Hatta bu evlerin, tam da Kâbe'nin işlevine benzer şekilde, maddi bir getiri için inşa edildikleri bile söylenebilir. Yani Kâbe'nin manevî otoritesinin neticede maddî bir zenginliği de sağlaması, bazı kabileleri bu pastadan pay almaya heveslendirmiş olabilir. Ne var ki, bizzat bu kabileler için bile Kâbe'in otoritesi, daima diğer evlerin otoritesinin önünde olmuştur.¹¹⁰ Bu nedenle olacak, Kâbe'nin etkinliği her geçen zaman aralığında güçlenerek devam etmiştir. Kâbe, sadece Mudar kabilelerini değil, zamanla bütün Araplar'ı cezbeden kutsal bir yapı olmuştur.

Kâbe etrafında böylesine bir inanç halesinin oluşmasında, elbette ki onun ticaretin vazgeçilmez güzergâhını koruyor olması önemli bir etkidir. Ne var ki, Kâbe'yi diğer mabetler içerisinde ön plana çıkaran temel etken, onun Arabistan inanç tarihindeki kıdemidir. Bu, Kâbe merkezli yaşanmış ortak bir hatıranın (Kâbe'yi Hz. İbrahim'in inşa etmiş olmasıdır)¹¹¹ biteviye tekrarlanması ve hatırlanması ile bir çekim gücü oluşturmuştur. Söz konusu hatıra, mümkün olduğu kadar çok kabileyi toparlayan ortak bir hatıra olduğu için en eski hatıradır. Belli ki o, çok sayıdaki kabilenin henüz şubelere ayrılmadan önce bir oldukları veya bir arada buldukları bir dönemden kalmıştır. Bu durum, yerleşmiş ticari gelenek ve çıkar döngüsünün aslında bir sonuç olduğunu gösterir. Maddî çıkarın bir etken olarak görev icra etmeye başlaması ise, döngü kurulduktan sonra gündeme gelmiştir. En azından, dönemin yerleşik tarih tasavvurunun bunu öngördüğünü söyleyebiliriz.

Kâbe, Mekke için güven ve maişet teminine imkân sağlamak gibi hayatî bir

109 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 33, 45, 46,47; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, II, 195- 197.

110 Bu kanaatimizi destekler mahiyette bilgiler için bkz. İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 33, 45, 46,47.

111 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 195-197.

fonksiyona sahipti. Ne var ki biz, bunun bir fonksiyon olduğunu, bir varlık sebebi olmadığını söylüyoruz. Bu ayrımın, Mekkeliler'in; özellikle ileri gelen Kureyşliler'in bilincinde var olduğundan emin değiliz. Çünkü onlar, pratik ve fonksiyonel düşünen insanlardı. Hatta biz, ticaretin onları aşırı ve salt faydacı bir bakış açısına sevk ettiğinden de bahsedebiliriz. Onların, Kâbe'yi de maddî fonksiyonuna bakarak değerlendirmiş olmaları pek muhtemeldir. Kâbe'ye karşı beslenen bazı haset duyguları ve yapılan bazı kompolar da, benzeri zihin yapılarının yaygın olduğunun belirtisidir. Ne var ki, Kâbe'ye inananların tevarüs ettikleri büyük gelenek ve bilinci aşan otomatik davranışlar, bunun onların toplumsal benliğinde söz konusu fonksiyondan fazlasını ifade ettiğini göstermektedir. Onların Kâbe merkezli yaşantıları, his dünyalarının derinliğine hitap etmekteydi. Hatta Mekke'nin ilk yıllarında bu durumun Kur'an tarafından değerlendirildiği görülür. Kureyş suresinde Kâbe'nin fonksiyonu can alıcı bir şekilde dillendirilirken, bunun Kâbe'nin Rabbi tarafından verilmiş bir nimet olduğu vurgulanarak, Kâbe'nin ibadet için var olduğuna işarette bulunulmuştur. Fetihten sonra inen ayetlerin ise, Kâbe'nin varlık sebebini, maişet korkusunun giderilmesinden somut biçimde ayırdığı gözlenmiştir.¹¹² Bu mesele, yeri geldiğinde daha geniş şekilde irdelenecektir.

Haram topraklarda oturan kabilelerin, Fil Olayı'nın ardından, Kâbe'yle ilgili ritüellerde, diğer insanlardan farklı kurallar uygulamaya başlayarak kendilerini ayırdıklarını görmekteyiz. Onları bu türlü davranmaya sevk eden şey Fil Olayı ardından kendi kutsiyetlerine daha çok inanmaya başlamalarıdır.¹¹³ Söz konusu kuralların diğer kabilelerin uyguladıkları hac kurallardan farklı olması, kaynaklarda bu durumun iki ayrı din olarak¹¹⁴ sunulmasına neden olmuştur. Aslında bu kurallar, Hums ehli (dinde katı olanlar) dediğimiz bu kabilelerin Kâbe'ye ilişkin bir nevi ruhbanlık göttüklerini göstermektedir. Bu konuda kaynakların verdiği bilgiye göre üç temel gerekçe gündeme gelmiştir: Hz. İbrahim'in neslinden gelmek, Kâbe idare etmek ve Haram bölgede oturmak. Bu ölçütlerin, kendilerini Hums ehli olarak sunan kabilelere bakılarak tespit edilmiş olduğu anlaşılır. Kaynaklardaki nüanslar değerlendirildiğinde, bu durumun Kureyş'in asabiyet iddiasını yansıttığı görülür. Kureyş, Fil hadisesini kendini tanımlayan kutsiyet ögesini

112 Bkz. 9.Tevbe:28.

113 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 174 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I,348-350.

114 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 179; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 72; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 256, 257.

güçlendirmek için kullanmıştır. Anlaşılan bu konuda onlara, eskiden Kâbe'yi idare etmiş olan ve Haram bölgede oturan kabileler de katılmışlardır. Daha sonradan da Kureyş'le anlaşmalı olan her kabile ve Kureyşli birisinden doğmuş olan herkes, *Ahmesî* kabul edilmiştir.¹¹⁵ Buradan hareketle, Ahmesîlik diye adlandırılan bu tutumun asabiyeti aşan bir genişleme yaşadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her şeyin sebebi olan ortak hatıranın, daha çok dar anlamıyla Hums ehlinin hatırası şeklinde algılandığı¹¹⁶ ve onlara güç verdiği söylenebilir. Bu durumun, cahiliyye tarihinin çeşitli safhalarına daha önceden yansıdığını görmekteyiz. Kusay Kâbe üzerinde hak iddia ederken, Kâbe'nin velayetinin gerçek sahibinin Kureyş olduğunu savunması ve buna bütün Mudar kabilelerinin bir itibar yenilemesi olarak bakması; Ebrehe'in Fil hadisesi gerçekleşmeden önce Kâbe'ye bağlı Mudar kabilelerini idare etmek için bazı tedbirler almaya kalkması,¹¹⁷ bu yansımalarından ikisidir.

İnsanlar, hac ibadetine dair bazı şekli unsurları yerine getirmek durumunda idi. Bu esnada hacıların hizmetleri ve bazı görevlerin yaptırılması, ihtiyaca dayalı bir güç alanı oluşturmuştur. Kâbe'nin somut olarak gücünü hissettirdiği zamanlar, hac mevsimiydi. Yetkileri paylaşmış olan kabile ve ailelerin, Kâbe adına bu gücü temsil ettikleri gözlenir. Yetkilerin dağılımı, büyük oranda, Kureyş Mekke'de yapılırken Kusay tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha önce değindiğimiz bu durum, görevlerin ağırlığı ve etkinliğine göre, merkezden çevreye bir iktidar bölüşümünü temsil etmektedir. Gücün merkezinde, Kusay'ın kendi çocukları bulunmaktadır. Daha sonra, soyca onlara yakın ailelerin; yani Kureyş el-Bitâh'ın ve sonra Kureyş ez-Zevâhir'i temsil eden nispeten daha uzak ailelerin geldiğini görmekteyiz. Onlardan sonra da diğer Mudar kabileleri ve diğer Araplar. Kusay'ın kendisini merkeze alarak oluşturduğu asabiyete dayalı bu hiye-

115 Bu kabileler el-Ezrâkî tarafından Kureyş, Kinâne ve Huzâ'a kabileleri; Ehli Mekke, Kureyş, Huzâ'a, el-Evs, el-Hazreç, Ceşm, Benî Rabî'a, Ezd Şenûe, Cezm, Zebîd, Benî Zekvân b. Suleym, Amr el-Lât, Sakîf, Ğatafân, el-Ğavs, 'Advân, 'Alâf, Kudâ'a olarak zikredilir. Bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 177, 179. İbn Sa'd Haram bölgede oturan ve hac mevsimi buradan çıkmayacak şekilde ibadet eden Kureyş, Kinâne, Huzâ'a ve ayrıca Kureyş'in çocukları ve anlaşmalılarıdır der. Bkz. İbn Sa'd, et-*Tabakât*, I, 72. Bununla beraber el-Ya'kûbî Hums ehlinin tüm Kureyş olduğunu Huzâ'a'nın ise Mekke'de Kureyş'e komşu olarak oturduğu için Hille diye isimlendirildiğini söyler. Bu çelişkili bilgi aslında, Hums ehlinin zamanla genişleme kaydettiğini gösterir. Bkz. el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 256, 257; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 348-350; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 212 vd.; Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr el-Misrî, (ö. 711 h.), *Lisânu'l-'arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, VI, 57-58.

116 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 176.

117 et-Taberî, *Târîh*, II, 131; *Tefsîr*, XII, 695.

rarşinin, doğrudan Kâbe'nin gücünün bölüşümüne ait bir hiyerarşi olduğunu vurgulamak gerekir. Kâbe'nin gücünün vazgeçilemeyecek kadar önemli olduğunu bilmekteyiz. Öyle ki, Kusay'dan sonra çocukları arasında, bitmek bilmeyecek anlaşmazlıklar ve buna bağlı yeni yapılanmalar ortaya çıkmıştır.¹¹⁸

Kâbe'nin ruhânî gücü, dar asabiyet davalarının konusu olurken; diğer taraftan bu gücün etki alanı, (daha yukarıda değerlendirdiğimiz) bazı evrensellik hikayeleriyle, yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Bazı kabilelerin kendince bir beyt edinmesi ve Kusay'ın çocukları arasındaki mücadele gibi fenomenler asabiyetin sebebiyet verdiği dağılıma eğilimine işaret ederken; bir taraftan da Kâbe'nin en geri konumda kabul edilen Hille ehli için bile vazgeçilemez oluşu, onun Arap olan herkes için evrensel bir ilke olma istidadı taşıdığını ortaya koyar. Hatta kaynaklarımız, bize Himyer, Kinde, Ğassân ve Lahm hanedanlarının içtenlikle haccettiklerinden bahsetmektedir.¹¹⁹ Mekke merkezli asabiyet davaları, belli ki Kâbe'nin maddî bir itibar ve zenginlik sunması ile ilgilidir. Her şeye rağmen hacca katılmak ise, kısmen kabilelerin varlıklarını ifade etme arzularıyla ilgili olsa gerektir. Daha da önemli olarak, onları bilerek Kureyş'in ruhanî ağırlığına tahammül etmeye iten neden, Kâbe'nin dinî bir bağlılık oluşturmasıdır. Bu iç içe geçmiş asabiyet ve evrensellik; gücü elinde bulundurma ve etki alanını genişletme güdülerindeki paradoksal alış-veriş, Hums ehlinin genişleme arzusunda kendisini gösterir. Kureyşli bir kadın Hille ehlinen birisi (sârûra) ile evleneceği zaman, Kureyşliler doğacak çocuğun ahmesî olmasını şart koşardı.¹²⁰ Bunun yanında Hums ehli kendilerini Hille ehlinen üstün görürler, ayrı yerde vakfe yaparlar, hac kurallarını farklı uygularlardı. Dinin sağladığı ayrıcalık ve itibarı çıkarları için saklarken; diğer taraftan ahmesî olanların çoğalmasını da Kâbe'nin etki alanını yaygınlaştırmak için istemiş olmalıydılar. Asabiyet siyasal ilişkileri belirleyen geçerli bir ölçüt olsa da, asabiyetin körüklediği davalar, asabiyete aykırı olarak kabileler arası yeni anlaşmaların yapılmasına sebep olmuştur. Kureyş'te Ahlâf ve Mutayyebûn gruplarının oluşması,¹²¹ bunun en güzel örneğidir. Neticede Kâbe, ortasında kaldığı bu gerilim noktaları için dikkat çekici bir zemin teşkil etmiştir.

118 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 109 v.d; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 604; Günaltay, *İslam'dan Önce Araplar*, 59, 61, 62; Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 12.

119 Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, V, 211 vd.

120 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 179.

121 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 213.

b. Ruhanî Gücünün Gerekçesi olan Kutsal Köken İddiası

Kur'an'ın inmeye başladığı toplumun kökenini doğru bir şekilde tespit etmek, bir tarih çalışmasının konusu olabilir. Ne var ki biz, Mekke'de yaşamakta olan Kureyş kabilesinin gerçekte hangi kökene bağlı olduğunu sorgulamamaktayız. Yaptığımız çalışma, konunun daha ulaşılabilir bir yönüyle ilgilenmektedir. Bu yön nüzul dönemi öncesinde Mekke'de yaşayan insanların, kendilerini kültürel olarak nasıl tarihlendirdikleridir. Başka bir ifade ile Mekke ve çevresinde yaşayan bu kabilenin kendi kökenleri ile ilgili bilgi ve iddialarıdır.

Toplumsal benlik, tarihsel gerçekliğin objektif bir şekilde belirmesini değil, kendi varoluşunu besleyen bir formda nakledilmesini sağlar. Toplamların yaşattığı tarih, kendi başına değerli bir faaliyet olmaktan çok bir araçtır. Toplumun kendisini tanımlama ihtiyacı, zorunlu olarak bunu doğurur. Böyle doğal ve kendiliğinden bir geçmiş tasarımına dayanan tarih anlayışı, yazılı belgelere sahip olmayan toplumlarda kendisini daha açık şekilde gösterir. Biz, başta Kur'an olmak üzere döneme yakın kaynakların anlattığı köken hikâyelerinin dikkatle değerlendirilmesi sayesinde, Kur'an'ın indiği döneme ait tarih tasarımını ve toplumsal belleğin yapısını öğrenebiliriz. Bu, söz konusu toplumun gerçek tarihini tespit etmekten daha az spekülâttir. Yine de, Kur'an ayetlerinin ne kadarıyla mevcut bilgi ve inanışları yansıttığını, ne kadarıyla da toplumsal belleğin dönüşümünü sağlamaya yönelik veriler içerdiğini iyi ayırmak lazımdır. Diğer taraftan, tarih kaynaklarımızın güvenilirlik problemi olan bazı bilgileri içeriyor olduğunu da unutmamak gerekir.

Köken konusu, aslında toplumun kendisini tanımlamasıyla ilgilidir. Kendi birlikteliğini diğer toplumlardan yapısal olarak ayırmak ve belirginleştirmek eğilimi, geçmişte yaşanmış ortak bir hatıranın yaşatılması ile varlık bulur ve devam eder. Bu hatıranın yâd edilmesi, başarıların ve ıstırahın anılması, toplumsal benliğin yeniden hissedilmesi ve yenilenmesi demektir. O yüzden, söylencelerin, törensel davranışların ve asıl hatıranın canlandırıldığı faaliyetlerin, söz konusu topluma özgü bir kendini ifade tarzı vardır. Birer belge niteliği taşıyan bu kültürel fenomenlerin, hangi konuda doğrudan bilgi verdiğini iyi tespit etmek gerekir. Bunlar, tarihsel bilgi kaynakları olmaktan daha çok, beslediği ve kendisinden beslendiği toplumun tarih algısı ve varlık tasavvurunu yansıtan malzemelerdir. Şunu da unutmamak gerekir ki bu uygulamalar, toplumun gösterdiği gelişmelere ve ihtiyaçlara paralel olarak kendilerine yeni anlamlar yüklenmesine müsaittir. Bu

yüzden de onlar, toplum yapıcı etkilerini muhafaza eder.

Kur'an'ın nüzul sürecinin başından itibaren sunduğu şekliyle, Mekke toplumunu var kılan şey Kâbe'dir. Hac ibadetiyle ifadesini bulan bu sosyal yapı, çevresinde bulunan dinler ve kabilelere karşı Kâbe sayesinde müstakil bir varlık sergileyebilmiş ve korunaklı bir yaşama ulaşmıştır. Kâbe'ye yönelik tehditlerin bu yaşama yönelik tehditler olarak sunulduğu görülür. Tehditlerin boşa çıkması ise Kureyş'in saygınlığını inşa etmiştir. Bununla irtibatlı olarak da Kur'an'da, Kureyş için Kâbe'yi merkeze alan bir başlangıç hikâyesi anlatılmaktadır.

Kâbe'nin yaşatmış olduğu ortak hatıranın başlangıcı, Kur'an tarafından Hz. İbrahim'e atfedilerek sunulur. Hz. İbrahim, kendi soyundan gelenleri, inşa ettiği bu evin yanına ibadet amaçlı olarak yerleştirmiş ve onlar için geniş bir maişet dilemiştir.¹²² Kur'an'ın Kâbe'nin önemine ilişkin vurgulamaları, daha önce de değindiğimiz gibi Mekke döneminin ilk yıllarına kadar gider. Bununla beraber bu ayetlerin, sadece nimet-şükür dengesine vurguda bulunmak ve Mescid-i Haram'ın ve çevresinin kutsiyetini onaylamak gibi bir karakter sergilediği gözlenir. Aynı yıllarda Hz. İbrahim'e yapılan atıfların da, onun tevhid inancını savunduğu ve puta tapıcılıkla mücadele ettiği şeklinde bir vurguyla ele alındığını görmekteyiz. Mekke döneminin ilk yarısından sonra, Hz. İbrahim'e ve onun dini olarak sunulan Haniflik'e atıfların başladığı ve tebliğin kendisini "*millet-i İbrahim; hanîf*" olarak tanımladığı görülmektedir. Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından inşa edildiği ile ilgili bilgiler, Kur'an tarafından hicretten iki yıl önce gündeme taşınmıştır. Bu ayetler, Arapları Hz. İbrahim'e açıkça nispet etmese de, verili bir durum üzerine konuşulduğu havası taşır. Söz konusu ayetlerde haccın önemine vurguda bulunur. Hz. İbrahim'e dayalı köken hikayesine açıkça Kâbe'nin Hz. İbrahim tarafından yapıldığı ile ilgili diğer ayetlerde değinilir. Bunlar hicretten hemen önce inmiştir. Ayrıca hicretten sonraki ayetlerde, Yahûdiler'le kible polemığının yaşandığı dönemde, Kâbe'nin en kadim mabet olduğu iddiasıyla birlikte, Hz. İbrahim'e dayalı soy bilgisine fazlaca vurgu yapıldığı gözlenmektedir.¹²³ Kur'an muhtevasının kronolojik şekilde ele

122 14.İbrâhîm: 37; 22.Hacc: 78. Geniş bilgi için bkz. Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Kayseri 1985, 78 vd. Cevâd Ali, bütün Araplar'ın kendilerini Hz. İbrahim'e nispet ettiklerini, Kur'an'a ve kimi hadislere dayanarak iddia eder, bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 473 vd. Bu konuya ileriki bölümlerde değineceğiz.

123 Hz. İbrahim ile ilgili ayetlerin kronolojisi için bkz, Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, Çev:

alınması esasına dayanan bazı çalışmalarda, Kur'an'ın köken iddiasının konjonktürel olarak sonradan oluştuğu; dolayısıyla cahiliyye döneminde Hz. İbrahim'e dayalı bir soy bilgisinin bulunmadığı gibi yanlış bir yaklaşım söz konusu olmuştur. Bahis konusu görüşlerde, Kur'an'ın geriye dönük ve ideolojik bir şekilde tarih inşa ettiği iddia edilmiştir.¹²⁴ Yukarıda da değindiğimiz gibi, Kureys'in ilk atasının Hz. İbrahim olduğunun gerçekliği ile bu inancın Kur'an'ın nüzulünden önce de revaçta olduğu konusunu bir birinden ayırmak gerekir. Birinci türden bir savın kesin şekilde ispatı oldukça zordur ve Kur'an'da yer alması nedeniyle, bu daha çok bir inanç konusu olarak da görülebilir. Bununla beraber biz, Kur'an geldiğinde Araplar'ın ve kitap ehlinin zihninde zaten böyle bir bilginin var olduğu konusunda, yeterli gerekçeler bulunduğunu düşünmekteyiz.

Birinci gerekçemiz, ilgili ayetlerin indiği ortamı tasvir eden haberlerin ve sebebi nüzul rivayetlerinin, söz konusu köken hikâyesine yönelik bir itirazın vaki' olduğuna değinmemiş olmasıdır. Tarih kaynaklarımızda alternatif herhangi bir hikâye nakledilmez. Sadece verilerin, Tevrat ve yorumlarından ya da kitap ehline ait şifahî bilgilerden nakledilmiş olduğu anlaşılan bilgilerle detaylandırılarak aktarıldığını¹²⁵ görürüz. İslamî kaynakların, Kur'an'a ait bu hikaye hilafına rivayet kabul etmemiş oldukları düşünülebilir. Yine de, bu durumda bile, cahiliyye dönemine ait bazı farklı hikâyelerin Kur'an muhtevasıyla telif edilip sunulduğuna şahit olabilirdik. Bu tür bir ipucuna rastlamamız, cahiliyye döneminde de en fazla benzeri bir köken hikâyesinin revaçta olduğunu gösterebilir. Ayrıca kaynakların anlattığı başka konularda, yer yer söz konusu köken hikâyesine atıflar yapılır ve muhteva farklılığına rastlanmaz.

İkinci olarak, söz konusu iddia, aslında Kur'an'ın insanlara neseple ilgili bir konuda kulaklarının hiç yatkın olmadığı bir meseleyi kabul ettirmeye çalışması anlamına gelir. Bildiğimiz gibi, cahiliyye dönemi ve sonrasında Araplar'ın en önemli ilimlerinden

Yasin Demirkan-Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, 313 vd.

124 Tâhâ Hüseyin, bu görüştedir. Kitabının önceki baskısında bu görüşünü açıkça ifade ederken, daha sonraki baskıdan bu dolaylı olarak çıkarılabilir. Önceki baskıdaki ifadeler için bkz. Şaban Karataş, "Yazar ve Eseri Takdim", (*Câhiliyye Şiiri Üzerine* isimli çeviriye yazdığı giriş), Ankara Okulu, Ankara 2003, 19, 20. Tâhâ Hüseyin, *Fi's-ş-ri'l-câhili*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1927, 156, 157. Ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, London 1956, 204 vd.

125 İbn İshâk, *Sîre*, 1vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 3 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 53-74; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 24-28; et-Taberî, *Târîh*, I, 251-271, 314-315; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 12 vd.; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 72-95; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 157 vd. Bu soy iddiası daha da geniş bir perspektife yayılmaya çalışılır bkz. age., I, 199, II, 158, 159; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 42 vd.

birisi de neseb bilgisidir.¹²⁶ Neseb bilgisi, kabileler halinde yaşayan ve buna bağlı bir hukuk geliştirmiş olan Araplar için, son derece hayatî bir öneme sahipti.¹²⁷ Bu tür bir geleneğin, bir köken hikâyesine sahip olmaması düşünülemez. Farklı bir hikâyenin ya da hikâyelerin varlığının ise, sonradan gündeme taşınan bu hikâye nedeniyle, yeni nesebi iddia eden vahye karşı bir tereddüt doğurması beklenirdi. Kaynaklarda, bu tür bir tereddüdün izine de rastlamamaktayız. Kaldı ki Hz. İbrahim'e dayanan neseb bilgisi, Kur'an tarafından kitap ehline karşı verilen cevabın önemli bir ayağı olarak da gündeme gelmiştir. Bu durum, Kâbe'nin kıdeminin savunulduğu zeminin de ilk defa vaz' edildiği anlamına gelir. O da, temel iddianın savunulabilirliğini ciddi şekilde zedeleyecek bir durum olarak ortaya çıkarırdı.

Kur'an'ın Hz. İbrahim, Kâbe ve hac arasındaki ilgiye vurgusu, peygamberliğin ikinci çeyreğinde gündeme gelmiştir. Hz. İbrahim'e dayanan bir köken bilgisinin Araplar arasında özellikle Kureyş'e kazandıracağı ayrıcalık göz önüne alınırsa, böyle bir iddianın meydana getireceği çalkantının, aslında genişleme eğilimine girmiş olan tebliğ faaliyeti açısından bir zaaf oluşturacağı ortadadır. Medine döneminde Muhacirler ve Ensâr arasında, çeşitli sebeplerle asabiyet tartışmalarının yaşandığını bilmekteyiz.¹²⁸ Köken konusunun bir sebep olarak gündeme geldiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca bu iddianın, İslam tebliğinin Kureyş'e cephe aldığı bir dönemde dillendirilmesi tebliğ mantığı açısından da bir çelişki oluştururdu. Tarihsel verilerin tutarlılığı adına şunu söyleyebiliriz ki, onlar Kur'an'a ait bu iddiayı duyduklarında bu bilgiye çok alışık ve hazırlıklı bulunuyorlardı. Zaten Mudar ve özellikle Kureyş, kendi ağırlığını diğer Araplar içerisinde söz konusu köken hikâyesiyle kabul ettirmişti. Kureyş, bu sayede Mekke'de en sağlam varlık tesis eden kabile olmuştur. Köken hikâyesi ile toplumsal varlık arasındaki sebep-sonuç ilişkisini iyi tayin etmek gerekir. Kâbe'nin kıdemi ve hikâyenin Kâbe ile ilgisinin bulunması, Kureyş'in Mekke'deki konumunu bile önceler.

126 Neseb ilmi Araplar'a has bir ilimdir, İslam geldikten sonra da önemini korumuştur. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 116; IV, 3; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992, I, 138, 139; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî (ö. 562 h.), *el-Ensâb*, tahk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Beyrut 1400/1980, I, 38-45. neseb ilminde meşhur olanlar için bkz. Câhız, *el-Beyân*, I, 289 vd. Sahabe dönemi ve sonrası neseb alimleri ve çalışmaları için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978, 131 vd.

127 Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I, 466 vd.

128 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 154 vd.

Bir üçüncü husus, Kâbe'nin ve haccın bize bildirilen bazı menasik ve alametinin ifade ettiği hatıranın, insanların zihninde, Hz. İbrahim'e nispetten başka bir yol bırakmamasıdır. Bunların başında da Makam-ı İbrahim gelmektedir.¹²⁹ Cahiliyye döneminden beri uygulanan şeytan taşlama ritüelinin dayandırıldığı¹³⁰ ve kurban kesme geleneğinin gerekçelendirilebileceği hikâye,¹³¹ Hz. İbrahim'i gösterir. Buna ilave olarak Hz. İbrahim'e nispet edilen sünnetlerin Araplar arasında da sıkı sıkıya takip edilmesi, bu durumun bir başka delilidir. Bu adetler sünnet olma, kurban kesme, manevî vücut temizliği, ölüleri kefenleme, ateşgedelikten uzak olmak ve yakın akrabalarla evlenmemek gibi pratik değerleri içermektedir.¹³² Kitap ehlinin ve özellikle Yahudiler'in, benzeri şekilde bu adetleri devam ettirdiklerini bilmekteyiz. Görünen o ki, ümmilerin aynı düzeni takip etmelerinde, toplumsal kimliğe ilişkin bir gerekçelendirme etkili olmuştur. Bu Hz. İbrahim'e dayandırılan nesepten başkası olamaz.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Hz. İbrahim'in cariyesi Hacer ve oğlu Hz. İsmail'in hikâyesi Tevrat'ta da anlatılmaktadır. Tevrat'ta geçen "*Paran (Fârân)*" beldesinin, her ne kadar Mekke olması tartışılıyor olsa da, söz konusu beldenin hikâyede susuz ve çöl diye nitelendirildiği görülür. Tevrat'ta, Hz. İbrahim'in bütün milletlere baba olacağı teması kuvvetle vurgulanır. Tevrat, Hz. İbrahim'in münacatı sayesinde İsmail'in soyunun büyük bir millet olacağına dair ilahi bir va'din varlığından da söz eder.¹³³ İsmailoğulları'nın kervan ticaretiyle meşgul olduklarını, bedevî bir yaşam sürdüklerini de ima etmektedir.¹³⁴ Bize göre bütün bunlardan, İslam geldiği sırada, Hicaz çevresin-

129 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 169. Bunun genel olarak haccı ve mekeanlarını anlattığı görüşü de vardır. Bkz. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 77, 78.

130 Ebû Ubeyd, *Mu'cemu me'ste'cem*, IV, 1262, 1253; Ya'kut, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 229, 230; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, XV, 292-294;

131 Kâbe içerisinde muhafaza edilen boynuzun bu kurbanı ait olduğuna inanılırdı, Bkz İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 163.

132 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 254. et-Taberi, *Tefsîr*, I, 574, 575. Sünnet olmanın Araplar için alamet-i farika olduğunu gösteren bir rivayet için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, VI, 345 vd.; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 212 vd.; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 700, 701; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IX, 58; Ali Osman Ateş, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 40 vd., 73, 84 vd., 212 vd., 268 vd., 313; Kuzgun, *Hız. İbrahim ve Hanıflık*, 162-182.

133 Bu konuda eş-Şehristânî "Hz. İbrahim, Hz. İsmail'in çocuklarının her millete hükmedeceğinin bilgisini Yahudiler Tevrat'ı tahrif ederek gizlediler. Onlar bu meseleyi kabul ederler ama bunun mülkle olacağını yoksa nübüvvetle olacağını değil."demektedir, bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 383, 384. Tevrat bilgileri için bkz. *Kitab-ı Mukaddes*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993, Eski Ahit, Tekvin, 16. Bab/12; 17. Bab/20, 21

134 Eski Ahit, Tekvin: 16. Bab/1-4, 12, 15 vd.; 17. Bab/4-6, 20, 21, 24-27; 21. Bab/9-21; 25. Bab/5-6,

deki kitap ehlinin de, Tevrat'ta bahsi geçen beldeyle Mekke'nin kast edildiğini düşündükleri çıkarılabilir. Çünkü hem beldenin vasıfları ile Mekke; hem de İsmailoğulları'nın vasıfları ile ümmîler büyük benzerlik arz etmektedir. Ayrıca, yukarıda da değindiğimiz gibi, Kur'an'ın serdettiği İbrahimî köken iddiası karşısında onların itiraz ettiklerine dair herhangi bir ipucu, kaynaklarımızda yer almamıştır. Bu noktada, en azından Yahudiler ve ümmîler arasındaki iyi münasebetlerin, benzeri Tevrat yorumlarını gündeme taşımış olma ihtimalini kabul etmek gerekmektedir. Bu ilişkilerin neredeyse kitap ehlinin Arabistan'da bulunma tarihi kadar eski olduğu da var sayılırsa, en azından bir etkileşimin gerçekleştiği inkâr edilemez. Kutsal Kitap bilgisine sahip olduğu rivayet edilen bazı Arap entelektüeller, bunun açık örneklerini oluşturur. Hatta söz konusu mühim nesep haberlerini, kendileri ile Araplar arasında akrabalık ihdas edip Arabistan'da huzur ve sükûn içerisinde yaşamak için, bizzat kitap ehli yaymış olabilir.¹³⁵ Ümmîler açısından da benzeri bir ihtiyacın varlığından söz edebiliriz. Toplumsal yapı, hikâyesini inşa ettiği araçları tarihsel süreçle birlikte zenginleştirir. O, karşılaştığı her imkânı kendi lehine bir avantaja çevirme kabiliyeti gösterir. Bu durum bizi, Kur'an'ın inmeye başladığı ortamda, ümmîler ile kitap ehlinin tarih tasarımlarının yakınlaşmış olduğu sonucuna götürebilir. Şunu da ayrıca vurgulamak gerekir ki, biz burada Hz. İbrahim ve Arab-ı Müsta'ribe arasındaki nesep bağının ille de ehli kitabın propagandasıyla oluşturulmuş bir bağ olduğunu iddia etmiyoruz. Sadece mantıkî tutarlılık adına, (Adnânî) ümmîlerin İbrahimî kökenden geldiklerine dair bilginin, en azından Kur'an gelmeden önce, zihinlerde hazır bulunduğunu zorunlu olarak kabul etmek gerektiğinden bahsediyoruz. İyi bakılırsa, ilgili Kur'an ayetlerinin de, böyle hazır bir zemin üzerinden konuştuğu görülecektir.

İbrahimî köken hikâyesinin, Hicaz merkezli siyasal güç odağı açısından inşa ettiği hiyerarşiye yeniden değinmek istemiyoruz. Sadece şunu hatırlatalım ki bu, tepesinde Kureyş'in bulunduğu bir asabiyet piramididir. Bununla beraber, ekonomik ve kültürel ilişkilerin yaşandığı kitap ehli, söz konusu asabiyet denkleminde kesinlikle dâhil olmamıştır. Bu durumu daha çok Kâbe merkezli yaşamın belirlemesi bir yana, ümmîler'in kökenlerine şahitlik eden Tevrat ehlinin, kendilerine İsmailoğulları'ndan daha büyük bir

12, 18; 28. Bab/9; 37. Bab/25-28; M. J. de Goeje, "Arabistan (Etnoğrafya), *İA* (1978), I, 31 vd.

135 Cevâd Ali'ye göre teferruatlı nesep birikiminin oluşumunda Tevrat bilgisi cahiliyyeden itibaren etkili olmuştur, Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 410, 414 vd., 433.

paye ayırdıkları muhakkaktır. Tevrat'ın ifadesiyle Allah, “*ahdimi İshak'la sabit kılacağım*” demiştir.¹³⁶ Bu konuya sonraki başlıklarda geniş bir şekilde değinilecektir.

İslam geldiği sıralarda, bütün Araplar'ın kendilerini Hz. İsmail'e nispet etmedikleri görülmektedir. Bu ayırım, Adnân ve Kahtân soyundan gelmekle ilgili bir ayırımdır. Kur'an'da geçen “*babanız İbrahim*” ifadelerini bir tashih olarak ve belki de Kureyş asabiyetini sembolize etme temelinde, kültürel bir nispet olarak algılamak gerekmektedir. Çünkü yine bizzat Kur'an, İbrahim (as)'ın soyundan olanların Kâbe'nin yanına yerleştirilenler olduğunu bildirmektedir. Zaten Hz. Peygamber'in bütün Araplar'ın İsmailoğulları'ndan olduğunu ifade etmesi ile ilgili rivayetin vurûd sebebi de bu tezi doğrulamaktadır. Araplar, İslam geldiğinde böyle bir ayırımı kabullenmişti. Kâbe üzerinde hak iddia eden Kureyş, bunu bir kanıt olarak ileri sürmüştür. Bunun gibi daha pek çok Cahiliyye dönemi gelişmeleri, ancak bu ayırım ile yorumlanabilir.¹³⁷ Bununla beraber diğer kabilelerin, ağırlık noktası İsmailî asabiyete göre oluşmakta olan bu siyasal düzlemden ayrıştıkları söylenemez. Katılımın sürmesinin en önemli sebebi, belki de Hac ibadetinin evrensel bir çağrıyla başladığına ezelden beri inanılmasıdır. Haccın oluşturduğu siyasal ve ekonomik gücün tarihi boyunca her kabileyi ilgilendirmiş olması, Kur'an'ın verdiği bu bilgiyi teyit eder. Bu yüzden Kâbe tarihsel süreç içerisinde Ma'ad b. Adnân soyundan olmayan Cürhüm ve Huzâ'a gibi kabileler tarafından da yönetilebilmiştir. Ayrıca bu kabileler sop bakımından İsmailoğullarının akrabasıdır.¹³⁸ Ne var ki, İsmail b. İbrahim'in soyundan gelmek bir ayrıcalığı ifade eder. Bunun, İslam geldikten sonra da stratejik bir önemle karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu itibarla Hz. Peygamber, İsmailoğulları'ndan olmadıklarını düşünen bazı Kahtânî kabileler ile ilgili nesp tashihinde bulunmuş ve genelde bütün Araplar'ın İsmail b. İbrahim soyundan olduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber Ma'add b. Adnân'dan¹³⁹ öncesiyle ilgili soy ağacı

136 Eski Ahit, Tekvin, 17. Bab/ 21.

137 Bu düşünceleri krş., Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 473 vd.

138 Tevrat, Hz. İsmail'in Fâran'a yerleştiğini ve orada Mısırlı bir kadınla evlendiğini yazar. Bkz. Tekvin, 25. Bab/12. Cevâd Ali, “ahbar ravileri bu bilgilere dayanırlar ama Hz. İsmail'in karısının Cürhümlülerden olduğunu söylerler, ayrıca çocuklarını ve sayısını da değiştirirler, tahrif ederler” demektedir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 433 vd. Bu yorumu kabul edersek, Arapların anne tarafından Cürhüm ile ilgilendirilmesinin, kimliğin şumulünü genişletmeye yönelik bir tarih inşası olduğu görülür.

139 Adnân soyundan gelenlerin şeceresi için bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 663 vd, 91 vd.

nın, karışmış olması nedeniyle sayılmaması gerektiğini söylemiştir.¹⁴⁰ Dahası Hz. İbrahim'e nispet meselesi politik bir hassasiyetle ele alınmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber'in h.8. yılda doğan oğluna, bildiğimiz kadarıyla Araplar'ın pek alışık olmadıkları şekilde İbrahim ismini koyduğunu¹⁴¹ görmekteyiz. Hz. Ali'nin çocuklarına da, Hz. Harun'un çocuklarının isimlerinin Arapça karşılıklarını koymuştur.¹⁴²

c. Kutsal Coğrafya ve Ruhani Gücün Oluşumundaki Yeri

İnsan kitlelerinin ortak bir tarih bilincinde buluşabilmeleri, ancak ikna edici araçların varlığı ile mümkün olur. Bu ikna ediciliğin, kayıt ve muhafaza kavramlarıyla ilgili olması kaçınılmazdır. En etkileyici kayıt biçiminin, tarihin, öz mekânlarında toplu bir ritüelle yaşatılması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu tür uygulamalarda, mekân ve tarih arasındaki somut ilişkilendirme biçimine insanların katılımları sağlanmış olur. Bu katılım, tarihin kişisel ve ortak bilinçte kaydını kolaylaştırır. Mekâna bağlı öğrenme kolaylığına, bu ritüelin başlangıçtan itibaren sürekli tekrarlanarak geldiği hissi eşlik eder. Daha da önemlisi belli bir mevsime tekabül eden ritüel, toplumsal başlangıcın yinelenmesi ve ilk nesil ile sonrakiler arasında aidiyet bağı açısından bir koşutluk kurulması görevlerini yerine getirir. Netice itibarıyla her nesil, döngüsel bir zamana ve bir mekâna bağlı olarak aidiyet duygusunu yaşamış olur.

Bildiğimiz gibi hac, belirli bir mevsimde, belirli bir coğrafya bütününde, ibadet değeri bulunan belirli eylemlerin yapılması esasına dayanır. Haccın, çeşitli rukûnları ile İsmailoğulları'nın başlangıcına dair bir hatırayı da yaşata gelmesi, ibadet olarak anlamına dâhildir. Belirli bir zamanda ve coğrafya da somutlaşan ve yinelenen hatıra, başta Ma'add b. Adnân soyundan gelen kabileleri için, bir aidiyet çerçevesi sunmuştur. Ayrıca hac, sadece İsmailoğulları'nın değil, bu coğrafya ile ilgili kabilelerin de ibadeti olagelmıştır. Akabinde oluşan maddi çıkar döngüsü ise, söz konusu zemini alabildiğine güçlendirmiştir. Hicaz, dinî ve dünyevî anlamda bir çekim alanı haline gelmiştir. Bu durum, Kâbe merkezli bir iktidar olgusunu ve tarih içerisinde en güçlü sahipleri olarak da İsmailoğulları'ndan Kureyş'i ön plana çıkarmıştır. Çünkü haccın tarihi ile oluşmuş bu-

140 el-Mes'ûdî, Murûcu'z-Zeheb, II, 273, 274.

141 Bu konuda örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 124 vd., 141-143.

142 eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 231, 232.

lunan güç alanı, bu tür bir ağırlık noktasına sahiptir. İşte söz konusu tarihi zihinlerde somutlaştıran coğrafi mekanlar, Kureyş'in siyasal iktidarının dar anlamda ülkesini teşkil eder. Haccetmek amacıyla haram topraklara yönelen insanlar, hacla ilgili özel giysi, takılar ve kurbanlık hayvanlarla yola çıktıklarında, genellikle herhangi bir zarara uğramazlardı. Daha önce de değindiğimiz gibi, ekonomik istikrar ve entegrasyonun sağlanmasında haram aylarla ilgili uygulamaların da, söz gelimi nesî adetinin, pek önemli bir yeri bulunmaktaydı. Bu saygının gösterildiği geniş coğrafyanın belli bir duyguyu benimseyen insan kitlelerinin geniş anlamda ülkesi olmaya aday olmuştur.

Söz konusu coğrafyanın siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkiler açısından yapısı, Kur'an'da *ummu'l-kurâ* (şehirlerin anası) biçiminde tanımlanmaktadır. Tefsirler, bu terkip ile Mekke'nin kast edildiğini bildirir. *Ummu'l-kurâ* terkinin Mekke'ye neden isim olduğu ile ilgili olarak da, Mekke'nin dünya da var olan diğer bütün memleketlere göre ana kent konumunda bulunduğunu iddia eden rivayetler karşımıza çıkmaktadır. Bu rivayetlerde, daha önce de değindiğimiz gibi, İslam mesajının evrensel hitabına vurguda bulunulmak istenildiği açık bir şekilde hissedilmektedir. Hatta buradaki *analık* vasfını hakikat anlamında ele alıp, tüm dünyanın Mekke'den başlayarak yaratıldığını anlatan rivayetlere de yer verilmiştir. Bununla beraber dirayete dayalı yaklaşımlardan, bu ifade-nin Mekke ve çevre kabileler arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir adlandırma olduğu anlaşıl-maktadır.¹⁴³ Şöyle ki Mekke, etrafında bulunan pek çok kabilenin ve şehrin, kültürel ve ticarî anlamda merkez olarak kabul ettiği bir şehirdi. Bu imaj, siyasal anlamda otoriter bir merkez olma anlamı taşımasa da, dinî ve ticarî bağların inşa ettiği ölçüde, bir siyasal ağırlık noktası olmayı da kapsar. Hâsılı, Mekke bir başkent görünümü arz etmekteydi. Özellikle Kasas sûresi 57-59. ayetlerin bağlamı göz önüne alınırsa, "*ummu'l-kurâ ve havlehâ*" (şehirlerin anası ve çevresi) ibareleri ile Mekke ve ancak yakın çevresinin, kinayeli bir şekilde kast edildiği söylenebilir. Kinayeli diyoruz, çünkü , ayetlerin Mekke ve benzeri konumdaki başka şehirlerde geçerli olan *sünnetullahtan* bahsettiği görülmek-

143 Bilgi ve değerlendirmeler için bkz. el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhidî (ö. 175 h.), *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mazlûmî es-Samerrâî, Müessesetü A'lemî, Beyrut 1408/1988, VIII, 426; İsmâil b. el-'Abbâd (ö. 385 h.), *el-Muhît fi'l-luğa*, tahk.: Muhammed Hasen Âle'Yâsîn, 'Âlemu'l-Kutüb, 1414/1994, X, 459; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö. 393 h.), *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhahu'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed 'Abulğaffar el-'Attâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1404/1984, V, 1863; Muhibbuddîn Ebû Feyd es-Seyyid Muhammed Murtada el-Huseynî el-Vâsîfî ez-Zebidî el-Hanefî (ö. 1206 h.), *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali Şeyrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994, XVI, 28, 29; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, I, 302 ; et-Taberî, *Tefsîr*, X, 89-91.

tedir. Bu durumda tamlamanın içerdiği “*el-kurâ*” (kasabalar, şehirler) kelimesi “*havlehâ*” (Mekke’nin çevresi) ile kastedilen şeydir. Bu çevre, Kâbe ve Mekke’ye hissî ve maddî bir şekilde bağlı bulunmaktadır. Öyle ki Kureyş, kutsal toprakların kıymetini bilemediği vakit, bu çevre tarafından oradan çıkarılacağından korkmaktadır. Korku, tabusal bir tavır olmanın yanında, bundan daha çok Mekke’nin merkezî bir gücü ifade etmesinden kaynaklanır. Zaten çevreden bu tür girişimlerde bulunulduğu da nakledilmiştir.¹⁴⁴ Yine ileride tekrar değinileceği üzere Şûrâ suresi 7. ayette geçen “*Böylece sana Arapça bir Kur’an vahyettik ki, Ummu’l-Kurâ’yı ve çevresini uyarasın*” ifadeleri, bu ismin Arapça konuşan beldeler ile alakasını kurmaktadır. Ayrıca ilgili ayetlerin Mekke döneminde inmiş olması, yaptığımız yorumu destekleyen bir veri olarak değerlendirilebilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, *Ummu’l-Kurâ* isminin cahiliyye döneminde de abartılı tevellere yol açmış olması imkân dâhilinde olsa da, makul olanı bu abartının o devirde kabileler arası mufâhere ölçüsünü aşmayacak yapıda olmasıdır. Çünkü ümmîler, yakın çevrelerindeki kitap ehli için, Kâbe’nin ve Mekke’nin geçerli bir bağlayıcılığının bulunmadığını görüyorlardı.

Coğrafyayı ortak his ve duygu tarihinin sembolü/ifadesi haline getiren kutsal mekânlar ve somut göstergeler hakkındaki bilgilere eğilmek, bunların yapılandığı bağlılık ve ortak zihniyetin kavranmasına yardımcı olacaktır. Bahse konu yerler, tüm coğrafya kimliğini besleyen ve mantıklı bir bütün oluşturan ibadet mekânlarıdır. Söz konusu zihniyetle alakalı olarak, ancak hac ibadetinin sistematığı çerçevesinde bazı ipuçları vadederler. Bunun gerekçesine yeteri kadar değinmiş bulunuyoruz. İslam geldikten sonra, haccın sistematığında herhangi bir köklü değişiklik yapılmamıştır. Sadece, yeni dinin genel çerçevesini zorlayan bir takım hususlarda düzenlemelere gidilmiştir. Yine de söz konusu mekânlara yapılan yeni vurgular, İslam öncesi ve sonrasındaki zihniyet ayrışmasının analizinde dikkate değer veriler sunmaktadır. Bu ayrışma, sonraki bölümlerde daha da netlik kazanacaktır.

Genel uygulama itibariyle insanlar, Kâbe’yi tavaf ettikten sonra Zilhicce’nin sekizinci günü (Tevriye günü) Minâ’da toplanırlardı. Bu toplanma, haccın başlangıcı için yapıldı. Dolayısıyla haccın rükunlarından olmayıp insanların bir arada hareketini sağlayan bir unsurdur. Ertesi gün topluca Arafat’a hareket edilirdi.

144 el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 84.

Haccın icra edilmesine göre, Kâbe’yi ziyaretin ardından ilk ziyaret mekanının Arafat olduğunu görmekteyiz. ‘Arafah kelimesinin türemiş olduğunu kabul edenlere göre, ‘a-r-f (bilmek, tanımak) kökünden gelir. Bu kelimenin isim olarak belirlenme gerekçesiyle ilgili, bazı teori-hikâyelerin rivayet edildiğini görmekteyiz. Hikâyelerden birine göre Hz. Âdem ve Havva, cennetten çıkarılıp yeryüzüne indirildikten sonra, birbirlerini ilk defa burada tanımışlardır. Bu *tanıma* durumunu hatırlatır şekilde söz konusu yere ‘Arafat denilmektedir. Diğer bir yaklaşıma göre ise, Kâbe inşa edildikten sonra, Cebrail Hz. İbrahim’e haccın menasikini öğreterek onu Arafat’a kadar getirmiş ve “görevlerini bildin mi?” diye sormuştu. Hz. İbrahim de bu soruya “bildim” şeklinde cevap vermişti. Bu cevabın verildiği mekâna ‘Arafat denilmektedir.¹⁴⁵ Rivayetler teferruatıyla okunduğunda, bunların cahiliyye sonrasında oluşturulmuş hikâyeler olma ihtimali kendisini belli etmektedir. Hz. Âdem’e nispet edilen birinci hikâyeye, insanoğlunun başlangıcını Mekke ile ilgilendirmektedir. İkinci hikâyeye ise, haccın tarifinin basit şekilde Hz. İbrahim’e nispet edilmesinden oluşmaktadır. Biz, bu bilgilerin cahiliyyedeki algılamayı yansıtırma gücünün ne olduğunu tartışmak yerine hac uygulamasında Arafat’ın işgal ettiği yeri tayin ettiğimizde, söz konusu ismin verilmiş nedenine de ulaşmış olacağız. İlave olarak, Arafat’ta yapılan törensel ibadetin o gün için geçerli olan anlamını da ayırtmış olacağız.

Kaynaklarımız, bize Arafat’ın haram topraklar dışında ve sınırda bulunduğunu bildirmektedir. Haccetmek isteyen Araplar, Zilhicce’nin dokuzuncu günü buraya gelirler, kabileler şeklinde toplanırlar ve *ifâze* yetkisinin sahibi olan kişinin Müzdelife’ye doğru yola çıkmalarına izin vermesini beklerlerdi.¹⁴⁶ Bu sembolik bir biçimde yerine getirilir; izin çıkmadan kimse hareket edemezdi.

Arafat’tan sonra, insanların akın akın giderek toplandıkları yer *Müzdelife*’dir. Bu yerin, *Müzdelife* ismini neden aldığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kelimenin kök anlamının *yakınlaşmak* kavramıyla ilgili olması, görüşlerin bu çerçevede belirmesine neden olmuştur. Görüşlerden birisine göre burası, Arafat’ta birbirlerini tanıyan Hz. Âdem ve Havva’nın bir araya gelip yakınlaştığı yerdir. Bir diğer görüşe göre,

145 Ebû ‘Ubeyd, *Mu’cemu me’s-te’cem*, IV, 1190-1192; Yâkût, *Mu’cemu’l-buldân*, IV, 117; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arab*, IX, 442-443.

146 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 188;

insanlar burada toplanarak yakınlaşırlar. Bir üçüncüsüne göre ise, Minâ'ya ve dolayısıyla Harâm'a yaklaşmış olmayı ifade eder. Buraya *el-Cem'* de denilmektedir. Yine bununla ilgili de, Hz. Âdem ve Havva'nın birleştiği yer olması, namazların burada cem' edilmesi gibi gerekçeler sayılmıştır.¹⁴⁷ Kanaatimizce *Müzdelife* isminin ifade ettiği anlam, manevî bir yakınlaşmadır. Arafat'ta niyet beyanında bulunan insanların, manevî bir havayı (Haram toprakları) teneffüs etmeye başlamalarını ifade eder. *el-Cem'* ise, eğer İslam geldikten sonra namazla alakalı olarak verilmiş bir isim değilse, insanların toplanmasını ifade eder. Bu mekân ile ilgili diğer bir isim *el-Meş'aru'l-Harâm* yani *kutsal alamettir*. Genel olarak Müzdelife'yi karşılamaktadır. *Müzdelife* manevî güç odaklarına ait hiyerarşinin ikinci basamağını oluşturur. Buradan insanların Zilhicce'nin onuncu günü Minâ'ya doğru yola çıkabilmeleri için *İcâze* (izin verme) yetkisini elinde bulunduran kişinin (Avdân soyundan Ebû Seyyâre el-Ezdî) izni beklenir. Onun verediği izinle Minâ'ya doğru yola çıkılır.¹⁴⁸

Minâ kelimesinin, temelde *kast etmek ve temenni etmek*, bir de *akıtmak* anlamlarıyla ilgili olduğu görülmektedir. Anlamlar bazı hikâye ya da ritüellerle ilgilidir. Bunlara göre söz konusu mekana *Minâ* ismi, Hz. Âdem'in yeryüzüne indikten sonra cenneti ilk defa burada arzulaması, Hz. İbrahim'in koçu kestiği yer olması ve kurbanların kanının burada akıtılması gibi sebepler ile verilmiştir. *Minâ*'da kurbanların kesildiğini biliyoruz. Bu uygulamanın yanında şeytan taşlama âdetinin Hz. İbrahim'den kalan bir sünnet olarak yaşatıldığı da bildirilmektedir.¹⁴⁹ Kur'an'ın ifadelerinden Araplar'ın Minâ'da şeytan taşlamanın ardından aynı yerde atalarını ve üstünlüklerini yâd ettikleri ve bunu bir ritüele dönüştürdükleri de anlaşılmaktadır. Onlar babalarının elde ettikleri zenginlikleri anarak Allah'tan aynını isterlerdi.¹⁵⁰ Hatırlamak gerekir ki, Minâ, hacıların Arafat'a çıkmadan evvel toplandıkları ve hazırlandıkları yerdir de. Dolayısıyla Arafat'a yönelmiş olmayı ifade eder. Ama bu toplanma haccın rükunlarına dâhil değildir. Netice itibarıyla Minâ, alışkanlık olduğu üzere manevî temizlenmenin ve maddî beklentilerin

147 Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 142; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IX, 138.

148 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 208; Ebû 'Ubeyd, *Mu'cemu me'ste'cem*, IV, 1190-1192; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 117, V, 215 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IX, 200, 442-443.

149 Ebû 'Ubeyd, *Mu'cemu me'ste'cem*, IV, 1262, 1253; Ya'kut, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 229, 230; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, XV, 292-294;

150 2.Bakara: 198; Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâbu'n-nüzûl*, 40.

çok somut ritüellerle *kast edildiği; temenni edildiği* bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci Minâ ziyaretine ait görevlerden sonra Kâbe'nin ziyareti ve Safâ ve Merve'de sa'y etmek ile hac ibadeti son bulur. Ne var ki şeytan taşlama da Minâ'dan çıkış da icâze görevine sahip kabilenin (Sûfe adını taşıyan bu kabile Benû'l-Ğavs b. Murr b. 'Udd b. Tabîha b. İlyas b. Mudar'dır İslam geldiğinde Kerâb b. Safvân idare ediyordu) ardından yapılabiliyordu.¹⁵¹

Hac mekânlarının en önemlisi, elbette Kâbe'dir. Dönemin zihin yapısının Kâbe'yi algılama biçimine dair malumatı vermiştik. Burada şunu ilave etmeliyiz ki, Kâbe, bütün kutsal mekânlara göre varılacak ilk ve son nokta mesabesindedir. Hacılar ilk önce buraya gelip tavaf ederler; Mina'ya buradan hareket ederlerdi. *Ziyaret tavafi* ise, hac ibadetini bitiren son ritüeldir. *Tavaf*, bir istikamete yönelik olmaktan çok Kâbe etrafında gerçekleştirilen dairesel bir harekettir. Haram ehlinin dininden olanlar, tavaf esnasında da bazı kurallarla kendilerini imtiyazlı hale getirmişlerdi. Ziyaret edilen diğer mekânlar ise, kendilerine yüklenen anlamlar (isimleri) ve buralarda gerçekleştirilen hac eylemleri açısından Kâbe istikametinde birer duraktır. Hacc kelimesi *tekrar tekrar kast etmek* anlamına gelmektedir. Bu temel anlam çerçevesinde denilebilir ki, hac boyunca birkaç kez kast edilen yer, *Beytu'llah* (Allah'ın Evi)'dir.¹⁵² Böylece Bekke vadisi ve Mekke, bu güç alanının kaynağı durumundadır.

Hemen Kâbe içinde ve etrafında bulunan bir takım alametler den de söz etmemiz gerekir. Bu alametlerin *şe'âir* (semboller) ya da *âyât* (deliller, göstergeler, işaretler) diye adlandırıldığı¹⁵³ görmekteyiz. Kur'an *âyet/âyât* tabirini, özellikle Kâbe ve Hz. İbrahim arasında ilgi kurarken kullanmaktadır. Bu pasajda özellikle vurgulanan delil, Kâbe'de "*Makâm-ı İbrahim*"ın bulunmasıdır. Bu Kâbe'nin inşası esnasında Hz. İbrahim'in üzerine çıktığı ve mucizevî şekilde üzerinde ayak izlerinin bulunduğu kabul edilen bir taşdır.¹⁵⁴ *Makam*'ın ve diğer *ayetlerin* Kur'an tarafından bu şekilde sunulması, onların muhatapları nezdinde ikna edici deliller oluşturduğunu gösterir. Anlaşılan o ki, ümmîler ve hatta kitap ehli, bu sembollerin aslına uygun ve güvenilir olduğunu tartışma

151 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 208; Ebû 'Ubeyd, *Mu'cemu me'ste'cem*, IV, 1190-1192; Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, IV, 117, V, 215 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IX, 200, 442-443.

152 et-Taberî, *Tefsîr*, II, 54, 55.

153 2.Bakara: 157; 3.Âlu İmrân: 97.

154 et-Taberî, *Tefsîr*, II, 355-359.

ihtiyacı duymuyorlardı. Hatta Kâbe içerisinde Hz. İbrahim'in oğluna fidiye olarak kestiği koça ait boynuzların, İslam geldikten sonra da belli bir süre muhafaza edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bugünden baktığımızda, bunun önemli bir zihinsel karakter farklılığı olduğuna işaret etmemiz gerekir. Kuşaktan kuşağa bir uygulama içerisinde yaygınlık kazanarak aktarılan bu alametlerin, onların zihninde belli bir tatmin uyandırdığı anlaşılmaktadır. Bu alametler kutsal ve dokunulamazdır. Somut bir şekilde orada durmaktadır. İşaret ettikleri hatıra ile büyük bir uygunluk göstermektedir. Bunların gerçek birer işaret olduğundan şüphelendirecek her hangi bir psikolojik faktör de yoktur. Hatta tam tersine, *ayetlerin ve sembollerin* olaylar içerisindeki ağırlık ve cazibeleri ikna edici niteliktedir. Bunu doğrular nitelikte bir veri de ilgili pasajın devamında, “*Kâbe’ye giren kimsenin emniyet içerisinde olacağı*”nın bildirilmesidir. Söz konusu Kur’anî ifadeler, alametlerin oluşturduğu ikna edici atmosfere işaret etmekte ve yine bizzat bu atmosferin de başlı başına bir *âyet* olduğunu bildirmektedir.

Meşâ’ir/se’âir (semboller) cümlesinden zikredilebileceklerin en önemlisi Kâbe civarında bulunan Safâ ve Merve tepeleridir. Bu iki tepe arasında *sa’y* (gayretli yürüyüş) yapılır. Kur’an’da da zikri geçen bu ibadetin, put inancıyla ilgili karışmış olduğu¹⁵⁵ görülmektedir. Bununla beraber Safâ ve Merve tepelerindeki koşu, çok daha eski bir hatraya alamet olmuştur.¹⁵⁶ Tarih kaynakları, bize bu koşuyu ilk defa Hz. İsmail’in annesi olan Hâcer’in yaptığını bildirmektedir. Hâcer, küçük oğlu için su ararken, arada bir söz konusu yüksek tepelere çıkarak Kâbe’nin yerinde bulunan çocuğu kontrol etmişti. Bu haberin, genel çerçevesi itibarıyla, İslam gelmeden önce de biliniyor olduğunu düşünebiliriz. Çünkü zezem kuyusunun Kâbe kültüründe önemli bir yerinin bulunduğunu bilmekteyiz. Hâcer’in hikâyesi ise, zezemin kutsiyetine vurguda bulunmaktadır. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Tevrat’ta da bir susuzluk hikâyesi anlatılmakta ve Hacer ve oğlunun olağanüstü bir şekilde suya kavuştuğu vurgulamaktadır.¹⁵⁷ Safâ ve Merve’de yapılan sa’yin hikayesi, Tevrat hikayesine yakın bir içeriğe sahiptir. Kitap ehli ve ümmîler arasındaki ilişkiler düşünülürse, söz konusu hikayenin İslam’dan önce de biliniyor olduğu şeklinde bir sonuca varmak imkansız değildir. Cahiliyye dönemine ait bir bilgi, bu bağ-

155 İbn İshâk, *Sîre*, 77-78.

156 et-Taberî, *Tefsîr*, II, 47-51.

157 Eski Ahit, Tekvin, 21. Bab/ 15 vd.

lamda oldukça ilgi çekicidir. Bu habere göre Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib, Curhüm kabilesinin kapattığı zezem kuyusunun yerini, gördüğü bir rüyaya dayanarak yeniden bulup kazdırmıştır. Bu olayla birlikte Abdulmuttalib ve Benî Hâşim, Mekke üzerindeki ağırlığını artırmıştır.¹⁵⁸ Zemzem kuyusunun varlığı, Tevrat'ta anlatılan su kuyusu ile benzerlik arz etmektedir. Bunu bilen Mekke'lilerin, kitap ehli tarafından da onaylanacak yeni bir âyetle yüz yüze geldiklerini düşünmüş olmaları, pek muhtemeldir. Böylece, Kâbe, İsmailoğulları ve Hz. İbrahim arasındaki ilgi, somut bir delile daha kavuşmuştur. Bu, mevcut güç ve iktidara bir katkı olarak algılanmış olmalıdır. Zemzem kuyusunun suyuna hürmet gösteriliyordu. Abdulmuttalib onunla yıkanmayı yasaklamıştır. Zaten İslam geldikten sonra da zemzem içmek bir ibadet olarak algılanmıştır. Ona hürmeti imanla ilişkilendiren hadisler vardır.¹⁵⁹ Bu, köken hatırası ile kurulan ilginin bariz olduğunu göstermektedir.

İslam'dan önceki hac uygulamalarında dikkat çekici hususlardan biri, zikrettiğimiz *ifâze* ve *icâze* görevleridir. Bu görevlerin, haram topraklar üzerindeki yetki paylaşımı esasına dayalı müesseseler olduğunu görüyoruz. İcra konusu iyi değerlendirilirse, söz konusu görevlerin insan kitlelerinin haram topraklara girmelerine izin vermek ve yine bu izinle hareket etmelerini temin etmekten ibaret olduğu görülür. *Ifâze* ve *icâze* yetkisi, uzun zamandan beri Mudar kabilelerinin elinde bulunuyordu. Kusay b. Kilâb, Mekke üzerinde hak iddia edeceği zaman hac mevsimini beklemiş; hareketini icâze görevini yerine getiren Benî Sûfe'ye karşı gelerek başlatmıştı.¹⁶⁰ Yaptığımız yorum çerçevesinde diyebiliriz ki, onun anlayışına göre Benî Fihri (Kureyş), gerçek sahibi olduğu topraklara girmek için izin beklemiş oluyordu. Kusay'ın, Kâbe'nin idaresini ele geçirdikten sonra, *ifâze*, *icâze* ve *nesî* yetkilerini eski sahiplerine verdiğini bilmekteyiz. Bu anlayışın devamını yansıtan bir başka örnek, Fil Olayı sonrasında Kureyş'in, hac zamanı haram topraklar dışına çıkmamaları gerektiğine dair bir inanç geliştirmesidir. Bu yüzden, diğer insanlarla birlikte haram toprakların dışında sayılan Arafat'ta vakfe yapmamaya başlamışlardı. Onlara göre, haram topraklardaki varlığı ilahî onay almış olan bir kabilenin hac mevsimi izin alarak buralara girmesi düşünülemez olsa gerekir. Bu yeni inanç, ruhanî

158 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 314, 315; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 83, 84; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 249-252.

159 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 251-252.

160 Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, V, 215 vd.

bir icat olması kadar politik bir imtiyazı da ifade ediyordu. Huzâ'a kabilesi yönetimi elinde bulundururken de Kâbe'ye yönelik saldırılar olmuş ve bunlar başarıyla püskürtülmüştü. Huzâ'a kabilesi de bu olaylar akabinde siyasî nüfuzunu artırmıştı. Ne var ki Fil Olayı'nda, savaşılmadan elde edilmiş olağanüstü bir netice vardır. Olayın, doğrudan ilahî bir müdahale olarak algılandığı da ortadadır. Bu yüzden, Kureyş kabilesine daha çok ruhanî bir güç sağladığı anlaşılmaktadır. Ruhanî gücün insanlar tarafından kabullenilmesi ise, daha büyük bir siyasal etkiyi beraberinde getirmiştir. Bunun farkında olan ve haram topraklardaki iddiasını kaybetmek istemeyen Huzâ'a kabilesi de, kendisini Hums ehlinde saymış olmalıdır. Buradan hareketle, Arafat'ta yapılan vakfenin siyasal anlamını, haram topraklara girecek olan insanların mevcut ruhanî düzeni kabullenme ve ona itaat etme konusunda bir niyet beyanı şeklinde algılayabiliriz. Aynı zamanda Arafat, coğrafyaya ait hiyerarşik konumlandırmanın da ilk basamağını oluşturur. *İfâzenin* gerçekleşmesi ise bunun bilinip onaylanması ile ilgili olsa gerekir. Burada, Arafat'ın coğrafya hiyerarşisindeki öneminde, İslam geldikten sonra bir nitelik dönüşümü yaşandığına ve bunun zihniyet dönüşümü açısından bir gösterge olduğuna işaret etmek isteriz. İslam geldikten sonra Arafat'ta yapılan vakfenin eskiden olduğu gibi genelleştirildiğini ve söz konusu görevlerin kaldırıldığını biliyoruz.¹⁶¹ Bu durumun yansımalarını tartışmayı, sonraya bırakıyoruz. Görüldüğü üzere, Arafat ve diğer hac mekânlarının cahiliyyede taşıdığı sembolik anlam, siyaset yoğun bir içeriğe sahiptir. Bu coğrafya imtiyazlı bir sosyal grubun kendisini hatırlattığı; *bildirdiği* bir mekân haline gelmiştir. Ne var ki hac merkezli bu sembolik algı biçimi, Arap kabilelerine hitap eden bir iktidar için dar bir coğrafyadan başkasını sunamamıştır. Bunun nedeni dinî iktidarın bittiği yerde, asabiyeğin doğurduğu tenafür ve başkaldırı coğrafyasının kendisini göstermesidir. Kureyş'in, bu dar coğrafyadaki iktidarının hemen dışında ancak saldırmazlık imtiyazı ve anlaşmaları ile yetinmek durumunda olduğunu biliyoruz. Buna karşın diğer Arap kabileleri de, onlara bu ayrıcalığı tanımak durumunda idiler.

Bazı kabileler, kendi putlarına ibadet ile haccı ilişkilendiriyor; hacca kendilerine has boyutlar katıyordu. Yesribli Evs ve Hazreç kabileleri, herkesle beraber vakfe yerlerinde bulunuyor, Mina'dan sonra kendi putları olan Menat'ı ziyaret etmeden tıraş olmu-

161 2.Bakara: 199; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 95; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 303-306. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 162, 165.

olmuyorlardı. Yine Safâ ve Merve tepelerindeki sa'yi, bu nedenle yerine getirmiyorlardı.¹⁶² Ayrıca hac niyeti ile yola çıkan kabileler, kendilerine has telbiyeler getirmekteydi.¹⁶³ Bu durum, haccın birleştirici fonksiyonunda bir dönüşümün gerçekleştiğini gösterir. Söz konusu dönüşümde putlara tazimin büyük bir rolü olduğu gibi, kabilelerin, haccın Kureyş'in otoritesine yaptığı katkıyı dengelemek gibi bir düşünceleri de olmuş olabilir. Kâbe gibi bazı *beytler* edinmiş olmaları, bunu gösterir. Zaten biz, Kureyş ve Yesribliler arasında bir çekişmenin varlığını da bilmekteyiz. Bu çekişme İslam geldikten bir müddet sonra yeniden nüksetmişti.¹⁶⁴ Her ne kadar bu gibi faaliyetler yeni güç alanları oluştursa da bunların haccın eriştiği kapsayıcılığa ulaşmadığı görülmektedir. Sosyal yapılarda daha kadim ve ortak deneyimlerin, insan kitlelerine daha derunî hatırlamalarda bulunduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu yüzden, alternatif herhangi bir coğrafyanın güç alanı olarak beliremediği söylenebilir.

Arabistan'da sadece ümmî Araplar'ın yaşamadığına yer yer değinmiş olduk. Hiç câz çevresinde, Kitap ehli dediğimiz Yahûdî ve Hıristiyan unsurlar ve daha az miktarda Mecûsîlik, Sabîlik gibi diğer dinlerden olan insanlar bulunuyordu. Bütün bu din mensupları aynı coğrafyada yaşıyor olmalarına rağmen, burada baskın ve yaygın olan kimlik ümmî Araplarınkidir. Bunun sebebi, söz konusu kesimler içerisinde sadece ümmilerin, kimliği oluşturan temel öge olarak, bu coğrafyayı seçmiş olmasıdır. Somut kimlik unsurları, kimliğin canlı kalmasını ve her daim deneyim sahasında bulunmasını temin eder. Bu unsurlar, kimliğin oluştuğu coğrafyada daha yoğun bir atmosferi oluşturur. Böylece tüm coğrafya, en temel kimlik unsuru olarak karşımıza çıkar. Diğer din mensupları için Arabistan yarımadası, aynı derinliği yansıtmamaktaydı. Özellikle kitap ehli ve ümmî Araplar arasında yapılacak karşılaştırmalar, konumuz için aydınlatıcı olacaktır. Çünkü – şimdiye kadar anlattıklarımız çerçevesinde diyebiliriz ki- her iki kesim de İbrahimî köken iddiasında buluşmaktaydılar.

162 et-Taberî, *Tefsîr*, II, 54, 55.

163 İbnu'l-Kelbî, *el-Esnâm*, 7, 13; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 255, 256.

164 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 154 vd.

C. ÜMMÎ ARAP BENLİĞİNDE ‘KENDİNİ AYIRIP TANIMLAMA’NIN SÜREKLİLİĞİ

1. Hicaz Bölgesinde Kitâblılık Fikrine Karşıt Bir Kimlik Tanımı Olarak Ümmîlik

Buraya kadar olan bölümlerde Kâbe merkezli kimlik fenomenlerinden bahsetmiş bulunuyoruz. Bu noktadan itibaren, bütüncül bir fotoğrafa kavuşmak için, ümmî Araplar’ın din kültürüne dair daha geniş bir perspektif sunmak gerekmektedir. Hicaz çevresinde, İslam öncesi dinî yaşantıya ait en önemli kimlik fenomenlerin göz önünde bulundurulmasında fayda görmekteyiz. Bu sayede seçilmiş verilerin oluşturabileceği yanlış imajdan kurtulmak mümkün olabilecek ve Kâbe’nin kültürel etkinliğinde ne gibi bir dönüşüm yaşandığı daha net algılanabilecektir.

Kitap ehlinin Arab yarımadasındaki varlığı,¹⁶⁵ oldukça eskiye dayanmaktadır. Yahudilerin, özellikle Babil kralı Buhtunnasr’ın baskısıyla bu coğrafyaya kaçamak durumunda kaldıkları bilinmektedir.¹⁶⁶ İslam’ın geldiği tarih göz önüne alınırsa, özellikle Hicaz ve çevresinde yerleşik buldukları görülür. Yesrib (Medîne), Tâif, Mekne, Vâdi’l-Kurâ, Teyme, Fedek buldukları belli başlı beldelerdir. Yahudilerin Yesrib’teki varlıkları, burada yaşamakta olan Yemen asıllı iki kardeş kabile Evs ve Hazreç’ten çok önceydi.¹⁶⁷ Kaynaklarımızda Vâdi’l-Kurâ Yahudilerinin de Sakif kabilesinden önce var olduklarını gösteren rivayetlere rastlamaktayız.¹⁶⁸ Yahudilik, Kureyş’in Kâbe idaresini ele geçirdiği sıralarda Yemen bölgesine, zaten resmî bir hüviyette girmiş bulunuyordu.¹⁶⁹ Hıristiyanlık ise Arabistan’a ilk defa Negrân’la girmiştir.¹⁷⁰ Komşu Habeşistan bir Hıristiyan toprağıydı. İslam geldiği sırada kimi Arap kabilelerinin de Hıristiyan olduğu-

165 Osman Güner, *Rasûlullah’ın Ehli Kitap’la Münâsebetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, 57 vd.

166 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 658. Brockelmann’ın tarihlendirmesi için bkz., Carl Brockelmann, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabi*, çev: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire ty., I, 121.

167 Onların buraya gelişlerini, Hz. Musa zamanındaki fetihçi Yahudilerin ‘Amalikleri yendiği tarihe kadar geri götüren rivayetlere rastlanmaktadır. Özellikle Rumlar’ın Şam’ı almasından sonra gelmiş oldukları anlaşılıyor. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 116, XXII, 107-116.

168 Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 304.

169 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 13 vd.; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 657- 661. Söz konusu tarihlendirmeyi geciktirenler de vardır. Bkz. es-Süheylî, *er-Ravd*, 27.

170 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 22 vd.

nu görmekteyiz.¹⁷¹ Ümmî Araplar'ın yakın çevresindeki kitap ehlinin varlığı bir tarafa, Mekke'nin “*ana kent*” konumu, kimi köle,¹⁷² işçi,¹⁷³ gezgin veya tüccar¹⁷⁴ Yahudi ve Hıristiyanların burada bulunmasına olanak sağlamıştır. Hatta Hıristiyan propagandasının, İslam gelmeden hemen önce Hicaz'a kadar uzanan etkilerinin, kimi araştırmacılar tarafından, özellikle İslam vahyi ile ilgili olarak abartıldığı¹⁷⁵ görülmektedir. Bununla beraber tarih kaynaklarında, Mekke'de dikkate değer bir kitap ehli topluluğunun var olduğu nakledilmemektedir.¹⁷⁶

Mekke'nin kitap ehli toplum veya kitlelerle ilişkisi, oldukça eski tarihlerden beri vardı. Kureyş'ten çok önce Huzâ'a kabilesi zamanında Şam gibi uzak memleketlere seyahatler yapıldığından haberdarız. Hatta putperestliğin Mekke'ye girişi ile de ilgili bir rivayet, bu yolculukların çeşitli amaçlar için yapılabildiğini¹⁷⁷ göstermektedir. Kureyş, ticaret amaçlı yolculukları bir sistematik ve resmiyet içerisinde icra etmek suretiyle kültürel ilişkileri artırmıştır. Kureyş'in yol emniyetine yaptığı katkı da göz önüne alınırsa, bu ilişkilerin kendiliğinden arttığı da söylenebilir. Böylece yakın coğrafyadaki kitap ehli¹⁷⁸ ile süren sıkı ilişkiler, Bizans, Habeşistan, Yemen, İran, Gassânîler ve Hîre gibi devletlerin topraklarında, üst düzeyde kurulan ilişkilerle çeşitlenmiştir. Bu ilişkilerin, büyük devlet ve imparatorluk kültürleriyle karşılaşmak anlamına geldiğini de unutmamak gerekir. Kur'an inmeye başladıktan sonra, Mekke'de sıkıntı çeken Müslümanların Habeşistan'a göç ettiklerini biliyoruz.¹⁷⁹ Rivayetlere göre, bu olaydan sonra Habeşistan'dan bir din adamı zümresi Mekke'ye gelmiş ve Hz. Peygamber'i ziyaret etmişlerdi.¹⁸⁰ Bu rivayet, Mekkeliler ile Hıristiyanlar'ın çok rahat ilgi kurabildiklerini gösterir. Kur'an indiği sırada, Araplar içerisinde de çok miktarda kitap ehli kişi, kabile veya boylara rastlanır Özellikle geç dönem cahiliyyeye ait olduğu söylenen şiirlerin kutsal

171 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 123, 124.

172 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 263.

173 Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 83.

174 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 218.

175 Mesela bkz. Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 70 vd.

176 Güner, *Ehli Kitap'la Münasebetler*, 73-75.

177 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 56-57.

178 Mecûsîlerin ve Hintlilerin de yazılı metinleri bulunuyordu, Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, III, 709.

179 Burada yaşanan olaylar, rahiplerin *kitâblarıyla* huzura gelmesi vs. için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 214 vd., 225.

180 İbn İshâk, *Sîre*, 199, 200; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 262. .

kitaplara ait muhtevalar içermesi,¹⁸¹ Araplar ile kitap ehlinin yoğun kültürel ilişkilerine dair önemli bir veri teşkil eder.

Yukarıda anlatılanlar çerçevesinde, ümmî Araplar'ın, kitap kültürüne dair bir bilgi birikimine sahip oldukları¹⁸² söylenebilir. Ne var ki, bu birikim oldukça yüzeysel olmalıdır. Çünkü mevcut kitaplar, Arapça nazma sahip olmama,¹⁸³ kitapların korunması ve gizlenmesi¹⁸⁴ inancı gibi sebeplerle öğretilerini yaygınlaştıramıyordu. Bu konuda en önemli etken, orta Arabistan coğrafyasında yaşayan insanların genelde ümmî bir karakter sergilemesidir. Hatta bizzat kitap ehlinen olanların bile ümmîlik vasfı taşıdığını söyleyebiliriz. Yazı bilmeyen bu insanlar, ancak şifahî olarak nakledilen bilgilerden yararlanabilmişlerdir. Dolayısıyla onlar, yönlendirilmeye açık insanlardı.¹⁸⁵ Özellikle Hicazlı Araplar, çok da sağlıklı olmayan, yarım yamalak bir kitap kültürünün tedavülde bulunduğu atmosferi teneffüs ediyorlardı.

Ümmî Araplar ile kitap ehli arasındaki ilişki gündeme gelince, söz konusu coğrafyada her iki kesim için de en önemli referans, kökenlerin tarihini anlatan Tevrat pasajlarıdır. Ümmî Araplar, her ne kadar gelenekleri icabı kökenleri ile ilgili bir fikre sahip

181 en-Nâbiğa için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XI, 4; Cevâd Ali, el-Mufasssal, III, 79. Şair Ümeyye için bkz. el-Câhiz, *el-Hayavân*, II, 320, IV, 197, 198; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 121. el-Hutay'e için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, II, 174, 175. el-A'sâ için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IX, 112, 113. Brockelmann en-Nâbiğa, Züheyr, el-A'sâ ve Lebîd'i zikreder. Bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 127.

182 Mesela bkz. 21.Enbiya: 5'te "...haydî önceki peygamberler gibi o da bize bir mucize getirsin dediler" denilmektedir. 43.Zuhuruf: 57-58; et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 200-201.

183 Arapça tercüme edilmiş İncil ve Mezmurlar bulunabileceği de iddia edilmiştir. Bkz. Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 87.

184 "...onu kırtaslara geçersiniz, açık edersiniz ve onun çoğunu da gizlersiniz..."6.En'âm: 91. Bu ayette anlatılan gizlemenin muhteva ile ilgili olduğu söylenir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, V, 265. Diğer bir kıraate ayetin göre muhatabının müşrikler olduğu söyleniyor. Bu, müşriklerin kitap ehlinin inançlarından haberdar olduğunun bir başka delilidir.

185 2.Bakara: 78-79'da, "Onlardan Kitâb'ı bilmeyen ümmiler vardır. Bildikleri ancak vehimlerdir ve ancak zannederler. Artık vay o kimselere ki, kendi elleriyle kitap yazarlar da sonra az bir ücret almak için bu Allah katındandır derler. Artık elleriyle yazdıkları şey nedeniyle vay onlara, kazandıklarından dolayı vay onlara!" denilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 383; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 421; 3.Âlu İmrân: 78'de ise "Onlardan bir kısmı, Kitâb'ta olmadığı halde Kitâb'tan zannedesiniz diye dillerini eğip бүkerler. Ve Allah'ın indinden olmadığı halde o Allah'tandır derler. Bile bile Allah'a karşı yalan söylerler." Medine'de Tevrat'ın yazılı şekilde bulunduğu ve lakin Arapça olmadığına dair fikir edinebileceğimiz rivayetler için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 318; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 405-407; el-Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 6. Hristiyanlar'da da kitâbın gizliliği adetinin (kitapların kilitle bulundurulması şeklinde) olduğuna dair bir rivayete bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 414, 415; Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev.: Salih Akdemir, Mîm Yay., Ankara 1983, 146, 147; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitâbın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, 79; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 470.

olsalar da, bunun başka bir inanç grubunun şahitliği ile ortaya konulmuş olması, onlara güç vermiş olmalıdır. Bir de şahitlerin kitap ehli bir topluluk olduğu düşünülürse, bunun çok daha kuvvetli bir şahitlik olduğu görülecektir. Şunu da ilave etmeliyiz ki, kaynaklarımızdaki nesep bilgileri ile Tevrat arasında bulunan benzerliklerin yanı sıra, bazı telaffuz ve isim farklılıklarının vs. bulunması, Tevrat bilgilerinin bu kaynakların kaleme alındığı geç dönemlerde bile şifahî bir şekilde dolaştığını¹⁸⁶ göstermektedir.

Kur'an'da, *Hz. Peygamber'in ümmetine şahitliği, ümmetinin diğer ümmetlere şahitliği* gibi¹⁸⁷ konuların stratejik bir şekilde işlendiği görülmektedir. Bu konudaki düşüncelerimizi sonraki bölümlere saklamakla birlikte, burada şahitliğin, *Kitâb* bilgisi (vahiy) ile desteklenme ve dolayısıyla bir otorite ve üstünlük anlamına geldiğini vurgulamak istiyoruz. Şahit ve kendisi hakkında yapılan şahitliği kabul eden arasındaki ilişkiye dikkatimizi verdiğimizde, bunların bir birlerinin meşruiyetini tanıdıkları sonucuna varırız. Dahası hakkında şahitlik yapılan, şahitlik yapanın otoritesini ve üstünlüğünü kabul etmiş olur. Çünkü onun sahip olduğu bilgi ve tanımlama biçimini kabullenmiş durumdadır. Kitap ehli ve ümmî Araplar arasında bu tür bir ilişki tarzının var olduğuna dair pek çok emareye rastlamaktayız.

Ümmî Araplar'ın bazı meselelerde kitap ehline danışıyor olmaları, konuya dair en açık veriyi teşkil eder. Kimi Yahûdilerin arrâflık ve kahinlikle uğraşmaları¹⁸⁸ nedeniyle müracaat kaynağı olmaları bir tarafa, ilahi din geleneğine dair sorulara cevap bulmak için, Yahudilerden daha birikimli bir topluluk bilinmiyordu. Söz gelişi bir rivayete göre Kureyş kabilesi, Kâbe'yi yeniden inşa etmek için yıktığında, temelinde esrarengiz bir yazı bulmuştu. Süryanice ilahi bir hitap olduğu anlaşılan bu yazı, Yemen'den gelen bir Yahudi âlim (veya rahip) tarafından okunmuştur.¹⁸⁹ Rivayetin sıhhat bakımından değeri bir tarafa, burada kutsal yazı ve onu ancak kitap ehlerinden âlim bir kişinin okuyabilmesi fikri kendisini göstermektedir. Ayrıca, ilahi hitabın yolu olarak da, yazının gerekli olduğu düşüncesi işlenmektedir. Olayın Kâbe'nin meşruiyeti ile ilgili olması ise, bir başka dikkat konusudur. Aşağı yukarı aynı muhtevayı başka rivayetlerde de bulabili-

186 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 433 vd.

187 2.Bakara: 143.

188 İbn İshâk, *Sîre*, 3, 4.

189 İbn İshâk, *Sîre*, 86; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 78-80.

riz. Mekkeliler, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını değerlendirebilmek için, Yesrib'e bir temsilci gönderip Yahudiler'in nübüvvet ve kutsal kitaplar konusundaki uzmanlıklarından yararlanmışlardı. Bu iki temsilcinin edindiği bilgilerle, Hz. Peygamber'i imtihan etmek istemişlerdi.¹⁹⁰ Söz konusu olayda, onların nübüvvet kavramını tam anlamıyla olmasa bile genel anlamda bildikleri ve nübüvvetin olgusal varlığını kabul ettikleri açıkça anlaşılmaktadır.¹⁹¹ Ayrıca onlar, nübüvvetin temsilcileri olarak da kitap ehlini görmektedirler. Evs ve Hazreç kabilelerinin, Hz. Peygamber'e yardım etme konusunda gösterdikleri gönüllülük bir başka ilginç veriyi teşkil eder. Onları buna sevk eden şey, kendilerini Yesrib'te birlikte yaşadıkları ama anlaşılmadıkları Yahudiler'in dînunda hissetmeleridir. Yahudiler, ellerindeki Kitap bilgisi sayesinde onların bilemeyecekleri şeyleri bilmekteydiler. Bu sayede gelecek olan peygamberle onları tehdit etmekteydiler.¹⁹² Bu rivayette, Yahudiler'in ilahî din geleneği açısından meşru bir otorite oluşunun, ümmiler tarafından ister istenmez kabul edildiği fikri görülmektedir. İslam vahyinde de yerini alan, “*ehli zikre sorma*”, “*kitap bilgisine sahip olanların şahitliği*” tabirlerinin,¹⁹³ Arap toplumunun söz konusu genel alışkanlığına atıf içerdiği anlaşılmaktadır. Görülen o ki, kitap ehlinin takriri ümmîler nezdinde açık bir tatmin uyandırıyor. Bu itibarla Kur'an, onların tanıklığını kullanmak istemiştir. Toplumsal alışkanlıkların kolay değişmediği fikrinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, Kur'an tefsirindeki israiliyat problemi, Arap toplumunda var olan söz konusu alışkanlığın İslam geldikten sonra bir miktar farklılaşmasından ibarettir.¹⁹⁴ Buna karşın Yahudiler'in de, ümmî Araplar'ın buldukları

190 İbn İshâk, *Sîre*, 181 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 197-199.

191 Nübüvvet fikrinin cahiliyyede bulunduğunu çeşitli araştırmacılar söylemektedir. Bkz. Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, 48. Fakat biz, bu kabulün olgusal oluşuna özellikle dikkat çekmek isteriz.

192 2.Bakara: 89; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 109, 142 vd., 186. Ümmîlerin *kitâb* tasavvuruna dair dolaylı bir veri de yine Kur'anda 68.Kalem: 37, 38. ayetlerde geçer. “*Yoksa sizin bir kitâbımız var da onda mı öğreniyorsunuz, onda her istediğinizi (hoşunuza gideni) buluyorsunuz?*”

193 16.Nahl: 43; 21.Enbiyâ: 7; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, II, 21; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 586-587; Ebû Zeyd, İlahî Hitap, 79. Yine 10.Yûnus: 94. ayette ise Hz. Peygamber'e hitaben, eğer şüphesi var ise kendisinden önceki Kitap'ı okuyanlara sorması emredilmektedir. Burada kast edilenlerin genelde müslüman olmuş Kitap ehli olduğu söylenmiştir, yine Hz. Peygamber'in “şüphe de etmiyorum, sormuyorum da” dediği nakledilmiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 261; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 272; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 609-610. Ayrıca bkz. 13.Ra'd: 43. “...de ki, sizinle benim aramda şahit olarak, Allah ve kitap bilgisine sahip olan yeter.”

194 Kitap ehlinin bilgi almanın şartına bağlandığı hadisler vardır, bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 109 vd.; X, 311 vd. Hz. Peygamber, Tevrat'tan bir bölümle yanına gelen Hz. Ömer'in onu okuma-

konumu reddetmedikleri anlaşılmaktadır. Özellikle Kâbe ile ilgili hikâyeye ve rivayetler içerisinde, buna dair bilgilerin bulunduğu değinmiştik. Bu hikâyeler Kâbe inancının yaygınlık kazanması için uydurulmuş veya dönüştürülmüş olsa bile, muhatapları açısından bir gerçeklik zeminine sahiptir. Kaldı ki, Müslümanlar ile Yahudiler arasında geçen kible polemîği bir delil teşkil etmektedir. Yahudiler'in temel iddiası, ilahî din geleneğinde Kâbe'nin geçerli bir mabet olmaması değil, Beyt-i Makdis'in daha büyük bir mabet oluşudur. Bu, dolaylı olarak Kâbe'nin meşruiyetini onaylamak anlamına gelir. Ne var ki, son örnekte de görüldüğü gibi, Yahudiler'in ümmî Araplar için öngördüğü bu meşruiyet, asla kendi ayarlarında değildi.¹⁹⁵ Zira Tevrat'ta İsmailoğulları için “*yabanî adam olacaktır. Onun eli herkese karşı, herkesin eli ona karşı olacaktır...*” ve “*...Onu (İsmail'i) büyük millet edeceğim... fakat İshak'la ahdimi sabit kılacağım*”¹⁹⁶ tabirlerinin kullanıldığını biliyoruz. Bu ifadelerden, İsmailoğulları'nın hâkim bir siyasal güç olacakları bununla beraber kitabı olmayan yabancı bir hayat sürecekleri, İsrailoğulları'nın ise bir *kitâba* sahip olacakları çıkarılabilir.¹⁹⁷ Aslında bu ifadelerin kehanetten çok bir tanımlama içerdiğini söyleyebiliriz. Yine onların tanıklığına razı olmak durumunda olan bütün ümmî Araplar, İsmailoğulları özelinde, İsrailoğulları'nın dununda bir seviyeye razı olmuşlardır.¹⁹⁸ Kısaca ifade edersek, İsmailoğulları ümmî bir toplumken İsrailoğulları

sını (kitap ehline özentisi olması nedeniyle) hoş görmemesi konusunda, bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, X, 313 vd.; Abdullah b. Abdirrahman et-Temîmî es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Mukaddime, 39; Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb İbnu'd-Dureys (ö. 294 h.), *Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'an bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*, tahk.: 'Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1408/1987, 54, 55. Ka'bu'l-Ahbâr ve Hz. Ömer'in onu dinlemesi, Câhız tarafından Ka'b'ın doğru nakilde bulunduğu yorulmuştur. Bkz., el-Câhız, *el-Hayavân*, IV, 202-205. İsrailiyyatı taşıyan kişiler Ka'bu'l-Ahbâr, Vehb b. Munebbih, Abullah b. Selâm vb. kişilerdir. Bunlar geleneksel avam kitap ehlinin bilgisine sahip olan daha çok Himyer asıllı eski Yahudilerdir. Ayrıca kitap ehlinin Araplara göre durumu konusunda İbn Haldun'un yorumu için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 470.

195 Yahudiler, Medine'de Müslümanlarla yaşayacakları çatışma ortamında, söz konusu düşüncelerini dolaylı olarak izhar edeceklerdir. Bkz. 4.Nisâ: 51.

196 *Eski Ahit*, Tekvin, 16. Bab/12; 17. Bab/20, 21; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I, 262.

197 Müslüman bilginler, İsmailoğulları'nın kaderinden nübüvvetin dışlanmış olmasını, Yahudilerin Tevrat'ı tahrif etmiş olmalarına bağlarlar, bkz. mesela, eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 234, 235.

198 İsmailoğulları'nın İsrailoğulları'na karşı taşıdıkları kompleksin belirtilerine İslam geldikten sonra bile rastlamaktayız. Hz. Ali'ye nispet edilen bir söz şöyledir: Ben mushafın iki kapağı arasındakileri okudum ve orada İsmailoğulları'nın İshakoğulları'ndan bir fazlalığını görmedim.” el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, tahk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-ceyl, Beyrut, ty., 218. Brockelmann, Arapların kendilerine yaptırıkları ziraatçilik, sanatkarlık ve özellikle sarraflık gibi işlerde muhtaç olmalarına rağmen Arabyarımadasının bu göçmen Yahudilerini hakir gördüğünü söyler. Bkz. Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 121. Bu tespit ile yukarıda serdettiğimiz fikirler arasında bir çelişki görmemekteyiz. Zira göçmenlik bir statü zayıflığıdır ve yerliler tarafından dışlanmaları

kitaplı bir toplumdur. Bu gerçek her iki kesim tarafından da onaylanmış gözükmektedir. Kimi müşrikler Hz. Peygamber'in kendilerini ayıplaması karşısında, Allah ile aralarında aracı kabul ettikleri putlar ile Hıristiyanların İsa b. Meryem'e; Yahudilerin de Üzeyr'e ibadet etmelerini bir tutmuşlardır.¹⁹⁹ Bu bilgi, onların kitap ehli ile ilgili fikirlerini betimlemesi bakımından önemlidir.

Kurduğumuz bağlantılar neticesinde, Arapların sadece pagan bir kültürü yansıtmadıklarını söyleyebiliriz. Hatta Hicaz ve yakın çevresinde, kendisini ilahi din geleneğine nispet eden iki kesimin varlığından söz edebiliriz. Bunlar kitap ehli ve ümmî Araplardır. Kitap ehlinin en bariz vasfı kendilerini kutsal kitap bilgisi ile tanımlamalarıdır. Buna karşın ümmîlerin kendilerini ifade ettikleri ortak payda Kâbe'dir. Kutsal kitap bilgisine dayalı şeriat, zahirî hükümlerden oluşur, peygamberler vasıtasıyla gelmiştir. Buna karşın ümmîlerin tabi olduğu şeriat, haccın baştan beri belli olan kutsal alametlerine, manâsikine ve yasaklarına riayet etmekten ibaretti. İsmailoğulları'nın İslam'dan önce nübüvvet deneyimleri yoktur.²⁰⁰ Bununla birlikte her iki kesim de Hz. İbrahim'in pratik uygulamalarını yaşam tarzlarına yansıtmaktaydılar. İki kimlik zemininin oluşturduğu dinî ve sosyal davranışlar ve sonuçları arasında, farklar ve benzerlikler vardır. Teorik olarak baktığımızda, bir tarafta bir metin şeklinde sabitlenmiş bilgilerin oluşturduğu; diğer tarafta bir ibadetin sunduğu fizikî imkânların oluşturduğu, iki farklı kültürel gelişme ile karşı karşıya bulunuyoruz. Birincisi ile ilgili olarak otorite olgusu, Kutsal metnin bağlıları ile metin arasına girebilme ile doğru orantılı iken; diğerinde, ibadet kuralları ve ibadet mekânları ile bağlıları arasına girebilme olgusuna bağlıdır. Başka bir ifade ile, metne ulaşmada aracılık eden âlim ve din adamları ile haccın idare yetkisini ve mekânların velayetini elinde bulunduran kabileleri kast etmekteyiz. Birincisinde kitabın gizliliği ve dili aracılık görevini meşru kılarken; ikincisinde *İsmailoğulları'nın en seçkin kolu olma* iddiası bu otoriteyi meşru kılmakta ve güçlendirmektedir. Dolayısıyla bir tarafta bilgiye dayalı daha gevşek bir kast varken; diğer tarafta asabiyete dayalı kısmen daha

sosyolojik bir olgudur. Bununla beraber aradaki ilişki, köylülerin şehirlileri fizik güç gerektiren işlerdeki yetersizlikleri nedeniyle küçük görmesi gibi bir durumdur. Bu küçük görme bir tür çekememezliğin ve kendini küçük görmenin psikolojik bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

199 Bkz. 43.Zuhruf: 57-58; et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 200-201; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 241; M. Watt Ebû Süfyân'ın Uhud savaşında el-Lât ve el-'Uzzâ adlı putları savaş meydanına taşımasını Yahudilerin kutsal sandıklarını savaşa götürmelerine benzetmektedir, bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 30.

200 eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 227-229.

katı olduğu söylenebilecek bir kast vardır. Birincisinde eğer metne ulaşma ile ilgili bazı sorunlar olmasa, Kitap'ın kültür yapıcı etkisinin, nesnel metnin yorumlanmasından ibaret olduğunu söyleyebilirdik. Hâlbuki metnin yaygınlaşmasına engel olan saydığımız sebepler, metnin cismi ve muhtevası ile ilgili saklılığını, en az yorum kadar bir *koruma ritüeline* dönüştürmüş olmalıdır. Dolayısıyla teorik olarak farklılıkların bulunduğu bu iki kesim arasında, paradoksal şekilde bir benzerlikten de bahsedebiliriz. Bu durumda toplumu şekillendiren şey, *yorum* değil bir ritüelin *tekrar* edilmesidir. Söz konusu olgu daha çok Hicaz çevresine mahsus *ümmîlik*dir. Yine de belirtmeliyiz ki, Medine'de Yahudiler'in öğretim yaptıkları *beytü'l-midrâs* denilen öğretim evinin ve *midrâs* denen öğreticilerinin varlığından haberdarız. Bunların geç dönemde başı, Ebu'ş-Şa'sâ 'Amr isimli şahıstı.²⁰¹ Yahudilerin Tevrat bilgilerinin Arapça tefsirlerini Müslümanlara anlattıkları, bunun karşısında Hz. Peygamber'in "onları ne doğrulayın ne de yalanlayın" dediğini²⁰² de bilmekteyiz. Bu kimseler, belli ki kısmen eğitim görmüş kişilerdir. Sadece, bütün Yahudilerin bu yeterlilikte oldukları, ya da bu eğitimin mutlaka yazılı olduğu söylenebilir. Kabileler içerisinde belli kişilerin bu vasıfta olduğu anlaşılmaktadır. Yine Habeşistanlı Hıristiyanlar, kutsal kitaba *mushaf* şeklinde sahipti.²⁰³ Ayrıca kutsal kitabın, iyi bilen hıristiyan âlimler tarafından, kimi Araplara bile yazıp okuyacak şekilde öğretildiğini bilmekteyiz. Ne var ki, bunun o günün şartlarında sınırlı kaldığı ve nadirattan olduğu görülmektedir. Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının gelecek peygamberin bilgisine sahip olduklarını bildiren rivayetler,²⁰⁴ çoğunlukla bu bilgi kastının varlığından hareket emiş gözükür. Yönlendirici grubun dışındaki kitap ehli insanlar, kitap kültürüne şifahen tabi idi. Hayatlarını *kitâba* göre yönlendirdiklerini düşünüyorlardı.²⁰⁵

Ümmilik, tartışmasız şekilde müşrik Araplar'ın en temel özelliğidir.²⁰⁶ Sözlük-

201 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 316; Buhârî, Tefsîr, Âlu 'İmrân, 6; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XII, 6, XVII, 169, 170. Tarih kaynakları, her kabileden Hz. Peygamber'i imtihan etme hevesinde olan pek çok Yahudi âliminin ismini verir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 362 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 273, 274.

202 Bu ve benzeri ifadeler için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 109-113, 224, X, 111, 311 vd.; Buhârî, Tefsîr, Bakara, 11.

203 İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 225.

204 Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 138 vd., 142 vd.

205 Bir örnek için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 271, 272.

206 Hz. Peygamber "Biz ümmî bir toplumuz ne yazarız ne de hesap biliriz" demiştir, bkz. Buhârî,

lerde, kişinin annesinden doğduğu hal üzere, nasıl yaratıldı ise öylece yaşaması şeklinde tarif edilmektedir. Bu hal üzere bulunan kişi, yazı yazmayı, yazı (kitâb) okumayı ve hesabı bilemez. O, herhangi bir şeyi iktisap etmemiştir. Araplar da böyle olduğu için Kur'an'da ve hadislerde *ümmî* diye isimlendirilmişlerdir. Ümmî kelimesi, olumsuz kullanımıyla, doğru dürüst konuşmaktan aciz, kaba, anlayışı kıt kişi anlamına da gelmektedir.²⁰⁷ Bu kısa özetini verdiğimiz tanımlamalar, ümmîlik yazı ve zihin yapılanması arasında doğru bir orantı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Yazı sonradan öğrenilen bir şeydir. Bu sayede, kişilerin tabiata bağlı yaşamın getirdiği ahmaklık ve kabalıktan kurtulması mümkün olur. Bunun *doğru dürüst konuşamamak* ile alakalandırılması ise, Araplar'ın dil konusundaki hassasiyetlerini yansıtmaktadır. Öyle ise olumsuz anlamdaki ümmîlikten kurtulmak, Arap toplumuna göre, yazı öğrenerek medenileşmenin (iktisap) yerine, dilde maharet elde ederek medenileşmekle gerçekleşebilir. Ya da bu anlam, toplumun yazı bilen bir topluma dönüşmesinden sonra gündeme gelmiştir. Aksi takdirde, sıfat olarak seçtikleri bir kelime ile kendilerini aşağılamış olmaları düşünülemez. Önceki yorumu doğru kabul edersek, Araplar'ın kendilerince bir medenilik tarifine sahip olduk-

Savm, 13; Ebû Yûsuf İbn 'Abdilber (ö. 463 h.), *Câmi' u'l-beyân*, tahk.: Ebû'l-Eşbâl ez-Zuheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1414/ 1994, I, 296; İbrahîm b. Mûsâ Ebû İshâk eş-Şâtibî el-Lahmî el-Girnatî (ö. 790 h.) *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1422/2001, II, 379 vd.; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l'Arabî, Beyrut 1969, 140 vd.; M. Nihat Çetin, "Ümmî", *İ.A.* (1993), XIII, 194-196. Yazının Mekke ve Medîne'de yaygınlaşması konusunda bkz. Ebu'l-'Abbâs Ahmed. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî (ö. 271 h.), *Futûhu'l-buldân*, tahk.: Abdullah Enîs et-Tabbâ', 'Omer Enîs et-Tabbâ', Muessesetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1407/1987, 659 vd.; Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 316 h.), *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985, 9, 10; Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî (ö. 444 h.), *el-Mukni fî ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt*, tahk.: Muhammed Ahmed Dühmân, Matba'atü't-Terakkî, Dimeşk, 1359/1940, 9; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Reşid Rıza, Matba'atu'l-Menâr, Mısır 1347 h., 50 vd.; Nabia Abbot, *The Rise of The North Arabic Script and Its Kur'anic Development, with A Full Description of The Kur'an Manuscripts in The Oriental Institute*, The University of Chicago Press, Chicago 1939, 5 vd.; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 758 vd.; Hz. Peygamber'n Altı Orijinal Diplomatik Mektubu, çev.: Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 1990, 19 vd.; Çağatay, *İslam Tarihi*, 114 vd.; Şâkir Gözütok, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2002, 18 vd., Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*, İlâhiyât, Ankara 2004, 23-47; Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lâhn Meselesi)*, Nurlar Neş., Bakı 2004, 24 vd.

207 İsmâil b. el-'Âbbâd, *el-Muhît*, X, 459; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, 34-35; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, XVI, 30, 31. Bir rivayette, Tevrat'ta geçtiği söylenen bir ayette, Hz. Muhammed'in ümmî millete peygamber oluşunun yanında (onların taşıdığı) kabalık, katı kalplilik ve yaygaracılık gibi sıfatlara sahip olmadığı ve bağışlayıcı olduğunun zikredildiği nakledilmektedir. Bkz. Buhârî, Tefsîr, Fetih Suresi, 3. Aynı özellikler 3.Âlu 'İmrân: 159'da geçmektedir.

ları düşünülebilir. Bu tarifi yazı (kitâb) yerine dil konusundaki maharetle yapmaları,²⁰⁸ doğal yaşamın sınırlarını aşmamış olmayı da beraberinde getirir. Çünkü onlar dildeki mahareti de, doğal dil ortamlarında yaşayan selikaya sahip olmakla veya meleke edinmekle²⁰⁹ açıklamaktaydılar. Mekkeli Araplar'ın güzel selikaya sahip olmaları için çocuklarını badiyeye gönderdiklerini biliyoruz.²¹⁰ İslam geldikten sonra yapılan dil çalışmalarında da, bedevî Araplar'ın selikaları ölçüt kabul ediliyordu. Düşüncemizi devam ettirdiğimizde, yaratılışın tarzının, Araplarca medeniyetin tarzı olarak benimsendiği fikri kendisini gösterir. Doğal ve kendiliğinden olanın Araplar için bizzat değer içerdiği düşüncesi, klasik İslam kaynaklarında ümmilik ile ilgili yapılan değerlendirmelerde, temel bir veri olarak görülmüştür.²¹¹ Şunu da ifade etmeliyiz ki, yazı bilmek, Araplara göre de oldukça ayrıcalıklı bir durumdur.²¹²

Her durumda Araplar, (kültürel yapıları itibariyle) yazıyı ve yazı okumasını bilmeyen bir toplumdur. Kur'an'ın kitap ehli-ümmîler karşılaştırmalarından, Arap toplumunun ümmîliği dinle irtibatlandığını çıkarabilmekteyiz. Hatta bahsi geçen Tevrat metinlerinin de bu anlamı dikte ettiği düşünülebilir. Dolayısıyla toplumun ümmî kalmasında en büyük etken, Araplar için en büyük bağlayıcı zemin olan Kâbe ve hac ritüelinin, yazıyı zorunlu kılacak bir faaliyete ihtiyaç duymamasıdır. Bu nedenle Kâbe ve hac mekanları ile ilgili ritüel ve saygı davranışlarının derin anlamı, *tekrarlama* yoluyla korunur ve muhafaza edilir. Tekrarlamanın büyüsel etkisi biteviye yenilenir. Ritüelleri tamamen bozmamak kaydıyla yapılan eklemelerin, bu tekrarın genel amacında bir değişiklik meydana getirmediği görülmektedir. Ne var ki, ümmîlerin, içlerindeki ruhanî yetki sahiplerinin (özellikle Kureyş'in) tahakkümünü açık bir şekilde hissetmeye başladıkları dönemden itibaren olsa gerek, bu tahakkümü kırmak veya dengelemek amacıyla, ritüellerin icrasında kısmî farklılaşmalar oluşturdukları söylenebilir. Daha önce değindiğimiz gibi, Evs ve Hazreç kabilelerinin Safâ ve Merve tepelerini tazimden kaçınmaları

208 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 18; el-Câhız, *el-Beyân*, III, 721-722; *el-Hayavân*, I, 71-73.

209 Meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracak bilgiler için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 651-653.

210 el-Câhız, *el-Beyân*, II, 559.

211 el-Câhız, *el-Hayavân*, VI, 29-31; *el-Beyân*, III, 721-722; eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 644, 645; eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, II, 375 vd., 394.

212 Şair Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın 'İyâd kavmini yazı bildikleri için övmesi ile ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 32, 33. Ayrıca Kur'an'da kaleme yapılan atflar ve yeminler (68.Kalem: 1; 96.'Alak: 4), bunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 48, 49.

buna örnek teşkil eder. Aslında söz konusu dönemde, bağdaşıklık zeminin müşterekliğini ortadan kaldıracak daha büyük bir tehlike içerisine girilmiştir. Kâbe, çevresiyle ve büyük medeniyetlerle ilişki ve kültürel etkileşim içerisinde bulunan ümmî Araplar'a, onları tatmin edecek bir dünya görüşü verememeye başlamıştır. Daha öncede değindiğimiz gibi, cahiliyye dönemine ait şiir ve söylencelerde yaratılış, dünyanın yaratılışı ve peygamberler tarihine dair bilgilerin belli bir düzen ve sistematığı olmadığı kanaatini taşımaktayız. Çünkü Araplar'ın sahip oldukları din, ritüel yanına eşlik edecek bir varlık tasavvuru sunmuyordu. Somut ve pratik gerekçeler eşya ile ilişkilerini belirliyordu. Araplar, değerli davranışı da bu ilişkinin neticesine bakarak belirliyorlardı. Onların, ilahi gazabın Kâbe ile ilgili olduğuna dair bir fikirlerinin bulunduğuundan bahsedebiliriz. Bu yüzden de Arapların inandıkları yasaklar, hemen hemen sadece Kâbe'ye hürmet göstermekle ilgiliydi. Ayrıca onların, kitap ehlinin bildirdiğine ek olarak, pek az bir tarih ve peygamberler tarihi bilgileri olabilir. Ticarî seyahatler, onlara bazı Ortadoğu mitolojilerini taşımış da olabilir. Ne var ki bütün bunlar, parçalı ve dağınık bir bilgi birikimi oluşturmuştur. Söz konusu bilgi birikiminin Kâbe inancıyla yeniden inşa edilip tam bir itikat sistemi oluşturduğunu bilmiyoruz. Bunu sağlayacak nesnel yazılı bir zemin veya inanç ilkeleri oluşmamıştır. Dolayısıyla Kâbe inancının oluşturduğu kültür, beklentileri git-tikçe farklılaşan insanların bağlılığını devam ettirecek araçtan yoksundu. Bir kimlik varlığını devam ettirebilmek için, bağlularını tutabilmek zorundadır. Kimlik yapıcı unsurunun temel bir ölçüt çerçevesinde olay ve bilgileri dönüştürebilmesi ve cevap verebilme derinliğini artırması gerekir. Buna karşın Kâbe ve haram topraklar, bir *kitâbın* gösterebileceği tatmini sağlayamamıştır. Kâbe'nin kültür yapıcı etkisi, *kitâbın* yorum sayesinde ulaştığı etkiye sahip değildir. Yorum, ancak yazı ile sabitlenmiş bir metin üzerinde gerçekleşebilir.

Arap zihninde, *ümmîlik* (okuma yazma bilmemek)in dinle ilgisi olduğu gibi, *kitâb* (yazı) da temelde dinle ilgili bir kavramdır. Her şeyden önce Arap için *kitâb* kelimesi,²¹³ Allah'nın takdiri, alinyazısı anlamına gelir. Çevrelerinde bulunan kutsal kitaplar

213 el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, V, 341-342; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 208-209; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luğa*, V, 158-159; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, I, 699-702; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, II, 351-353; F. Krenkow, "Kitap" *İ.A.*, İstanbul 1977, VI, 829; B. Moritz, "Arabistan (Yazı)", *İ.A.*, İstanbul 1978, 499-512; Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty., 167.

ise zaten onun emirleri ve kullarına farz kıldığı şeylerdir. Ayrıca yaşamsal öneme sahip antlaşmalara da *kitâb* denir. Sanki bu şekilde onların ihlal edilemez kurallarına –tıpkı Allah’ın emri gibi- iteati gerektirir. Yine, gönderilen mektuplara da *kitâb* dendiğini görmekteyiz. Bunlardan hangisinin temel anlam; diğerlerinin birer anlam genişlemesi olduğu konusu tartışılabilir. Sonuç her ne kabul edilirse edilsin, kelimenin ilahî kudrete iteati çağrıştıran bir yönü daima bulunmaktadır. Bazı rivayetlerin taşıdığı muhtevanın genel durumu, sıhhatini tartışmaya mahal bırakmadan, ilahî emir ve yazı arasındaki irtibatın, yaşayan toplumsal bir algı biçimi olduğunu ve bunun rivayetlere aks ettiği geç dönemlere kadar sürdüğünü göstermektedir. Söz gelimi, Kureyş kabilesinin Kâbe’yi yeniden yapmak için yıktığında, onun temellerinde bulunduğu yazının ilahî bir hitap içermesi ile ilgili rivayet böyledir. Bu yazıyı okutabilmek için Yemen’den din adamı getirtmiş olmaları da, Arap zihnindeki yazı imajı ile ilgili çıkarımlarımızı desteklemektedir. Ayrıca yazı bilmeyen Arap için, onun daima esrarengiz ve dolayısıyla güçlü bir yönünün var olması normaldir.²¹⁴ Yazı, onların hiçbir zaman yapamayacağı kadar *muhafaza edici* ve *hatırlatıcı*dır. En azından bu düşüncüyü terk etmedikleri, yukarıdaki anlamlardan ve rivayetten çıkarılabilmektedir. Dolayısıyla Arabın zihninde kitaba/yazıya sahip olanların imajı da bununla paralellik arz ediyor olmalıdır. Kur’an’da yazıya yapılan yemin ve diğer atıfların bu yüceltici bakışa işaret ettiği söylenebilir. Sonraki bölümde konuya daha geniş biçimde değinilecektir.

Genel din anlayışı açısından bakıldığında, Araplar’ın büyük çoğunluğu yaratıcıyı, yaratılışın başlangıcını, bir çeşit yeniden yaratılmayı kabul ediyor, nübüvvete iman etmiyordu. Putlara Allah’ın yanında şefaathçi olacakları için ibadet ediyorlardı. Onlara kurbanlar kesmek, hacetmek, yasaklar belirlemek vs. genel tavırlarıydı. Bu tablo, konumuz olan ümmî Araplar’ın genel karakterini oluşturmaktadır. Buna karşın yaratıcıyı inkâr ederek, can vermeyi tabiata; yok etmeyi dehre (zamana) atfeden insanlar vardı. Bunlar yeniden dirilmeyi de kabul etmiyorlardı. Meleklerle yönelip²¹⁵ Allah’ın kızları diyenler, aslında cinlere tapıyorlardı.²¹⁶ Neredeyse bütün bu inanç sahiplerinin Kâbe’ye bağlı olmalarına rağmen bu şekilde dağınık bir yapı gösterdiklerine şahit olmaktayız.

214 Yazının Araplara sırlı ve esrarengiz gelmesi konusunda bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 200, 201.

215 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 195.

216 eş-Şehristânî, *el-Milel*, III, 651 vd.

Yaptığımız çıkarımları destekleyen diğer bir olgudan bahsetmek yerinde olur. Bu olgu, din değiştirmelerin, geç dönem cahiliyyede kanıksanmaya başlanmasıdır. Araplardan bir kısmı Yahûdileşmiş, bir kısmı Hıristiyanlaşmış, bir kısmı Zındıklığa girmişti. Bunların putperest oldukları da söylenir. Yahudileşenler, Tubba’’dan sonra Yemen (Himyer), Yesrib’e yerleştikten sonra yakınlarındaki Hayber, Kureyza, Nadîr Yahudilere bakarak Evs ve Hazreç’lilerin bir kısmı, Benî el-Hâris b. Ka’b (çoğu hıristiyandı²¹⁷), Ğassânîler’den bir kısmı, Cuzâm kavminin bir kısmıdır. Yine Benî Kinâne’den ve Kinde’den Yahudileşenler bulunuyordu. Hıristiyanlaşan Arap haylerine gelince Kureyş’ten Benî Esed b. Abdil’uzzâ’dan bir kısmı; Osmân b. Huveyris b. Esed, Varaka b. Nevfel b. Esed, Benî Temîm’den Benî İmruu’l-Kays b. Zeyd b. Menât, Rabî’ a’dan Benî Tağleb, Yemen’den Tayy’, Muzhic, Behrâ, Selîh, Tenûh, Gassânîler ve Lahm ve kısmen Kudâ’a’dır. Hucr b. ‘Amr el-Kindî ve Kureyş’ten bazıları ise Zındıklığı seçmiştir. Mecûsîlik Temîm’de bulunuyordu.²¹⁸ Kabileler ve boyların, büyük devletlerin etki ve yayılma politikalarına kapılarak²¹⁹ veya komşularının ayrıcalıklı konumlarına özenerek din değiştirdikleri anlaşılmaktadır. Netice itibariyle, İslam gelmeden önce dinî arayışların dikkat çekici boyutlara ulaştığı görülmektedir.

Ümmî Arapların dinî birliklerini korumalarına ve sosyal birliklerini meydana getirmelerine mani olan, genel bir zihniyet engeli de bulunmaktaydı. Araplar daha çok çölde yaşayan vahşi tabiatlı, kaba, kibirli, daima liderlik peşinde koşan ve çatışma halinde bir kavim oldukları için, birbirlerine çok zor boyun eğerdiler. Bu yapıda oldukları için, onların düşünce ve isteklerinin birleştiği az görülmüştür.²²⁰ Onlarla ilgili bu değerlendirmenin, vaktinde komşuları tarafından da yapıldığı anlaşılmaktadır.²²¹ Her ne kadar bedevî ve şehirlî Araplar arasında bir fark olsa da,²²² özellikle Hicaz çevresindeki zihniyetin, diğer milletlerin veya güneyli Araplar’ın şehirliliğinden daha çok bedevî Araplar’ın zihniyetine yakın oldukları söylenebilir. Hicaz şehirlerinin kan bağına dayalı yapı-

217 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXIII, 95.

218 el-Ya’kûbî, *Târîh*, I, 257; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 621.

219 Blachère, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 73, 74.

220 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 159 vd.

221 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, II, 107-108; es-Seyyid Mahmud Şukrî el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Bulûğu’l-ereb fi ma’rifeti ahvâli’l-Arab*, şerh: Muhammed Behçe el-Eserî, Dâru’ş-Şarkî’l-Arabî, Beyrut ty., I, 147, 148.

222 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 129 vd.; el-Âlûsî, *Bulûğu’l-ereb*, III, 434-436.

lanmaları bunu gösterir. Burada yaşayan kabileler, birlikte hareket etme adına sadece bir takım anlaşmalar yaparlar (hılf) ve daha çok birbirleriyle savaşırlardı. Genelde zanaat ve tarımla iştigal etmek istemezler. Aşırı bireyci ve bencildirler. Çok ciddi bir zorlama olmadan toplumsal bir yararı gözetmezlerdi.²²³ Kureyş'in, Kusay b. Kilâb'tan önce bedevî bir yaşam sürdüğünü bilmekteyiz. Bu ise, İslam'ın gelişinden dört beş nesil öncesine tekabül eder. Devamlı çatışma ortamı olan çölde bulunmaları, ümmî Araplar'ın kendilerini arkalayacak olan akrabalarını daha fazla kollamalarına sebep olmuştur. Bu da bedevî yaşamda asabiyetin belirginleşmesini gündeme getirmiştir.²²⁴ Ümmî zihniyette dikkat çekici en önemli unsurun, asabiyet olduğu söylenebilir. Sosyal hayatı, dini, hukuku, kültürel hayatı ve siyaseti şekillendiren en etkin unsur budur.²²⁵ Onları bir araya getirmeye en müsait bağlayıcılığa sahip olan Kâbe ve hac ibadetinin bile bir asabiyet ve üstünlük aracı haline getirilmeye başlanması, söz konusu tabiatın ne derece etkin olduğunu göstermektedir. Onlar kendi aralarındaki ilişkileri bu şekilde belirledikleri gibi, çevrelerinde bulunan kutsal kitapları da asabiyetin etkisi altında yorumluyorlardı. Kutsal kitabı, bir üstünlük ve iktidar aracı olarak algıladıklarını söyleyebiliriz. Bunun, yukarıda bahsettiğimiz şekilde, kitap ehlini kendilerinden üstün görmeleri ile bir ilgisi bulunabilir. Kur'an geldiğinde de müşriklerin bir kısmı, *kitâb* iddiasının Kureyş'e; özelde de Benî Hâşim'e yeni bir ayrıcalık kazandıracağını düşündükleri için inanmamışlardı. 'Utbe b. Rabîa, Kureyşliler'e Hz. Muhammed'in üzerine gitmemelerini tavsiye etmiş, eğer o başarırsa bunun Kureyş'in başarısı olacağını söylemişti.²²⁶ Bazı ayetlerde geçen ve Kur'an'ı niteleyen “*zikr*” kelimesinin, erken dönem tefsirlerinde *şan ve şeref* şeklinde açıklanmış olması, tâbiin kavli olsa da,²²⁷ söz konusu anlayışın Kur'an'a yansımaları olarak görülebilir. Asabiyet paradoksal bir şekilde, uzadıkça kendisini kısaltan; ilerledikçe gerileyen bir

223 Bu konudaki görüşlerin özet ve değerlendirilmesi için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 261 vd.; 288, 512; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 30-38.

224 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 136, 137.

225 Asabiyetçilik konusunda bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991, 84 vd.

226 İbn İshâk, *Sîre*, 187, 188; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 193, 194.

227 “Ant olsun ki size içinde zikriniz olan bir kitap indirdik...” (21.Enbyâ: 10); “...onlara zikirlerini getirdik, onlar ise zikirlerinden yüz çevirirler” (23.Mu'minûn: 71); “*Doğrusu bu Kur'an sana ve kavmine bir zikirdir*” (43.Zuhruf: 44); bkz. Yahyâ b. Sellâm (ö. 200 h.), *et-Tesârif-Tefsîru'l-Kur'ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânîhi*, tahkik: Hind Şelebî, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî', Tunus 1979, 160; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, II, 163; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 147.

fasit daireden başkasını doğuramamıştır. Bu sebeple, İslam gelmeden önce Araplar'ın bir kimlikte buluşabildikleri iddia edilebilse bile, asla bir birlik oluşturabildikleri söylenemez.

Sosyal birliği inşa edecek olan unsurların bir araya gelmesi, çöl ortamında vücut bulan ümmîlik ve onun doğurduğu asabiyet tarafından sabote edilmekteydi. Şu var ki, Kâbe ve hac menasikinin özel bir katkı yaptığı coğrafya, buna karşı nispeten direnç oluşturabilmiştir. Asabiyete dayalı politikaların bir neticesi olarak, Kureyş tarafından, köken bilgisi gücünün Kâbe merkezli inanç birliği üzerinde kullanılması, paradoksal şekilde siyasal birlik adına olumlu bir etki de yapmıştır. Bu durum, çok kutuplu güç dengesini bir kabile lehine değiştirmeye başlamıştır. Git gide bütün kabileler tarafından kabul edilen Kureyş'e ait asabiyet ayrıcalığı, birliğin liderliğini üstlenecek karizmaya dönüşmeye başlamıştır. Buna dayanarak, Arap sosyal yaşamında kabileler arasında, dağılma ve birleşme fenomenlerinin bir arada boy gösterdiği söylenebilir. Bu manzara karşısında, birlikteliği temin eden etkenin, daima dinî yapı olduğunu söyleyebiliriz. Asabiyet iddialarının etkisi ise, daha çok dağıtıcı ve bölücü olmuştur. Bununla beraber ikisinin diyalektik bir ilişkiye girdiği noktada, nesnel bir otorite algılaması vücut bulmaya başlamıştır. Kabilelerin bunu kerhen de olsa kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Kureyş ile aralarında çekişme bulunan kabileler de haccediyorlardı. Böylece dinin birleştiriciliği ve kimlik yapıcı etkisi galebe çalmıştır. Bu konuya başka bir biçimde İbn Haldun'un değindiğini²²⁸ görmekteyiz. O, Arap toplumunun bir birlik oluşturabilmesi için nübüvvet ve velayet gibi semavî bir otoritenin ortaya çıkması ve onun ardında da onu destekleyen kuvvetli bir asabiyetin bulunması gerektiğini tespit etmiştir.²²⁹ İbn Haldun, bu tespiti daha çok nübüvvet sonrası duruma bakarak yapmış gibidir. Bununla beraber biz, benzeri bir oluşumun aslında nübüvvetten önce uç verdiğini söyleyebiliriz. İslam'dan önce Arap zihninde uyanan semavî otoritenin İsmailoğulları'ndan Kureyş kabilesi olduğu; bu yetkiyi onlara veren bilginin bizzat Kâbe, hac menasiki ve kitap kültürü olduğu; asabi dayanışmanın da, hacca daha sıkı bağlı olan Mudar kabilelerince temin edildiği yer yer anlatılmış bulunmaktadır. Ne var ki Kureyş iktidarı, İslam'dan son-

228 Bu konuda İbn Haldun Araplar'ın tabiatından yola çıkarak benzeri tespitlerde bulunmuştur. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 159, 160, 168, 169.

229 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 215.

ra oluşan duruma göre oldukça belirsiz ve bağlayıcılığı sınırlı kalan bir oluşumdur. Yine de bize göre, ümmî Arap zihniyetinin imkânlarını gösterecek kadar ortada durmaktadır.

2. Ümmîlerde Ortak Benliği Belirginleştirme Arzusu ve Kitâblılığın Cazibesini

Arabistan yarımadası, Araplar'ın yaşamı paylaşmak zorunda oldukları bir coğrafya olarak karşımıza çıkar. Aynı coğrafyada yaşama mecburiyeti, bu kabileleri, olabildiğince aynı yaşam tarzında toplamıştır. Çölün yaşam kanunları, bir medeniyet oluşturmak için sınırlı imkânlar sunmuştur. Kabileler arasında çatışmaların yaşanması, anlaşmaların akdedilmesi, coğrafyanın söz konusu insan kitlelerini bu tarz bir ilişkiye zorlayan tabiatından kaynaklanır.²³⁰ Kabilelerin birlikte hareket etmeleri arızî bir durumdu. Onların birliktelikleri ve anlaşmaları, kendi aile, aşiret ve kabilelerinin dar maslahatlarına dayanıyordu. Bu da göçüp yerleştikleri yere ve komşularına göre değişebiliyordu. Söz konusu anlaşmalar, bütün Araplar'ın yarımadadaki geleceğine yönelik bir perspektif içermiyordu.²³¹ Özellikle Mudar gibi ümmî kabilelerinin Arabistan'ın münbit topraklarından uzakta olmaları, onları çetin yaşam şartlarına ve göçebe bir yaşam sürmeye mecbur bırakmıştı.²³² Buna mukabil ticaretin bir zorunluluk olması ve Arabistan'ın dört bir yanında panayırlar kurulması, bölgeler arası ilişkilerin artmasına neden olmuştur. Neticede, verimli topraklarda yerleşik Arap kabile ve devletleri ile göçebe bir kökene dayanan Araplar arasında bile kültürel bir yakınlık meydana geldiği söylenebilir.²³³ Arap tarihinde önemli bir motif olan Kahtânî ve Adnânî Arapları arasındaki çekişme, aslında yerleşik ve göçebe Araplar arasındaki üstünlük yarışı olarak da görülebilir.²³⁴ Bunun her iki kesim tarafından İslam'dan sora da sürdürülmüş olması, bize göre siyasî ve kültürel ilişkilerin köklü oluşuna delalet eder. Birbirlerine komşu Arap kabilelerinden kimisi

230 Güney Arabistan'da seddinin yıkılışından sonra kimi güneyli kabileler, göçtükleri coğrafyada medenî alışkanlıklardan bedevî bir hayata dönmüşlerdir. Bkz. Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 24; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 44 vd. Bu coğrafya ile yaşam tarzı arasındaki ilişki açısından önemli bir örnektir.

231 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 515, 516.

232 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 215 vd.

233 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 39, 40, 68-70.

234 Cevâd Ali bu çekişmenin aslında İslam'dan sonra çıktığını ve bununla ilgili şiirlerin bu dönemde yudurulmuş olduğunu söyler. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 493 vd.

Me'add soyundan sayılırken, kimisi de Kahtân soyuna bağlanıyordu. Söz gelimi Mekte'de yaşayan Huzâ'a kabilesi; Yesrib'te yaşayan Evs ve Hazreç kabileleri, güneyli yerleşik Araplar ile akaraba olarak bilinirdi. Bu nesep bağının, aslında uzun zamandan beri yürürlükte olan anlaşmaların giderek akrabalık olarak algılanmasıyla ortaya çıktığına dair bir teori²³⁵ de bulunmaktadır. Söz konusu akrabalıklar, ister gerçek isterse sanı olsun, kabilelerin nesep bağı bulunduğu kabul edilen diğer kabilelerle yakınlaşmasını ve eğer itibarlı kabileler ise onlarla iftihar etmesini sağlamıştır. Bu sayede, genelde göçebe bulunan kabileler ile yerleşik kabileler arasında, hem zihinsel hem de fiziksel bir yakınlık oluşmuştur. Kâbe merkezli din olgusunun kadim tarihi ve hacc mevsiminin aynı zamanda en büyük pazarı sunması sayesinde, coğrafyaya ait bir kültür ve çıkar merkezi oluşmaya başlamıştır.²³⁶ Din değiştirmeler gündeme gelmeden evvel, yerleşik ve devlet kurmuş Arap kabilelerinden bedevî kabilelere kadar hepsinde, genelde putperest bir inancın ve benzeri örf ve adetlerin hâkim olduğuna şahit olmaktayız. Dolayısıyla kabileler, kendilerini nesep, din, yaşam tarzı ve maddî çıkar birliği ya da benzerliği nedenleriyle belirginleşen bir yapı içerisinde bulmaktaydılar.²³⁷ Dinin taşıdığı doğal ve içten bağlılık, coğrafyanın getirdiği zorunluluklarla birleşmiştir.

Ümmî Araplar'ın, siyasal birlik konusunu bir ihtiyaç olarak algılayıp algılamadığı sorusu önemlidir. Bu soru, onların gerçekten ortak bir kimliğe sahip olma aşamasına gelip gelmediklerini aydınlatmayı amaçlar. Çünkü siyasal birlik oluşturma arzusu, bir kimlikte buluşan insan kitlelerinde bulunabilir. Biz eğer kuvvetli ya da zayıf bu arzuyu bazı tarihi verilerden çıkarabilirsek, ümmî Arapların, kültür birliği yanında, az ya da çok bir kimlikte buluştuklarını ispatlayabiliriz.

Kabilelerin birbirlerine karşı üstünlük davası gütmesi, birbirleri üzerinde hâkimiyet kurma arzularının bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu olgunun dinî, siyasî ve kültürel boyutlarda belirginleştiği görülmektedir. Kâbe merkezli yaşanan mücadeleler ve bunların siyasî neticeleri, kabilelerin şair ve hatipleri ile birbirlerine karşı propaganda yapıyor olmaları vb. şeyler, bu olguyu teşkil eder. Ukaz gibi yarımada'nın neredeyse

235 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 514-517; bunun bir değerlendirmesi için bkz. Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 28,29.

236 Bizi destekleyen değerlendirmeler için bkz. el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 270; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 68 vd.; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 955, 956.

237 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 42.

tümüne hitabeden büyük bir panayırın bu tür faaliyetlere zemin olması, siyasal ve kültürel mücadele ve anlaşmaların sadece birbirlerine komşu kabileler arasında kalmamaya başladığını gösterir. Hz. Peygamber'in hac zamanında kabilelerden destek arayışına çıktığında, Benû 'Âmir kabilesinden yetkin kişiler, onda bir kabiliyet görmüşlerdi. Ona sahip çıkma karşılığında, Araplara karşı sağlanacak üstünlüğün kendilerine verilmesini istediler. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in olumlu bir karşılık vermediği nakledilmiştir.²³⁸ Yine, geç dönemde müslüman olmak için Hz. Peygamber'e gelen Benû 'Âmir kabilesi heyetindeki 'Âmir b. Tufeyl'in "*Vallahi! Bütün Arapları kendime bağlayacağıma yemin etmiştim, ben mi Kureyşli gence bağlanacağım?*" dediği nakledilir.²³⁹ Bu örnekler, Araplar arasında bu tür özlem ve hayallerin varlığına delalet eder. Ne var ki, zihinlerde birlik fikrinin belirdiğine dair daha açık verilere ihtiyaç vardır. Söz gelimi, Arap olmayanlara karşı verilmiş olan bazı mücadelelerde Araplar içinde birlik heyecanının uyanığına dair veriler bulabilirsek, bunu bir işaret olarak değerlendirebiliriz. Oldukça geç bir dönemde ortaya çıkan Zûkâr olayının, bu meseleye kısmen örnek teşkil edeceğini düşünmekteyiz. Zûkâr olayında kimi kabilelerin (Benî Şeybân ve Rabî'a kabileleri) İ-ran'a karşı birlikte hareket etmeleri ve bunun en azından yeni müslüman cemaatinde bir asabiyet hissi uyandırması,²⁴⁰ hemen İslam öncesinde, Arapların dağınık olduğuna ilişkin bir problem algılamasının var olduğunu gösterir. Bir rivayete göre, bu olay gerçekleşirken Hz. Peygamber dua etmiş, Araplar'ın ilk defa İranlılar'dan intikam aldığını ve kendi sayesinde Arapların zafer kazandığını söylemiştir. Rivayet doğru ise bu fikrin Hz. Peygamber tarafından bu kadar kuvvetle dile getirilmesi, daha önceden bir Arap kimliğinin var olduğuna ve bunun Arap olmayanlardan tamamen ayırt edilebildiğine delalet eder.

Her ne kadar Arapların bir kısmı Rumlar'a ve İranlılar'a bağlı devletler kursalar da, özellikle ticaret yollarının kavşağında oturan Kureyş'in bağımsızlığından taviz vermek düşüncesinde olmadığı anlaşılmaktadır. Hıristiyan olan Osman b. Huveyris'in, Bi-

238 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 286, 287.

239 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 992; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 55.

240 Olayın gelişimi ile ilgili olarak bkz. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209 h.), *Kitâbu eyyâmî'l-'Arab kable'l-İslâm*, tahk.: 'Âdil Câsim el-Beyâtî, 'Alemu'l-Kütüb, Mektebetü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1407/1987, 489 vd., 492; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 215; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 603; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXIV, 76; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, III, 294. Yakın değerlendirmeler için bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatına Şuûbiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992, 34, 35.

zans imparatorunun bağılısı bir Mekke devletine kral olduğunu söylemesi, Mekkeliler tarafından şiddetle reddedilmişti. Bu, en azından Mekke’de açık bir siyasal bağımsızlık bilincinin var olduğunu gösterir. Söz konusu olaydan sonra Mekke’de Rumlar’a karşı bir soğukluk oluştuğu, Bizans-Sasanî savaşlarında, Kureyş’in İranlılar’ı tutmalarından anlaşılmaktadır. Kaynaklarımızda daha erken döneme ait veriler de bulunmaktadır. Kureyş kabilesinin atalarından olan Ka’b b. Lueyy’in, Cuma günü insanları toplayıp onlara hitapta bulunduğu bildirilmektedir. Kureyşliler, bu güne, *Yevmu’l-‘arûbe* (Araplık günü) demektedir.²⁴¹

Arap kimliğinin oluştuğuna ilişkin en önemli delil, çeşitli lehçelerden ayrı olarak Araplar’ın konuştuğu dili karşılamak üzere, *Arapça* anlamında ‘*arabî* kelimesinin kullanılıyor olmasıdır. Bunun karşılığında da *Arapça olmayan* anlamında ‘*acem’î* kelimesi kullanılmıştır. Kur’an’ın bu kelimeler üzerinde özellikle durmasından, en azından İslam gelmeden önce, bu tabirlerin kullanılmaya başlandığını anlamaktayız. Eğer bu kelimeler ilk defa Kur’an tarafından kullanılmış olsa idi, bunlarla ne kast edildiği muhatapları tarafından anlaşılamazdı. İslam gelmeden öncesini aydınlatan yazıtlar, Tevrat ve tarih kayıtları, ‘*arab* kelimesinin, bedevî yaşam tarzına sahip Arabistan sakinlerini karşıladığı bilgisini vermektedir. Ne var ki, bunun belli bir kavmi tanımladığı söylenemez.²⁴² Daha önce zikredildiği üzere biz Arapların komşuları tarafından bedevîler şeklinde tanımlandıklarına dair rivayetlere sahibiz. Aynı şekilde Tevrat pasajlarında ümmîlik, bedevîlik ve İsmailoğulları arasında doğrudan bir ilgi kurulması, Arap kimliğine *şehirli yaşam* kavramının sonradan girdiği anlamına gelir. Kur’an’da, bedevî Araplara *A’râb* tabirinin kullanılması ise, daha geç tarihlerde, artık şehirli Araplar ile çölde yaşayan bedevî Arapların ayırt edildikleri ve farklı şekilde adlandırıldıklarını göstermektedir. Bu iki kesimi oluşturan kabileler farklı lehçelere de sahip olsa, aynı dili konuşmaktadır. Dolayısıyla her milletin olduğu gibi geç dönem cahiliyyede Arapların da şehirli ve bedevî iki kesimi

241 es-Süheylî, *er-Ravd*, I, 270; Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahmân İbnu’l-Cevzî (ö. 597 h.), *el-Vefâ bi ahvâli’l-Mustafâ*, tahkik: Mustafa ‘Abdulvâhid, Dâru’l-Kütübü’l-Hadîse, Mısır 1386/1966, I, 73, 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 248, 249; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 31; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘arab*, I, 593; Ateş, *Örf ve Adetler*, 63. Söz konusu ismin kaynaklarda sadece bu rivayette zikredilmiş olması ve Kur’an ve hadislerde anılmaması nedeniyle, rivayetin sıhhatinin tartışıldığı görülmektedir. Bkz. Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (ö. 395 h.), *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1411/1991, IV,301.

242 Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 13 vd., 629.

bulunmaktaydı.²⁴³ Geç dönem cahiliyyede ‘*acemî* tabiri Arapça olmayan dilleri tanımlamak üzere kullanılan bir kelimedir. ‘*acem* kelimesi de Arap olmayanların genel adı olmaktadır. ‘*Acem* tabirine ne şehirli ve yerleşik, ne de bedevî Araplar girmez. Bu artık Arapların başka kavimleri kendilerinden ayırıp tanımlamadıklarının önemli bir göstergesidir.²⁴⁴ Çünkü bir kavram zihinlerde oluşmadan, onu gösteren bir kelime belirlenmiş olması düşünülemez. Bu konuya sonraki başlıkta daha geniş olarak değinilecektir.

Birlikte yaşam olgusu, sosyal yaşamın bütünlük ve düzenini sağlayacak; bireylerin emniyet ve gelecek kaygılarından uzak yaşamalarını temin edecek kurallar bütününe ihtiyaç duyar. Birlikte bir coğrafyayı paylaşan Arapların da bu tür bir ihtiyaç içerisinde buldukları söylenebilir. Ne var ki, Arapları objektif bir kurallar bütünü bağlamıyordu. Bu konudaki ortaklıkları, çöl kanunlarının belirlediği oranda, kendiliğinden ortaya çıkan zımnî ahlak kuralları ve toplu davranış biçimleridir. Böylece yaşadıkları düzenin tıpkı oluşan ortak kimlikleri gibi, oluşumunun doğal ve kendiliğinden bir seyre sahip olduğu söylenebilir. Sosyal yaşamın insanları toplumsal kurallar belirlemeye iten tabiatı, Arap yaşamında çölün getirdiği emniyetsizlik ve korku içerisinde oluşuyordu. Bireylerin emniyeti aile ve kabilesinin ortak kararlarına tabi olmaya bağlıydı. Böyle davranmayan bir kimse, kabileden dışlanır ve yaşamını teminat altına almak için mutlaka başka bir kabileye eklenmek durumunda olurdu.²⁴⁵ Kabile hukuku esas olup, bütün bir Arap kavminin temel birimi birey olmak yerine kabileler gibiydi. Karşılıklı çıkara dayalı alışmalar barışı temin eder. Kabileler ve aileler arasındaki ihtilafları güce dayalı bir şekilde çözemelerse daha çok hakeme başvurarak hallederlerdi. Kişiler arası ilişkilerdeki ihtilaflarda da hakemin önemli bir rolü olduğunu görüyoruz.²⁴⁶ Hakemler, arraflar, kâhinler ve itibarlı, güvenilir, lider kişiliği olan yaşlı ve tecrübeli kişilerden seçilirdi. Bilgi gereken konularda kitap ehlinde arraflık ve kâhinlik yapanlara müracaat ettikleri söylenebilir. Tıpkı bunun gibi karar alınırken müracaat edilen bir başka merci fal oklarıdır. Arap kabile ve kişileri önemli kararlarını fal oku ve kura çekerek alırlardı. Fal oklarıyla

243 el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 12-15.

244 Bu konuda bkz. Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, 24, 25.

245 Bkz. mesela el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 144, 145; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 225; İzutsu, *Ahlakî Kavramlar*, 85 vd.

246 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 258; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 308 vd.; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 41.

çekilen kuraya bir tür hakemlik yükledikleri de söylenebilir. Bu şekilde Arapların objektif kurallara (şeriat) bağlı bir toplumsal yapının eksikliğini gidermeye çalıştığını görmekteyiz.²⁴⁷ Ne var ki hakemlik tam bir otorite anlamı taşımaz. Hakem, sadece ihtilaflı tarafların kendisinin vereceği hükmü kabul etmeyi teahhüt ettikleri geçici bir otoritedir. Maddî yaptırımı da yoktur. Bu dönemde, *sosyal kuralların geçerli olmasının ilahî kaynaklı olmasına bağlı olduğu* fikrinden yola çıkarsak, benzeri bir eğilimin böylece Araplarda da bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, nesnel kuralların, aslında sosyal düzeni sağlayacak bilgiyi içerdiği varsayılır. Kurallar doğru davranışın tarifini verir. Araplara baktığımızda ise onlar, doğru olanı tefrik etmek için ya saygın bir kişinin tecrübesine, ya bilgelik taşıyan ve eşya üzerinde kuvvetli sezi sahibi olan bir arrafa, ya da geleceğin bilgisine sahip olan bir kâhine²⁴⁸ müracaat etmişlerdir. Bu kişilerin taşıdıklarına inanılan özelliklere bakarak, ilk önce bir bağlayıcılık temin edilmeye çalışıldığı ve ulaşılmaya çalışılan bilginin de aslında kader ya da Tanrısal bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu nedenle putların önünde fal oku çekmek, buna ulaşmanın bir yolu olarak görülmüş olmalıdır. Ayrıca, daha önce ele aldığımız gibi, kitap ehlinin tercih edilmesi, onların Tanrı bilgisine zaten sahip olduğunun düşünülmesi ile ilgili olmalıdır. Böylece ümmî Arap, ilahi bilgiye ve sosyal düzene ulaşmak için, bir takım öğrenim ve kazanım süreçlerine müracaat etmek ve belli merasimleri yerine getirmek durumunda kalırdı. İslam şeriatınca fal, kehanet vb. şeylerin yasaklanmış olması ve gayb bilgisi konusunda titiz davranılması,²⁴⁹ bu çerçeveden bakıldığında oldukça manidar gözükmektedir. Hakemlik konusunda da yeni dinin otoritesini değil de “*tâğut*”u hakem kabul etmek isteyenlerin imanlarındaki samimiyetsizlik eleştirilmiştir.²⁵⁰ Sanki cahiliyye dönemine ait *bilgi* kavramında bir dönüşüm meydana getirilmek istenmiştir. Yeni şeriat, gerçek bilginin ne olduğu ile ilgili değil, (gerçek bilgi olduğuna zaten karar verilmiş olan ilahî bilginin) nasıl elde edileceği ile ilgili yeni bir iddiadır. Cahiliyyede bilgi, çaba ile elde edilen ve fizik dünya ile uyum içerisinde bulunan bir şey olarak görülürdü. Tabiata uygun yaşam

247 Bu konuda bakılabilecek yerler, İbn İshâk, *Sîre*, 3, 4, 14, 15; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 104; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 117, 131, 193; el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 258-261; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 384.

248 ez-Zehabî, *Murûcu'z-Zehab*, II, 172-193. Cahiliyyede kâhinlere hakemler denilmesi ile ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 372.

249 eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 384.

250 Bkz. 4.Nisâ: 60.

süren ümmî Arap için bilgi, eşya ile tam bir mutabakat arz eder. Onun için bilgi etraftadır. Deneyimli bir kişinin tecrübelerinde, Putların önündeki falda veya yine etraflarında bulunan kitâb bilgisindedir. Onun için, kitap ehline karşı ideolojik bir tavır koymak, anlamsız olsa gerekir. Eğer bir şey öteden beri biliniyorsa ve gelenekse, doğrudur.²⁵¹ Ama bizzat vahye muhatap olan bir toplum olmaya başlayınca, artık bilgi onun eşya ile veya çevresiyle ilgisinden elde ettiği bir şey olmaktan çıkmaya başlamıştır. Doğrudan kabul ettiği, telakkî ettiği bir şeydir ve bu anlamdaki doğal kazanım süreçlerine ihtiyaç hissetmez. Kâbe ve çevresindeki alametlerin işaret ettiği bilginin ise, sınırlı ve ancak dinî bağlılığı temin edebilecek mahiyette olduğundan bahsetmiştik. Diğer bir ifade ile hac ibadeti ve tarihine ilişkin veriler, ileri düzeyde toplumsal bir düzenleme imkânı sunmamıştır. Bu bütün Arapları bağlayan nesnel bir zemin sunamamış olmasından değil, içerdiği bilginin sınırlı mahiyetinden kaynaklanır.

Ayrıca üzerinde durulması gereken bir husus da, ümmî Arabın kendisini tarif ettiği bilginin, sadece coğrafyaya bağlılık arzetmesidir. Kimlik, bütün unsurlarıyla sadece vücut bulduğu mekânlarda yaşanabilir. Bununla beraber kimlik, başarısını, olabildiğince yaymış olmasıyla ve kendi coğrafyasını aşabilmesiyle gösterir. Bu sayede, söz konusu kimlikte buluşan kitlelerin çok geniş bir sosyal yapıyı inşa ettiğinden bahsedebiliriz. Ümmî Arap kimliğine baktığımızda, bağdaşıklık zemini olarak, sadece Kâbe karşımıza çıkar. Bu tür bir bağlılığın uzak memleketlere değil yayılması, bizzat müntesiplerince yaşatılması bile ayrı bir gayret gerektirmiştir. Putatapıcılığın ortaya çıkışı ile ilgili teori-rivayetlerden birisine göre, insanlar Mekke'den ayrılmak durumunda kaldığında, kutsallığına tazim göstermek ve özlem gidermek için yanlarında Haram bölgeye ait bir taş götürüyorlardı. Sonra da Kâbe gibi onu tavaf ediyorlar, uğur ediniyorlardı. Zamanla bu şekilde taşlara ve biçim verilmiş putlara bağlanmaya başlamışlardır.²⁵² Bu bilgi bize, kimliği hatırlatan temel unsurun *taşınabilir* olması ile kimliğin yaygınlık kazanması arasındaki doğru orantıya dair fikir vermektedir. Arap, bu kimliği öz coğrafyasından uzakta yaşatmak konusunda, oldukça sınırlanmıştır. Buna karşın kutsal kitapların *taşınabilir* olması dikkat çekicidir. Bundan daha önemlisi kutsal kitap, daha çok bilgi verici

251 Araplarda somuta yönelik düşünme ve geleneğin önemi konusunda bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 73 vd., 82, 86.

252 İbnu'l-Kelbî, *Kitâbu'l-esnâm*, 6; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 116 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 191.

yönüyle bir kimlik zemini teşkil eder. Dolayısıyla, bir kutsal coğrafyanın taşıdığı işaretlerden daha çok ve açık bilgiyi insanların zihinlerinde taşır. Yorumlanabilir oluşu çeşitli coğrafya ve kültürlerde barınmasını temin eder. Bu durumda *taşınabilirlik* ve yaygınlık, kıyas kabul etmez bir düzeye erişir. Sonuç olarak uzak coğrafyalara giden Arabın, sahip olduğu kimliğin evrensel olduğunu, kendisine hissettirecek belirtileri tecrübe etmekten mahrum kaldığını söyleyebiliriz. Buna karşın, Arapların seyahat ettiği yerlerde kitâb inancı, belirgin şekilde gücünü yaygınlaştırmıştı. Bizans İmparatorluğu, Habeşistan, Yemen, Gassanîler ve Hîre gibi büyüklü küçüklü siyasal başarılarında, kitaplı ilahî din inancının en büyük katkıyı saladığını da gözlemliyorlardı.²⁵³ Daha çok Yahudiler ile ilgili olarak da, onların içinde buldukları nimeti değerlendiremediklerini düşünüyorlardı.²⁵⁴ Kendi inanç yapılarının semavî bir kökene dayansa bile, tam bir siyasal başarıya güç yetiremediğini görmüş olmalıdırlar. Böylece vakıya ve verili duruma her şeyden çok önem veren Arap zihninde, derin bir tessür uyanmış olmalıdır.

Araplar içinde görülen din değiştirmelere değinmiştik. Hareketin genelde kitaplı dinlere yönelik olduğu görülmektedir. Bu durum, ilişkide buldukları toplumlarla alakalı olduğu kadar onların özelemlerini de yansıtır. Araplar üzerinde özellikle Hıristiyanlığın etkili olduğu görülmektedir. Yahudilik ise, bundan daha az sayıda boy ve kabile içerisinde ve Yemen’de etkili olabilmiştir. Buraya da resmî bir şekilde girdiğini bilmekteyiz. Bunun sebebi, Yahudiliğin millî bir karakter arz etmesi ve daha önce de değindiğimiz gibi, Yahudilerin Arapları küçük görmesi olabilir. Mecusîlik ise, Araplar arasında daima sınırlı sayıda taraftar bulabilmiştir. Araplar’ın, geleneksel olarak semavî bir geleceğe yatkın olmalarının bunda etkili olduğu düşünülebilir. O yüzden İran, daha ziyade Bizans’ın heterodoks kabul ettiği Nestûrî mezhebinin yaygınlaşmasını sağlamaya çalışmıştır.

Din değiştirmelerin yanında, kaynaklarımızın az çok bir nüansla naklettiği benzeri bir takım rivayetler de bulunmaktadır. Bunlar, mevcut dinden memnuniyetsizlik,

253 Rum topraklarında bulunan Araplar vardı. Bunlardan müslüman olanlar da vardır. Adıyy b. Hâtim böyledir. O müslüman olurken Hz. Peygamber İran ve Rum İmparatorluklarının fetholunacağını, Müslümanların büyük güven ve refaha kavuşacağını söylemiştir. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 267-268. Bu haberler açıkça dönemin büyük devletlerinin Araplar üzerinde etki bıraktığını ve bununla ilgili psikolojik atmosferi göstermektedir.

254 35.Fâtır: 42; 6.En’âm: 154-157. Bu ayetler, ümmîlerin özellikle Yahudilerin kitâbı ve nübüvveti iyi değerlendiremediklerine, halbuki kendileri böyle bir imkana kavuşsa çok daha doğru davranacaklarına dair lakırdılarını değerlendirir.

tevhide yöneliş ve bazı peygamberlik beklentilerinin ortaya çıkması şeklinde ifade edilebilecek haberlerdir. Bu başlıkta sözü edilen insanların, din değıştirseler bile bir arayış içerisinde oldukları ve daha çok Araplara has bir dinin özlemini duydukları söylenebilir. Bu kimselerden bir kısmı açıkça dinî bir arayışa girmişken bir kısmı da Arap dinî alışkanlıklarını aşacak şekilde zühde meyletmişlerdi.²⁵⁵

- 255 Bunlardan Hâlid b. Sinân el-‘Absî hakkında Hz. Peygamber’in, onun nebî olduğunu ama kavminin onu değerlendiremediğini söylediğine dair rivayetler vardır. Nüzul dönemine oldukça yakın yaşamıştır. Rivayetlerden tevhid inancını yakalamış olduğu görülür. Onun Mecûsîliğe karşı mücadele verdiği anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 61, 62; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 67, 68; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 215, 216. Benû ‘Abdi’l-Kays’tan Ruâb eş-Şenniyy’in ise, Hıristiyan olduğu nakledilmektedir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 58; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 68. Yine bu cümleden olmak üzere Es’ad Ebû Kereb el-Himyeri’nin, Hz. Peygamber gelmeden yedi sene önce onun geleceğini ilan edip ona iman ettiği nakledilmektedir. Bu kişinin Kâbe’yi ilk örtü örten kişi olduğu, hatta bazı Himyerîler’in bununla övündüğü anlatılmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 60; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 68, 69. Söz konusu rivayet, Kahtân’dan olanların da Kâbe merkezli bir Arap kimliğine sahip çıktıklarını göstermesi bakımından ilginç bir rivayettir. Meşhur Arap şair, hatip ve hakîmi Kuss b. Sâide el-İyâdî’yi özellikle zikretmek gerekir. Onun kavminden gelen bir heyete Hz. Peygamber onu sormuş, ondan sitayişle bahsetmiş ve onun tek başına bir ümmet olarak diriltileceğini söylemiştir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 293, 294; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 61; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, 246, 247; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 69, 70; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 234-242. Sakîf kabilesinden bir örnek, Ümeyye b. Ebi’s-Salt’tır. Onun Şam’a ticarî yolculukları oluyordu. Orada Yahudî ve Hıristiyan din adamlarıyla karşılaşmış ve kutsal kitapları okumuştur. Şiirlerinde muhteva olarak bunlardan yararlandığı rivayet edilmektedir. Bunlarda tek Allah inancını savunduğu anlatılmaktadır. İslam geldiğinde büyük bir hayal kırıklığına uğradığı, müslüman olmak için Medine’ye geldiği ve haset ederek müslüman olmadan geri Tâif’e döndüğü nakledilmektedir. Bu kişi “*bismike Allahumme*” ibaresini yazan ilk kişidir. Kureyş’in de bunu yazılarının başında adet edindiğini görmekteyiz. Bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, II, 320; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 60; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 120 vd.; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 70, 71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 225 vd. ‘Addâs Mevlâ Utbe b. Rabî’a, Nînevâ ehliendir. O, Hz. Peygamber’in Tâif şehrine tebliğ etmeye gittiğinde, bir bağda rastlayıp davet ettiği kişidir. Bedir günü Hıristiyan olarak öldürülmüştür. Bkz. el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 74. Medine’de Ebû Kays Sırme b. Ebî Enes Ensârđan, Benû Neccâr’dandır. Cahiliyyede ruhban hayatı sürüp kendisi için bir mescit yaptığından söz edilmektedir. Hz. Peygamber geldiğinde, ona tabi olmuştur. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 358, 359; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 61; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 74. Yine Medine’de Ebû Âmir el-Evsî’nin, kavminin ileri geleni olup cahiliyye döneminde ruhbanlık yolunu tuttuğu anlatılmaktadır. Sahabî Hanzala’nın babasıdır. Hz. Peygamber Medine’ye hicret ettiğinde onu davet etmiş ama o bir grupla Şam’a gidip orada hıristiyan olarak ölmüştür. Bkz. el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 74. Yine muhadram şair en-Nâbiğa ez-Züybânî’nin, İslam gelmeden önce putlara tapmaktan uzak durduğu ve tevhidi benimsediği, şarap içmediği, oruç tutup istiğfar ettiği, meselelerin sonucuna bakarak ahlakî bir tutum takındığı ve Hz. Peygamber geldiğinde de iyi bir müslüman olduğu nakledilmektedir. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, V, 9-10. Mekke’den bir örnek Zeyd b. Amr b. Nufeyl’dir. Bu kişi Hz. Ömer’in amcaoğludur. Amcası el-Hattab, onun kavmi gibi putlara tapmaması nedeniyle ona eziyet etmiştir. O da Hira mağrasına sığınmıştır. Kavmi ve akrabaları tarafından dışlandığı anlaşılmaktadır. Daha sonra bir din arayışı ile Şam’a gittiği ve orada öldüğü nakledilmektedir. Kimi Ğassân melikleri onu orada kabul ettiler ve orada öldü. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 59; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 70; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 123 vd. Bir takım varyantlarıyla beraber bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 242-248. Yine Mekke’de, Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdiluzzâ b. Kusay’ın adı geçmektedir. Bu kişi malum olduğu üzere Hz. Hatice’nin amcaoğludur. Hz. Hatice’ye Hz. Muhammed’in peygamber olacağını daha önceden müjdelediği anlatılır. Onun, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin başlangıcına yetiştığı ve onun karşılaştığı şeyin vahiy

Kaynaklarda adı geçen kişilerden çoğu –özellikle Mekke’de bulunan dört kişi- ile ilgili olarak, “hanifti” ve “Hz. İbrahim’in dinine tabi idi” tabirlerinin kullanıldığını görmekteyiz. Rivayetlerde bu ifadelerin kullanılması, Kur’an’da Hz. İbrahim’in dini olarak sunulan *haniflik* peşinde giden insanların, cahiliye döneminde de bulunduğu imajını vermek amacına yönelik olabilir. Araştırmacıların, bu kimselerin kendilerine *hanif* dedikleriyle ilgili şüpheleri vardır. Bu şüphecî yaklaşımı doğru kabul etsek bile, bunların en azından mevcut inanç biçiminden şikâyetçi olduklarını, tevhid inancına yaklaştıklarını ve Arapların yürüdükleri bu yanlış yoldan çıkmaları gerektiği gibi fikirlere sahip olduklarını teslim etmemiz gerekir. Özellikle içlerinden bir kısmının hiçbir dine girmeyip sadece tek tanrı inancına meyletmesi ve bir takım zahidane tavırlar takınmakla yetinmesi dikkat çekicidir. Çünkü rivayetlerle ilgili şüphe, varlığı kabul edilen dini tutumun, sadece *Haniflik* ve *Hz. İbrahim’in dini* şeklinde kavramsallaştırıldığı ile ilgilidir. Eğer raviler geriye dönük bir tarih inşa ettilerse, bu mutlaka yeni kavramların geçmişte bulunması şeklinde olmalıdır. Bu haberlere bakıldığında, geç döneme ait olduğu iddia edilebilecek tek şey, Kur’an’a ait bu isimlendirme/tanımlamadır. Ayrıca, bu kimselerin özelliklerinde bir abartıya gidilmiş olabilir. Yine araştırmacıların da, o dönemde söz konusu karakterde insanların bulunabileceğini teslim ettiğini görmekteyiz. Hatta kimi şarkıyatçılar, bunu Kur’an’a ait dinî hareketin tek tanrı hazırlığı olarak görmüşlerdir.²⁵⁶ Bir peygamber beklemek şeklindeki içeriğin, geç dönem tarih rivayetçiliği sırasında oluşturulmuş bilgilerden olduğu da iddia edilebilir. Bununla beraber biz, Kur’an’a da yansımış bulunan kitap ehline ait peygamber beklentisinin, kitap kültürüne heveslenen bu insanlar tarafından da tekrarlanmış olmasını uzak görmüyoruz. Zira rivayetlere bakılırsa, söz konusu insanlardan önemli bir bölümü hıristiyanlaşmış, diğer kısmı ise

vahiy olduğunu bildirip onu cesaretlendirdiği bilinmektedir. Kendisinin putlara tapmadığı ve kutsal kitapları okuyup ilim peşine gittiği anlatılmakla beraber, hıristiyan ya da müslüman olarak öldüğü ihtilaflıdır. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 321 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 107 vd.; İbn Kuteybe, *el-Me’ârif*, 59; el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 73; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 119 vd. Bir başka Mekkeli isim, ‘Ubeydullah b. Cahş el-Esedî’dir. Bu kişi kutsal kitapları okumuş ve Hıristiyanlığa meyletmisti. Müslüman olup Habeşistan’a gidenlerle birlikte hicret etmişti. Daha sonra irtidat etti ve Hıristiyan olup orada öldü. Eşi Ümmü Habîbe binti Ebî Süfyân’ı Necâşî Hz. Peygamber’le evlendirmiştir. Bkz. el-Mes’ûdî, *Murûcu’z-zehab*, I, 74, 75. Bu üç kişiyden başka Mekkeli olan Osman b. el-Hüveyris ise, Bizans imparatorunununa yaklaştığı, Hıristiyan olduğu ve orada iyi bir mevkiye yükseldiği söylenir. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 95-99, 241, 242; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 151-157.

256 Mesela bkz. Brockelmann, *Tarîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, I, 134; Watt, *Hz. Muhammed Mekke’de*, 170-172; Çağatay, *İslâm Tarihi*, 131 vd.

mutlaka kitap kültürüyle yakından ilgilenmiştir. Dolayısıyla ravilerin, bunu ancak Hz. Muhammed’le ilgilendirmek ve abartmak yolunu tutmuş olduklarını söyleyebiliriz. Haniflik meselesine sonraki bölümlerde tekrar değinilecektir.

Kaynaklarda zikri sıkça geçen hıristiyan olmuş bireyler içerisinde, sadece Osman b. el-Huveyris’in siyasî bir amaca yönelik olarak din değiştirdiği görülmektedir.²⁵⁷ Bi-reysel din değiştirmelerin, genelde siyasal nedenlere bağlı olmaktan çok, siyasetin etkisi altında gelişen bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki kabilelerin veya vassal Arap devletlerinin Hıristiyanlığı kabulleri, siyasal nedenlerle ve bağlılıklarla ilgili olabilir. Dolayısıyla bu dönemde dinin, siyasal kimlikle sıkı bir ilişkisi bulunduğunu söyleyebiliriz. Din değiştirmelerin yerleşik düzen açısından yer yer endişe sebebi olduğu, bazı tarihi verilerden anlaşılmaktadır. Osman b. el-Huveyris’in Bizans’a bağlı bir Mekke devletinin yöneticisi olma talebinin Kureyş tarafından reddedilmesi, değindiğimiz bir örnektir. Muhtemelen Hz. Muhammed tebliğinin başında kitap ehline atıflarda bulunurken, aynı alerji yeni dine karşı da depreşmişti. Bunun gibi Mekke’de yaşanan bir başka örnek, yerleşik putatapıcılığı reddeden Zeyd b. ‘Amr b. Nufeyl’in kabilesi tarafından dışlanması ve Mekke’ye sokulmamasıdır. Bu minvalde zikredilebilecek delillerden en önemlisi, söz konusu din değiştirme olgusunun, Mekke toplumunda kavramsallaştırıldığını gösteren rivayetlerdir. Verilen bilgiye göre, *mevcut dinden ayrılma* kavramı, geç dönem Cahiliye toplumunda *Sabee/Sabâ* fiiliyle ifade edilmekteydi. Mekkelî müşriklerin yeni dine girenleri bu şekilde suçladıklarını ve Müslümanlara *subât* yani (dinden dönenler) dediklerini bilmekteyiz.²⁵⁸ Bu kelimenin, yerleşik putatapıcılığın yaklaşımını dillendirdiğini var sayarsak, sadece bir betimleme içermediğini görebiliriz. Özellikle Müslümanların çoğalması karşısında, yerleşik otorite tarafından dışlayıcı bir söylem biçimi olarak kullanıldığı söylenebilir. *Sabee* kelimesinin, sadece İslam geldikten sonra kullanılmaya başladığını gösteren bir veriye rastlayamadık. Dolayısıyla bunun önceden beri var olduğunu; dile getirdiği din değiştirme olgusunun da Kur’an’dan önce de belirgin bir durum olarak bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Yine, Mekke merkezli bir *resmî din* fikrinin bulunduğu da, zorunlu bir netice olarak karşımıza çıkar. Bununla be-

257 Watt, Hz. Muhammed Mekke’de, 172.

258 İbn İshâk, *Sîre*, 161, 163, 164; İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 260-262; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 360, 361, IX, 121, IX, 385; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 59; İbn ‘Abbâd, *el-Muhît*, VIII, 206; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, 107, 108; ez-Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, I, 190, 191.

raber bu din, genel bir eğilimi ifade etse de, yukarıda bahsettiğimiz gibi, tam bir birliği temsil edememekteydi.

Statukonun siyasal kimlik tanımı açısından sıkıntı çıkması bir yana, daha yukarıda adı geçen ve haniflerden veya tevhid ehlinde sayılan kimselerin çoğu, daha çok sivil bir şekilde Arap kimliğinin özgün ve başarılı bir dönüşüme kavuşmasını bekliyor olmalıdır. Hâlid b. Sinân el-‘Absî’ nin Mecusilikle mücadele ettiğine ilişkin bilgiyi de göz önüne alırsak, içlerinden aktif şekilde mücadele verenlerin bulunduğu da söylenebilir. Mudar kabilelerinden olan Benî ‘Abs (b. Beğîd b. Rîs b. Ğatafân b. Sa’ d b. Kays ‘Aylân b. Mudar b. Nizâr)’ ın İran’a yakın²⁵⁹ olması nedeniyle bu dine meyledenlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine Varaka b. Nevfel kutsal kitapları tedris etmiş bir Hıristiyan olmasına rağmen, vahy almaya başladığı sırada durumunu çözümlenemeyen Hz. Muhammed’i bilgilendirmiş ve onun ilk destekçisi olmuştu. Rivayetlerin genel yapısına bakarsak, onun Arapların kendi dinlerine ve peygamberlerine sahip olacaklarına dair bir umut beslediği anlaşılmaktadır.

Konuya dair kısmen delil olabilecek bir husus da, geç dönem cahiliyyede din değiştirmiş Arapların özgün Arap kimliğine ait unsurlardan tamamen kopmadıklarına dair işaretlerdir. Karakteristik bir örnek, daha önce geçtiği üzere, Kâbe’nin içerisinde bulunan Hz. İsa ve Meryem resimiyle ilgili rivayettir. Bu, Kâbe’nin Hıristiyan Araplarca ziyaret edilmekte olduğunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Yine Hîreli hıristiyan, şair, entellektüel ve siyasetçi Adıyy b. Zeyd’e nispet edilen bir şiirde, onun Mekke ve Kâbe’nin Rabbi’ne yemin ettiğine şahit olmaktayız. Rivayetlerin doğruluğu bir tarafa, taşıdığı bilgilerin yapısı itibarıyla oturduğu olgusal bir zemin bulunmalıdır. O da, daha önce de değindiğimiz gibi, Mekke inancının oldukça müsamahakâr tutumudur. Bize göre buradaki müsamaha, daha çok özgün Arap kimliğinden kopamayan Hıristiyan Araplarla ilgiliydi.²⁶⁰ Kanaatimizce, Araplar’ın ilahî dinlere; özellikle Hıristiyanlığa mensubiyetlerinin yüzeysel oluşu ile açıklamalar,²⁶¹ bunun diğer bir ifadesidir.

259 Yâkût, *Mu’cemu’l-buldân*, III, 163, 164, IV, 88.

260 İzutsu, Arapların din değiştirmeler de Kâbe’den kopamamaları olgusuna dair verileri, onların tektanrıca inançlara yaklaşması olarak yorumlar. Bize göre bu düşünce ümmî Arapların kökene ilişkin inanç ve düşüncelerini dikkate almayan eksik bir yaklaşımdır. Krş. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 132, 133.

261 Mesela bkz. Blachère, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 76.

Anlatmaya çalıştığımız olguyu, *kitap ehline eklemleme endişesi ve özgün kimliğin kendisini ayırıp tanımlama sürekliliği* şeklinde adlandırabiliriz. Biz, burada böyle bir yapının maşerî Arap zihninde varlık bulması ve kendisini savunmasından bahsetmekteyiz. Zaten, az da olsa, herhangi bir dine yönelmeden sadece tevhidi benimseyen (ve kaynaklarda *Hanîfler* olarak zikredilen) kimselerin ortaya çıkmasını, Arap kimliğinin, kimi bireylerde bir *özgün din beklentisi* şeklinde belirginleşmesi olarak değerlendirmek gerekir. Bize göre bu durum, *ravilerin, inanç konularını tarihte var olan olgularmış gibi nakletmeleri* şeklinde özetlenebilecek genellemeci yöntem ile tamamen çözümlenemez. Hâsılı, Kur'an gelmeden hemen önce, özellikle Arap entellektüellerin zihninde, önemli bir hazırlık evresi yaşandığını kabul etmek gerekir.

D- KENDİNİ AYIRIP TANIMLAMA SÜREKLİLİĞİNİ TEMİN EDEN GÜÇ: ARAP DİLİ

1- Toplumsal Kimliğin Ayrımı: Arap Dilinin Belirginleşme Süreci

Kişiler ya da toplumların, öteki kişi ya da toplumlardan farklılıklarını belirginleştiren deneyimler yaşamaları, toplumsal veya kişisel kimliklerin oluşumunda, temel bir etken olarak karşımıza çıkar. Arabistan coğrafyasının siyasal, ekonomik ve coğrafi bakımdan oldukça hareketli yapısı, burada tabii bir yaşam süren sakinlerini, daha önce değindiğimiz gibi, akranı olmadıkları medeniyetlerle tanıştırmıştır. Bunun neticesinde Arap zihninde karşılaştığı toplumlarla ilgili oluşan her imaj, aslında kendisi ile ilgili bir ayrıma da işaret etmiş olmalıdır. Bu çerçevede, fizikî benzerlik ve farklılıklar, yaşam tarzındaki benzerlikler ve ayrılıklar, kitaplı bir dine inanma ve inanmama, yazıyı sık bir şekilde kullanma ve kullanmama gibi önemli kültürel durumları sıralayabiliriz. Şüphesiz bunların hepsi, Arabı kendisi ve mensup olduğu toplum üzerine düşünmeye sevk etmiş olmalıdır.

Arabın kendisini tanımlarken algıladığı söz konusu ayrımlar içerisinde en yakın ve belirgin olanı, dil farklılığıdır. Bu konuda çok açık bir delile sahip bulunmaktayız. Daha önce de değindiğimiz gibi, Arap cinsini anlatan '*arab* ve Arap olmayanları anlatan '*acem* kelimelerinin karşıtlığı, dili merkeze alan bir anlam dünyasının ürünüdür. '*A-r-b*

kökünün taşıdığı temel anlam ile ilgili bir takım spekülatif²⁶² ve kanıtlara dayalı bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilerin dikkate değer kısmı, ‘*arab* kelimesinin, özel bir isim olmayacak şekilde, ilk defa daha medenî komşuları tarafından, kuzey ve orta Arabistan’da *dağınuk şekilde oturan bedevi sami kabileleri* (olumsuz denilebilecek şekilde) nitelemek üzere kullanıldığını göstermektedir. Bu kelimenin özel ad olarak kullanımı ise daha geç bir dönemde belirmiştir. Özellikle İslam’ın gelişine yakın zamanda net bir anlama ulaşıldığı, Kur’an’da ve bazı şiirlerde geçen ‘*arabî* (Arapça) tabirinden anlaşılmaktadır.²⁶³ Bu anlamın gelişim aşamalarına hâkim olmamakla birlikte biz, bu kelimenin son haliyle Arap dilini (ve dolayısıyla kavmini) merkeze alan bir adlandırma biçimi olduğunu görüyoruz. Kelimenin tamamen olumlu bir anlam, karşıtını oluşturan ‘*acemî* (Arapça olmayan) kelimesinin de olumsuz bir anlam taşıdığını görmekteyiz. ‘*A-r-b* kökü *fasih ve anlaşılır konuşmak* anlamını içerirken,²⁶⁴ ‘*a-c-m* kökü *anlaşılmayan kapalı, gizli konuşma ve sesler veya konuşamama hali, ahrazlık ve sessizlik* anlamlarını içermektedir. Hatta *a’cem* kelimesinin, konuşamamaları nedeniyle, hayvanlar için kullanıldığı da görülmektedir.²⁶⁵ Tam da bu noktada daha önce değindiğimiz *ümmîlik* kavramının hatırlanmasında fayda görmekteyiz. Bu kelimenin, *yazı ve hesap bilmemek, kitâb sahibi olmamak ve bedevî yaşam sürmek nedeniyle kaba ve anlayışı kıt olmak* şeklinde bir anlam alanı vardır. Diğer toplumlar tarafından, Araplar’ın olumsuz şekilde nitelendirilmesinde kullanılmasına karşın, Araplar’ın dilinde, *doğru dürüst konuşamamak ve kaba ve anlayışı kıt olmak* şeklinde bir anlam alanına kaymaya başlamıştır. Bu anlam eğer oldukça geç bir dönemde oluşmamış ise bize yukarıdaki ‘*arab* ve ‘*acem* kelimelerinin karşıtılığı ile oluşan anlam alanına paralel bir veri sunar. Bunların toplamı, Arabın kendi ortak benliğinin farkında olduğunu ve bunun göstergesi olabilecek şekilde, kendi imgesini merkeze alarak başka toplumları tanımlamaya başladığını gösterir. Söz konusu tanımlama biçiminin-

262 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, 587.

263 6.En’âm: 92; 12.Yusuf:2; 13.Ra’d:37; 16.Nahl:103; 20.Tâhâ:113; 26.Şuara:195; 39.Zümer:28; 41.Fussilet:3, 44; 42.Şuara:7; 43.Zuhuf:3; 46.Ahkaf:12; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 23-25; Blachère, *Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî*, 21.

264 İbn Fâris, *Mekâyîsi’l-luğa*, IV, 299-301; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, I, 586-593; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 178-180; ez-Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, II, 213-224; İsmâil b. el-‘Âbbâd, *el-Muhît*, II, 31-33.

265 İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, XII, 385-392; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1980-1982; ez-Zebidî, *Tâcu’l-‘arûs*, XVII, 462-466; İsmâil b. el-‘Âbbâd, *el-Muhît*, I, 274. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 236 vd.; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.: İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997, 103.

de, (*Araplar gibi*) *açık ve fasih konuşamama*, temel öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu kompleksin, hemen her toplumda bir parça bulunduğu düşünülebilir. Bu Araplık psikolojisinin devamı ve kemale erdirilmesi kabilinden tavırlara, İslam'dan sonra yazılan klasik metinlerde de rastlanır. Klasik çalışmalar, Arapların diğer milletlerden farklı olarak sahip oldukları irticalî ve kendiliğinden söz söyleme üstünlüğünün, bir özgün uygarlık tarzı oluşturduğunu iddia etmektedir. Söz konusu düşünceye göre Araplar, ilimlerini, tarihlerini ve neseplerini yazı yerine vezinli ve kafiyeli ya da seci'li sözlerle, şifahi nakil usullerini takip ederek koruyabilmişlerdir.²⁶⁶ Görüldüğü gibi, toplumsal benliğin kendisini tanımlaması ve ayırması biteviye devam eden ve yeni durumlara göre kendisini savunarak geliştiren ortak bir yetidir.

Bireyler sayesinde varlık kazanan toplum benliğinin katedeceği ikinci aşama, kendisini tanımlayan unsurların oturduğu tarihsel bir temel inşa etmektir. Bu ikinci aşama birincisinin varlığına bağlıdır. Burada aşamalar arasındaki öncelik ve sonralığın daha çok zihni bir ayırım olabileceğini belirtmemiz gerekir. Çünkü tek tek Arap bireylerin içinde buldukları ve doğal bir şekilde yaşadıkları kültür ortamına dışarıdan bir gözle bakıp kendi mensubiyet bilincine varmaları ve bunun beslediği inançla tarih inşasına gitmeleri gibi bir zamansal sıralılık yaşandığını iddia edemeyiz. Böyle bir sıralama, ortak bilinç için olsa bile, bireyler için yoktur.

Hatırlanacağı üzere, tarih ve köken algısını bir başlık altında ele almıştık. Burada ise, sadece köken hikâyelerinin içerdiği Arap diline ilişkin haberleri yorumlamakla yetineceğiz. Şunu belirtmeliyiz ki, köken hikâyelerinin dile ayrı bir önem atfetmesi, yukarıda izaha çalıştığımız Arap kimliğinin dile dayalı şekilde tanımlandığı iddiasını desteklemektedir. Bunu, konunun sonundan hareket eden bir sağlama yöntemi olarak değerlendirebiliriz.

Bazısı hadis formunda gelen köken haberleri, dille ilgili olarak özetle şu bilgileri sunar: Hz. İbrahim'in Fâran'a (Mekke) geldiğinde, asıl Araplardan (Arab-ı âribe) olan Cürhüm kabilesinin konuştuğu dili beğenmiştir. Allah, o güne değin Süryanice konuşan Hz. İsmail'e, genç yaşta bu dili olağanüstü bir şekilde öğretmiştir. Sonra da Hz. İsmail

266 Mesela bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 23, 24, 357, III, 721-722; *el-Hayavân*, I, 71, 72, 75, 94; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 18 vd.; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 659, 660. Daha geç dönemdeki tekrar için bkz. el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 8. Günümüzde de bu eğilim dil ve zihniyet paralelliği çerçevesinde daha felsefi boyutta işlenmektedir. Bk. Mesela Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 51.

Cürhüme ve Amâliklere peygamber olarak gönderilmiştir. Hz. İsmail (Mısır'dan evlendiğini bildiren Tevrat bilgisinin aksine) Cürhüm'den evlenmiştir. Arapça ilk defa Yemen Araplarından olan Ya'rub b. Kahtân tarafından konuşulmuştur (bazı rivayetlerde bunun meşhur Babil dil efsanesiyle²⁶⁷ karıştırılarak anlatıldığı ve Kâbe ile ilgisinin kurulduğu görülür). Ya'rub'un konuştuğu dil, Yemen Arapçasıdır. Arab-ı musta'ribeden ise, bu dili (veya başka rivayetlere ve görüşlere göre Kureyş'in konuştuğu Arapçayı) ilk defa Hz. İsmail tevkifi olarak konuşmuştur. Arapların çoğu İsmailoğullarından olup, pek azı Hz. İbrahim zamanından önce de var olan güneyli asıl Araplardandır.²⁶⁸ Yine dille ilgili çok daha iddialı başka haberlere de dikkat çekmek gerekir. Bunlara göre Cennet dilinin ve Hz. Adem'in dilinin Arapça olduğu görülür. Hz. Adem asî olup dünyaya indirildiğinde Süryanice konuşmuştur. Tevbesi kabul edildikten sonra tekrar Arapça konuşmaya başlamıştır. Ya da bir kısım bilgilere göre, Süryanicenin zamanla Arapçadan bozularak oluştuğu görülür. Ya'rup bin Kahtân da Yemen Arapçasını Süryaniceden bozarak konuşmuş, sonra da (cennet dili olan) Arapça Hz. İsmail'e Allah tarafından öğretilmiştir. Bazı haberler Arapçanın tarihini yine bu çerçevede, Nuh tufanı ile de ilgilendirir.²⁶⁹ Ayrıca ilk defa şarkı ile deve sürmeyi, bir tesadüf sonucu Mudar icat etmiştir. Hadis şeklinde bize ulaşan bazı haberlere göre, (Musta'ribe Araplarının iki kolunun ataları olan) Mudar ve Rabî'a müslümandır ve onlara küfredilmesi yasaklanmıştır.²⁷⁰

Her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki, bu haberlerin tamamen gerçek unsurlardan oluştuğunu kabul etmek mümkün değildir. Bununla beraber haberlerin gerçekliği problemi, bizim için birinci dereceden önem arz etmemektedir. Konumuzun yapısı gereği ilgimizi, özellikle dönüştürülmüş ve belli bir amacı gösteren abartılı ve hatta olağandışı unsurlar üzerinde yoğunlaşmamız gerekmektedir. Çünkü bunlar, Arap benliğine ilişkin zihin yapısının en bariz ürünleri, dolayısıyla da göstergeleridir. Biz de tam olarak

267 Bkz Eski Ahid, Tekvin, 11. Bab/1 vd.

268 el-Câhız, *el-Beyân*, III, 928-931; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 12 vd.; el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 10; Aburrahmân Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911 h.), *el-Muzhir fî 'ul'umi'l-luğati ve envâ'ihâ*, tahk.: Muhamme Ahmed Câdu'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Fikr, by., ty., I, 27-35; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 8, 9; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I, 433 vd.; 473 vd.

269 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 30 vd.; Muhammed Sıddîk Hasen Hân el-Ginnevcî (ö. 1307 h.), *el-Bulğa fî usûli'l-luğa*, tahk.: Nezîr Muhammed Mektebî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988, 88-97.

270 el-Belâzûrî, *Ensâb*, I, 37, 41.

gelmiş temalar olarak değerlendirilebilir.²⁷² Bu hikâyelerde, vahiy ile öğrenilen dilin, vahiyle inşa edilen kitap kültürüne alternatif olarak sunulması gayet mantıklı gözükmektedir. Hatırlarsak dil Arabın medeniyet kurma tarzı idi. Rivayetlere vahiy kavramının (tevkifilik) girmiş olması da dikkat çekicidir. İslam’dan önceki dil hikâyelerinin ise, ancak kökenin başlangıcı çerçevesinde oluşturulduğunu düşünebiliriz. Çünkü ortak Arap benliğinin oluşmaya başladığını ve bunun kendisini bir köken hikâyesi ile temellendirme eğilimine sahip olduğunu ve üstüne üstlük kendisini konuştuğu dil ile tanımladığını söylemiştik. Bu çerçevede, dünyanın ilk diline sahip olma iddiası ilk bakışta İslam öncesi döneme göre mantıklı gözükse de, bu dönemde çevreleriyle sıkı ilişkileri bulunan Arapların gerçekçiliklerinin bu tür bir abartıyı törpüleyeceği daha muhtemeldir. O yüzden sadece, dilin Hz. İsmail ile başladığına ilişkin verinin bu döneme ait olduğu söylenebilir. Arap dilinin oluşumunun aniden ve olağanüstü şekilde gerçekleşmiş olmasında da bir mahzur yoktur. Dil, kökenin ve Kâbe’nin kutsallığı biçiminde tabii olarak kutsaldır. Kendiliğinden ilahilik vasfını taşır. Hz. İsmail’in Arapçayı Cürhüm’den öğrenmesi, yine bu kabilenden evlenmesi ve Cürhüm ve Amalika’ya peygamber olarak gönderilmesi, Kâbe merkezli inancın evrenselliği temasını taşımadığı için İslam’dan önce oluşmuş haberler olarak görülebilir. Ne var ki, Hz. İsmail’in dili Cürhüm kabilesinden öğrendiğini değil de, Cürhüm’ün konuştuğu dilden farklı olan Kureyş dilini Allah’tan öğrendiğini söyleyen versiyon, dillerin farklılığı olgusuna dayalı bir düzeltme içerdiği için daha geç dönemde ortaya çıkmış olabilir. Zaten Hz. İsmail’in dili vahiyle öğrenmiş olması, dilin güney kökenli olmadığını zımnen içerir. Kaldı ki bu İslam sonrası şiddetlenen güney-kuzey Arapları arasındaki çekişmenin mantığına da denk düşmektedir. Buna karşın Hz. İbrahim’in Cürhüm dilini beğenmesi ve Hz. İsmail’in de bu dili belli bir yaştan sonra öğrendiği düşüncesi ise, köken itibarıyla güney Araplarından olduğu düşünülen Huzâ’a kabilesi gibi Kâbe’ye yakın kabilelerce savunulmuş olabilir. En azından, Arapçanın güney kökenli olduğu iddiasının İslam öncesine dayanan bir başlangıcının bulunması oldukça mantıklıdır.

Bir başka konu da, İsmailoğullarının ayrıcalığını Mudar yoluyla belirginleştiren

272 Müslümanların “dil kaynaklığı”na bakışını, Âdem kıssasının dolaylı biçimde yansıttığı düşünülebilir. Hz. Âdem’in eşyanın isimlerini öğrenmesi, Tevrat’a göre “Âdem Allah’ın kendisine getirdiği canlılara isim koydu” biçiminde; Kur’an’a göre ise “Allah bütün isimleri ona öğretti” biçiminde anlatılmıştır. Kşr. Eski Ahit, Tekvin, 2.Bab/19; 2.Bakara: 31.

bazı haberlerle alakalıdır. Özellikle Mudar'ın ritimli söz söylemeyi icat eden kişi olarak görülmesi, İsmailoğullarının konuştuğu dilin hem karakteristiği hem de alanı bakımından bir fikir vermektedir. Muhtemelen bu dili konuşan kabileler, daha çok Mudar kabileleri idi. Özellikle bu tür rivayetlerin asıl amacı, İsmailoğullarını ve özellikle Mudar kimliğini ve birliğini yüceltmek ve bazı zaman bunu şiir dilinin üstünlüğü ile karakterize etmek olmalıdır. Genel temaya ait bu eğilimin cahiliyedeki kökleri düşünülürse, Mudar merkezli dil hikayelerinin de İslam'dan önce var olabileceğini düşünebiliriz.

Sonuç olarak İslam gelmeden önce Hicaz ve çevresinde dolaşan dil hikâyelerinin köken hikâyeleriyle sıkı bir irtibatı bulunduğu söylenebilir. Arapların, Kur'an'da 'arabî diye tabir edilen bu dille ilişkileri, Kâbe'ye olan bağlılıklarına benziyor olmalıdır. İslam'dan sonraki gelişmeler ve rivayetler de gösterir ki, Arapça daha çok Mudar kabilelerinin köken dili olarak görülmektedir. Kaldı ki geç dönemlere kadar yansıyan ve Mudar'ın ilk defa ritimli söz söylemeyi keşfettiğini anlatan hikâyeye, bize bu konuda ipucu vermektedir. Ne var ki, söz konusu dil çıkış olarak Hz. İsmail'e dayansa da, Cürhüm ile kurulan irtibat, bunun, güney kökenli olduğu düşünülen kabileler tarafından da sahiplenildiğini gösterir. Kaldı ki bu kabilelerden cahiliyenin en meşhur şairlerinin çıktığını bilmekteyiz.

Meseleyi Arap dilinin ortaya çıkışına ilişkin teoriler çerçevesinde de ele alabiliriz. İslam'dan önce Arabistan'da yaşayan kabilelerin her biri kendi lehçesini konuşmaktaydı. Bu durum elimizdeki en eski tarihi kalıntıların bildirdiği *dağınık sami bedevî kabileler* tanımlamasına oldukça uygun düşmektedir. Bunun yanında söz konusu kabileler, ciddî araştırmacıların kabul ettikleri bir üst edebiyat lehçesini de, ortak olarak kullanmakta idiler. Geç dönemde tedvin edilen cahiliye şiir külliyyatı, bu konuda bize açık bir delil sunmaktadır. Cahiliye şiir külliyyatının sıhhatini şiddetle inkâr edenler bile böyle bir geleneğin Arabistan'da var olduğunu kabul etmektedirler. Bu şiir dilinin kabile lehçelerinden etkilendiği söylenebilse bile, geç dönemde müslüman dil bilginleri tarafından sun'î bir şekilde oluşturulmuş bir dil olamayacağı da ortadadır. Zaten, kabile ve boyların birbirleriyle sosyal ilişkiye girebilmelerinin ve hatta bir toplum görüntüsü verebilmelerinin temelinde de, ortak şiir dilinin var olduğu söylenebilir.²⁷³ Tam bu noktada, daha önce değindiğimiz ve Kur'an tarafından kullanılan, *Ummu'l-kurâ ve havlehâ* şek-

273 Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 42.

lindeki tanımlama biçimini hatırlamak gerekir. Kur'an Mekke ve çevresini, kullandıkları Arapçaya da atıfta bulunarak kültürel bir havza olarak tanıtmakta ve Hz. Peygamber'in bu bölge için bir uyarıcı olduğunu vurgulamaktadır. Yine değinmiş olduğumuz gibi bu coğrafya, haccın etki alanının da kendisidir. Kur'an'ın, böyle bir alan ve böyle bir dil var olmadan bir tanımlamaya girmesinin anlamsız olacağı muhakkaktır. Buradan hareketle bu tanımlamaya giren kabilelerin kullandığı ortak bir Arapçanın varlığına ulaşabiliriz.²⁷⁴

Söz konusu lehçeler üstü dilin nasıl oluştuğu ile ilgili açıklamalar, farklılık arz etmektedir. Bunun nedeni, böyle bir dilin varlığının sabit olmasına karşın, nasıl oluştuğuna ilişkin yeterli veri bulunmamasıdır. Klasik müslüman kaynakların bildirdiğine göre, bu ortak lehçe Arap dilinin bozulmamış ilk halini oluşturur. Diğer lehçeler ise bu asıl ve fasih Arapçanın yabancı etkilere maruz kalması neticesinde bozulmasıyla oluşmuştur. Bu fikre sahip olan müslüman Arap dili bilginleri, tedvin sırasında dilin kural ve kaidelelerini tespit ederken, şehirli Araplardan ve Rumlar, Farslar, Hintler, Kıptîler ve Habeşler gibi yabancı toplumlara komşu olan Araplardan dil almamışlardır. Kendilerinin dil konusundaki şahitliği kabul edilmeyen Araplar, Rabî'a (Bekr ve Tağleb), Lahm, Cuzâm, Ğassân, 'İyâd kabileleri, Kudâ'a kabilesinin bir kısmı, Yemenlilerin bir kısmı, 'Abdu'l-Kays ve Ummân Ezdi gibi kabileler ve Hicaz'ın birer ticari merkez olan şehirlerinde yaşayanlardır. Dili kabul ettikleri Araplar ise orta ve doğu Arabistan'da yaşayan, Kays, Temîm, Esed (fasahatin, ğarîb, İ'râb ve tasrîf bakımından çoğu bunlardandır), Hüzeyl, Kinâne'nin bir kısmı ve Tayy'in bir kısmı ve tabii ki Kureyş'tir. Aslında Kureyş'in dil konusunda merkeze alındığını ve bunun temelinde de Kur'an'ın Kureyş dili üzerine indiği inancının bulunduğunu vurgulamak gerekir. Birlikte anılan diğer kabileler Kureyş'e uzaklık ve yakınlık ölçütüne göre seçilmiştir.²⁷⁵

İslam'dan sonra kuralları tespit edilen fasih dilin Kureyş lehçesine dayandığını savunan diğer bir görüş daha vardır. Tâhâ Huseyn'in de savunduğu bu görüşe göre, her ne kadar Kureyş İslam'dan önce siyasî ve ekonomik ağırlığını hissettirmiş olsa da, onun etki alanı Hicaz çevresini pek fazla aşmamakta idi. Bu itibarla, Kureyş dilinin neredeyse tüm Arabistan'a hâkim bir ortak dil olma seviyesine ulaşacağı şartlar o dönemde oluş-

274 Söz konusu ortak dilin yayıldığı saha ve genişlemesi hususunda bkz. Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 29-37.

275 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 211, 212; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 643, 644; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 93 vd.

mamıştır. Kureyş dilinin hâkimiyeti, İslam'dan sonra dinî sebeplerle gerçekleşmiştir. Bu yüzden çoğu şairleri Rabi'a ve Hîreli olan mevcut cahiliye şiir külliyyatı geç dönemde oluşturulmuştur.²⁷⁶

Üçüncü görüş, yukarıdaki iki görüşten sonra oluşmuştur. Buna göre İslam'dan önce kabilelerin günlük hayatlarında kullandıkları lehçelerden ayrı olarak bir üst sanat dili vardır ve bu da mevcut Cahiliye şiir külliyyatının bütünüdür. Uydurma olamayacağından çıkarılabilir. Eski şiir dilinin sahası, bu dilin asıl sahiplerinin yaşadığı bölgeyi aşmıştır. Hicaz şairlerinden başka, Şam'da, Mâverâunnehir'de, Cellak'ta Ğassanilerin saraylarında, Hîre'de Lahmîler'in saraylarında kullanılmıştır. Ayrıca eski şiir dilinin yansıttığı özellik, sadece bir lehçenin hâkimiyet kurduğuna dair bir iz taşımaz. Bilakis, orta ve doğu Arabistan'da yaşayan kabile lehçelerinin hepsinden izler taşır. Şiir dili, bu lehçelerden eklektik şekilde oluşturulmuş sun'î bir dil de değildir.²⁷⁷ Kureyş'in ulaşabildiği siyâsî ve ekonomik üstünlük ise, kendi dilini ancak bazı Hicaz şehir merkezlerinde kabul ettirmiş olabilir. Çoğunluğu orta Arabistan'da bulunan gezgin bedevî topluluklar, Mekke'nin dil konusundaki tesirinden uzak kalmışlardır. İslam'dan sonra Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzerine indiğine ilişkin inanç, bu dilin kuralları belirlenirken etkin olmuştur. Ayrıca yazının sunduğu kısıtlı imkânlar nedeniyle de, uzmanların sahip oldukları kendi dil alışkanlıkları, bu dilin şiir ve Kur'an'da lehçelere dair taşıdığı izleri daraltmıştır. Fasih Arapça'nın eski şiir diline ve Kur'an'a dayandığını söyleyen klasik iddia, aslında Kur'an dilinin eski şiir dili olduğunu gösterir. Dolayısıyla Mekke lehçesinden farklı bir dil oluşu söylenebilir.²⁷⁸

Ortak dilin kaynağı ve gelişim aşamaları ile ilgili bu tartışmayı, Kureyş'in dil konusundaki otoritesinin varlığını inkar veya kabule ilişkin bir tartışma olarak görebiliriz. Aslına bakılırsa, ortak şiir dilinin başlangıcı bilinmemekle birlikte, Kureyş'in Kâbe'yi ele geçirdiği ve Arap kabileler üzerinde ağırlığını yerleştirdiği tarihlerden çok önceye uzandığı kesindir. Böylesine kuvvetli bir şiir geleneğinin²⁷⁹ yüz elli ikiyüz senelik bir süre içerisinde oluştuğunu²⁸⁰ düşünmek yanlış olur. Klasik dil kitaplarımıza baktığı-

276 Tâhâ Hüseyin, *fi's-şi'ri'l-câhilî*, 103 vd.

277 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 42.

278 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 93vd. 100-103.

279 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İ. Ü. Y., İstanbul 1973, 9.

280 İmru'u'l-Kays'ın yaşadığı dönemden yola çıkan el-Câhız, şiir için bu kadar bir geçmiş belirler.

mızda, Kureyş'in dil konusunda hakem ve otorite konumuna yükselmesinin, Kâbe ile ilgili ruhanî iktidarı ele geçirdikten sonra yaşanan süreç içerisinde gerçekleştiği açıkça anlaşılır.²⁸¹ Bu durumda diyebiliriz ki, dil bilginleri aslında eski şiir dilini, Kureyşlilerin lehçesi ile aynı görmüyorlardı. Onlar sadece, Kureyş lehçesinin, hac ve panayırlar çerçevesinde oluşan kültür atmosferi içerisinde, ortak dilin zenginliklerinden diğer lehçelere nazaran daha çok faydalanmak suretiyle, genişlediğini iddia ediyorlardı.²⁸² Bu durumda Kureyş lehçesinin ortak şiir dili ile olabildiğince yakınlaştığı söylenebilir. Böylece Kur'an dilinin hem Kureyş'in diline hem de ortak şiir diline ilgisi kanaatimizce bir çelişki oluşturmaz. Ayrıca dilcilerin Kureyş lehçesi derken kast ettikleri şeyin, yabancı etkilere açık şehirli kesimin konuştuğu dil olmadığını, göz önünde bulundurmak gerekir. Bu dil şehirli olmayan ve yabancı etkiden uzak Kureyşli boyların dili olarak görülmelidir. Çünkü klasik dil kitaplarında, Hicaz şehirlerinde oturanlardan dil alınmayacağı ile ilgili bir kayıt da bulunmaktadır.²⁸³ Bu yorumun zımnen İbn Haldun tarafından kabul edildiğini, eski şiir dilinden bahsederken "*Mudar dili*" demesinden anlıyoruz. Mudar dili zamanla bozulmaya uğramıştır. Bu durumun Kur'an ve hadislerdeki bilgilerin kaybolmasına sebep olacağı düşünülerek, Mudar diline ait kurallar tespit edilmiştir.²⁸⁴ Dolayısıyla dil bilginlerinin kurallarını tespit ederek korumaya aldıkları dil Mudar dilidir.²⁸⁵ Anlatılanlar çerçevesinde, klasik dil teorisine göre, eski şiir dilinin Mudar kabile-

Bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 74. Dikkat edilirse bu tarih, Kureyş'in Kâbe'yi ele geçirip siyasî nüfuzunu belirginleştirdiği döneme işaret eder gibidir. Bu tarihlendirme bir başlangıcı ifade etmese gerekir.

281 es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 210; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 313;

282 Bu konuda bizi destekleyecek veriler bulunmaktadır. el-Ferrâ Kureyş lügatini diğerlerinden üstün görürken, onların Arabin kelamını işitip her lügatten en iyi olanını seçmelerini ve böylece diğer lügatlerin eksikliklerinden ari olduğunu gerekçe gösterir. Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794 h.), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/ 2001, I, 356. el-Câhız, Mekke'nin ileri gelenlerinin nadirattan bir söz veya az bilinen bir şiir bilen birini bulduklarında, o kimsenin meclisine oturduklarını söyler. Söz gelimi Ebu Bekr bunların önde gelenlerindendi. Bkz. el-Câhız, '*Osmâniyye*, 24-26. Bu durumun bütün Kureyş için geniş bir kültürel ortam sunduğu açıktır. Bu sayede Kureyş'in şairler için hakem konumuna yükselmesi anlaşılabilir bir şeydir. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXI, 201.

283 Bkz. es-Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 212. Dolayısıyla kozmopolit bir hava taşıyan Mekke lehçesi ile Kureyş dilini bir görmek gerekmebilir.

284 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 644, 645.

285 Dil âlimlerinin, Kur'an dilinin Kureyş lügati, Hicazlıların lügati ve Mudar lügati biçiminde farklı farklı tanımlamalarına dair bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 100 vd.; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 355-358. Kimi alimler de Kureyş lügati ile kasdın Mudar lügati olduğunu bildirmiştir. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 76, 77. Zaten bir rivayet, İmam Mushaf yazılırken, Hz. Ömer'in kâtiplerden Mudar lehçesi ile yazmalarını istediğini, Kur'an'ın Mudar'dan bir kişiye indirilmiş olmasına da gerekçe göster-

lerinin ayrılmadan önceki dili olduğu fikri kendisini gösterir. Bunun Kureyş lehçesiyle bir ve aynı gösterilmesi, her ne kadar itikadî bir yüze sahip olsa da, bir gerçekliğe de tekabül eder. Çünkü bu eski şiir diline, İslam gelmeden önce, en çok Kureyşliler vakıftı.²⁸⁶ Ya da, en azından dil bilginlerinin ağırlıklı olarak fikri bu yönde idi.

Her ne kadar konuya dair bir yoruma ulaşmış olsak da, bizim için gerçeğin tam olarak böyle ya da başka türlü olmasından çok, Kur'an inmeye başladığı sırada insanların Kureyş ve ortak şiir dili arasındaki ilişkiyi nasıl algıladıkları ilgilendirmektedir. Çünkü konumuz, Arap kimliğinin ve kültürünün oluşumu açısından bu ilişkinin taşıdığı fonksiyon ve değer üzerinde durmaktır. Bu çerçevede geç dönemde müslüman dil bilginlerinin dile bakışının belli bir katkı sağlayacağı muhakkaktı. Onların eski şiir dilinin tarihini, ne kadarı ile yeniden üretmiş/inşa etmiş olduklarını kestirebilmek, İslam öncesinde var olan zemini çözümlenmede ciddî bir adım oluşturacaktır. Bu açıdan bakıldığında, yukarıda serdettiğimiz kanaatin yardımıyla bu adımı atabileceğimizi düşünüyoruz. Kureyş lehçesinin, eski şiir dilini –ve dolayısıyla da Kur'an dilini- teşkil ettiğine ilişkin klasik görüş, aslında bu dilin Mudar dili olduğu gerçeğini vurgulamaktan geri durmuştur. Böylece Kur'an'ın kendisine indirildiği peygamberin ve kabilesinin dili ön plana çıkarılmıştır. Biz de müslüman dil uzmanlarına ait bu tavrın itikadî ve siyasî duyarlılığın²⁸⁷ etkisiyle geliştiğini düşünmekteyiz. Bu durumda diyebiliriz ki, Kur'an'ın nüzu-

diğini bildirir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 16; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 20. Adullah b. Mes'ûd da Kur'an'ı ancak Mudarlı yazar demiştir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 151.

286 Hz. Osman'ın dilin Sakîf, Huzâ'a ve Kureyş'ten alınması gerektiğini söylemiştir. Ya da, Mushaf'a Hüzeyl kabilesinden olanlar dikte etsin, Sakîf kabilesinden olanlar yazsın demiştir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 34, 42. Hz. Ömer'in Mushaf'ınıza ancak Sakîfli ve Kureyşli gençler yazsın demiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 17, 67. Ayrıca başkalarına isnad edilen benzeri rivayetler için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 355. Bu rivayetlerde hâkim lehçe ile ilgili olarak, Kâbe ve hacc ibadeti ile ilgisi bulunan ve haram beldeye yakın olan kabilelerin zikredilmiş olması, yorumlarımızı destekler. Zaten Abdullah b. Abbas, Kur'an'ın Kureyş ve Huza'a'nın dili ile indiğini, çünkü Beyt'in bir tane olduğunu söylemiştir. Ya da Hevâzin ve Temîmi zikretmiştir. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 92, 93. Zaten, el-Bâkılânî'nin ifadesiyle, Kur'an'da diğer lehçelerden kelimeler pek çoktur. Ama Kureyş lehçesi ağırlıklı bir dil kullanılmıştır. Meselâ Abdullah b. Abbas Kureyşî olmasına rağmen "fâtır" kelimesini sonradan öğrenmiştir. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 69; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 68, 69, 77.

287 14. İbrahim suresi 4. ayet şöyledir: "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi kavminin dili ile gönderdik..." Hz. Osman'ın Kur'an Kureyş lugati üzere inmiştir demesi konusunda bkz., Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 26; ed-Dânî, *el-Mukni'*, 4, 6; el-Makdisî, *el-Murşid*, 69, 92; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 20, 35; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 277, 278. Hz. Ömer de, Abdullah b. Mes'ûd'a Kur'an'ı Hüzeyl lügati ile değil Kureyş lügati ile öğretilmiş diye mektup yazmıştır. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 102. Yine Hz. Ömer, Kur'an'ın Mudar'dan olan birine indiğini söylemiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 20.

lünden hemen önce insanlar ortak şiir dili ile ilgili olarak bu dilin Kureyş lehçesi olduğunu değil, bu dili en iyi Kureyş'in temsil ettiğini düşünmekteydi. Kureyş'in zamanla her konuda olduğu gibi dil konusunda da diğer kabilelerin önüne geçtiğini ve şiir tartışmalarında hakem olduğunu söyleyen rivayetler bunu gösterir. Kur'an sonrasında dönüşen toplumsal zihin, ortak şiir dilini (Mudar dili) Kureyş lehçesine tahsis etmiş oldu.

Ortaya çıkan bu sonuç köken ve dil hikâyelerinin yorumu ile de uyum arz etmektedir. Mudar dili, Arap kimliğinin ayrımı olan dilin kendisidir. Kur'an inmeden hemen önce Arap toplumunda var olan düzen ve güç hiyerarşisi bakımından Kureyş'in merkeze yerleşmesi ve yükseliş süreci, bu dilin temsili noktasında da Kureyş'in bir yükseliş trendine girmesiyle devam etmiştir. Arap kimliğinin, İsmailoğulları (Arab-ı Müste'ribe) ve Mudar karakteriyle oluştuğunu görüyoruz. Bu karakteri temsil eden Kureyş'in iktidarını kültürel boyutta da devam ettirmiş olması, doğal bir süreç olarak görülebilir. Dilin Arap kimliğindeki yeri düşünülürse, Kureyş'in iktidarının vazgeçilmez bir yapıya bürünme yoluna girdiği de söylenebilir. Aslına bakılırsa bu, Kureyş'in dil birliğini sahiplenmesi ve bunun ardından yeni bir üst iktidar dili oluşturması ile gerçekleşebilirdi. Kanaatimizce Kur'an inmeden önce gerçekleşen tarihi süreç, serüvenin birinci kısmını ifade etmektedir. Bir sonraki başlık altında bu konu daha da aydınlatılacaktır.

Köken hikâyeleri ve dil ilişkisine, bir başka açıdan dikkat çekmekte fayda vardır. Bu da Adananî Araplar ile Kahtânî Araplara mensup olduğu düşünülen kabilelerin bu dili birlikte kullanmasıdır. Hatta Tâhâ Huseyn'in dediği gibi, bu dili kullanan büyük şairlerin çoğunun, Mudar dışında kalan Rabî'alı ve Hîreli (güney kökenli) Araplar olduğu görülür. Asabiyetin karakterize ettiği Arap tabiatının, böyle bir durumun gerçekleşmesine nasıl izin verdiği gerçekten merak konusudur. Zaten bu yüzden, ortak dilin yaygınlaşması meselesinin İslam'dan sonra gerçekleştiğine ilişkin fikirler bulunmaktadır. Hâlbuki aynı kabilelerden pek çoğu, kendi mabetlerine sahip olmalarına rağmen Kâbe'ye ayrı bir önem atfetmekteydiler. Bütün kabileler nezdinde hac ibadetinin ayrı bir önemi bulunmaktaydı. Biz bu durumun, köken hikâyeleri bünyesinde bir uzlaşmaya dönüştüğünü görüyoruz. İsmailoğullarının konuştuğu dilin temelde Cürhüm'e ait olması ve Hz. İsmail'in Cürhümden evlenmesi ve Cürhüm ve Amâlike peygamber olarak gönderilmesi gibi temalar bunu gösterir. Neticede bu uzlaşma, toplumsal tarihin başlangıç noktasını da teşkil eden bir inanç birliğidir. En azından toplumsal zihin, bunu zemin olarak kabul etmiş gözükmektedir. Ayrıca, Hz. İsmail'e ancak sıhriyetle bağlı

kabul edilen güney kökenli kabileler, köken itibariyle zaafkâr bir konumda bulunmalarını, dile sahiplenerek örtme ve şiirde öne geçme biçiminde bir komplekse dönüştürmüş olabilirler. Onların şiir konusundaki üstün konumlarını açıklamaya yönelik bu tezimiz, aşağıda anlatılanlarla birlikte daha da anlamlı olacaktır.

2- Dilin Sosyal Yapıyı İnşâ Eden Yönü ve Siyasal Söylemsizlik

Önceki bölümde yaptığımız açıklamaların, dili daha çok *Arap kimliğini tarif eden unsur olarak* tanıttığı söylenebilir. Bununla beraber, ortak Arap benliğinin tarihi ile Arap dilinin başlangıcı ve gelişimi aynı sürecin iki farklı yüzü olduğu için, bu açıklamalar dilin oluşumuna ilişkin İslam öncesi Arap algısını da yansıtmış oldu. Şimdi ise dilin oluşumunu geçip, dilin inşa edici gücünü ele almak istiyoruz. Bu inşa faaliyeti Arap sosyal yapısıyla ilgilidir.

Arap kimliğinin belirginleşmesi dil sayesinde olduğu gibi, ortak benliğin tarihi de dil ile inşa edilmiştir. Topluma mal olmuş köken hikâyeleri ve söylenceleri, coğrafyaya, hac mekânlarına ve alametlerine kutsallık yükleme konusunda, ritüellerin sahip olduğu *tekrarlanarak/yaşatılarak gelme* özelliği kadar pay sahibidir. Hatta dinî örf ve ananelerin kuşaktan kuşağa nakledilerek yaşatılması ile tarih ve köken anlatılarını, şiirleri, söylenceleri vs. bir bütün olarak düşünmek gerekir. Bu bütün, ikna ediciliği yüksek bir tarih tasarımı sunmuştur. Hatta söz konusu tasarım da, sosyal bir düzene temel/dayanak oluşturmuştur. Dolayısıyla denilebilir ki, dil sosyal düzenin oluşumunda birinci dereceden pay sahibidir. Tarih ve düzen inşa etmek, dilin gücüyle olur.

Kimliğe katılımın, en pratik şekilde ortak dili kullanmakla gerçekleşeceği görülebilir. Bu olgu, Araplar için bir kat daha kıymet ifade eder. Çünkü ortak dil, günlük dilden farklı; kabile lehçeleri üstü bir dildir. Söz konusu farklılığın temel sebebinin ne olduğu bir tarafa, çöl yaşamının kabileler şeklinde bölünmeyi gündemde tutmuş olması, günlük dil ve üst dil ayrımının varlığı ve devamında ciddî pay sahibidir. Bu durumda Arap kimliğine katılma anlamında sosyalleşme, sadece bireyler için değil, kabileler için bile bu ortak edebiyat lehçesini kullanmak ve bu lehçeye katkıda bulunmakla mümkündür.²⁸⁸ Dolayısıyla Arap kabileleri, dili, toplumsal ilişki ve rekabetin konusu olarak ister

288 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 54, 55.

istememez karşılarında bulmuşlardır. Eğer bir kabile şiirde becerikli, manaları isabetli olan, sözü hayret uyandıran bir kimse barındırıyorsa, onu hac mevsimi tertiplenen panayırlara götürürdü. Onlar, panayırdaki bu kimsenin şiirini dinletmek için kabilelerin ve aşiretlerin toplanmasını beklerlerdi. Böylece şairin kabilesi, bu durumu övünç ve şeref meselesi yapardı. Onlar yaptıkları işlere ancak şiirden dayanak bulurlardı. Şiirle çekişirler, temsil getirirler, bir birlerine üstünlük taslarlar, onunla yeminleşirler, onunla mudaafa ederler, onunla metheder ve birbirlerini ayıplarlar.²⁸⁹ Her kabilenin bir şairi vardı.²⁹⁰ Şairi olmayan kabileler sıkıntıya düşerdi. Cahiliyyede şiiri teşvik eden kültürel bir ortamın var olduğu görülmektedir. Öyle ki, 'Ukâz, Zu'l-Mecâz, Mecenne, es-Sahr, Devmetü'l-Cendel, Hacer, Suhar gibi her yıl belirli günlerde kurulan panayırlarda, geleneksel şiir müsabakalarının düzenlendiği anlaşılmaktadır. Bunlar, genellikle zamanın en büyük şairlerinin hakemlik ettiği yarışmalardı. Sadece panayırlarda değil, her yerde iyi şairin öne çıkarılması önemli bir gelenektir. Dost ortamlarında, küçük meclislerde iyi şair ararlar ve şairlerin aralarındaki iddialaşmalarda hakemler tayin ederlerdi. Ayrıca şiirden başka nadir sözlere, etkili hitabetlere, geçmiş milletlerin hikayetlerine özel bir ihtimam gösterirlerdi.²⁹¹ Şehir hayatının olduğu merkezlerde, nüfuz sahibi kişilerin yanında şairlerin barındığını görmekteyiz. Gassânîler ve Lahmîler bu şekilde şairlere önem verir ve onları yanlarında tutarlardı. el-Mutalammis, Tarafe, en-Nâbiğa ve Hassân gibi şairler bu imkândan yararlanmışlardır.²⁹²

Kabileler halinde yaşamının asabiyeti körüklediğinden söz etmiştik. Kabileler, zorlu hayat şartlarında kendi yaşamlarını temin edebilecekleri dar coğrafyalar üzerinde birbirlerine karşı mücadele vermek durumundaydılar. Mücadelede kullanılan araçların başında dil gelmektedir. Dil, haklılık iddiasında, hasmın yerilmesinde, sahip olunan ö-

289 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 262; el-Câhîz, *el-Hayavân*, I, 364; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 476; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9-11.

290 Bu konuda halife Abdülmelik'e ait bir ifade için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, VIII, 294, 307.

291 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 674, 675. Özellikle 'Ukâz panayırında gerçekleşen dil faaliyetlerine ilişkin bilgi ve örnekler için bkz. el-Câhîz, *el-Beyân*, I, 293, 294; 'Osmâniyye, 24-26; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 210-212, XV, 246, 247; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 234 vd.; en-Nâbiğa'nın meşhur 'Ukaz hakemliği için bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-su'arâ*, 95; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IX, 340, XI, 6. Diğer bilgi ve örnekler için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXI, 202, 203; meşhur Nadr b. el-Hâris'in anlattığı meşhur hikayeler için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 181-183; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 197-199, 240.

292 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 210, 212; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 54, 55; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 14-17.

zelliklerin yüceltilmesinde başka hiçbir toplumda görülmeyecek güçlü bir silahtı.²⁹³ Merkezî bir otoritenin olmayışı ve anlaşmazlıkların hallinde hakemliğin kullanılması, cedel ve etkileme tekniklerini olabildiğince bir sanat haline dönüştürmüş olmalıdır. Bu yüzden Arap sadece edebî zevk ya da sanat için şiir söylemezdi. Bireysel ya da kabilevî meziyetlerin yüceltilmesi gibi amaçlar için; hatta daha da ileri giderek siyasî amaçlar için mufahare biçiminde şiir söylenirdi. Hatta şifahî nakil esas olduğu için, bir şiirin rivayete değer bulunması kabilevî duygu ve düşüncelere hitap etmesiyle doğrudan alakalıydı. Çünkü şiirin, ilk önce şairin kendi kabilesi tarafından tutulması ve yayılması gerekiyordu.²⁹⁴ Tıpkı el-Haris b. Hıllize ve 'Amr b. Kulsûm'un muallakaları gibi. Bu şairler siyasî amaçla Hîre kralı 'Amr b. Hind'in (554-568 m.) yanında, birbirlerine karşı boyları Bekr b. Vâil ve Tağleb b. Vâil'in haklarını şiirle savunmuşlardı. Hakem olan kral, Bekr oymağının şairi olan Nu'mân b. Herîm'in sözlerine kızıp Bekroğullarının aleyhinde karar verecek iken, el-Hâris devreye girmiş ve şiiriyle kralı etkilemiş ve kararı kabilesinin lehine çevirtmiştir.²⁹⁵ Cahiliyyede Araplardan iki kişi şeref konusunda çekişirlerse hakeme başvururlardı ve daha şerefli olan öne geçerdi. Şiirde munâfere tarzı, kabilelerin nesep konusunda yarışıp muhakeme olmaları ile ilgilidir. Mufâhare ise, izzet ve şeref bakımından karşılıklı övünerek yarışmak anlamına gelir.²⁹⁶ Söz konusu şiir tarzlarının, kabileler arası ilişkilerde resmî bir ağırlığının olduğu anlaşılmaktadır. Bunu Hz. Peygamber'e müslüman olmak için gelen kimi kabile heyetlerinin mufâhare istemesinden çıkarabiliriz.²⁹⁷ Yine şairlerin savaş zamanı askerlerin cesaretlendirilmesi, düşmanın moral olarak çökerilmesi gibi temel vazifeleri bulunuyordu.²⁹⁸ Cahiliyyede şiir, en ciddi propaganda ve bilgi çarpıtma aracı olarak kullanılmaktaydı.²⁹⁹ Müslümanlar ile Kureyş

293 Arapların dili ile ilgili "silah" benzetmesi, Nu'mân b. Munzir ile Kistrâ arasında geçtiği söylenen meşhur hikâyede dillendirilir. Bkz. Cevâd Ali, *el-Mufassal*, I, 263 vd. Hassân b. Sâbit'in dilinin tasvir edilmiş biçimi için bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 169.

294 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 64, 65; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 116-118.

295 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XI, 42, 43; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 56, 57, 59, 67, 68; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 116-118.

296 el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 287 vd.

297 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 987-991; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 146-151.

298 Ka'b b. Züheyr'in Benî Kinâne'yi Rabî'a b. Mekdûm'un kanı için Benî Süleym'e karşı ateşlendirmesi güzel bir örnektir. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XVI, 61; VIII, 244. Şairlerin kimisi hem hakîm, hem savaşlarda komutan idi, mesela şair el-Evfeh el-Evdî böyle idi. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XII, 169.

299 el-Câhız, *el-Beyân*, I, 234, IV, 1012.

müşrikleri arasındaki mücadelede, hatta Yahudilerden Ka'b b. el-Eşref de düşman şairlerdendir,³⁰⁰ şiirin etkin biçimde kullanıldığını bilmekteyiz.³⁰¹ Yine Hz. Peygamber'in İslam'ın aleyhine propaganda yapan şairlerin yergilerine şiddetle karşılık verdiğiğine ilişkin haberler, bize kadar ulaşmıştır. Bazı şairler de, müellefe-i kulûb uygulamasına dahil edilmiştir.³⁰² Şiirin, zaman zaman Müslümanlar içerisinde, özellikle Evs ve Hazreç arasında fitneye sebep olduğu da görülmüştür. Bunun sebebi, şiirin genellikle tarihte yaşanmış olan asabiyet çatışmalarının depresmesine sebep olmasıdır.³⁰³ Hatta İslam yerleştikten sonra da, şiirin siyasî etkinliğinin ve buna karşı tedbir alma geleneğinin devam ettiğini bilmekteyiz.³⁰⁴

Başta şiir olmak üzere Arapça edebî ürünlerin Araplar üzerinde böylesine bir güce sahip olması, bizi, dönemin Araplarının bu ürünleri nasıl algıladığı konusuna yönlendirmektedir. Elbette ki bu güç, Arapların sosyal yapılarına ve birbirleriyle ilişki biçimlerine ilişkindir. Dolayısıyla dil sanatı, onların eşyayı ve toplumu/insanı algılama biçimleriyle uyum içerisinde; bu algılama biçimine göre oluşan ve sonra da onu şekillendiren; onunla diyalektik bir bütün oluşturan büyüsel bir iletişim biçimidir. Bu büyüsellğin sahip olduğu dayanaklara ve araçlara değinmek, konuya daha da netlik kazandıracaktır.

Her şeyden önce hatırlamamız gerekir ki, Arabın kendisini başka toplumlardan ayırdığı şey dildir. Bu özellik sadece bir ayırım olmayıp, Arabın üstünlüğünü/mezietini de ifade eder. Dolayısıyla, Arapların kendi içlerinde de en önemli üstünlük ölçütlerinden birinin dil olması kaçınılmaz olur. Çünkü *Araplık*ın temsilinin dil ile olduğu düşünülürse, en halis Arabın da dili en iyi kullanan Arap olduğu kendiliğinden görülür. Böylece

300 İbn İshak, *Sîre*, 297 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 132, 133.

301 Hz. Peygamber "Nefsim kudret elinde olana yemin ederim ki, siz söylediğiniz şiirlerle sanki onların üzerine oklar serpiştiriyorsunuz" demiştir. Bkz. Ma'mer b. Râşid el-Ezdî (ö. 153), *Kitâbu'l-câmi'*, tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, (el-Musannef'in içinde X ve XI. Ciltlerde), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, XI, 263, 264; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 137-143, IX, 125, 126, XV, 180, XVI, 227, 231-233.

302 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 860, 929 vd., 936 vd.; 1051-1053; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 75, XIV, 307, 308, XVII, 84-92.

303 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 39, IV, 154 vd.; Hz. Peygamber'in munâfereyi yasakladığına ilişkin bilgiler vardır. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IX, 109.

304 el-Câhiz, *el-Hayavân*, I, 369, 370; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, I, 382 vd., II, 164, 175, 176, 189, 208, III, 135, 243, IV, 140, 141, V, 31, 32, 122, VII, 125, 126, XII, 140, XV, 111-121, 369, 370, XVI, 35, 36, 135, 186 vd., XXI, 30, 395.

kabileler için önemli bir çekişme ve çatışma alanının, Arap doğasından çıktığı söylenebilir. Bu mesele, tersinden de oldukça anlamlıdır. Yani kabilelerin çıkar ilişkileri ve çatışmalarının dil ürünlerine yansımış olması pek muhtemeldir. Bununla beraber dilin Arap zihnindeki yeri, başlangıç olarak dili esas almamızı daha haklı kılmaktadır. Neticede Arap toplumunda dilin en gözde silah olarak görülmesi, bizzat dilin Arap tabiatında vazgeçilmez bir ağırlığa sahip olması ile alakalıdır. Bu yüzden şiirin övmek, övünmek, mersiye söylemek, hicvetmek gibi mücadele ve çatışma ile ilgilendirilebilecek konularının yanında, sanatsal amaçlılığı gösteren kadın, aşk, özür ve şefkat dilemek, tasvir, hamâset, zühd, edep ve hikem konularını³⁰⁵ da ele aldığı görülür. Böylece Arap kabilelerinin birbirlerine karşı kullandıkları silahın kendisi de, bir yarışma ve çekişme konusu olarak karşımıza çıkar.

Bir diğer önemli mesele, Arapçanın konuşulduğu bölgede bir genişleme yaşanmasının, söz konusu gidişatı desteklemesidir. Araştırmacıların kanaatine göre İslam gelmeden önce ortak şiir dili olan Arapça, güney ve kuzey Arabistan'da oldukça yaygınlaşmıştı.³⁰⁶ Bu durumda İslam gelmeden hemen önce, dil ürünlerinin ve özellikle şiirin propaganda gücü, yaygınlığı nispetinde bir gelişme ve büyüsellik kazanmış olmalıdır. Çünkü şiirin taşıdığı hiciv ve yergilerin, methiye, övünç ve ağıtların, Arabın dar coğrafyasını aştığı gözleniyor olmalıdır.

Arap toplumunda sözlü dil ürünlerinin vazgeçilmez oluşunun en temel sebebi, her halde yazının bir kültürel zemin oluşturacak kadar yaygınlaşmış olmamasıdır. Bu nedenle Araplar için şiir, nesir hikâye ve hurafeler, atasözleri ve hikmetli sözler vs. her türlü tarih ve köken bilgisinin, geçmişte olmuş bitmiş olayların, toplumsal tecrübelerin, nesep bilgisinin, hikmetin ve diğer bilgilerin taşıyıcısı durumundaydı. Bunu anlatmak üzere, şiire Arabın divanı denilmiştir.³⁰⁷ Özellikle şiirin taşıdığı bilgilerin ezberlenerek

305 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 86, 87. Mesela Hz. Ömer'in herhangi bir kadınla ilgili şiir söylenmesini yasakladığını görüyoruz. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 356. Adıyy b. Zeyd ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinin içeriği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 412 vd., 416, 417; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 59, 60.

306 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 42; Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 29-37.

307 el-Ya'kûbî, *Târîh*, I, 262; el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 71-73; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 659, 660; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, I, 69; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 11, 12. Şiirde hikmetin bulunduğu dair bir hadis için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 263. Şiirdeki tarih bilgisi bulunduğu ve ilgili bazı örnekler için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 265; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 7, 8, 39, 273, 274. İmru'u'l-Kays'ın şiirindeki coğrafi bilginin yolunu kaybetmiş sahabe kafilesine yolu buldurması ile ilgili bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, VIII, 198, 199; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 55 vd.

muhafaza ediliyor olması, nesep ve kökene bir varoluş meselesi olarak bakan Arap kabilelerine, önemli bir imkân sunmuştur. Hatta şiirin bu özelliği, oldukça geç denilebilecek bir dönemde, bazı devlet işleri için, Emevîler tarafından neseplerin tespit edilmesinde kullanılmıştır.³⁰⁸

Eski Arap edebiyatına ilişkin biçimlerin zatında taşıdığı özelliklerin de, genel olarak insan tabiatına ve özellikle de Araba tesir ettiği gözlenir. Şiirde vezin ve kafiyenin; nesirde seci' ve ahengin,³⁰⁹ büyümlü bir etki uyandırdığı muhakkaktır. Bunun özel zevk haline geldiği Arap toplumunda, ses, mûsikî ve manaların mükemmel uyumu, insanlar üzerinde emsalsiz bir güce sahip olmalıdır.³¹⁰ Cahiliyye döneminde dil ürünlerinin bu yönü, sadece insanî bir faaliyetin ürünü olarak görülmezdi. Genel olarak şairlerin ilham aldıkları cinleri ya da şeytanları bulunduğu inanılırdı. Mükemmel uyumlu şiirlerin sadece bir insandan çıkmış olması imkansız görülüyor olmalıdır. Bu inancın, bizzat şairlerin ifadelerine dayandığına ilişkin rivayetler de bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerde cahiliyye şairinin arkadaşı olan cinden (hâtif/şeytân) açık yardım aldığı hikaye edilir.³¹¹ Bazen şairin, ilham aldığı sırada, bunu sıra dışı davranışları ile de gösterdiği anlaşılmaktadır.³¹² Söz konusu inancın, İslam geldikten sonra da devam ettiği görülmektedir.³¹³ Kâhinlerin seci'li sözleri ise, zaten olağandışı bir kaynağa dayanır. Kahinler cinlerin getirdiğine inanılan gelecek bilgisini,³¹⁴ anlaşılması güç, ahenkli ve muğlak ifadelerle muhataplarına bildirilerdi.³¹⁵

Aslında edebî biçimlerin sahip olduğu bu ses yapısının, Arabın zihniyetine delalet eden bir yönü olduğundan ayrıca bahsetmek gerekir. Arabın toplumsal iletişimde

308 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 118-121.

309 Arap dil ürünlerindeki bu özellikler için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 659 vd.

310 Hz. Peygamber "*beyanda sihir vardır*" demiştir. Benzerî hadisler için bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 246-248, 328; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, X, 291. Hz. Osman'ın hilafeti sırasında bir şairin anlattığı hikaye ile cemaati nasıl korkuttuğuna ilişkin bir örnek için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XII, 127 vd.

311 el-Câhız, *el-Hayavân*, VI, 172, 202-203; *el-Beyân*, I, 202; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, I, 356, II, 300, IV, 11, XI, 52, 53, 86.

312 37.Sâffât sûresi 36. ayette geçen "*mecnûn şair*" ifadesi *cin tutmuş şair* şeklinde tercüme edilebilir. İbn Haldûn bu tanımlamanın Hz. Peygamber vahiy alırken yaşadığı fiziksel değişim ve eziyetlerin müşriklerce mecnûn şairlerin yaşadıklarına benzetilerek yapıldığından bahsetmektedir. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 99, 100.

313 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 36, 37; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 160 vd.

314 15.Hicr:16, 17; 37.Sâffât: 10; İbn İshâk, *Sire*, 94; el-Buhârî, *Sahîh*, Tefsîr, Hicr, 1.

315 Blachère, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 225, 226.

bulunurken, anlaşma ve uzlaşma yerine; cedeli, çekişmeyi ve hatta çatışmayı esas almış olmasının, konuştuğu Arapçada bir karşılığının bulunduğunu görmekteyiz. Anlaşma ve uzlaşmada, anlamın tam olarak aktarımı esas alınır. Dolayısıyla, hakkında konuşulan varlıkların mahiyeti/özü önem arz eder. Buna karşın Araplar, iletişimde cedel nedeniyle, galabe çalma, üstün gelme, rakibi mat etme mantığına sahiptir. Bunun için ise, dilin etkileyici, yönlendirici ve sevk edici fonksiyonlara sahip bir silah gibi olması gerekir. O, insan üzerinde adeta büyüsel ve sihrî bir etki uyandırmalıdır. Dolayısıyla sözün vezinli, kafiyeli, kimi zaman esrarengiz olması ve doğal yapısında bir ahenk bulunması lazımdır.³¹⁶ Dilde önemli olan, anlatının taşıdığı anlam değil, anlatının kendisidir. Manalardan çok lafızlar önemlidir.³¹⁷ Lafızların medlûlü, sadece müfred karşılıkları değil, Arabın duygu ve düşünce dünyasının derinliklerine kadar uzanan bütün göndergelerdir. Dolayısıyla dili kullanan, sadece kuru anlamın zihinlerde uyanmasını değil, Arabın sosyal ve bireysel deneyimlerinin depreşmesini amaçlar. Bu durum ileri götürüldüğünde, kâhinin söylediği seci’li sözlerin dinle ilgili olması gibi,³¹⁸ çoğu kez din dışı muhtevaya sahip olan şiir bile dînî bir derinlik taşır.³¹⁹ Çünkü dilin büyüünün olgun şekilde ortaya çıkması, ancak insanüstü bir gücün yardımıyla veya cinlerin ilhamıyla olabilir. Ancak bu sayede muhataplar üzerinde tam bir etki uyandırılabilir.

Arabın zihninde güç ve iktidarın tam anlamıyla gerçekleşmesi, dilde olduğu gibi, insanüstü bir kaynağa dayandığında mümkündür. Bu temayı, Arap dilinin Hz. İsmail’e ilahî irade tarafından verildiği veya öğretildiğine ilişkin rivayetlerde daha açık şekilde görmüştük. Dolayısıyla Arabın zihninde dil bir kutsiyet aracı/gerekçesi durumundadır. Böylece Araplarca Hz. İsmail ve onun soyundan gelenlerin iktidara adeta doğal bir hak edişinin bulunduğu kabul edilmiş olur. Bu ayrıcalığı üstlenmek ve kotarmak işi zamanla Kureyş’e kalmıştır.

316 Bu yüzden Arabın dil anlayışında şiir hitabetten; şair de hatipten önce gelir. Çünkü hem taşıdığı bilgi yükü bakımından, hem de dilin ahengi ve mûsikîsi bakımından şiir öndedir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 234, IV, 1039, 1040.

317 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 667, 668. eş-Şâtübî, "Andolsun ki 'Muhammed'e ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Kast ettikleri kişinin dili yabancıdır. Hâlbuki bu Kur'an apaçık bir Arapçadır." (16.Nahl: 103.) ayetini yorumlarken, bunun ancak ümmilere uygun bir delil teşkil edeceğini söylemiştir. Burada kast ettiği muhtemelen onların söz konusu dil anlayışları ile ilgilidir. Bkz. eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 381

318 Blachère, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 229.

319 Brockelmann, *Tarîhu'l-edebi'l-'Arabî*, I, 55, 56.

Özellikle Kusay b. Kilâb tarafından, İsmailî kökenin ayrıcalığı fikrine bir siyasal söylem niteliği kazandırıldığına değinmiştik. Aslında iktidar söylemleri birer üst dildir. Bu durumda, kabilelerin kullandığı ortak dilde kısmî bir iktidar söyleminin geliştirildiğinden ve Kureyş'in bu sayede iktidara geldiğinden bahsedebiliriz. Bununla beraber bu söylemin sadece Kâbe ruhaniyetinin iktidarını sağlayabilmiştir. Çünkü Kusay söyleminin biçimi, her ne kadar dinî bir dayanağı olsa da, asabiyetçi bir karakter taşır. Bu toparlayıcı bir etkiden çok, ayrıcalıklı bir zümre oluşturabilirdi. Öyle de oldu. Arap kabileleri üzerinde tam bir iktidar kurabilmek için İsmailî lisanın başlangıçtaki birleştirici ruhuyla farklılaştırıldığı/özelleştirildiği bir iktidar söylemine ihtiyaç vardı. Arap kabileleri Kureyş'in üstünlüğünü her ne kadar benimsemiş olsa da, onda kucaklayıcı bir tavır görmiyorlardı. Şunu da unutmamak gerekir ki, iktidarın ilahî kaynaklı olduğunun başka açık delillere ve araçlara da ihtiyaç duyması, diğer bir gerçektir.

II. BÖLÜM

KUR'AN'IN YENİ BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI VE TOPLUMSAL BÖLÜNME (KİTÂBLAŞMA VE CEMAATLEŞME)

GİRİŞ

Tarihsel Dönemleri Tespit Ederken İzlenen Yol ve gerekçeleri

Birinci bölümde, yakın cahiliyye dönemi otorite algılaması ve kimlik fikri üzerinde durduk. Bununla, Kur'an sonrası Arap toplumunda meydana gelen dönüşümü kavramamızı sağlayacak bir zemin oluşturmak istedik. Ayrıca belli bir tarihi döneme ilişkin bilgileri içeren çalışmanın, doğru bir başlangıca sahip olmasını temin etmeye çalıştık.

İkinci bölümden itibaren Kur'an'ın nüzul kronolojisini esas kabul etmek, bir zorunluluk arz etmektedir. Çünkü bu bölümde, Kur'an sonrası toplumsal yapıda meydana gelen dönüşümü ve bunun Kur'an muhtevasına karşılıklı etkileşim halinde yansımaları göstermeye çalışacağız. Bu durumun belli bir tarihi sıralanma ile gerçekleştiği; bizim de bu kronolojiye uymak durumunda olduğumuz muhakkaktır. Bununla beraber, tarihte gerçekleşen olaylar pek çok etken ve unsurun bir araya gelmesiyle oluşur. Söz konusu unsurların ortaya çıkışı ve etkinlikleri doğal bir kronolojiye tabi olsa da, belirginleştikleri noktalar, bu unsurlarla aynı genel karakteri taşıyan tarih dönemlerinin dışında kalabilir. Dolayısıyla dönemlere ilişkin bir taslak ortaya çıkarırken, bazı tikel örneklerin olması gerekenin dışında geç veya erken bir dönemde vuku' bulmuş olmasını, yaptığımız taslağın gerçeğe uygunluğunu nakzetmediğini düşünüyoruz. Söz gelimi nüzul döneminin ilk yıllarına özgü bir karakter taşıyan herhangi bir olay, –çok geç kalmamak kaydıyla- bir sonraki dönemde gerçekleşmiş olabilir. Ya da bunun aksi de mümkündür. Bu

durum, ilk bakışta yaptığımız tarihsel dönem sıralamasını nakzedebilir. Hâlbuki bize göre böyle örnekler, benzeri bir karakteri yoğun şekilde sergileyen tarihsel şartların habercisi veya devamı niteliğinde istisnaî olaylar olarak değerlendirilmelidir. Sosyal hadiselerin ve dönemlerin bıçakla kesilir gibi ayrılması mümkün değildir.

Daha da ileri giderek diyebiliriz ki, sosyal yapıdaki dönüşüm, Kur'an muhtevasının aldığı şekil ve bunun karşısında sergilenen tepkiler ve algılama biçimi, bizim yansıttığımız kadar belirgin ve keskin yaşanmamış olabilir. Anlama ve sınıflandırma gayretlerimiz, bizi bu tür bir yapının belirginliğine ikna etmiştir. Dolayısıyla yansıttığımız şekliyle söz konusu kronolojinin belirleyiciliği daha çok zihinseldir ve konuyu kavramaya yöneliktir. Bu ifadeler, aslında böyle bir yapının olmadığı ve bizim yaptığımızın sadece bir inşa olduğu şeklinde de yorumlanmamalıdır. Biz sadece, dönüşümlerin, yaşandığı tarihlerde keskin bir şekilde hissedilmemiş olabileceğinden bahsediyoruz.

Ayrıca üzerinde durulması gereken bir husus da, Kur'an nüzulüne dair kronolojinin tespitinde tarih boyunca ihtilaf edilmiş olmasıdır. Bu sürecin teferruatına ilişkin bir kısım güvenilir veriler bulunsa da, hangi ayet veya sürenin tam olarak ne zaman indiği konusu, küçümsenemeyecek ölçüde kuşku içerir. Durum, söz konusu sıralamaya ilişkin rivayetler açısından böyle olduğu gibi, geçmişte ve günümüzde, surelerin içerdiği muhteva ve şekle göre yapılan tasniflerde de karışıklık izale edilememiştir. Bunda yaklaşım biçimleri, verileri dikkate almak konusundaki noksanlık, verilerin taşıdığı çelişkiler ve muhtemelen ideolojik tavırlar etkili olmuştur.¹ Bütün bu olumsuzluklara rağmen, vahyin nüzul sürecinin karakteristik bir gelişim gösterdiğine dair genel bir kabulün varlığından

1 Bu konuda ihtilaflar ve değerlendirmeler için bkz. İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 33-39; es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân, İstanbul 1398/1978, I, 11-35; Teohodor Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, (F. Schwally'in genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildesheim, Almanya 1961, İçindekiler, ss. XI, XII; Régis Blachéré, *Le Coran (al-Qur'ân)*, Maisonneuve et Larose, Paris 1966, 11-23; Richard Bell, *Introduction to The Qur'an*, The Edinburgh University Pres, Edinburgh 1953, 100 vd.; W. Montgomery Watt, *Hiz. Muhammed'in Mekke'si*, çev.: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995, 14-16; *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, 129 vd.; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs es-suveru'l-murattebe hasbe nuzûlihî*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, by., 1381/1962, 3 vd.; *et-Tefsîru'l-hadîs-Nüzul sırasına göre Kur'an Tefsiri*, çev.: Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen ve diğerleri, Ekin Yay., İstanbul 1998, I, ss. I vd.; *Asru'n-Nebî-Kur'an'a Göre Hiz. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995, II, 160- 163; Mehdî Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev.: Yasin Demirkıran, Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998, 25, 114 vd., 129 vd.; Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, ss. XVII vd., 860 vd.

da söz edebiliriz. Bizim kast etmiş olduğumuz kronoloji, söz konusu ihtilaftan çok uzlaşımın bulunduğu vahyin genel gidişatıdır. Bizim değineceğimiz nüzul sürecine ilişkin olaylar ve bunlarla ilgili ayetler, büyük oranda bu genel çerçeveye dâhil olanlarıdır. Daha çok, son dönemde yapılmış olan en teferruatlı ve iddialı çalışma olan Mehdi Bâzergan'a ait *Kur'an'ın Nüzul Süreci*'nden yararlandığımızı belirtmeliyiz. Söz konusu çalışmadaki tespitler, yapmış olduğumuz okumalarla ciddî paralellikler göstermiştir. Yer yer kendi tercihlerimizi de ortaya koyduk.

A. VAHYİN SOSYAL BİR GERÇEKLİK OLMAYA BAŞLAMASI

1. Vahyin Mevcut Ruhaniyeti ve Otoriteyi Anlamlandırması

İslam öncesi statükonun, varlığını Kâbe merkezli bir ruhaniyet anlayışına borçlu olduğundan bahsetmiştik. Kâbe, Kureyş tarafından ele geçirildikten sonra soya dayalı bir kutsallık ekseninde merkezden çevreye hiyerarşik bir yapı inşa edilmiştir. Toplumun Kâbe ve hac ibadeti çerçevesinde oluşmuş coğrafyaya bağlı birlik görüntüsü, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in taşıdığı kutsiyetin Kureyş tarafından temsil ediliyor olmasıyla, bir iktidara da kavuşma eğilimi göstermiştir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Kâbe'nin sadece bir ritüelin sunduğu çerçevede insanları bir araya getirmesi; kitaplı bir dinin sahip olduğu genişlikte emirler, yasaklar ve yönlendirici hükümler içermeyişi, kutsallığının kapalı ve gerekçesiz olmasını da beraberinde getirmiştir. Neticede geriye, sadece soya dayalı bir kutsallık ve asıl gücün kaynağına ilişkin oldukça zayıf, kaybolmaya yüz tutmuş bir *Allah* telakkisi kalmıştır. Maddî üstünlüğün Kâbe sayesinde ulaşılan bir ayrıcalık olduğu fikri, dinî hassasiyetlerine refahı tercih eden hâkim tüccar kesim tarafından, Kâbe'nin daha çok maddî bir üs gibi düşünölmeye başlanmasıyla yolundan çıkarılmıştır. Bunu da eklersek Kâbe'nin taşıdığı ruhaniyet, dinî boyutuyla iyiden iyiye sebepsiz ve gerekçesiz bir kutsallığa dönüşmeye başlamıştı denilebilir. Kâbe neredeyse zatında kutsal bir bina haline gelmiştir. Kâbe'nin korunmuşluğu ile ilgili efsane ve inançlar, bu konuda bir gösterge olarak kabul edilebilir. Geç dönemde nübüvvetin gelişine yakın bir zamanda yapılan tamiratta Kâbe'nin harap olmuş duvarlarının yıkılması bile sorun olmuştu. Daha önce değindiğimiz bu ve benzeri hikâyeler, söz konusu gerekçesiz ve büyüsel inancı göstermesi bakımından önemlidir. Diğer taraftan putların var oluş sebebine ilişkin teori-rivayetler ne tür bir açıklama getirirse getirsin, netice itibariyle putlar Kâ-

be'nin kutsallığının en somut ve görülebilir gerekçesini oluşturmaya başlamış olmalıdır. Bunlar, kabilelerin taşıdıkları Kâbe'ye yönelik sahiplenme duygusunu devam ettiren somut göstergeler olarak mabette konuşlanmıştır. Bu da, dolaylı olarak statükonun devamını sağlamıştır.

Kur'an vahyinin inmeye başlayan erken dönem ayetlerinin, mevcut dengenin ve gidişatın kurulu bulunduğu temelleri iyi değerlendirdiği gözlenebilir. Vahyin bu döneme ait bir kısım ayetlerinde, mevcut yapıyı okuyup çözme kararlılığını görebiliriz. Söz konusu ayetler, kimliği merkeze alan bir hitap biçimini yansıtmaktadır. Dolayısıyla vahiy başlarda, muhatapların hassasiyetlerinin yoğun olduğu bir konuya parmak basmıştır. Bu cümleden olmak üzere Fecr, Beled, A'lâ, Tûr ve Tîn surelerinin bazı ayetlerini ve Fil ve Kureyş surelerini sıralayabiliriz.² Tefsirlerdeki kuvvetli kanaate göre, Fecr suresi ikinci ayette geçen ve Kur'an'ın kendisine kapalı bir şekilde yemin ettiği "*on gece*", hac zamanını ifade eden zilhicce günleridir. Yine ilk dört ayetin haccın ifâ edildiği günlere ilişkin

2 Fecr suresi ilgili ayetler için, Bâzergan sıralaması 30. sırayı ve bi'setin ikinci yılını, Blachère sure için 41. sırayı işaret etmektedir. Klasik kaynaklar bu surenin 9/10. sırada nazil olduğuna kanidirler. Nöldeke de birinci Mekke döneminde değerlendirmiştir. Beled suresi klasik kaynaklara göre 32. ilâ 35. sıra arasında değişen bir yerde inmiştir. Çağdaş araştırmacılar tarafından da benzeri ya da daha geç bir sıra belirlenmiştir. Sadece Nöldeke'nin erken denilebilecek bir sıra belirlediği gözlenmektedir. Bu surelerin vahyin başlangıç döneminin sonlarına doğru indiğini ve en azından bu döneme dair söz konusu vurguyu hala taşıdığı görülmektedir. A'lâ suresinin nüzul sırası geleneksel ulemaya göre 7/8. sıralarda iken Bâzergan'a göre özellikle bahis konusu ettiğimiz ayet 42. sıradadır. Ama bi'setin üçüncü yılı içerisindedir. Blachère'e göre 16. sırada olmalıdır. Nöldeke'ye göre 19. sırada ve üç Mekke döneminden birincisinde yer alır. Biz çoğunluğun görüşüne katılarak bu surenin vahyin başlangıç kategorisine girebileceğini düşünmekteyiz. En azından muhtevası, ileride anlatacağımız ikinci dönemin keskin karakterini taşımamaktadır. Tûr suresinin iniş sırası konusunda ciddî ihtilafın olduğu surelerdendir. Onun klasik kaynaklardaki sırası, Mekke yıllarının oldukça geç bir dönemine gider. Bâzergan, özellikle bizi ilgilendiren ilk ayetlerin oldukça erken indiği kanaatindedir. Blachère de 22. sırayı uygun bulmuştur. Nöldeke de üç Mekke döneminden ilki içerisinde telâkki etmiştir. Biz nispeten uzun sayılabilecek bu surenin birkaç seferde inmiş olmasını mümkün görüyoruz. Bâzergan'ın düşündüğü gibi başındaki ayetlerin muhteva ve üslup olarak erken dönemi yansıttığı kanaatindeyiz. Tîn suresinin nüzülü klasik kaynaklarda 13-28. sıra arasında değişebilmektedir. Bâzergan'ın edindiği en son kanaate göre bir ayet dışında 8. sırada nazil olmuş olması muhtemeldir. Blachère de 10. sırayı verir. Nöldeke de birinci Mekke döneminde nazil olduğu kanaatindedir. Fil suresinin nüzul sırası kaynaklarımızda 18/19 olarak belirlenirken çağdaş âlimler bu sırayı bize göre geç denilebilecek bir döneme itmişlerdir. Nöldeke ise oldukça erken bir sıra tespit etmiştir. Bâzergan bi'setin üçüncü yılında inmiş olarak değerlendirir. Bizim kanaatimiz en başlarda olmasa da vahyin başlangıç döneminde inmiş olabileceği şeklindedir. Çünkü muhteva yakınlığı bulunan Kureyş suresi ile ilgili olarak klasik ulema ve Nöldeke, Fil suresinin sırasına paralel görüşler sergilerken, Bâzergan ve Blachère Fil suresine ilişkin tespit ettikleri sıradan oldukça erken sıralar tespit etmişlerdir. Bâzergan da ikinci yılda inmiş kabul etmektedir. Şunu da ilave edelim ki bu sureler Bâzergan'a göre ilk üç yıl içerisinde inmiştir. Vahyin gündemindeki gelişim aşamalarına ilişkin yorumlar nedeniyle farklı sıralandırmaların yapıldığını unutmamak gerekir.

olduğunu bildirir gerek kuvvetli gerekse zayıf yorum ve rivayetler bulunmaktadır.³ Benzeri şekilde Beled suresinde de söze kutsal beldeye (Mekke) yemin edilerek başlanmıştır.⁴ Yine tefsirlerde -çok önemsenmemekle birlikte- zikredilen bir görüşe göre, bu surede ikinci ayette geçen "*babaya ve doğurduğuna yemin olsun*" ifadelerinde de kast edilen, Hz. İbrahim ve onun zürriyetinden gelenler olabilir.⁵ Bundan daha açık şekilde A'lâ suresi son ayetinde Hz. İbrahim'e (ona indirilen suhufa) yönelik bir atfa rastlıyoruz.⁶ Tûr suresinde üçüncü ayette yemin edilen "*el-Beytu'l-Ma'mûr*" (imar edilmiş ev) konusunda müfessirler çeşitli yorumlar ileri sürmüş olsa da, kuvvetli görüş/rivayet bunun Kâbe'nin semadaki hayali veya örneği olduğu şeklindedir.⁷ Tîn suresi üçüncü ayette geçen "*ve bu güvenilir beldeye yemin olsun*" ifadesiyle kast edilen de Mekke olmaktadır.⁸ Görüldüğü gibi, daha ilk vahiy döneminde inen bir takım ayetler, Arapların kimlikle ilgili hassasiyetlerini paylaşmış bulunmaktadır. Hatta çalışmanın birinci bölümünde açıkladığımız, ritüel zemin, köken ve coğrafyaya ilişkin kimlik unsurlarından müteşekkil bütün bir tanımı içeren bir onaylamadır bu. Kâbe'yle ilgili vurguyu en açık şekilde yapan sureler, Fil ve Kureyş sureleridir. Bu iki sure, konu birliği nedeniyle bir sure gibi de değerlendiril-

-
- 3 Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî el-Ferrâ (ö. 207 h.), *Me'âni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955, III, 259, 260; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 559-564; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. 'Atıyye el-Endülüsf (ö. 546 h.), *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: Komisyon, Fas, 1395/1975, XVI, 292-294; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kureyşî el-Bağdâdî (ö. 597 h.), *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, by 1407/1987, IX, 102 vd., 108; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1410/1990, IV, 459, 460; Abdurrahmân Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911h.), *ed-Dürri'l-mensûr fî t-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, VIII; 497-504.
- 4 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 263; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 584-586; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 126-127; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XVI, 303, 304; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 465; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII; 516-518.
- 5 et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 587; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 128; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XVI, 304; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 465; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII; 519.
- 6 87.'Alâ: 19. Klasik kaynaklarda çoğunluk oldukça erken bir vakitte indiği kanaatindedir. Nöldeke ve Blachère'in de aşağı yukarı benzeri görüşler serdettiği görülür. Bâzergan'a göre, bizi ilgilendiren 19. ayetin bulunduğu bölüm 42. sırada ama bi'setin üçüncü yılında inmiştir.
- 7 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 276; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 635; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 170, 171; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XVI, 330; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 479; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII; 556.
- 8 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 99; et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 480, 481; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 46, 47; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XV, 231, 232; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 214, 215; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VII; 628, 629.

rilmiştir.⁹ Genel olarak Kureyş'in Kâbe sayesinde ayrıcalıklı bir konuma taşındığı ve bundan önce de Kâbe'nin ruhanî ağırlığının mucizevî fil hadisesiyle güçlendirildiği anlatılmaktadır.¹⁰ Fil hadisesinin Hz. Peygamber'in doğumuna yakın bir zamanda vuku' bulduğunu ve bu hadisenin Kâbe'nin temsilcileri olan Kureyş kabilesine Arap sosyal yaşamında ruhanî ağırlığını koyma fırsatı sunduğunu anlatmıştık. Her iki surede de dikkati çeken unsur, Kâbe'nin sahibinin Allah olduğuna ilişkin vurgudur. Fil ordularından Kâbe'yi koruyan da Kureyş'e Kâbe'yi bağışlayan da *Rab*'tir. Bu rab, hem Hz. Muhammed'in hem de Kureyş suresinde açıkça zikredilen "*Beyt'in Rabbi*" olmaktadır. Gelinek noktada dikkatle değerlendirilmesi gereken bir husus vardır. Kâbe'nin ruhaniyeti, bu ruhaniyetin güçlendirilmesi, söz konusu ruhaniyetin Kureyş'e yaptığı katkı, statükonun kabul ettiği ve farkında olduğu fenomenlerdir. Bunların toplamı Kâbe'nin Kureyş eliyle kullanılan ruhaniyetine tekabül eder. Ne var ki ruhaniyetin kaynağına ilişkin bilinç, yukarıda belirtildiği üzere, statükoda kaybolmaya yüz tutmuştu. Fil ve Kureyş surelerinin yürüttüğü strateji, bu noktada ruhaniyetin *taşıyıcısı/sembolü* ve *kaynağını* ayırmak şeklinde işlemiştir. Kaynak, yani Kureyş'e bu imkânları sunan *Rab*'tir. *Beyt* ise söz konusu *ruhaniyeti taşır*. Bunu bir otoriteye dönüştürerek *kullanan* ise Kureyş'tir.

Ruhanî gücün *taşıyıcısı/sembolü* ve bu gücün gerçek *kaynağı* arasındaki ayırımı netleştirme eyleminin, Kâbe ile ilişkili cezalandırma ve azap fikrine de yansıtıldığı söylenebilir. Kâbe'yi yıkmak üzere saldıran Fil ordusunun olağanüstü şekilde yok edilmesi, herhalde dünyevî cezaların en açık örneğini teşkil eder. Bununla birlikte 'Âd kavminin, Semûd kavminin ve Firavun'un yok edilmesine ilişkin pasajlarda¹¹ da dünyevî ceza açıkça

9 el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 293, 294; Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ (ö. 210h.), *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1988, II, 312; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 412-414.

10 Fil ve Kureyş surelerine ve birbirleriyle ilişkilerine dair rivayet ve yorumlar için bkz. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 293, 294; Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, II, 312; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 691-704; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 231-242; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XVI, 365-369; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 500-505; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII, 627-633.

11 85.Burûc: 17, 18. Bu ayetler, nüzul sırasında ihtilaf olmakla birlikte klasik kaynaklara göre 23-27.sıralar arası, Bâzergan'a göre 14., Blachére'e göre 42. sırada, Nöldeke'ye göre birinci Mekke döneminin ortalarında nazil olmuştur. Çoğunluğa göre nüzulü ilk dönemin sonları kabul edilebilir. 91.Şems:11-15. Bu ayetlerin ilk dönemde indiğinde alimlerin ittifak ettiği söylenebilir. 50.Kâf: 11-14. Bu ayetler için klasik kaynaklar, 31-34. sıralar arasında bir yer tespit etmişlerdir. Bâzergan 87. sırayı, Blachére 54. sırayı uygun bulurken Nöldeke ikinci Mekke dönemini uygun bulmuştur. Söz konusu ayetlerde aynı zamanda Nuh, Ress, Medyen (Eyke ashabı), Tubba' ve Lut kavmi de zikredilir. Genel üsluptan geç dönemde indiği çıkarılabilir. 73.Müzzemmil: 15, 16. Klasik kaynaklar bu surenin 3. sırada indiğini varsayar. Bâzergan'a göre 79. sırada, Blachére'e göre 33. sırada

gözlenir. Arap söylencelerine ve kitap kültürüne ait bu son örnekleri, vahyin muhtapları az çok bilmekteydi. Ne var ki, bu bilginin, kimlik çerçevesinde Arap toplumunun zihin yapısını şekillendirdiği söylenemez.¹² Ayetlerin az çok bilinen bu hikâyeleri vurgulu bir şekilde hatırlatması şu anlamı taşıyabilir: Gücün kaynağı kendi varlığını, sadece Kâbe yoluyla hissettirmez; aynı zamanda elçileri vasıtasıyla yolladığı mesajları ile de hissettirir. Cezalandırma sadece Kâbe'ye saygısızlık etmekten kaynaklanmaz; aynı zamanda Allah'ın gönderdiği elçilerin yalanlanmasıyla ve ona karşı yapılan isyankârlıklarla da ilgilidir. Diğer taraftan ruhaniyetin kaynağı olan Allah, sadece dünyevî bir cezalandırma ile insanları korkutmamaktadır. Vahyin ilk ayetleri aynı zamanda kıyametin kopmasına ilişkin dehşetli sahneler, insanların amellerinin tartılması, büyük hesabın görülmesi ve edebî bir ateşe dair sahneler¹³ ile insanları korkutur. Böylece ilk dönem vahiylerinde tehdit, insanların ölüp de kurtulabileceklerini zannetmelerine bile izin vermeyecek¹⁴ ölçüde büyütülür. İlahî ceza, pek kadim olduğu düşünülen Kâbe'nin buna paralel olarak beklenen bekasını bile aşan büyük bir güce aittir. Böylece Kâbe'nin taşıdığı güçle sınırlı kalmaya yüz tutmuş ilahî ceza fikrinin, yine kültüre ait unsurlar kullanılarak derinleştirildiği ve yayıldığı ve gücün gerçek kaynağına; yani Allah'a atfedildiği görülür.¹⁵ Bu

inmiştir. Nöldeke ise birinci Mekke dönemine dâhil etmiştir. Biz içerisindeki "*sana ağır bir söz indiriyoruz*" gibi bazı ifadeler nedeniyle fazla geç olamayacağını, üslup olarak da biraz geç olabileceğini düşünüyoruz. Nöldeke haklı olabilir, Blachère'e de yakın şekilde belki ilk dönemin sonu olarak görülebilir. Çünkü "*söylediklerin sabret*" gibi alaycı tavırların gündeme geldiğine işaret eden pasajlar da bulunmaktadır.

- 12 Birinci bölümde değindiğimiz gibi ümmî Araplar, nübüvvetin varlığını daha çok olgusal olarak kabul ediyorlardı, kitap ehline gösterilen itibarın temelinde de bunun olduğu söylenebilir.
- 13 Bkz. mesela 74.Müddessir: 26-31; 52.Tûr: 7-16; 81.Tekvir: 1-12; 89.Fecr: 21-26. Fecr suresinin bu ayetlerin de bulunduğu bölümünün geç indigiğine ilişkin Bâzergan'ın kanaati vardır. Blachère de surenin nispeten geç indigini düşünür. Nöldeke birinci Mekke döneminin ortalarında bir yer tespit eder. Klasik kaynaklar 10. sırayı verir. 92.Leyl: 9-16; 102.Tekasür : 3-8; 80.'Abese: 33-37; 101.Kâri'a suresi: 1-11. Bâzergan bu surenin 57. sırada nazil olduğuna kânidir. 75.Kıyâmet: 1-15, 20-40. Bu sureler ve vahiy bölümleri, bizim nüzul dönemi başlangıcı dediğimiz teorik döneme dahildir.
- 14 Bkz. 87.A'lâ:13. Bâzergan'a göre surenin bu ayetin de içinde bulunduğu bölümü, üçüncü yılda inmiştir. Diğerlerine göre sure erken denilebilecek bir zamanda nazil olmuştur.
- 15 Bu süreci daha da aydınlatarak şekilde bir örnek verebiliriz. Bâzergan'a göre Tûr suresinin ilk sekiz ayeti vahiy sürecinin en başlarında inmiştir. Bu vahiy gurubunda *Beyt-i Ma'mûr*'a yemin edilmiştir. Söz konusu ifadenin Kâbe olduğuna ilişkin görüşün kabul edilmesi durumunda, 7 ve 8. ayetler "*Rabbinin azabı muhakkak vuku' bulacaktır. Ona engel olacak kimse de yoktur.*" biçimindedir. Bundan sonra gelen ayetler de kıyamete ilişkin fikri geliştirmekte ve bu azabın kıyametle ilgili olduğuna açıklık getirmektedir. Ne var ki sonraki ayetler nispeten geç bir dönemde inmiştir. Dikkat edilirse anlamını verdiğimiz ve daha önce ayrı bir şekilde inen ayetlerde anlam mutlak ve sadece "*Rabbinin azabı*" denilmektedir. Bu durumda dönemin Araplarının söz konusu mutlak an-

durum, bilinen şeylerin alışılmadık biçimde vurgulanması (*inşâ*) biçiminde nitelenebilir. Mevcut ruhaniyet anlayışı ve azap fikri onaylanmış ve üzerine yeni şeyler bina edilmiştir. Amacı ise toplumsal zihni yeni bir yapılanma için hazırlama olabilir. Bu konu sonraki başlık altında daha açık biçimde anlatılacaktır.

İlk döneme ait ayetlerde *ruhanî gücün kaynağı olan Allah fikri*, Allah'ın kâinatla ilişkisini ihsas eden tabii varlıklara edilmiş yeminlerle, âlemin düzenine, kıyametin koparılması ile bu düzenin yine Allah tarafından bozulacağına ve Allah'ın hayatı veren ve alan yaratıcı olduğuna ilişkin ifadelerle¹⁶ ve de edebî bir üslupla pekiştirilir. Bu ayetlerde dünyevî bir rekabetin konusu olamayacak büyüklükte ve gerçekte her şeyin sahibi olan bir güç betimlenir. Bu çerçevede olmak üzere muhatabın/konunun genel anlamda insanlık olduğu¹⁷ vahiy bölümlerine rastlarız. Bu, çalışmada izlediğimiz yöntemin sınırlarını zorlayarak, vahyin bir şekilde evrensel bir hitap olmayı en baştan beri gözettiğine de yorulabilir. Bununla beraber, mevcut düzenin göstergesi haline gelmiş bulunan putlara tapınma olgusunun, ancak tevhidin daha açık bir şekilde konu edildiği ve Mekke toplumunun doğrudan muhatap kabul edildiği bölümlerde, doğrudan konu edildiği görülür. En başta inen ayet veya sureler, tevhit inancını yalnız tabiat, yaratılış ve kıyamet/ahiret üzerinden anlatmıştır. Yine tevhidin asıl konu edildiği İhlâs suresini vahyin ilk döneminin sonlarına dâhil edebiliriz. Bu durumda en baştan beri örülen tabii tevhit inancının İhlâs suresiyle net bir şekilde ifadeye kavuştuğu söylenebilir. Geleneksel tasniflere göre de, putlarla ilgili yergilerin bulunduğu ayetler, hemen en başta inen vahiy grupları arasında bulunmaz. Başlarda olmakla birlikte, nispeten geç denilebilecek şekilde, – geleneksel tasniflere göre İhlâs suresinden hemen sonra veya kısa zaman sonra- Necm suresinde¹⁸ putların açıkça zikredildiği görülür. Söz konusu ayet grubunda üç büyük put/tâğut yanında, bir Allah'a atfedilen bazı eksiklikler de yerilmiştir. Aslına bakılırsa bu

lamda azabı duyduklarında zihinlerinde hazır bulunan Kâbe nedeniyle gerçekleşebilecek dünyevî azapla irkildikleri düşünülebilir. Böylece kıyamet azabının tedricî anlatımı onların toplumsal biçimde tecrübe ettikleri cezalandırılma korkusu üzerine bina edilmiş olur. Bunun topluma yaşatılan psikolojik bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.

- 16 Mesela bkz. 75.Kıyâmet: 1-15, 36-40; 80.'Abese: 18-32; 92.Leyl: 3; 95.Tîn: 4; 96.'Alak: 1-5; 87.A'lâ:1-5.
- 17 Mesela bkz. 75.Kıyâmet: 1-15, 36-40; 80.'Abese: 18-32; 95.Tîn: 4; 96. 'Alak: 1-5; 103.Asr: 1-2. Yukarıdaki dipnotla hemen hemen aynı ayetleri vermemiz bu kanaatimizin doğruluğunu gösteriyor.
- 18 53.Necm: 19-22. Batılı araştırmacılar bu sürenin nüzul tarihini biraz geciktirmek eğiliminde olsalar da, nüzul süreci çalışmaları aşağı yukarı aynı fikri verir.

vahiy bölümünün Allah tasavvurunu doğrudan işleyen ayetlere göre bir miktar daha geç inmiş olması muhtemeldir. Çünkü bu ayetler Garânik hadisesiyle ilgilendirilir ve bu hadise gerçekleştiğinde Habeşistan'da bulunan bazı Müslümanlar uzlaşma sağlandı diye Mekke'ye geri dönmüştür.¹⁹ Dolayısıyla bu rivayetler doğru olmasa bile tarihçilerin zihinlerindeki kronolojide bu dönem, müşriklerle çatışma ortamına girildiği ve Müslümanlara yönelik şiddetin iyice ilerlediği bir zaman aralığıdır. Yine de aynı olaydan, Kur'an'a tam yansımamış olsa da, putlarla ilgili çatışmanın Habeşistan hicretinden önce baş gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu durumda Kur'an'ın tanrı tasavvuruna ilişkin kendi görüşünü inşa etmeyi öncelendiği, ancak putlarla ilgili açık eleştiriyi nispeten geriye bıraktığı söylenebilir. Kur'an'ın topluma ulaştırmak istediği doğruları ifade etmeden tenkide yönelmesi, toplumda yeni inancı kabul etme konusunda psikolojik bir engelin ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilirdi. Çatışma ortamına girmenin mukadder olduğu konularda, karşılıklı siyasal önyargılara bağlı söylemlerin oluşmaması düşünülemez. Bunu göz ardı etmek, Kur'an açısından temel bir iletişim hatası olurdu. Değindiğimiz üzere putlar, statüko için simgesel bir önem taşımaktaydı. Hâlbuki Allah'ın güç ve kudretinin farklı bir yoldan izahı, put inancının toplumsal zihinde siyasal bir ağırlık kazanmaksızın kendiliğinden anlamsız hale gelmesine yol açacaktı. Kur'an vahyinin bu ikinci ve doğru stratejiyi takip ettiğini gözlemliyoruz. Bu konuyu sonraki başlık altında, ruhaniyet iddiasının *gerekçesi* ile ilgili yapılacak açıklamalarla birlikte düşünmek yerinde olacaktır.

İktidar tasarımını konu edinen ayetler dışında, statükonun açık biçimde eleştirilen yönü, ürettiği insan tipidir. Söz konusu eleştiri, toplumda özellikle varlıklı ve hâkim sınıf tarafından sergilenen, ekonomik temelli ahlak dışı tutum ve şımarıklıkla ilgilidir. Öyle ki, vahiy bölümlerinde ileri gelenlerin karakteri, gidişatın yanlışlığını ortaya koyan bir gösterge olarak sunulur. Başka bir ifade ile bu karakter, cimrilik, yoksulu düşünmemeye, yetimi hor görme, köle azadından kaçınma ve dahası yardımı engelleme gibi İbrahimî geleneklerin zıddına davranış kalıplarına sahiptir. Bu durumda toplumsal düzenin *bozulmuş* bir yapı olduğu ve yeniden inşa edilmesi gerektiği iddiası gerekçelendirilmiş olur. Bu tür eleştirilerin, vahyin başlangıç döneminin sonuna doğru gündeme geldiğini düşünmek en doğrusudur. Çünkü söz konusu ayetler, indiği toplumla bir tür çatışma yaşanacağına açık belirtisidir. Toplumsal yapının hâkim unsurlarını, yaşam biçimlerini

19 İbn İshâk, *Sîre*, 158, 159.

niteleyen ve tenkit eden vahiy bölümleridir bunlar. Dolayısıyla iktidar alanına ilişkin ilk net eleştirileri içerirler.²⁰

Kur'an'ın, Kâbe eksen alınarak oluşturulmuş düzende iktidarın (Kureyş ve diğer Mudar boyları) yegâne *gerekçesini* oluşturan kutsal asabiyete dair görüşü de önem arz eder. Başlangıç döneminde vahyin Hz. İbrahim'e atflar yapmasının, geleneksel kutsiyeti zımnen onaylamak anlamı taşıdığı söylenebilir. Zaten bu tavır, Kâbe'nin toplumsal algılanış biçimine, kökten bir karşı çıkış gösterilmemesinden belli olmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki Kâbe, tüm anlamını İbrahimî kökenle kurduğu ilgiye borçludur. Yine o, Hz. İbrahim vasıtasıyla Allah ile ilişkilendirilebilir. Ümmî geleneğin düşünce biçimine göre İbrahimî soy ağacına ilişkin her itiraz, var olanın geçerli bir delil teşkil ettiği bu gelenekte, Kâbe'nin tarihine ve otantikliğine karşı yapılmış bir itiraz gibi algılanabilirdi. Dolayısıyla Hz. İbrahim, Kâbe ve Kureyş arasındaki bağın muhafazası, topluma önerilecek kimliğin meşru tarihi olması bakımından da önem arz eder. Bununla beraber Kur'an'ın, bu dönemde değindiğimiz kapalı kutsiyet algısını yıkmaya çalışmasından, kutsal asabiyete ahlakî ölçütlerin önünde bir kıymet atfetmediğini çıkarabiliriz. Kaba asabiyetçi yapılanmalar ve çekişmeler konusunda ilk dönem ayetlerinin ne tür bir tavır içerisinde olduğunu ise, Tekâsür suresinin ilk iki ayeti²¹ için, bazı tefsirlerde zikredilen nüzul sebebinden ve yorumlardan çıkarabiliriz. Kureyş'in iki boyu arasında meydana gelen sayıca üstünlük yarışı, Kur'an tarafından açık bir kınamaya konu edilmiştir. Bu yarışın bir asabiyet çekişmesi olduğu düşünülürse,²² Söz konusu dönemde, Kur'an'ın kaba haliyle asabiyete yönelik bir onayının bulunmadığı söylenebilir.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, vahyin, başlangıç döneminde toplumun kendisini Kâbe merkezli bir ruhaniyet çerçevesinde tasarlamış olmasına açık bir itirazının

20 Mesela bkz. 68.Kalem: 14; 74.Müddessir: 11-17; 89.Fecr: 15-20; 90.Beled: 6, 11-16; 92.Leyl: 8-11; 107.Mâ'ûn: 1-7; 111.Tebbet: 1-5. Bu surelerin ya da ilgili bölümlerinin tarihlendirilmesinde Bâzergan'ın isabet ettiğini düşünmekteyiz. Onun değerlendirmelerinde ekonomik temelli ahlak dışı davranışların yerildiği dönemin yaklaşık olarak bi'setin ikinci yılının ortalarından başlayıp üçüncü yılda yoğunlaştığı ve dördüncü yıla sarktığı görülür.

21 Tekâsür suresinin (en azından konumuzu ilgilendiren ilk iki ayetinin) nüzul sırasının, Mekke döneminin başları olduğunda neredeyse ittifak vardır. Blachère'in ise, 31. sırada telakkî ettiği görülmektedir.

22 Söz konusu rivayete bütün tefsirciler tarafından itibar edilmediği düşünülebilir. Yine de müfessirlerin hemen hepsinin "*tekâsür*" kelimesi ile ilgili yorumlarının mal ve evlat çokluğu ile *muğâhare* biçiminde olduğu görülür. el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 287; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 678 vd.; İbn 'Atıyye, *el-Muharrar*, XVI, 359, 360; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, IX, 219; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 496, 497; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII, 611.

olmadığını söyleyebiliriz. Buna ek olarak, ruhaniyetin kaynağına ilişkin giderek kaybolan veya etkinsizleşen Allah tasavvurunu, yeniden inşa etmeye başlamıştır. Cezalandırma fikri, sadece Kâbe ile ilgili olmaktan çıkarılıp, genel anlamda Allah'a isyanla ilişkilendirilmiş ve kıyamet/uhrevî ceza düşüncesiyle derinleştirilmiştir. Ayrıca, statükonun yanlış duruşunun simgesel ifadesi olan putları doğrudan konu edinmek yerine, tevhit anlatıları çerçevesinde dolaylı olarak yerdiği görülür. Muhataplara, tevhid inancı doğal bir inanma biçimi olarak sunulmuştur. Yine statükonun ürünleri olan zengin elit kesim, ahlakî zaafı ve mala düşkünlükleri nedeniyle açıkça eleştirilir. Neticede statüko, kökten reddedilmek yerine planlı denilebilecek şekilde bir tenkide tabi tutulmuştur. Bu planlılığın, inşa edilecek yeni kimlik yapısı ile alakalı olduğu söylenebilir.

2- Kur'an'ın Gücünü Kabul Ettirmeye Başlaması ve Yansıttığı İlk İmaj

Otoritenin pek çok açıdan tarifi yapılabilir. Konumuzu ilgilendiren biçimiyle otorite, toplum içerisinde daha çok dinî bir etki ile gücünü yerleştirmiş bulunan ruhanî güçtür. Bu tür otoriteler, toplumu var eden ruhaniyet (mitos) ile toplumun buna ilişkin bağlılığı arasına girebilmeyi başarmış ve toplum içerisinde ruhanî bir yetki ve temsil gücünü elde edebilmişlerdir. Söz konusu beceri, toplumu var eden ruhaniyetin ve toplumsal yapılanmanın terkinin çözülmesiyle elde edilebilir. Her şeyden önce otorite adayının, kendisini toplum nazarında ruhanî aracılığa *zaten ve en başından beri hak sahibi* gösterecek bir *gereğe* ihtiyacı vardır. Bu, onun toplum içerisinde herhangi birinden ya da bir topluluktan, söz konusu ruhaniyete daha yakın ve ruhaniyet açısından daha ayrıcalıklı bir konumda bulunduğu kabul edilmesi demektir. Dolayısıyla toplumsal varoluş tarihine, bir tür müdahale söz konusu olur. Müdahalenin yönü, ruhanî aracılığın tarihin başından beri var olduğunu ispat ve buna toplumu ikna etme amacı taşır. Yeri gelmişken belirtelim ki, *gereğenin/iddianın gerçekliğe uygunluğu* ya da sahteliği bizim konumuzun dışındadır. Önemli olan mekanizmanın böyle çalışıyor olmasıdır. Neticede, ortaya çıkan otorite ile toplumsal yapı ve kimlik arasında bir karşılıklı etkileşim süreci yaşanmış olur. Otorite toplumsal yapıyı ve onun tarihini gözeterek oluşmuşken, toplumsal yapı ve kimlik de dönüştürülmüş olur. Buradaki dönüşümün kıvamı oldukça önemlidir. Eğer, kimliğin eksenini oluşturan ruhaniyetin çözülmesine uzanmayan bir dönüşüm gerçekleştirilmiş ise, toplumsal yapıda da bir çözülme meydana gelmez ve dönüşüm hazmedilmiş olur. Çünkü kimliğin özgün yönü, bu ruhaniyetin oluşum biçimidir. Onun

sayesinde, toplum, kimliğini diğerlerinden ayırabilmiştir. Ayrıca yeni yapının sahip olduğu otoritenin ortaya koyduğu *gerekeçe* bir nevi ideolojik bir çerçeveye de işaret edebilir. Yeni durumun evrensellik iddiasına göre uyumu, toplumsal kimliğin başarısını ve devamlılığını etkiler.

a. Toplumsal Güç Alanları Bakımından Vahyin Dayanakları

Önceki başlık altında, vahyin, Kâbe ile ilgili cezalandırılma fikrini nasıl kullandığını ve istediği mecraya soktuğunu anlatmıştık. Kur'an'ın söz konusu temayı kullanma amacı üzerine yoğunlaşmak, konumuz açısından bir açılım sağlayacaktır. Kureyş başta olmak üzere Arap toplumunun Kâbe merkezli ilahî bir ceza korkusuna sahip olmaları, ortaklaşa taşıdıkları bir hassasiyeti ifade eder. Hatta Kâbe'nin yapısına ilişkin büyüsel inançlar, Kâbe'nin taşıdığı/sahip olduğu ruhaniyetin en somut göstergesidir. Söz konusu korku ya da inanç, toplumsal psikolojinin püf noktasını oluşturur. Büyüsellüğün hakikati inancın konusu olmakla birlikte, söylencelerin, hikâyelerin, tarihin kısacası kültürün ve dolayısıyla kimliğin bu sayede inşa edildiği, hemen hemen nesnel bir tespit olarak sunulabilir. Dolayısıyla, Arap toplumuna bu zaaf noktasından yapılan her türlü müdahalenin, doğrudan sonuç vereceği muhakkaktı. Bu itibarla ilk dönem ayetleriyle Kur'an vahyinin, hitap ettiği toplumu hissiyatının en açık olduğu noktadan yakalamak istediğini söyleyebiliriz. Arabın bilinci yanında, bundan çok daha derinlerdeki duygu ve algılama yetisini etkilemek amaçlanmış olmalıdır. Toplumsal zihinde vurgulu ve somut biçimde yer alan Kâbe'nin, ruhanî gücün bizzat *sahibi* olmak yerine *taşıyıcısı* olduğu netleştirildiğinde, ilk inşa faaliyetinin başlatıldığı görülür. Yine bu inşa, geçtiği üzere, cezalandırma fikrinin Allah'a isyan durumlarını da içine alacak şekilde yayılması, ayrıca kıyameti ve uhrevî cezayı da kapsayacak biçimde derinleştirilmesi suretiyle devam ettirilmiştir. Kur'an vahyinin bu faaliyeti, toplumsal zihinde var olan yapının, ilk önce kabul edilmesi, sonra da yönlendirilip olabildiğince yeni bir mecraya sokulması biçiminde tanımlanabilir. İlk adım olarak toplumsal ideale ilişkin duygu zemini tespit edilmiş, bu duygu zeminiyle zıtlama değil, ona katılım gerçekleştirilmiştir. Bundan sonra, içeriden bir katkıyla duygu zemini zenginleştirilip yeni bir mecra belirlenmiştir. Söz konusu yeni mecra, önceki başlıkta değindiğimiz gibi, Allah fikrinin yeniden hatırlatılması ve vurgulanması biçimindedir. Burada bizim için üzerinde durulması gereken nokta, bu işin Kâbe'nin taşıdığı ruhaniyet çerçevesinde, yani kimlik ekseninde yapılmış olmasıdır. Böylece toplum, ne

olduğuna ilişkin fikrini yeni bir merhaleye taşıyabilecek tetiklemeye sahip olmuştur. Zihinlerin, Kâbe'ye çakılıp kalmışken yeni bir *ruhaniyet kaynağı* yani Allah'ı *algılamış olması*, Kur'an vahyi için, üzerine konumlanabileceği yeni bir toplumsal zeminin yolunu açmıştır. Yeri gelmişken muhtemel bir yanlış anlamının da önüne geçmek gerekir. Burada toplumun daha önce herhangi bir şekilde Allah inancı taşımadığını söylemiyoruz. Sadece kimlik örgüsünde ruhaniyetin kaynağı ve taşıyıcısının ayrılması gerektiğine ilişkin bir fikrin oluşmadığını ve dolayısıyla Kâbe'nin somut varlığının kimlik oluşumundaki vurgusunun Allah telakkisinden daha baskın ve belirgin olduğunu kast ediyoruz. *Ruhaniyetin kaynağı olarak Allah*, toplumsal zihnin itiraz etmeyeceği ama aynı zamanda yeni bulduğu bir şeydir. Kur'an geldiğinde, kendisini bağlayabileceği şekilde bir *Beyt'in Rabbi* fikrini ön plana çıkarmıştır.²³ Söz konusu tutum, yeni bir *değer* yüklemidir. Bu aşamadan sonra²⁴ *Beyt'in Rabbi*, Kur'an vahyi tarafından *Muhammed'in Rabbi* olarak sunulabilecektir. Neticede mevcut kimlik zemini üzerine inşa edilen yeni *Rab* fikri ile Kur'an, toplumsal bir taban elde ederken iddia edeceği ruhanî yetkiye bir *gerekçe* de oluşturmuştur. Bu daha önce Kusay b. Kilâb'ın Kureyş kabilesi adına savunduğu kutsal asabiyet gerekçesinden farklı olarak, doğrudan ruhaniyetin kaynağı ile bir bağ kurulduğunu iddia etmek anlamı taşır. Kusay b. Kilâb, Kureyş'in Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in soyundan gelmesi nedeniyle Kâbe yöneticiliğine hak sahibi olduğunu iddia ediyordu. Dolayısıyla Kur'an'ın getirdiği biçimiyle ruhaniyet iddiasının yeni gerekçesi, zatında ezici bir etkiye sahiptir. Böylece mevcut siyasete, asabiyet dengelerini dağıtan ağır bir unsur sokulmuş olmaktadır. Zira ruhaniyetin tek taşıyıcısı Kâbe iken, artık bu unsurda bir çatallanma meydana gelmeye başlamıştır. İddialarıyla Kur'an, giderek toplumsal bir fenomen olma yoluna girmiştir.

Kur'an'ın tanıttığı biçimiyle *Rab*, İslam öncesi toplum için dikkat çekici niteliklere sahiptir. O, her şeyin; tüm evrenin ve insanın yaratıcısı, sahibi ve idare edicisidir. Nuh

23 Kur'an, benzeri bir üslubu, Huzâ'a kabilesinin taptığı Şi'râ yıldızı ile ilgili olarak da kullanacaktır. Bunun ardından helak edilmiş kavimleri helak edenin de bu *Rab* olduğu anlatılır. Bkz. 53.Necm: 49 vd. et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 537; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö.538 h.), *el-Keşşâf*, Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, IV, 418. İzutsu, bu kalıbın cahiliyyede kullanıldığını söyler. Bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 128, 131, 132. Bunu mümkün görmekte beraber biz, Kur'an'ın hatırlatmasının kimlik bakımından yeni bir inşa ve değer verme olduğunu düşünüyoruz.

24 Buradaki öncelik ve sonralık daha çok zihinseldir. Vahiy inerken mutlaka bu sırayı takip etmiş olmayabilir.

kavminin, 'Âd, Ress ve Semûd kavimlerinin, Medyen halkının, Lût kavminin, Firavun ailesinin, Tubba' kavminin ve yok edilen bütün evvelkilerin cezalandırıcı Rabbi ve Musa'ya ve İbrahim'e gelen vahiylerin göndericisidir. Arapların gezip görmekte oldukları memleketlerde toplumların inançlarına göre, gerçekçi bir bakışla, oldukça yerel kalmış bulunan Kâbe inancının sahip olamadığı biçimde şümüllü bir inanç önerisidir bu. Her toplum, kimliğini evrensel boyutlarda ifade edebilme idealine sahiptir. Bu ideal, onun varlığının teminatı olan ileriye yönelik var olma mücadelesinin devamlılığını doğurur. Arap kimliği ise, her ne kadar Kâbe'nin evrenselliği fikrini kısmen taşıyan inanç ya da söylencelere sahip olsa da, müntesiplerini bir birlik bilinci etrafında toparlama aşamasını bile henüz tam anlamıyla yaşayamamıştır. Kur'an tarafından sunulan ve *ruhaniyetin kaynağı* olarak takdim edilen evrensel *Allah* tasavvuru, Arap toplumsal varlığının cüret edemeyeceği (dolayısıyla tam olarak algılayamayacağı) kadar büyük bir projedir. Beri taraftan, kimliğin yeni aşamalar kaydedebilmek için sahip olması gerektiği bir iddialılık durumunu da ifade eder. Bu iddialılığın örneklerini, bizzat Mekke döneminde Hz. Muhammed ve onun muhalifleri arasında geçen bazı tartışmalarda görebilmekteyiz. Hz. Peygamber'in "*eğer bana inanırsanız kıyamet günü insanlar sizi ardınızdan takip edecekler*" demesine karşılık Ebû Cehil, "*biz sana biat etsek bile Mudar ve Rabî'a inanmaz*" demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "*hayır vallahi! İsteyerek ya da zorla gelecekler, hatta İran ve Rumlar bile!*" demiştir.²⁵ Asabiyet duygusu kimliği var olmakla yok olmak arasında tutan bir kıskaç gibidir. Ona tam olarak karşı koyabilmenin yolu da, ona evrensel bir zemin kazandırma iddiasıdır. Kimlik asabiyete dayalı bir çıkış noktasına sahip oldukça, özgün bir karakter sergiler. Bununla beraber, bu noktadan hareket eden ama genişleyen, ilk noktayı aşan ikinci bir hareketle büyüyebilir. Kur'an'daki bazı Mekkî ayetlerde, yeni gelen Kur'an'ın Kureyş için bir ayrıcalık ve üstünlük vesilesi olduğunun ifade edilmesi,²⁶ söz konusu mantığı yansıtır. Asabiyetin dar çerçevesinden kurtarılması,

25 Bu benzeri durumlar için bkz. İbn İshak, *Sîre*, 188-191. Yine Kur'an'da Mekkelilere hitap eden bazı ayetlerde geçen ve Kur'an'ı niteleyen "*zıkr*" kelimesi, Kureyş'in şanı, şerefi yani ayrıcalığı olarak tefsir edilmiştir.

26 Bkz. 21.Enbiyâ: 10; 23.Mu'minûn: 71; 43.Zühuf: 44; 36.Yâsîn: 69. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 160; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 147. Bu meseleyi tersinden, yani risalet görevinin başarıya ulaşması bakımından değerlendiren İbn Haldûn, dine davetin asabiyet desteğiyle başarıya ulaşabileceğini, Allah'ın gönderdiği peygamberlerin kuvvetli asabiyet bağları bulunanlar arasından seçildiğini, bu sayede peygamberin korunabileceğini ve davetinin yayılabileceğini söyler. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 168, 169. Biz meseleyi toplumsal algılama ve tasavvur açısından değerlendirdiği-

Mekke'de ileri gelenler tarafından bile makul görülmei başarımış bir projedir.²⁷ Bu ise nihayetinde, kimliğe ruhaniyet veren kaynağın evrensel olduğuna ilişkin inşa ile anlamlı olacaktı. Kur'an'ın sunuş biçimi ile yeni *Allah-Rab* tasavvuru,²⁸ İslam öncesi Arapların belki dillendirmeyi bile gerçekçi bulmadıkları, yeni bir ideal zemin sunmuştur. Belki de bu, onların en derin özlemleriydi.

Birinci bölümde ele aldığımız gibi, Arap toplumunun kimlik idealinin, çevrelerinde bulunan kitap ehlinin standardında somutlaştığı söylenebilir. Bunun temel iki gerekçesi bulunmaktadır. Ruhaniyetin taşıyıcısı olan Kâbe'nin bir *kitâb* kadar *taşınabilir* ve etkisini yayabilir olmaması ve yine *kitâb* kadar kültür yapıcı bir etkiye sahip bulunmamasıdır. Dolayısıyla Kâbe merkezli bir kimliğin, mevcut haliyle değil evrenselleşme imkânının bulunması, müntesiplerine dar kutsal coğrafyası dışında aynı ruhaniyete bağlı bir toplum bilincini kazandırması bile çok zordu. Buna karşın çevrelerindeki kitâbların böyle bir imkânı sunmuş olması, maşerî Arap bilincinde bir özlem doğurmuş olmalıdır. Tam da bu noktada, evrensellik temalarıyla inşa edilmiş bulunan Tanrı tasavvurunun, *Muhammed'in Rabbi* olması bakımından *topluma vahiy gönderen Tanrı* nitelemesini de kazanmış bulunması, toplumsal özlemi hedefleyen önemli bir ataktır. Bu atağı, Kur'an vahyinin kitap geleneğine ya da nübüvvete (ilahî kökenli bilgiye) yaptığı atıflarda²⁹ açıkça görebilmekteyiz.

Arap toplumunun, kitap ehline ait kimlik standardıyla ilişkisinin paradoksal bir görünüm arz ettiğinden de bahsetmek gerekir. Onlar, kendi özgün kimliklerini ümmî olmakla, yani kitap ehlinde olmamakla açıklayabiliyorlardı. Özgünlüğün kimlikte vazgeçilemez bir unsur olduğu ve dönüşümün daima özgünlüğü merkeze alması ve koruması gerektiği düşünülduğünde, Kur'an vahyi açısından içinden çıkılmaz bir durum meydana geldiği düşünülebilir. Ne var ki Kur'an vahyinin bu döneme ait bölümlerinde kimliğin meşru tarihine yapılan atıflar, bunun sözde bir problematik olacağını işaretle-

miz için ilahî plandaki hikmeti ortaya çıkarmak konumuza dâhil değildir.

27 Utbe b. Rabî'a'nın Kureyş'e tavsiyeleri daha önce geçmişti. Bkz. İbn İshak, *Sîre*, 188.

28 Bu konuda semantik bir yaklaşımın bulgularını karşılaştırmak için bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 119 vd.

29 Doğrudan ve dolaylı atıflar için bkz. mesela, 51.Zâriyât: 24-53; 52.Tûr:1; 53. Necm: 36, 37; 73.Müzzemmil: 15, 16; 74.Müddessir: 31; 79.Nâz'ât: 15-26; 87.A'lâ: 18, 19; 91.Şems: 13; 95.Tîn: 2. Bâzergan'a göre bu ayetlerden sadece Zâriyât ve Müzzemmil suresinde olanlar risaletin dördüncü yılına sarkar, gerisi ilk üç yılın içerisinde inmiştir.

rini vermiş olur. Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın suhurlarına birlikte göndermeler yapılması, ümmî geleneğin de bir biçimde bilgi içeren vahiy ile başladığı ve kitap geleneği ile aynı kaynaktan geldiği konusunda ikna edici bir delil sunar. Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim'e gelen sahifeler, aslında kitap geleneğinin de en belirgin başlangıcını oluşturur. Yeni aşama mevcut süregelen tarihi reddetmez bilakis onaylar. Kur'an'ın bütün bu atfları ilk bakışta, içerdiği bilgilerin aynı kaynaktan geldiğini veya kendisinin söz konusu İbrahimî geleneğin en son temsilcisi olduğunu bildirmek için yapmıştır.³⁰ Bununla beraber ciddî bir inşa veya yeniden düzenleme de içerdiği muhakkaktır. Dikkatleri ümmilik tarihinin kendisinden alıp başlangıcına yönlendirir. Ümmilik Arap toplumun tarihi sürecinin bütününü değil bir kısmını teşkil edecek ve artık bir aşama gibi algılanacaktır. Böylece kutsal tarih reddedilmeden dönüştürülebilecek imkana kavuşacaktır. Bu durumun, ilerleyen aşamalarda netleşeceğini belirtmek isteriz.

Acaba Kur'an vahyi kendisini toplumun nazarında açık şekilde destekleyecek bir mucize getirmiş midir? Geleneksel nübüvvet-mucize anlayışından hareket ederek anlattıysak, her peygambere indiği kavmin ilerlediği sanat ya da bilgiyle ilgili bir mucize verilmişti. Söz gelişi Hz. Musa zamanında sihir, Hz. İsa zamanında tıp ilerlediği için, bu peygamberlere sihir ve tıbbı dair konularda kavimlerinin karşılık vermekten aciz kalacakları mucizeler verilmişti. Hz. Muhammed ise, muhatapları olan Arapların ilerlediği dil ve edebiyat ürünleri konusunda emsalsiz ve aciz bırakan bir mucize ile gelmiştir. Bu mucize, aldığı Kur'an vahyinin kendisidir. Bu ispat yönü en fazla olan mucize biçimidir.³¹ Buraya kadar anlattıklarımız, gelenek tarafından toparlanmış ve olgunlaştırılmış (kanonik hale gelmiş) bir formülasyon havası taşır. Geç dönem kaynakların teorik çıkarımlarından daha çok tarihi malzemenin sunduğu imkânlardan yararlanmak, Kur'an'ın, dili kendisi için gerçekten bir dayanak olarak kullanıp kullanmadığını daha sağlıklı bir şekilde ortaya çıkaracaktır. Bizim bakış açımızla ifade etmek gerekirse, Kur'an'ın Arap

30 Bunun açıkça ifade edildiği yer için bkz. 87.A'lâ suresi 18, 19; 53. Necm: 36, 37.

31 Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî (ö. 403 h.), *İ'câzu'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân (*el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* ile birlikte basım), İstanbul 1398/1978, 11-24; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Reşid Rıza, Matba'atu'l-Menâr, Mısır 1347 h., 11-13; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 102, 103; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 174. Kaldı ki nübüvvet geleneği bakımından da hitabet vazgeçilmez bir özellik olmuştur. Hz. Musa'nın dilindeki zorlanmanın çözülmesi ve Hz. Şuayb'ın hitabetteki ustalığı, Hz. Dâvud ve Süleyman'ın hitabet yetenekleri bunun örnekleridir. Dildeki beceri tebliğ faaliyetini kolaylaştıran yardımcı bir unsurdur. Bkz. el-Câhiz, *el-Beyân*, I, 196, 197; IV, 1001, 1003.

dili açısından toplumda ne gibi bir etki ve imaj bıraktığını söz konusu malzemedен çıkarabiliriz.

Vahyin başlangıç dönemlerinden hemen sonra inmeye başladığı söylenebilecek kimi Kur'an ayetleri, tarihi malzemenin Kur'an dili konusunda sunduğu en sağlam bilgileri içerir. Söz konusu bilgiler, Kur'an dilinin anlatım ve üslubunu değerlendiren Mekke'li muhatapların, tanımlayıcı ve yaftalayıcı eleştirilerini içerir. Aslında bu ayetlerin tartışma dönemine ait bir fenomeni içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bizim söz konusu ayetleri başlangıç dönemine ait anlatılarımıza kaynak olarak kullanacak olmamızın gerekçesi, aslında bunların, Kur'an'ın başlangıç döneminde oluşturduğu imajın daha sonra aldığı tepkiler olmasıdır. Konumuz Kur'an'ın Mekke toplumunda bıraktığı ilk intiba ile ilgili söz konusu tepkilerden daha bilgi verici bir malzeme bulunamaz. Konumuzu ilgilendiren ayetler, Hz. Muhammed'in bir mecnun (cin tutmuş), şair, kâhin ve sihirbaz olduğuna; buna koşut olarak da, Kur'an vahyinin bir şiir, gaybî haberler verme iddiasındaki kâhin sözü ve sihir olduğuna ilişkin muhalif söylemi tartışma konusu yapar.³² Ayrıca Kur'an'ın, bu ithamlara cevabı ve benzeri dil ürünlerinin getirilmesi hususunda meydan okumaları vardır. Kur'an, daha önceki peygamberlerin getirdikleri mucizelerin de inandırmayanlar tarafından benzeri tepkiler aldığı³³ haber verir. O, kendisinin hiçbir insan veya cinin sözü olamayacağını, insanlar ve cinler bir araya gelseler de benzerini getiremeyeceklerini,³⁴ zira Hz. Muhammed'in büyük bir ahlak üzere bulunduğunu (dolayısıyla şeytan/cin tasallutuna uğramayacağı ya da uydurma sözleri Allah'a atfedemeyeceğini) bildirir.³⁵ Kur'an, hasımlarının, kendisi gibi bir söz; on sure; hatta bir sure bile olsa getiremeyeceklerini³⁶ iddia eder. Araştırmacılar yukarıda saydığımız bilgi türlerinin, Arap-

32 Mesela bkz. 51.Zâriyât: 52, 53; 52.Tûr. 29-49; 69.Hâkka: 40- 52; 74.Müddessir: 24; 81.Tekvîr: 19-25. Şairlik ve şiir tartışmasının, neredeyse Mekke dönemi boyunca devam ettiği anlaşılmaktadır. Geç dönemlerde inmiş bulunan ayetler arasında da benzeri cevaplar bulunmaktadır. Mesela bkz. 21.Enbiyâ: 5.

33 51.Zâriyât: 52, 53.

34 17.İsrâ: 88. Bu surenin Mekke yıllarının ilerleyen dönemlerinde indiğini söyleyebiliriz. Yine bu dönemde indiği söylenebilecek Cin suresinin girişinde cinlerin Kur'an'ı duydukları ve ona hayran kaldıkları bildirilir. Bkz. 72.Cin: 1. Burada Kur'an'ın cinlerin bile güç yetiremeyeceği bir nazım güzelliği bulunduğu iması vardır.

35 68.Kalem: 3-4. Bu ayetlerle ilgili olarak, tefsirlerde tam anlamıyla bizim yaptığımız şekilde bir yorumun bulunmadığını itiraf etmeliyiz. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 179, 180. Ne var ki, sire geleceğine ait kimi rivayetler, bu ayetlerden bu tür bir yorumun çıkarılmasının yanlış olmayacağını gösterir. Bu konuya ileride tekrar değinilecektir.

36 10.Yûnus: 38; 11.Hûd: 13; 52.Tûr: 34. Bunlar Mekke döneminin ortasından başlayıp geç Mekke

ların anlayışında insan gücünü aşan bir kaynağa (cinlere) dayalı şekilde üretildiğine dair bir inanç bulunduğunu ortaya koymuşlardır.³⁷ Buradan hareket edersek, Arapların Kur'an'ı bu bilgi türleriyle benzeştirmelerinden, Kur'an'ın onlar üzerinde hayret uyandıran bir intiba bıraktığını rahatlıkla çıkarabiliriz. Yine insanüstü bilgilerin toplumsallığı ve bilinen olgular olmasıyla, bunların Kur'an'ın alışılmadık biçimde bir ilahî kelam olma iddiasına karşı verilmiş bir cevap ve yaftalama faaliyetinin malzemesi olması, bizi daha ilginç bir sonuca götürür. Aslında Kur'an, onların zihninde bu bilgi türlerinden daha olağandışı ve kendine has olmalıdır. Onu kötülemek isteseler bile,³⁸ ancak sıradan insanın faaliyetinin üstünde bir değerlendirmeye kadar indirebilmişlerdir. Bu olguların en pespayesi olan *mecnunluk* bile, bir insanın cinlerle irtibata geçişini ifade eder. Bu şairlere atfedilen şeytanî bir güç³⁹ ve bir farklılıktır. Ayrıca Kur'an'ı kötülemeye yönelik bu yakıştırmalardan birinde karar kılınamamış olması, zihinlerin onu mevcut kategorilere sığdıramayacak kadar afalladığını gösterir.⁴⁰ Meydan okumalarının bir cevap bulamamış olması⁴¹ ise -umursamazlıkla açıklanamayacak- bir başka ilgi çekici konuyu teşkil eder. Kur'an dilinin Mekke toplumu üzerindeki etkisinin, sebep-i nüzul bilgileri ışığında, bazı genel ifadeli ayetlere de yansdığı söylenebilir. Bu bilgilere göre Kur'an'ı inkâr edenler, onun büyüleyici sözlerini dinlemekten kendilerini alamamaktaydı. O yüzden, müşrikler

dönemine kadar giden meydan okumalardır.

- 37 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 108-118; İzutsu, *Allah ve İnsan*, 215 vd.; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 175.
- 38 Mekke müşriklerinin ileri gelenlerinden el-Velid b. el-Muğîre, Kur'an'ın alışık oldukları bilgi türlerinden hiçbirine benzemediğini ama ona sihir yakıştırmasında bulunmaları gerektiğini ifade etmiştir. İbn İshâk, *Sîre*, 132. 74. Muddessir: 11-26; 15. Hicr: 91-93 ayetlerinde de bu konuya değinilir bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 305-310; VII, 545-547. 'Utbe b. Rabî'a ise, aynı gerekçeyi öne sürerek Hz. Muhammed'e dokunulmamasını salık vermiştir. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 187, 188.
- 39 el-Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 1.
- 40 Onlar, vahyi ve Hz. Muhammed'i kategorize ederken yanlış da olsa samimi düşüncelerini de ifade etmiş olabilirler. İbn Haldûn, inanmayanların, Hz. Peygamber'in vahiy alırken fiziksel bir takım değişikliklere girmesini, mecnunların sergiledikleri hareketlere benzetmelerinden dolayı, onu mecnunlukla suçladılar demektedir. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 99-100. İlk inen surelerin başlangıç ayetleri kâhinlerin sözlerini hatırlatır şekilde olduğu söylenmiştir. Şu farkla ki bu surelerin ayetleri arasında kâhin sözlerinin ilgisizliğinin aksine mükemmel bir ahenk ve uyum vardır. Bkz. Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev.: Mehmet Yolcu, Çiği Yay., İstanbul 1991, 35, 38. Dolayısıyla Mekkelilerin vahiy-şiir; melek-cin paralelliği kurmuş olmaları düşünülebilecek bir şeydir. Bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 215 vd.; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 56 vd. Hatta vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'in kendisinin de mecnun olmaktan korktuğu tarih kaynaklarımıza bir rivayet olarak geçmiştir. Bu konuda bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 101. Vahiy ve bu bilgi türleri arasındaki ayrım için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 108-118.
- 41 Bkz. bu konuda bir değerlendirme için el-Câhız, *el-Hayavân*, IV, 89.

birbirlerinden gizlenerek Kur'an dinliyorlardı.⁴² Yine Hz. Peygamber'in Kur'an'ı ne yüksek ne de alçak okumamasını emreden Kur'an ayeti,⁴³ inkârcıların birbirlerinden çekinmeleri nedeniyle Kur'an okunan mekândan uzaklaşmalarını engellemek ve aynı zamanda ürkmeden dinlemelerine izin vermek içindir.⁴⁴ Okunan Kur'an ayetleri karşısında etkilenmeleri nedeniyle yeni dini kabul etmiş olan kimselere dair rivayetler⁴⁵ kaynaklara ayrıca yansımıştır. Bu veriler çerçevesinde diyebiliriz ki, Kur'an'ın etkileyici üslubu, kesin bir fenomen olarak karşımıza çıkar.⁴⁶

Birinci bölümde ümmî yaşam tarzının en bariz niteliklerinden birisinin de dil olduğundan geniş biçimde bahsetmiştik. Özellikle Araplar için dil, ilk planda fark edilen en önemli toplumsal ayrımı teşkil ediyordu. Arap toplumunda saygın bir yer edinmekte, Araplığın en temel ayrımı olan dilde maharet sahibi olmaya bağlıydı. Dahası Arap toplumsal kimliğinin tarihini de dil ve atasözü, söylence, hikâye ve şiir gibi dil ürünleri ile örür, sosyal yapıyı temsil eden asabiyet çekişmelerinde, dili keskin kabile şairlerini bir silah gibi kullanırdı. Bu çerçevede, Arabın bütün peşin hükümlerinin temelini, hitap eden kişi ya da merciin dildeki maharetinin ve dil zevkine hitap edebilme gücünün oluşturduğunu söyleyebiliriz. Arabın doğal dil zevkini tatmin etmeyen hiçbir hitap onun kalbinin derinliklerine nüfuz edemezdi.⁴⁷ Böylesine bir psikolojik ortamda herhangi bir vahiy iddiasının/dönüşüm projesinin, dilin söz konusu fonksiyonunu görmezden gelmesi düşünülemez. Bilakis dili, toplumun her hangi bir ferdinden veya gücünden daha ikna

42 İbn İshâk, *Sîre*, 169, 170; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 209.

43 17.İsrâ: 110.

44 İbn İshâk, *Sîre*, 186; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 207, 208. 15.Hicr: 94 ayetinin de Kur'an'ı duyurmakla ilgili olduğu söylenir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 174. Bu, et-Taberî'de rivayetlerden sadece biridir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 168, 169.

45 Hz. Ömer'in müslüman oluşu ile ilgili rivayetler için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 229-232; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 127- 130. Cübeyr b. Mut'im de benzeri bir durumda müslüman olmuştur, bkz. el-Bâkîllânî, *İ'câz*, 47 vd. Hz. Peygamber'in, kendisine şiirini okuyan şair el-Hâris b. et-Tufeyl'e İhlâs ve Felak surelerini okuması ve onun da müslüman olması konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 256; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIII, 218-220; Kutub, *Edebî Tasvir*, 23 vd.

46 Bazı araştırmacılar Kur'an dilinin üstünlüğüne onun davetinin içeriğinden daha fazla vurgu yapılmasına kail olmazlar. Bkz. Muhammed İzzet Derveze, *el-Kur'ânu'l-mecîd*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Sayda ve Beyrut, ty., 32 vd. Bize göre bu, ilk dönem Kur'an gerçekliğini kavramaktan öte bir tedeyyün önerisidir.

47 Arapların sözde lafza anlamdan daha önem verdiğini söyleyebiliriz. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 667, 668. Ümmî bakış açısının nazma değer vermesi eş-Şâtûbî tarafından da dikkat çekilen bir konu olmuştur. Bkz. eş-Şâtûbî, *el-Muvâfakât*, II, 380, 381. el-Câhîz'ın da *i'câzu'l-Kur'ân* konusunu nazımla ilgilendirerek anlattığı görülür. Bkz. el-Câhîz, *el-Hayavân*, IV, 89.

edici bir şekilde kullanıyor olması bir zorunluluktur. Yukarıda anlatmaya çalıştığımız, Kur'an'ın bu hassas noktadan da en iyi şekilde nüfuz edebildiğini göstermektedir. Özellikle Mekke döneminin ilk yarısında inen ayetlerin nazma; lafza, ahenge ve anlatım üslubuna önem verdiği ve böylece Arapları peşinen etkilemek istediği değerlendirilmesi yanlıştır. Kureyş ile çatışmanın başladığı evrede, dil konusundaki iddia daha da belirginleşecektir. Bu sonraki bölümde ele alınacaktır. İlahî kaynağını hissettiren her edebî ayet, ilahî din geleneği çerçevesinde Arapların köken bilgilerini *yenilerken*; anlatılan söylence ve hikâyelerin *yeniden sunumu*, cezalandırılma ve azap ayetlerinin dehşetli sahneleri, kaybolmaya yüz tutmuş kudretli Allah fikrini *yeniden* diriltmeye yöneliktir.⁴⁸ Böylece Kur'an'ın kendi ruhanî otoritesini inşa etme yolunda, yeni bir *üst dil* oluşturmaya başladığını görebiliriz.

Vahyin ilk aşaması, toplumsal kimliğin çözümlendiği, yeniden inşa için bütün unsurların yeniden düzenlendiği ve yeni başat unsurların kimlik formülüne dâhil edildiği bir dönem olmuştur. Bu yapılırken, dil, Arapların alışık olduğu biçimde en etkin faaliyet aracı olarak karşımıza çıkar. Vahyin başlangıçtaki imajı, itiraz edilemeyecek eski bilgiler arasında değişik irtibatlar kuran ve onları yeni bir terkiyle sunan, toplumsal alışkanlıkları açacak şekilde bazı konulara önem atfeden, beklenmedik şekilde ortaya çıkan ve hepsinden önemlisi ruhaniyet hissi uyandıran etkili sözler biçiminde özetlenebilir.

b. Kur'an Vahyinin Kendi Başına bir Sosyal Gerçeklik Oluşu

Yukarıda anlatılanlar, vahyin, ümmî toplum tarafından, kendi bünyesine yabancı bir tecrübe biçiminde algılandığını ortaya koymuştur. Her ne kadar ümmîlerin nübüvvetin ve kitabî kültürün olgusal varlığını kabul ettiklerini ve hatta bu kültürle ilişkiye girdiklerini söylemiş olsak da, bizzat Arap toplumunun Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasıyla ortaya çıktığı ana kadar böyle bir deneyim yaşadığından bahsedemeyiz.⁴⁹ Zaten söz konusu bilgisizlik, ümmîlerin en temel vasfını oluşturur. Bu yüzden içlerinden birinin peygamber olduğunu iddia etmesi, onları oldukça şaşırtmıştır⁵⁰ da. Dolayısıyla toplum-

48 İzutsu buna "*theocentric language*" yani *Allah merkezli dil* demektedir. Bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 119 vd., 127 vd.

49 Bkz. 28.Kasas: 46.

50 10.Yûnus: 2; 38.Sâd: 4; 50.Kâf: 2.

sal şartlanmışlık, onları, Hz. Muhammed'in tebliğini kendi bilgi ve görgü dağarcıklarına müracaat ederek anlamaya zorlamış olmalıdır. Ümmiler, Kur'an vahyinde mevcut düzene alternatif bir çağrı gördüklerinde, anlama gayretinin bir itham ve yaftalama biçimine dönüştüğü söylenebilir. Analitik bir bakışla değerlendirildiğinde, önceki başlık altında sözü geçen bu ithamların taşıdığı dolaylı anlamlardan, çelişkilerden hareket edersek, toplum olarak vahiy beklemedikleri gibi, Hz. Muhammed'den de böyle bir çıkış beklemedikleri sonucuna ulaşırız. Mekkeliler için yeni durum, Hz. Muhammed'in daha önce sergilemediği bir yetenekle onların karşısına çıkmış olmasıdır.⁵¹ Bu sebeple, ürünün kendisi de ona ait olamayacak kadar şaşırtıcıdır. Dahası, Hz. Muhammed'in o toplum içerisinde yaşayan bir fert olduğu düşünülürse, vahiy gibi bir olgunun kendi başına gelebileceğini tasavvur edemeyenlerden birinin de bizzat Hz. Muhammed'in kendisi olduğu görülür. Tarih kaynaklarının naklettiği bu bilgi,⁵² onun bir şekilde aldığı/telakki ettiği gözlenen bu sözlerin, toplumda ne gibi bir şaşkınlık yarattığını tahmin ettirmesi bakımından önemlidir. Mekke yıllarının sonlarında, Kur'an tarafından bu durumun açık şekilde ifade edilecek olması⁵³ bir tarafa, Kur'an metnine yansıyan erken döneme ait bazı ipuçları da, Hz. Muhammed'in bu şaşırılmışlığına bir delil teşkil eder. Söz konusu ayetler, Hz. Muhammed'e hitaben, onun "*Allah'ın nimetiyle mecnun olmadığı*"nı ve "*büyük bir ahlak üzere olduğu*"nu söyleyerek, onu şahsıyla ilgili duyduğu sıkıntılar ve endişeler nedeniyle teselli eder ve yaşamakta olduğu halin bir yanılsama olmadığını anlatır.⁵⁴

51 Hz. Muhammed'in daha önce bir kitap okuyor olmaması ve onu yazıyor olmaması muhaliflerine bir delil olarak sunulur. Bkz. 29.'Ankebût: 48. Yine Hz. Muhammed'in toplum tarafından bilinen bir insan olması ve daha önce böyle bir şeyle onların karşısına hiç çıkmamış olması, Kur'an için bir delil olarak sunulur. Bkz. 10.Yûnus: 16. Müşrikler Kur'an'ı ona bir başkasının öğrettiği kanaatini ileri sürmüşlerdi. Buna cevap veren ayet için bkz. 16.Nahl: 103. Sebeb-i nüzul için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 263; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 647-650. 25.Furkân: 4. Hz. Peygamber'in dil yeteneğinin olup olmadığına ilişkin bir tartışma için bkz. el-Câhiz, *el-Beyân*, IV,1004, 1005.

52 İlk vahyin gelişi ile ilgili bilgiler ve Varaka b. Nevfel ile Hz. Muhammed arasında geçtiği rivayet edilen konuşmalar konuya dair en önemli örnekleri teşkil eder. Bkz. İbn İshak, *Sîre*, 100 vd., 112, 113; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 204; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 161 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğâni*, III, 119, 120.

53 Bkz. 28.Kasas: 86.

54 68.Kalem: 1-6. Bu ayetin bu şekilde yorumlanabileceğine daha önce de değinmiştik. Hz. Muhammed'in yaşadığı endişelerin haber olarak da geldiği görülür bkz. İbn İshak, *Sîre*, 101. Varaka b. Nevfel ve Hz. Hatice'nin ona yönelik tesellileri ve ona gelen varlığın gerçekten melek olduğuna dair kanaati için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 112, 113; Ayrıca bkz. 93.Duhâ: 1-3. Buhârî, Bid'u-vahy, 1 vd.; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 621 vd.

Peygamberlik öncesinde yaşamış olduğu züht hayatına ilişkin haberler,⁵⁵ belli ki sadece ruhî bir boşluk ve ihtiyaç hissini gidermeye yönelikti. Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvet kültürüne yakın olmadığı, eksikliklerini gidermeye yönelik uyarı ve öğütlerin verildiği ayetlerden de belli olmaktadır. Bu uyarılar Kur'an metnini telakki ederken gösterdiği acelecilik ve telaş nedeniyle olduğu gibi,⁵⁶ vahyi özümsemesi ve nübüvveti hazmetmesi konusunda namaz ve Kur'an okuyarak bir ruh eğitimine tabi tutulmasında,⁵⁷ tebliğ görevindeki sabırsızlığı ve idealist tavrının aşırılığı konusunda⁵⁸ da kendisini gösterir. Hatta Kur'an'da, Hz. Peygamberi görev yaparken yaptığı yanlışlıklar nedeniyle uyarı sert ifadeler mevcuttur.⁵⁹

İlk dönem ve sonrasında peş peşe inen vahiy bölümlerine yansıyan yukarıdaki manzaraların tarih kaynaklarınca da desteklenmiş olması, bize rahat bir çıkarım yapma hakkı verir. Toplumun ekseriyeti, her ne kadar tanımlayamasalar da, Kur'an vahiylerinin Hz. Muhammed'i aşan bir kaynaktan geldiğine ilişkin galip bir zannı paylaşmakta idiler. Hz. Muhammed'in vahyi tecrübe ediş biçimi, samimiyetini de yansıtıyordu. Bu yönüyle Kur'an, onlara oldukça esrarengiz ve güçlü gözüküyor olmalıdır. Netice olarak Kur'an vahyi kendi başına bir ruhaniyet taşıdığını bütün topluma hissettirmekteydi. Hz. Muhammed'in şahsiyetinin bu tebliğ sürecinde konu olmadığı, ya da dolaylı olarak ruhaniyete ortak olmadığı da söylenemez. Ama Kur'an kendisini belli bir şekilde ortaya koymuş, tartışmaları kendi üzerine çekmiştir. Bu dönem ait ayetler içerisinde, sadece Kur'an'ın ilahî bir söz olduğuna dair vurgu⁶⁰ bile azımsanamayacak ölçüdedir. Hatta peygamberlik vazifesinin en önemli nitelikleri olan "inzâr" (uyarı),⁶¹ "hatırlatma/açıklama, öğüt verme",⁶² "hikmet ve öğüt"⁶³ gibi kalıp ifadeler ve türevleri, başlan-

55 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I; 159, 160.

56 20.Tâhâ: 114; 75.Kıyâmet: 16-19. Bu ayetlerin nüzul sebebi ve yorumları için bkz el-Buhârî, *Sa-hîh*, Fedâilu'l-Kur'ân, 28; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 464, 465,XII, 338 vd., 545; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 87. Ayrıca bkz. 87.A'lâ: 6.

57 50.Kâf: 39, 40; 73.Müzzemmil: 1-10. Müzzemmil suresinin 20. ayeti de konuyla ilgilidir. Buna ileride değinilecektir. 108.Kevser: 2. İbn Haldûn bu durumu Mekki surelerin edebî yapısı ile de ilgilendirir. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 108.

58 26.Şu'arâ: 3; 50.Kâf: 39, 40; 74.Müddessir: 7; 79.Nâzi'ât: 45; 88.Gâşiye: 21, 22

59 80.'Abese: 1-10; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 245.

60 Mesela bkz. 53.Necm: 1 vd.; 56.Vâkı'a: 75-81; 73.Müzzemmil, 4, 5; 81.Tekvir; 19-21; 84.İnşikâk: 21; 85.Burûc: 21, 22; 86.Târık: 13, 14.

61 Bazı örnekleri için bkz. 36.Yâsîn: 6; 53.Necm: 56; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, 268.

62 Bazı örnekleri için bkz. 15.Hicr: 6, 9; 26.Şu'arâ. 5; 38.Sâd: 1; 41.Fussilet: 41; 50.Kâf: 2, 45;

gıç dönemi ayetlerinin kastında, çoğunlukla *Kur'an vahyi ile uyarı ve hatırlatma* şeklinde özel bir anlam taşır.⁶⁴ İlk Mekke döneminde tebliğin sahip olduğu tek yöntem, Kur'an vahyinin kıraat edilmesidir. Bunu yine bizzat ayetlerin ifadelerinden çıkarmak mümkün olduğu gibi,⁶⁵ ilk dönemde hikâyeler biçiminde tarih kaynaklarına yansıyan tebliğ örneklerinde de görebilmekteyiz.⁶⁶ Kur'an ile tebliğin tek yöntem olduğunu, Hz. Muhammed'in aldığı nübüvvet eğitimi ve kazandığı tecrübenin henüz yetersiz olmasından ve buna ilişkin Kur'anî ifadelerden de çıkarabiliriz. İlginç olanı Hz. Muhammed'in kendi ruhî terbiyesini devam ettiren ibadet ve namazın da ekseninde *Kur'an kıraati/tilaveti* vardır. Yine belli ki vahye inananların ibadet biçimlerinin merkezinde inmiş ve inmeye devam etmekte olan vahiy bölümlerinden başka bir şey de yoktur. Ayetlerde İbadet biçimi kimi işaretler haricinde pek kapalı bir şekilde ve nadiren anlatılırken, yer yer ibadet (namaz) Kur'an kıraati biçiminde ifade edilir.⁶⁷ Bunun, Mekke dönemlerinin ilerleyen safhalarına kadar devam ettiği anlaşılır. Bazen, peygamberleri yalanlayan toplumların cezalandırıldığına ilişkin, nübüvvetin (dolayısıyla Hz. Muhammed'in) ruhaniyetini vurgulayan ayetlere rastlamış olsak da,⁶⁸ bunu Hz. Peygamber'in ruhanî bir ağırlık kazana-

67.Mülk: 26; 79; 68.Kalem: 52; Nâzi'ât: 45; 88.Gâşiye: 21, 22; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 160, 162.

63 Mesela bkz. 10.Yûnus: 57; 11.Hûd: 120; 16.Nahl: 125; 17.İsrâ: 39.

64 Bu anlamı doğrudan veya dolaylı olarak kast eden ayetler vardır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150 h.), *Kitâbu'l-vucûh ve'n-nezâir*, tahrir: Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993, 29, 101; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 202; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 663, X, 546.

65 15.Hicr: 94. (Bu ayetin Kur'an'ı açıktan okumayı kast ettiğine ilişkin olarak bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 186; İbn Hişâm, I, 174; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 549.) 17.İsrâ: 41, 45, 46; 21.Enbiyâ: 45; 25.Furkân: 30; 27.Neml: 92; 53.Necm: 1-5. (Necm suresi ayetlerinin kast ettiği biçimiyle ilk dönemde Hz. Peygamber'in konuşması, o ana kadar inmiş bulunan Kur'an bölümlerini okumaktan müteşekkildi. Bkz. Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 139; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 292; Mehmet Akif Koç, "53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyat*, c.6, sayı 1, Ocak-Mart, 2003, 165-171. Ayrıca ayetlerin yorum biçimleri için bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 503, 504.) 27.Neml: 92; 72.Cin: 1, 2; 83.Mutaffifin: 13; 84.İnşikâk: 21.

66 Mesela Abdullah b. Mes'ûd'un Kâbe'de cehren Kur'an okuması hikayesinde Kureys'e Kur'an'ın duyurulması üzerinde durulur, bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 166; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 208. Nadr b. el-Hâris'in Hz. Peygamber'in getirdiği haberlere nazire yapmaya kalmasını anlatan rivayetler Kur'an'ın tebliğ maksatlı okunduğu iması taşır, bkz., İbn İshâk, *Sîre*, 181, 182; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 197 vd. Hz. Peygamber'in şair el-Hâris b. et-Tufeyl'i daveti konusunda bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIII, 218-220. Süveyd b. Sâmit'i daveti konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 288. Medinelilerin ilk defa hac mevsiminde Hz. Peygamber'in tebliğine muhatap oluşuna dair rivayetlerde bile Kur'an kıraati zikredilir. Bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 205, 206.

67 Bkz. mesela 17.İsrâ: 78, 110. (Son ayetle ilgili olarak bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 186.) 50.Kâf: 39, 40; 78.Müzzemmil: 1-10. Bkz. Selim Türcan, "Hûd Suresi 87. Ayette Geçen "Salât(uke)" Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi", *GÜÇİFD*, c. IV, sayı 7-8, 2005, 105-120.

68 Mesela 73.Müzzemmil: 15'te peygamberin topluma şahitlik için gönderildiğinden bahsedilir.

cağı ileriki dönemlere bir tür işaret olarak kabul etmek, başlangıç döneminin vurgusuna ve bütünlüğüne daha uygundur. Ayrıca, yine bu ayetlerde de ön planda olan şey, söz konusu toplumların peygamberlerin yapmış olduğu uyarıları yalanlamasıdır.

Bundan sonra Mekke toplumunun en önemli gündemi, Hz. Muhammed'e gelen sözlerdir. Artık Kur'an, Mekke toplumunda sosyal bir gerçeklik haline gelmiştir.⁶⁹ Kur'an vahyinin sebebini kendisinin oluşturduğu bir şokla toplumsal ilgiyi üzerine çekmesi, hatta bu ilgiden bizzat peygamberin bile sınırlı şekilde pay alabilmesi, yürütülecek davetin karakterinin en baştan açık ve net olarak ortaya konulması anlamı taşır. Böylece toplum, kendisini kitâb ve peygamberlik geleneğine nispet eden Kur'an'ı merkeze alan bir gündeme ve geleceğe doğru ilk adımı atmıştır. Geleneksel ifadeleri kullanacak olursak, daha önce de değindiğimiz gibi, önceki peygamberlere tebliğ ettikleri vahyi destekler mahiyette gelen mucizelerden farklı olarak, Hz. Muhammed'e ancak akılla varlığı fark edilebilecek olan Kur'an mucizesi verilmiştir. Bu vahyin bizzat mucize vasfına sahip olması demektir. Hz. Muhammed'in vahyinde delil ve medlûl birdir. Böylece peygamber getirdiği sözün doğruluğunu değil, bilakis kendi doğruluğunu, getirdiği bu sözlerdeki mucizevî yön ile ispatlamış olur. Bu durum, peygamberin, en azından işin başında, mesaj ile muhatapları arasına, mesaja güç katabilecek şekilde girmesini önlemiştir. Zaten mucizenin ancak Allah'tan gelebileceğini ve Hz. Muhammed'in sadece emirlere itaat eden bir elçi olduğunu anlatan ayetlerin, muhataplarını açık şekilde Kur'an'a yönlendirdiği görülür. Kur'an, aynı zamanda tabiatta var olan ilahi düzene ilişkin ayetlere de dikkat çeken bir vahiydir. Onun en küçük bölümlerine ayet denilmesinin bunlarla sıkı bir ilişkisi vardır.⁷⁰ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in ruhaniyetinin, başlangıç döneminde ancak dolaylı olarak algılanması sağlamış olmaktadır. Bu yüzden Mekke dönemin baş-

69 Genellikle başlangıç döneminden sonra inen surelerin başı Kur'an'a yeminle veya onu yücelten ifadelerle başlar. Bunu toplumsal yaşamda Kur'an'ın aldığı tepkilerin bir neticesi olarak görmek yanlış değildir. Bkz. 7.A'râf: 2; 10.Yûnus: 1; 11.Hûd: 1; 12.Yûsuf: 1; 15.Hıcr: 1; 18. Kehf: 1, 2; 25.Furkân: 1; 26.Şu'arâ: 2; 27.Neml: 1; 28.Kasas: 2; 31.Lokmân: 2, 3; 32.Secde: 2, 3; 36.Yâsîn: 2; 38.Sâd: 2; 39.Zümer: 1, 2; 40.Mu'min: 2; 41.Fussilet: 1-3; 43.Zuhruf: 2, 3; 45.Câsiye: 2; 46.Ahkâf: 2; 50.Kâf: 1; 72.Cin: 1, 2.

70 Konuyu açıklığa kavuşturabilecek ayetlerin bir kısmı için bkz. 16.Nahl: 103, 104; 17.İsrâ: 59; 21.Enbiyâ: 5; 26.Şu'arâ: 2-6; 27.Neml: 1; 28.Kasas: 2, 87; 29.'Ankebût: 50; 30.Rum: 58; 38.Sâd: 29; 39.Zümer: 71; 40.Mu'min: 78; 41.Fussilet: 3, 44; 45.Câsiye: 6-9, 31; 68.Kalem: 15; 78.Nebe': 28; 83.Mutaffifîn: 13; 90.Beled: 19. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 168 vd.; A. Nedim Serinsu, *Kur'an Nedir?*, Şule Yay., İstanbul 1996, 109-119. Yukarıdaki ayetlerden bir kısmının geç Mekke döneminde inmiş olması, Kur'an üzerinden yapılan tartışmanın uzun yıllar devam ettiğini gösterir.

langıç yıllarında, Kur'an vahyinin ruhaniyetinin Hz. Muhammed'in taşıdığı ruhaniyetten önde ve onun sebebi olduğu açıkça görülür.⁷¹ Kur'an'ın mucize olma iddiası toplum tarafından yakın vadede hissî mucizeler kadar tatmin edici bulunmasa da,⁷² ortaya çıkan neticenin, *ruhaniyetin kaynağı, taşıyıcısı/sembolü ve kullanımı* açısından net bir ayrıma gidilebilme imkânı sunduğu da söylenebilir. Söz konusu netice, tevhid inancının toplumsal zihinde doğru biçimde algılanabilmesinde önemli bir katkı sağlamış olmalıdır. Zira Peygamberin sağlıklı bir şekilde inisiyatif sahibi olabileceği bir aşamaya geçilebilmesi için bu, önemli bir hazırlık devresi teşkil etmiştir.

Yöntem açısından dikkat edilmesi gereken bir husus da, konumuz nüzul sürecinin en başı olmasına rağmen, tezimizi destekleyen ayetleri başlangıç döneminin bitiminde ve ilerleyen Mekke yıllarında inmiş olan Kur'an bölümlerinden seçmiş olmamızdır. Yüzeysel bir bakışla ortada bir çelişki olduğu düşünülebilir. İyi düşünüldüğünde, toplumsal algılamayı tam anlamıyla çözümleyebilmenin yolunun, toplumsal tepkileri değerlendirmekten geçtiği görülür. Nispeten daha geç dönemdeki söz konusu ayetler, toplumun başlangıç döneminde edindikleri intibakı tepkilerini yansıtmaktadır. İlgili ayetler bu yönüyle konumuza açık birer delil teşkil eder.

B. KUR'AN'IN YENİ BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI VE TOPLUMSAL ÇATIŞMA

Bu başlıkta anlatacağımız, birinci bölümün “ümmî Arap Benliğinde ‘Kendini Ayırıp Tanımlama’ nın Sürekliliği” başlığında anlatılanların devamı mahiyetindedir. Zira burada da, toplumsal bilincin kendini yeni gelişen şartlara göre tanımlama gayreti ele alınmaktadır.

1. Toplumsal Çatışmanın Kur'an'daki Göstergeleri

Sosyal bir gerçeklik olmak, toplumsal yaşamda etkin bir yere sahip olmak demektir. Kur'an, bu aşamayı kat etmekle beraber, toplumla diyalektik bir ilişkinin ilk a-

71 Bkz. 36.Yâsîn: 2, 3. Bu ayetler, Hz. Muhammed'in nübüvvetini, Kur'an'a yemin ederek ortaya koyar. Bu anlamda el-Bâkılânî'nin yaptığı tespitler için bkz. el-Bâkılânî, *el-İ'câz*, 13 vd.

72 6.En'âm: 7,8, 109-111; 13.Ra'd: 31; 17.İsrâ: 88-96; 74.Muddessir: 52. Ayrıca bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 195 vd., 204 vd.

şamasını gerçekleştirmiştir. İlk adımda toplumda meydana gelen etkinin büyüklüğü, yine Kur'an'a yansıyan tepkilerden ölçülebilir. Tepkilerin betimlenmesinden ve bunlara verilen cevaplardan oluşan Kur'an bölümleri, bizim tasnifimize göre, keskin olmamakla beraber ikinci aşamayı aydınlatır. Bu süreçte, Kur'an'ı anlamlandırmaya çalışmak biçimindeki öncü tepkilerin giderek alay, suçlama, yaftalama gibi boyutlar kazandığı görülmür. Çünkü Kur'an vahyinin toplumda icra edebileceği fonksiyon, söylem biçiminin taşıdığı güçten/ruhaniyetten belli olmakta ve ona inanan insanlar çıkmaktadır. Bundan sonra Kur'an, hem sosyal gerçeklik oluşunu garanti edecek bir muhalefete kavuşacak, hem de bu muhalefete göre tebliğini biçimlendirecektir. Söz konusu sürecin ruhu, Mekke dönemi boyunca etkinliğini artırarak sürdürmüş olan *çatışma* ile betimlenebilir.

Kur'an'ın bütün bölümlerinin nüzul tarihine ilişkin teferruatlı ve nesnel bilgilere sahip olamayışımız bir tarafa, bu bilgilere sahip olsaydık da değişmeyecek bir şey vardır ki, o da Kur'an'da hiçbir konuda keskin bir dönüşüm ve farklılığın yaşanmamış olduğudur. Dolayısıyla biçim, üslup ve muhteva değişiminin sıkı bir kronolojisi bulunduğu söylenemez. Sadece kimi özelliklerin Kur'an metnine birinci dönemde, bazısının da sonraki dönemlerde yansımaları ve belki de yoğun şekilde yaşanmasından söz edebiliriz. Bu sebepten dönemlerin özelliklerine ilişkin veriler, ilk defa ortaya çıktığı ve yoğun şekilde görüldüğü aşamadan sonra da varlıklarını sürdürebilir.

Kur'an metninde bulabileceğimiz konu dönüşümlerini, tarih rivayetlerinden bağımsız bir şekilde hareket edersek, sureler arası karşılaştırmalardan elde etmek ancak belli ölçüde mümkündür. Surelerin değişik dönemlerde inmiş olan bölümlerden oluşması, onların kısmen konu ve üslup çeşitliliği taşımasına neden olmuştur. Bu çeşitliliğin bir veri olarak değerlendirilebilmesi için, Kur'an tarihine ilişkin rivayetlerin yönlendirmesi ihtiyaç duymaktayız. Bu nedenle, Kur'an metninin taşıdığı kronolojik verilere, Kur'an ve rivayetlerin birlikte değerlendirilmesiyle daha güvenli bir şekilde ulaşılabilir.

Çatışma döneminde birinci sıradaki göstergeler, Kur'an vahyinin üslubunun geçirmiş olduğu kısmî dönüşümle ilgili örneklerdir. Özellikle kısa ayetlerden oluşan vurucu üslubun, giderek daha uzun ve açıklayıcı ayetlerden örülü bir üsluba kaydığı görülür. Başlangıç dönemi ayetlerinin etkiye ve edebî zevke yönelik esrarengiz niteliği, birden

terk edildiği söylenemese de,⁷³ yerini Kur'an'a gösterilen tepkilere yönelik karşı açıklamalara, meydan okumalara ve cevaplara bırakmaya başlamıştır.⁷⁴ Bir tartışma ve cedel niteliği taşıyan, deliller sunan ayet grupları devreye girmiştir.⁷⁵ Hatta *cihat* teriminin ve *mücadele* tanımlamasının Kur'an metnine yansıdığı görülür.⁷⁶ Kısa vahiy gruplarının değinerek geçtiği, kıyametin kopuşu, hesap ve ahiret hayatı daha teferruatlı sahnelerle anlatılmaya yüz tutmuştur. Hatta Allah inancını anlatan ayet grupları, konuyu, muhaliflerin anlayışlarını yeren, tenzih ve yüceltme içeren vurgularla ele alan ayet gruplarına yerini bırakmaya başlamıştır.⁷⁷ Allah merkezli dil, sadece inananları kucaklayan bir üslubu benimsemeye başlamıştır.⁷⁸ Bu çerçevede geçmiş milletlerin kıssaları ve temsiller ikna edici araçlar olarak geniş yer kaplamaya başlamıştır.⁷⁹ Söz konusu anlatım biçiminin, çatışma dönemine hâkim olacak en karakteristik üslup özelliği olduğu söylenebilir. Bütün bu dönüşümlerin, çatışma döneminin diyalektik yapısının bir gereği olarak gündeme geldiği ve pratik bir amaç taşıdığı oldukça açıktır. Özellikle dilin tartışmaya yönelik fonksiyonunun devreye sokulmuş olması, pek dikkat çekicidir. Tartışmalarda ümmî

73 100.'Âdiyât suresinde olduğu gibi.

74 Bazı örnekler için bkz. 10.Yûnus: 38; 11.Hûd: 12-14; 15.Hicr: 6; 17.İsrâ: 106; 25.Furkân: 4-6; 52.Tûr: 34; 68.Kalem: 2-6, 51.

75 10.Yûnus: 31vd.; 17.İsrâ: 48-52, 97 vd. 19.Meryem: 66vd.; 25.Furkân: 33; 36.Yâsîn: 78-83; 56.Vâkı'a: 47 vd.; 75.Kıyâmet: 36-40.

76 "*Cihat*" teriminin kullanılmaya başlanmasına ilişkin olarak bkz. 25.Furkân: 51, 52. "*Mücadele*" kelimesi ve türevlerinin kullanıldığı yerler için bkz. 11.Hûd: 32; 13.Ra'd: 13; 16.Nahl: 125; 18.Kehf: 54; 31.Lokmân: 20; 40.Mu'min: 4, 35, 56, 69; 42.Şûrâ: 35; 43.Zuhuf: 58.

77 Mesela "*tesbîh*" ve çeşitli kullanımları için bkz. 12.Yûsuf: 108; 15.Hicr: 98; 17.İsrâ: 42-44; 68.Kalem: 28, 29.

78 İnanan ve salih amel işleyenlerle ilgili bazı ayetlere bkz. mesela 10.Yûnus: 9; 11.Hûd: 23; 95.Tîn: 6; 103.'Asr: 3; 90.Beled: 17; 35.Fâtır: 7, 10; 19.Meryem: 60. Ayrıca çatışma dönemini yansıtan en önemli üslup verilerinden biri de *mücrimler-muttekîler, küfredenler-inananlar, ateş ehli-cennet ehli, sol taraflılar-sağ taraflılar* gibi zıt niteliklerle anlatılan ayrımlardır. Bunların bazılarına ilişkin örnek ayetler için bkz. 7.A'râf: 30, 178, 179; 15.Hicr: 2; 19.Meryem: 96; 26.Su'arâ: 90,91; 54.Kamer: 47; 56.Vâkı'a: 27, 38, 41, 89-91; 68.Kalem: 26, 34, 35; 73.Cin: 11, 14; 90.Beled: 17-19. Yine ikilemelerin peygamberlik görevinin sadece "*uyarı*" ile tanımlandığı başlangıç döneminden farklı olarak "*müjde ve uyarı*" şeklinde ikili bir boyut kazanması ile ilgili ayetler vardır. Bkz. mesela 10.Yûnus: 2; 17.İsrâ: 9, 105; 25.Furkân: 56; 27.Neml: 2; 35.Fâtır: 24. Bu dönemde tarafları izahlarla ayıran ayetlere de rastlanır. Bkz. 10.Yûnus: 31 vd., 41 vd.; 11.Hûd: 17; 36.Yâsîn: 1-12; 109.Kâfirûn: 1-6.

79 7.A'râf: 59 vd.; 10.Yûnus: 71 vd.; 11.Hûd: 25 vd.; 17.İsrâ: 2 vd.; 19.Meryem: 2 vd.; 20.Tâhâ: 9 vd.; 25.Furkân: 35 vd.; 26.Şu'arâ: 10 vd., 69 vd.; 28.Kasas: 3vd.; 27.Neml: 7vd.; 38.Sâd: 3 vd.; 53.Necm: 36, 37, 50, 54; 54.Kamer: 9 vd.; 89.Fecr: 6-14. Hz. Adem ve Şeytan kıssası için bkz. 7.A'râf: 19-25; 15. Hicr: 28 vd.; 17.İsrâ: 60-65; 19.Meryem: 68, 83; 20.Tâhâ: 115-123; 35.Fâtır: 6; 38.Sâd: 71-85. Temsillere örnek olarak bkz. 7.A'râf: 58; 10.Yûnus: 24; 15.Hicr: 51 vd.; 27.Neml: 79 vd.; 36.Yâsîn: 68.Kalem: 16-33;

zihin yapısının ikna edici bulacağı somut örneklendirmelerin sıkça kullanılmaya başlanması, çatışma dönemine ilişkin önemli bir veridir.

İkinci tür göstergeler, Kur'an'da vuku' bulan kısmî konu değişikliğine ilişkin örneklerdir. Başlangıç vahiylerinde, daha önce de değinildiği gibi, mutlak olarak insanı konu edinen ve genel bir uyanışa davet eden bazı bölümler bulunmaktaydı. Bunlara sonradan başka vahiylerle yapılan ilaveler sayesinde, konunun Mekke'deki statüko taraftarları ve inananlar arasındaki ayrımın belirginleştirilmesine kaydırıldığı görülür. Bu hitaplardan birisi Asr suresinin ilk iki ayetidir. Bu ayetlerde zamana yemin edilmekte ve ardından da insanın zararda olduğu söylenmektedir. Birkaç yıl sonra indiği rivayet edilen⁸⁰ üçüncü ayet, inanıp da yararlı iş işleyenleri söz konusu zarardan istisna etmekte ve bunların birbirlerine sabrı ve hakkı tavsiye ettikleri söylemektedir. Görüldüğü üzere bu son ayet, statüko ve Kur'an inananları arasında bir çatışmanın yaşanmakta olduğunu gösterir. Benzeri şekilde insanın yaratılışından ve onun bedbahtlığından bahseden Tîn suresine sonradan eklenen⁸¹ altıncı ayet de, hemen hemen Asr suresi üçüncü ayetle aynı anlamı verir. Burada ise, istisna edilen inananlara kesintisiz bir karşılık vaat edilir. Böylece kötülünen insanlar, Hz. Peygamber'in Mekke'de muhalifleri oluverir. Başka bir konu ve üslup ile mutlak anlamda insanı konu edinen bir sure de 'Alak suresidir. İlk beş ayetin sahip olduğu bu muhteva, sureye sonradan eklendiği bilinen⁸² diğer kısımla birlikte düşünüldüğünde, kast edilen insan, ilginç şekilde, azgınlık yapan Mekkeli muhataplar oluverir. Sure daha da devam ettiğinde, özel bir insan tipi eleştiri konusu edilir. İlk inen vahiy bölümlerinden olduğu bilinen Müddessir suresinin ilk yedi ayeti ve sonradan inen ayetleri de benzeri bir veri içermektedir. Hz. Peygamber'in vahye adapte olma döneminde ona uyarma görevi yükleyen, bir takım ahlakî emirler ve sabır tavsiye eden ilk ayetler, daha sonra inen, kıyametten söz eden ve bunu özel bir tipin cezalandırılmasına bağlayan ayetlerle bütünlenmiştir. Dönem farklılaşmasına bağlı olarak, daha önceden inmiş vahiy bölümlerinin de bütün içerisinde nispeten farklı bir anlama kaydığı görülür. Bu ikinci anlamla birlikte bütün ayetler, Hz. Muhammed'in, çatışmanın yaşandığı dönemde muhaliflerin sergilediği davranışlarına rağmen kararlı davranmasını isteyen emirleri

80 Mehdi Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, çev.: Yasin Demirkıran, Fecr Yayınevi, Ankara 1999, 61 vd.

81 Bâzergan, *Adım Adım Vahiy*, 99 vd.

82 Sebeb-i nüzul için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 206.

içermiş olur. Daha başka örnekler bulma imkânı da vardır.

Farklı yerlerde bulunan surelerin/bölümlerin konuları arasındaki farklılıklar da, vahyin gündemindeki genel dönüşümün örnekleridir. Çatışma döneminde inen bazı sure ve ayet gruplarında, Mekke yerleşik düzenini sembolize eden iki konunun, vahyin açık gündemi haline geldiği görülür. Önceki başlıklarda ve hemen yukarıda da değindiğimiz gibi bunlardan birisi, toplumsal yapının zirvesinde bulunan zengin elit kesimi temsil eden tipin yerilmesidir. Bu tip, mal biriktirip bununla öğünen, en ufak yardımdan kaçınan ve hatta insanlara da bunu öğütleyen, cimri, düşkün olanlara karşı zalim ve Hz. Peygamber'e gelmekte olan vahiylerle alay edip Kur'an'ı yaftalamaya çalışan, düşmanlığını gizlemeyen hâkim bir insan örneğidir.⁸³ Bu dönemde daha da ileri gidilerek, Kur'an'da düşmanlık eden bir kimsenin isminin verildiği ve bu isme lanet okunduğu görülür.⁸⁴ Yine çatışma döneminin başlarından itibaren özellikle putları Allah'a ortak koşmak, Allah'tan başka varlıklara tapmak, sistematik şekilde anlatılara dâhil edilmeye başlanmıştır.⁸⁵ Hatta cezaya çarptırılmış kavimlerin peygamberlerine asi oldukları temel noktanın bu şirk koşma günahı olduğu görülür. Peygamberlerin de en temel uyarısı, şirk koşmamak ve sadece Allah'a tapmak konusundadır.⁸⁶ Hâlbuki üzerinde durulduğu gibi, ilk vahiy bölümlerinde tevhid inancı, Mekke gündemiyle daha çok dolaylı bir ilişki içerisinde anlatılıyordu. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da, *Allah* tasavvurunun başlangıçta olduğu gibi, evrensel ama aynı zamanda aktüel inanç hatalarından hareket eden bir sunumla verilmesidir. Hatta evrensellik vurgusunun artırıldığı söylenebilir.⁸⁷ Allah'ın cezalandırıcılık vasfı, onun gayb bilgisinin sahibi oluşu ve kaderi belirleyici oluşu ile desteklenmiştir. İmanın ve küfrün bile belirlenmişliği iki farklı kesimden sadece birinin Allah tarafından seçildiği anlamı taşır.⁸⁸ Yine tebliğ faaliyetini denetlediği

83 Bazı ayetler için bkz. 53.Necm: 33-35; 74.Müddessir: 11 vd.; 90.Beled: 5, 6; 96.'Alak:9-19.

84 Bkz. 111.Leheb: 1-5.

85 7.A'râf: 37, 191-197; 10.Yûnus: 3, 104-106; 17.İsrâ: 22, 39, 42, 111; 19.Meryem: 46-49; 25.Furkân: 17-19, 55; 26.Şu'arâ: 213; 28.Kasas: 62-64, 74, 88; 35.Fâtır: 13, 14, 40; 50.Kâf: 26; 53.Necm: 19-23; 73.Cin: 18, 20.

86 Bkz. mesela, 10.Yûnus: 18, 66; 11.Hûd: 2, 62, 101; 12.Yûsuf: 38-40, 106; 15.Hicr: 96; 20.Tâhâ: 86-98; 26.Şu'arâ: 75, 76; 68.Kalem: 41.

87 Mesela "*Alemlerin Rabbi*" tamlamasının sık şekilde kullanılmaya başladığı görülür. Bazıları için bkz. 7.A'râf: 54; 10.Yûnus: 10; 26.Şu'arâ: 16, 192; 27.Neml: 8; 28.Kasas: 30; 39.Zümer: 75; 41.Fussilet: 9.

88 10.Yûnus: 20, 61; 11.Hûd: 5, 6, 123; 12.Yûsuf:21, 102; 17.İsrâ: 4-7, 16, 177, 46, 47, 58, 97; 20.Tâhâ: 6, 7; 27.Neml: 65, 74, 75, 93; 28.Kasas: 56, 69; 35.Fâtır: 11, 38;

anlaşılan kimi vahiy bölümlerinin talimat ve önerileri⁸⁹ Hz. Peygamber'in bir tartışma ve çatışma ortamında olduğunu göstermektedir. Özetlersek, vahyin bu dönemde Mekke gündemini doğrudan takip ettiği ve Mekkelileri birebir muhatap kabul ettiği söylenebilir.

2. Statüko Taraftarlarını Karşı Tavrı Alamaya İten Zihinsel Tutum

Birinci bölümde, Arap toplumundaki bazı bireylerin din değiştirdiklerinden bahsetmiştik. Özellikle tek tanrılı dinlere meyleden bu insanlar, toplumdaki olumsuz anlamda ciddi bir tepki görmemişlerdir. Ayrıca, o dönemde, diğer dinlerden olan Arap kabilelerinin yerel inançlarına bağlı Araplarla ilişkilerini devam ettirdiklerini de biliyoruz. Bu veriler göz önüne alındığında, Hz. Muhammed'in yeni bir din çağrısıyla ortaya çıkışının toplumda bir çatışma konusu haline gelmesi, oldukça ilgi çekici olur. Bu durumda, statükonun, Hz. Muhammed örneğini kendi dinamikleri açısından ziyadesiyle tehlikeli görmüş olması gerekir.

Her ne kadar din arayışları ve yeni dinleri benimseyen kişiler ciddi bir tepki almasa da, Hz. Peygamber'den hemen önce putlara tapma olgusuna karşı çıkan Zeyd b. 'Amr'ın bir zorlama ile karşı karşıya kaldığı ve Mekke'den çıkarıldığı rivayet edilmiştir.⁹⁰ Hikâyenin gerçekliği bir tarafa, rivayetin ana fikrinin toplumsal hassasiyetin yoğunlaştığı bir konuya parmak bastığı söylenebilir. Toplumsal yapıyı sembolize eden şey, putlara tapınma olgusudur. Daha önce de değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber'den önce Kâbe ile ilgili mevcut imaj, putlardan soyutlanamazdı. Dolayısıyla statükoya ilişkin endişelerin belirdiği yer de, ucu putlara dokunacak olan simgesel söylem ve hareketler olmuştur. Tüm Araplar için ideal noktada bulunan Kureyş'in, varlığını borçlu olduğu Kâbe'ye ve put inancına sırtını döndüğü şeklinde bir intiba, Kureyş'e yönelik mevcut saygıyı ve onun bütün ruhaniyet iddiasını alt üst edebilirdi. Kaldı ki putlar, kabilelerin Kâbe'de kendilerini temsil etme imkânını olarak, Kâbe'ye olan bağlılıklarının da teminatı durumunda idi. Her ne kadar Kur'an, Kâbe'ye yönelik hassasiyetini bazı ayet ve surelerle göstermiş olsa da, seçkin muhaliflerin geçmişe dayalı algılama biçimini kolay kolay terk etmedikleri görülür. Ümmî Araplar için geleneksel olan her şeyin kendiliğinden

89 11.Hûd: 49, 115; 15.Hıcr: 95-99; 20.Tâhâ: 2, 3, 130; 25.Furkân. 75; 26.Şu'arâ: 3; 35.Fâtır: 4, 8, 25; 36.Yâsîn: 76; 38.Sâd: 17; 50.Kâf: 99; 68.Kalem: 1 vd., 48; 96.'Alak: 9-19.

90 el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 123 vd.

bir değer içerdiği düşünülürse, Kâbe ve putların ilgisinin ne kadar ayrılmaz bir bütün oluşturduğu daha iyi kavranır. Birinci bölümde izah edildiği üzere, Kusay tarafından Kâbe ve put inancı üzerine bina edilmiş olan sosyal yapı, aynı zamanda bir din olarak algılanıyordu.⁹¹ Hatırlanacağı üzere Arapların düşünce biçimine Kâbe ve hac ibadetinin coğrafyası, bilinen tarihini doğrulayan delilleri bizzat taşıdığı alametleriyle ispat etmekteydi. Buna yapılacak itirazın, ortada duran bir gerçeğe itiraz etmekten farklı algılanmadığı görülür. Kur'an'da ataların dinine tabi olmakla ilgili bulunan bütün yergi ve uyarılar,⁹² söz konusu muhafazakâr zihin yapısını çözmeyi amaçlayan müdahalelerdir. Ötesi, diğer kabilelerin de, Kâbe'den başka, hem de görülebilir ve somut olmayan bir güce ne kadar bağlanabilecekleri meçhuldü. Hz. Muhammed'in Kureyş adına yeni ve şumullü bir ruhaniyet iddiasıyla ortaya çıkışı doğru olsa bile, zoraki saygı ve bağlılıkların doyuma ulaşması ve yerleşik Arap dengelerinin bozulması ile sonuçlanabilirdi. Söz konusu dengein bozulmasından en çok zararı yine Kureyş'in göreceği muhakkaktı.⁹³ Kureyş'in merkezî güçleri, anlatılan psikolojik ortam, yerleşik inanç ve düşünce biçimi ve de madî engeller nedeniyle, Kur'an vahyini kabul edilemez bulmuşlardır.

Vahyin putlarla ilgili net ve açık bir mücadeleye girmekte acele etmediğinden bahsetmiştik. Yine de başlangıç döneminde inen ve tevhid inancını anlatan ayetlerin dolaylı olarak mevcut inanç şekli bakımından böyle bir sonuç doğuracak olması, statükoyu temsil eden hâkim, "*mal ve evlat sahibi*" sınıf tarafından fark edilmiş olmalıdır. Bu yüzden, Kur'an ve Hz. Muhammed ilk olumsuz tepkiyi de bu kesimden almıştır. Kur'an'ın, başlangıç dönemi bitimine denk düşen ayetlerde, bu tipteki insanları açıkça yerdiği görülür. Onlar çoğunlukla *ileri gelenler*, *âkil kişiler* (hilm sahipleri) olarak toplumun hikmetlerine tabi olduğu ve sözünü dinlediği insanlardı. Söz konusu kişiler ve takipçileri, putlara tapınmayı ve Allah'a şirk koşmayı doğru buldukları için, Kur'an tarafından "*akletmeyen*", "*bilmeyen*", "*cahillik eden*" vs. kimseler olarak sunulurlar.⁹⁴ Böy-

91 Hz. Peygamber'den istedikleri mucizelerden biri de, ölmüş gitmiş babalarıyla konuşmak ve özellikle Kusay'ın yeniden dirilip onlara Hz. Muhammed'in doğru söylediğini bildirmesiydi. Bkz. 13.Ra'd: 31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 195, 204; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 386, 387. Bu onların atalarının ve özellikle Kusay'ın bıraktıklarına ne kadar bağlı olduklarını gösterir.

92 7.A'râf: 70; 11.Hûd: 62, 78, 109; 14.İbrâhîm: 10; 23.Mu'minûn: 24, 68; 26.Şu'arâ: 26; 28.Kasas: 36; 35.Fâtur: 43; 37.Sâffât: 69-71, 126; 44.Duhân: 8; 45.Câsiye: 25.

93 Kureyşlilerin bu tür düşünceler taşıdıklarına delil olarak bkz. 28.Kasas: 57. Bu konu ileride tekrar ele alınacaktır.

94 Konuya ilişkin ayetlere ileride değinilecektir.

lece, düzeni ayakta tutan temel insan kaynağı, boşa çıkarılmak istenmiştir. Ayrıca bunu tamamlar biçimde, sorumluluğun bireyselliğini işleyen ayetlerle,⁹⁵ düzeni devam ettiren seçkinlere itaat kültürü yıkılmak istenir. Zaten statükoyu sahiplenme endişesi olmayanlar; yani gelir düzeyi düşük ve mevcut düzenden nemalanma imkânları kısıtlı olanlar, tebliğe daha yakın durmuşlardır.⁹⁶ Bu aşamada, putlara ilişkin açık yergilerin tevhid söylemine katılma zamanının geldiği söylenebilir. Geline tarih, başlangıç dönemine uzak sayılamaz.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki, yeni dinin dili ve özgün mesajı sayesinde daha önce görülmedik şekilde etkileyici oluşu ve yayılmaya başlaması, toplumsal bir bölünme meydana getireceği endişesini kuvvetlendirmiş olmalıdır. Önceki başlıklarda değindiğimiz gibi Kur'an'ın hitabı, sadece inananlara yönelik bir etki göstermiyordu. Bazı rivayetlere bakılırsa, inatla karşı koysalar da, statükonun önde gelen şahsiyetlerini bile tesiri altına alabiliyordu. Kur'an'ın gücü sadece onun dildeki yetkinliğinden değil, aynı zamanda Arapların özlemlerinden de kaynaklanmakta idi. Arap tabiatını bu kadar cezbeden bir hareketin, bahsi geçen bölünmeyi gerçekleştirme uzak değildi. Bu da, asabyete dayanan gücün kırılması anlamı taşıyabilirdi. Statüko taraftarları, Kur'an'ın taşıdığı bu gücü o kadar önemseyeceklerdi ki, onun başka kabilelerden ilgi göreceğinin daha da büyük bir tehlike oluşturabileceğini düşünmeye başlayacaklardı. Bu nedenle, ileride Hz. Muhammed'in getirdiği yeni dine karşı alınacak tedbirlerin, hem Mekke'nin endişelerine cevap verecek hem de Arapları ondan uzak tutacak şekilde belirlenmesi arzulanmıştır. Kureyşliler, çöl yaşamının en büyük zaafı olan asabiyetçi tutkunun çözülmesi korkusu üzerinden bir politika geliştirmeyi düşünmüş olmalıydılar. Mekkelilerin hac zamanı gelen kabilelere Hz. Muhammed'in durumunu açıklarken ağız birliği yaptıkları tanımlama, Kur'an'ın akrabalık bağlarını koparan bir büyü/sihir olduğu biçimindedir.⁹⁷ İleride geleceği üzere, aynı korkunun Hz. Peygamber'in Medine'ye göçünü engellemek konusunda belirginleşeceği görülür. Böylece, Hz. Muhammed'in tüm Araplara karşı Kureyş'in birlik görüntüsünü zedeleyecek ve iştahları kabartacak biçim-

95 14.İbrâhîm: 21; 17.İsrâ: 13-17; 29.'Ankebût: 12; 34.Sebe: 31-36; 40.Mu'min: 47-48.

96 6.En'âm: 52-54 ayetleriyle ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 262, 263. Hz. Nuh'un mücadelesinden hareketle konunun ifade edilmesi ile ilgili olarak bkz. 11.Hûd:27; 26.Şu'arâ: 111; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 314. Hz. Salih'in kavminde de böyle bir durum vardı. Bkz. 7.A'râf: 75, 76.

97 el-Velîd b. Muğîre tarafından önerilen bu fikir için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 180, 256.

deki gayretleri, akamete uğratılmak istenmiştir. Dikkat edilirse, Kureyş'in düşünce biçimini yönlendiren duygu da Mekke'den çıkarılma ve Kâbe yönetiminden mahrum kalma korkusudur. Bu psikolojinin nüzul sürecinde çok önemli bir etken olduğunu açıklamaya devam edeceğiz.

Kimi araştırmacılar, Kur'an vahyinin tepki almaya başlamasında, Mekke'deki asabiyet dengelerinin de etkili olduğunu söylemişlerdir. Hz. Muhammed'in mensubu olduğu Haşimoğulları'nın bu yeni tedeyyün hareketi ile iktidara yönelik bir eylem içerisinde olduğu şeklindeki algılamının, Mekke'de bu yeni mesaja karşı bir tavır oluşturduğu söylenmiştir. Aslında Hz. Peygamber'e karşı koyanlar arasında, asabiyete dayanan gerekçeleri ileri sürenlerin bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Söz gelimi bazı rivayetler, Ebû Cehil'in böyle bir düşünce içerisinde olduğunu yansıtır.⁹⁸ Mekke döneminin ilerleyen yıllarında, Müslümanlara yönelik tecrit politikası yürütülürken Benî Hâşim ve özellikle Benî Muttalib boylarının soyutlanması,⁹⁹ asabiyet bağlarının gözetildiğini ortaya koyabilir. Fakat, yeni din karşıtlığının temel gerekçesinin asabiyet dayanan çekememezlik olduğu söylenemez. Hatta bu, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Leheb'in ve onun ailesinin gösterdiği şiddetli muhalefetin açıklanmasında ciddî bir güçlük doğurur. Kaldı ki, mevcut düzene itirazını yumuşatması karşılığında, Hz. Peygamber'e mal, makam ve çeşitli imkânların vaat edildiğine dair bazı bilgiler¹⁰⁰ de bulunmaktadır. Eğer toplumda, nihaî olarak Hz. Muhammed'in asabiyete dayalı bir üstünlük peşinde olduğu düşünülseydi, ona bu teklifler götürülmezdi. Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sadece bir uyarıcı olduğunu ve hiçbir karşılık beklemediğini bildiren ayetleri, söz konusu tekliflerin varlığını ve bunların geri çevrildiğini doğrular. Ayrıca yeni dine girenlerin değişik ailelerden gelmesi, Hz. Muhammed'in asabiyetçi bir iddia içerisinde olmadığını toplumda ki hâkim kanaat olduğunu gösterir.

Kur'an vahyinin toplumsal yapı ve kimliğe ilişkin bir dönüşüm hareketi başlattığı ve bu harekete tabi olanların artma temayülüne girdiği fark edildikten sonra, toplumsal merkezi oluşturanların itirazının da kendisini göstermeye başladığı söylenebilir. Kur'an'ın putlara, ataların yoluna bağlılığa ve ileri gelenlere yönelttiği yergiler ve oluş-

98 İbn İshâk, *Sîre*, 191; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 209; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 171-173.

99 İbn İshâk, *Sîre*, 137 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235.

100 İbn İshâk, *Sîre*, 187, 188; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 193, 194.

turduğu yeni cemaat nedeniyle toplumun bölünme yoluna girmesi, statüko taraftarı çoğunluğun yaptığı itirazın temel nedenleridir. Çatışmanın toplumu nereye götürdüğü, sonraki başlıklar altında incelenecektir.

3.Yeni Bir Cemaat ve Kimlik Çerçevesinin Oluşumu ve Kitâblaşma

a. Statükonun Dışlayıcı Söylem ve Davranışlarının İtici Gücü ve Yeni Cemaatin Belirmesi

Hz. Peygamber'in aldığı ilk vahye ilişkin Varaka b. Nevfel ile yaptığı konuşmaya dair rivayetler sayesinde, Hz. Peygamber'in kendi toplumuyla bir çatışma yaşayacağı ve bir gün Mekke'den çıkarılacağı düşüncesinin,¹⁰¹ zihnine ne zaman yerleştiği konusunda bir fikir sahibi oluruz. Varaka ile ilgili bilginin doğruluğunu tartışmaktan çok, bu hikâyenin Mekke toplumu içerisinde yaşayan her hangi birisinin tahmin edebileceği toplumsal tepkileri kitap kültürü içerisinde dillendirdiğini düşünmek, en doğrusudur. Siyer kaynakları, bu fasıldan sonra, risalet görevini yüklenen Hz. Peygamber'in kendisine katılan insanlarla birlikte gizli şekilde ibadet etmeye başladığı konusunu ele alır.¹⁰² Söz konusu gizliliğin yeni bir cemaat fikrine ilişkin ilk kimlik bilinçlenmesi olduğu söylenebilir. Çünkü gizli bir eylemde buluşanlar, içinde yaşadıkları toplumdan farklı olduklarını ve o toplumun kendilerine karşı çıkacağını zannederler. Kur'an'a inananları benzeri bir düşünceye sevk eden önemli etkenlerden birisinin, dediğimiz gibi, onların toplumsal yaşantı ve şartlanmaları olduğunu anlıyoruz. Farklılık bilinci, gizliliği koruyanlar arasında paylaşım ve etkileşimle büyütülür. Diğer taraftan rivayetler, yeni bir cemaat farklılaşmasının toplum tarafından algılanmasının da yapılan gizli ibadetlerin fark edilmesiyle gerçekleştiğini göstermektedir.¹⁰³ Bunu doğru kabul edersek, ikinci tarafın algılamasının da gizlilikten kaynaklanan bir şüpheyle gerçekleşmiş olduğunu görürüz. Mekke toplumu, daha önce de değindiğimiz gibi, din değiştirmelerin siyasî boyut taşınması konusunda bazı tecrübelerle sahipti. Dolayısıyla açık davetin başladığı üçüncü yıldan önce,¹⁰⁴ peşin

101 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 322, 323; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 162.

102 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 168 vd.

103 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 175.

104 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 174.

fikirlerin karşılıklı olarak oluşturulduğundan bahsedebiliriz. Bu, yeni toplum tarihini örecekle karşıtlığın başlangıcıdır. Ne var ki, tüm karşıtlığın bu peşin hükümlerden kaynaklandığını söylemek, haksız bir indirgeme olur.

Tarih kaynaklarında çatışma aşamasının başında indiği rivayet edilen ayetler, tam anlamıyla açık davete, müşriklerden ayrılmaya ve hatta Hz. Peygamber'in yakın aşiretine dayalı bir savunma geliştirmesi gerektiğine ilişkin belirgin ifadelerden oluşur. Ayrıca bu ayetler, Hz. Peygamber'e müminlere sahip çıkmasını öğütlemektedir.¹⁰⁵ Sonraki başlıklarda daha geniş ele alınacağı üzere Kur'an karşı tarafın "*müşrikler*" biçiminde tanımlamasını yapmaktadır. Aynı şekilde müşrikler tarafından da müslümanlara yönelik bir tanımlama ve yaftalama faaliyetinin -hem de daha önceden- başladığını düşünebiliriz. Mekke toplumunun yerleşik dini terk edip yeni bir dine girenler için kullandığı *sabâ/sabee* (kendi dininden çıktı, başka bir dine girdi) fiil kökü ve türevlerinden birinci bölümde bahsetmiştik. Toplum, bu kök veya türevlerini, Müslümanlar ortaya çıkmadan önce de kullanmış olmalıdır. Çünkü din değiştirme olgusu, Mekke toplumunun ilk defa Müslümanlarla birlikte şahit olduğu bir şey değildi. Hatta, din değiştirmelerin siyasal bir sonuç doğurabilmesine ilişkin toplumsal tecrübeleri de vardı. Biz, tam da bu nedenle *sabâ/sabee* fiil kökünün ya da *sübât/sâbiûn* kelimesinin¹⁰⁶ siyasal bir içeriğe sahip olduğunu düşünüyoruz. Mekke merkezî yapısının yeni müslüman olanlara karşı bu tanımlamayı kullanması, aynı zamanda bir itham amacı taşıyordu. Bir rivayete göre, Ömer b. el-Hattâb, müslüman olduğunda kendisi hakkında yapılan bu şekildeki bir tanımlamayı kabul etmemiş, yalan bulmuş ve fakat *müslüman* olduğunu özellikle belirtmiştir.¹⁰⁷ Görülen o ki, bu Müslümanları rahatsız eden bir tanımlama biçimiydi. Dolayısıyla onlar, toplum tarafından dışlandıklarını, bu tür ithamlara muhatap olarak tecrübe ediyorlardı. Bu, söz konusu kimlik farklılaşmasının, karşılıklı söylemlerin oluşturulduğu geri dönülemez bir aralığa geldiğini gösterir. Kavganın Müslümanlara kendini tanımlama görevi yüklediğini fark etmek, zor değildir. Toplumsal çatışmanın *muslimûn* tanımı altında grup kimliğini belirginleştirmeye başladığını söylemek yanlış olmasa gerekir.

105 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 174; 15.Hıcr. 94; 26.Şu'arâ: 214-216. Ayetlerin tefsiriyle ilgili olarak bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 548-550, IX; 480-485.

106 Bu kelimenin, Kur'an'da belli bir dinin mensupları için kullanıldığı görülür. Bkz. 2.Bakara:62; 5.Mâide: 69; 22.Hac: 17; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 360, 361, IX, 121, 385.

107 İbn Hişâm, I, *es-Sîre*, 233.

Merkezi temsil eden seçkinlerin, müslümanlara ve özellikle Hz. Muhammed'e başka suçlamalar yönelttiklerini de görmekteyiz. Bunlar, yukarıda da değindiğimiz gibi, yeni ortaya çıkan müslüman kitlesini tanımlanma gayretinin diğer bir ürünüdür. Söylem, bazı tarih kaynaklarına geçtiği biçimiyle, "*Muhammed'in dininin, ilahlara ve atalara sövdiği, akıl sahiplerini yediği ve toplumu böldüğü*" biçiminde özetlenebilir.¹⁰⁸ Bu suçlama şekli tersinden okunduğunda, onun yerleşik düzenin dinamiklerine dikkat çektiği görülür. Toplumsal dinamikler, geleneksel Kâbe ve put inancı, asabiyet tutkunluğu ve topluma akıl veren seçkinler¹⁰⁹ olarak özetlenebilir. Dolayısıyla statükoyu temsil edenler açısından kendi gelenekleri ve Hz. Muhammed'in dini, tam olarak birbirinin karşıtı oluşturur. Karşıtlık ise, karşıtların birbirlerinden soyutlaması anlamına gelir. Soyutlanmanın nasıl olduğu önemlidir. rivayetlerin yapısından anladığımız kadarıyla "*sâbiû*" suçlaması, Kâbe ve Mekke değerler sisteminden tamamen uzaklaşma ithamı anlamı taşımaktadır. Diğer taraftan Müslümanların "*bilakis biz (Allah'a) teslim olduk*" derken¹¹⁰ kast ettikleri şey ise, müslümanlığın söz konusu değerleri şirkten soyutlamaya yönelik bir hareket olduğudur. Bu konu sonraki bölümde *haniflik* çerçevesinde gündeme getirilecektir. Böylece Kur'an vahyi, getirdiği mesajın hangi konuda ne kadar *karşıt* olduğunu ortaya koymak ve kendisini tanımlamak ve belirginleştirmek eğilimine girmiştir. Bu çerçevede olmak üzere, her şeyden önce körü körüne bağlılık ve muhafazakârlık karşıtı bir tutumu seçmiştir. Peşin bir karşıtlık yerine, geleneksel ikna metotları içerisinde sorgulayıcı bir yol benimsenmiştir. Ataların inana geldiği din, Kureyş'in ve diğer kabilelerin daha önce her hangi bir uyarıcıya muhatap olmamaları nedeniyle kanıtsız ve delilsizdir.¹¹¹ Hâlbuki Hz. Muhammed, bir delil ve belge üzerine konuşmakta ve daha önceki vahiyleri şahit göstermektedir. Dolayısıyla vahyin getirdiği bilgi, her türlü yönlendirmenin ve hikmetin üzerindedir. Toplumlar uyarıcılarını değil de yoldan çıkmış

108 Bu söylemin tarih kaynaklarınca özetlendiğini söyleyebiliriz. Bkz. İbn Hişâm, I, *es-Sîre*, 176, 191, 193, 194.

109 İleri gelenlerin akıllarını küçümsemek siyer kitaplarında bir kalıp ifade gibidir. Mesela bkz.. Hz. Ebû Bekr'in bir ifadesi için, İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 250.

110 *Esleme* fiilinin, *kulluğu sadece Allah'a has kılma* anlamına geldiği konusunda bkz. el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, VII, 265, 266; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XII, 289 vd., 293-295; el-Cevherî, *es-Sihâh*, V, 1952.

111 Bkz. 28.Kasas: 46; 36.Yâsîn: 6.

seçkinlerini dinlediklerinde cezalandırılmışlar ve hatta yok edilmişlerdir.¹¹² Bir toplum için daha büyük bir felaket düşünülemez. Kurtuluşa erecek bir toplumun kimlik referansının vahiy bilgisi olması gerekir. Dolayısıyla Kur'an'a göre, asabiyet bağlarından ziyade, kendi önerdiği yeni mensubiyet zemini başarılı bir toplum projesi sunar. Müslümanların, zihinlerinde bu düşüncelerin gelişmesiyle birlikte, yeni kimliğin dinamiklerini kavrama konusunda, bir netliğe ulaşma imkânları doğmuş olmaktadır.

Müşriklerin müslümanlara karşı sözlü muhalefetten vazgeçip şiddet uygulamaları, önemli bir başka aşamayı oluşturur. Onlar, müslümanlara eziyet etme kararına vardıklarında, her kabile kendi içlerinden müslüman olan kimseleri muaheze edip sadece onlara eziyet etmişlerdi.¹¹³ Dinden dönenlere karşı koyarken, bir de kendi içlerinde asabiyet davalarından dolayı bölünme ve çatışma çıkmasını istememiş olmalıydılar. Kaynaklarda bunun başka delillerine de rastlamaktayız.¹¹⁴ Söz konusu siyaset, her ne kadar bir tedbir içerse de müslümanların cemaat bilincinde olumlu bir tesir meydana getirmiş olabilir. Çünkü her aileden eziyet gören müslümanlar, asabiyete ilişkin bir ayrımcılığa tabi tutulmadıkları için, sadece inançları nedeniyle eziyet gördüklerini zihinlerine iyice yerleştirmiş olmalıydılar. Onların kafasındaki düşman mefhumu, asabiyete bağlı olmaksızın vurgulanmış olmaktadır. Daha da ileri giderek söylersek, gördükleri eziyet nedeniyle kendi kabilevî hislerinde görece bir zayıflama oluştuğu da söylenebilir. Müslümanlar adına aynı kimlik bilinçlenmesini bir taraftan kuvvetlendiren diğer taraftan da göstergesi olan bir başka husus da Hz. Ebû Bekr gibi zengin Müslümanların, zayıf ve korunmasız ve çoğu köle olan Müslümanlara sahip çıkmalarıdır.¹¹⁵ Müşriklerin aldığı en büyük tedbirlerden olan tecridin, farklı bir tezahür olduğu üzerinde de durmak gerekir.¹¹⁶ Tecrit, sadece Müslümanlara karşı değil, aynı zamanda Hz. Muhammed'i koruyan Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'na da karşı idi. Bunun tek istisnası Ebû Leheb ve ailesi olmuştur. İleride Hâşimoğulları'na yönelik kutsiyet düşüncesinin, *ehli beyt* kavramı

112 17.İsrâ: 16, 17.

113 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 178.

114 Mesela Hz. Hamza'nın Ebû Cehil ile aralarında geçen arbedede, Ebû Cehil Mahzumoğullarının olaya karışmasını önlemiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 192. Müşrikeler Ebû Tâlib'e yüklediğinde ona arka çıkan Ebû Leheb'in, onları ısrarlarından vazgeçirdiği görülür. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 140, 141. Yine onlar, hicretten hemen önce Hz. Peygamber'i öldürme kararını verirken aynı dengeyi gözetmek istemişlerdir.

115 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 210 vd.

116 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 235 vd.

çerçevesinde müslüman kimliğine dâhil edilen asabiyet ayrıcalığı olacağına dikkat çekmek isteriz.¹¹⁷ Bu konu ileride tartışılacaktır. Ayrıca belirtmek gerekir ki, müşriklerin korktukları şey nispeten başlarına da gelmiştir. Tecrit anlaşmasını bozan şey de, akrabalık bağları olmuştur. Müşriklerden Müslümanlarla yakın akrabalık bağları bulunanlar, ilk önce ambargoyu delmiş sonra da anlaşmayı iptal etmişlerdir.¹¹⁸

Hicret fikrinin gündeme gelişi de Mekkelilerin uyguladıkları şiddetin bir neticesidir.¹¹⁹ Hz. Peygamber'in bir gün kavmi tarafından çıkarılacağına dair bilgisinin, hicret biçiminde tezahür ettiği söylenebilir. Ne var ki, *çıkarma* olgusunun Mekke toplumu özelinde, net bir öznesinin bulunduğunu söyleyemeyiz. Kureyş, her iki hicrette¹²⁰ de müslümanların Mekke'den çıkıp gitmesini bir rahatlama ve kazanç olarak değerlendirmemiştir. Bu nedenle, Mekkeliler, kaçışları önlemeye çalışmışlar ve gidenleri geri getirmek için çareler aramışlardır.¹²¹ Bunun iki temel sebebi olabilir. Birincisi, Kureyş'in ikilik ve bölünme çıkarıcı azınlığı her türlü yöntemle ikna ederek bölünme görüntüsünden kurtarmak ve çevre kabileler üzerindeki etkinliğine bir hanel gelmesini önlemek istemesidir. Değinildiği üzere onlar, Hz. Peygamber'in hac mevsimi yaptığı tebliğleri de, aynı gerekçe ile sabote etmeye çalışmışlardı. İkincisi ise, Hz. Muhammed'in getirdiği öğretinin Mekke ve Kâbe ile ilgili emeller taşıyor olması ve müslümanların çıkışının geri dönmek için mutlaka bir başlangıç olacağına düşünülmesidir. Netice itibariyle Mekkeliler, hicretin bölünmenin resmî bir boyut kazanmasına neden olacağını ve çatışmanın fizikî anlamda da iki taraflılığa gittiğini hesap etmiş olmalıydılar. Hz. Ömer'in müslüman olduğu sırada Kâbe'de müşrikler tarafından gördüğü eziyetin ardından, "*şayet sayımız üç yüz olsa idi, Mekke'yi ya biz size bırakırdık ya da siz bize*" demesi, bu psikolojik ortama işaret etmektedir.¹²² Dolayısıyla, Mekkeliler adına bir *çıkarma* politikasının

117 Değindığımız gibi Hz. Peygamber'in yakın akrabalarından yardım alması, Kur'anî bir emirdir. Ebû Leheb'in Kur'an'da lanetle anılması, tebliğ sürecinde bu emrin sonucuna verilen önemi gösterir. Bkz İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 237. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in yakınlarının tebliğ sürecinde ayrıcalıklı bir konuma ve sorumluluğa taşındığını söyleyebiliriz.

118 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 250 vd.

119 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 214.

120 Bir kısım Müslümanların miladî 615 yılındaki Habeşistan hicreti ve miladî 622 yılındaki umumî Medine hicretleri kast edilmektedir.

121 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 223 vd.

122 Müslümanların Mekke üzerindeki emelleri çok açıktır. Buna dair Hz. Peygamber'in sözleri vardır. O, "*Mekke'den çıkarılmasaydım oradan çıkmazdım*" demiştir. Aynı şekilde arkadaşlarının hayıflanmaları ve özlemlerini belirten ifade ve şiirleri vardır. Bu konuda bkz. Abdurrazzâk, *el-*

dan çok, bir sindirme ve yok etme politikasından bahsedebiliriz. Müslümanların çıkma başarısını göstermesi sayesinde, “*yurtlarından çıkarılmış olma*”, kimliği besleyecek önemli bir hatıraya dönüşmüştür.¹²³ Hicret konusu ve bu söylem biçimi, daha sonraki kimlik aşamasını anlatan bölümde detaylı şekilde ele alınacaktır.

b. Yeni Bir Referans Algılamasının Oluşumu: Kitâblaşma ve Cemaatleşme Süreci

Yerleşik Mekke düzeninin kullandığı dışlayıcı söylem biçimi ve davranışların, yeni gelen Kur'an'a inanan insanlarda, en azından mağduriyete bağlı olarak, bir birlik bilinci oluşturduğundan söz etmiş olduk. Ne var ki birlik bilincinin, yeni bir kimliğe dönüşmek için kendi başına yeterli olduğundan söz edemeyiz. Müslümanların yeni bir kimlikle farklılaşması, zıddına bağlı olarak oluşacak olsa da, aynı zamanda bu kimliğin kendi başına da bir varlık göstermesi, kendisini tarif edebilmesi ve muhataplarınca algılanması da gerekecektir. Statükonun itirazı birlik bilincine ulaştırdığı gibi, bu itirazın yönü de, müslümanların kendi farklılıklarının ne olduğunu anlamalarına katkı sağlamıştır. Böylece onlar, kendi inanış biçimleri ve eski ile olan temel ayrılık noktaları konusunda bir zihin netliğine ulaşabilmişlerdir.

Mekke'nin seçkinleri, yerleşik düzen adına hangi endişeden hareket ederlerse etsinler, alışık oldukları düşünce biçimine göre bir delillendirme ve gerçekleendirme yöntemi kullanmışlar ve öyle itiraz etmişlerdir. Bu yöntem, yerleşik kimlik referansına müracaat etmeye ilişkin yerleşik zihin biçimlenmesini ele verir. Dolayısıyla biz, onların varlık tasavvurundan değer anlayışlarına kadar bütün kültürel ve dinî birikimlerini borçlu oldukları referanslarına, zihinlerinin bu çalışma biçiminden yol bulabiliriz. Mekkeliler konumlarını, değindiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in getirdiği şeyleri atalarından, önceki

Musannef, V, 27; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 153-157; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 130. .

123 Mesela Necâşî karşısında Ca'fer b. Ebî Tâlib'in "*bizi ezdip zulmettikleri, bize baskı yapıp dinimizle aramıza girdiklerinde biz de senin memleketine çıktık...*" şeklindeki söylem yapısına ve bir ara Mekke'yi terk etmek zorunda kalan Hz. Ebû Bekr'in, kendisini cevârına alan İbn Düğünne'ye yönelik "*kavmim beni çıkardı, bana eziyet etti ve bana baskı yaptı*" biçimindeki söylem yapısına bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 218, 219; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 225, 249. Ummu Abdillâh bt. Ebî Hasme'nin henüz müşrik olan Ömer b. el-Hattâb'a söyledikleri için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 127. İfadeler aslında tarih kaynaklarına yansıyan rivayetlerin söylem biçimi olarak da değerlendirilebilir. Bu rivayetler, sıhhat problemi tartışılmaksızın, kendi başına bile, müslüman kültür içerisinde *çıkartılma* fikrinin yerini göstermek için yeterlidir.

nesillerden ve diğer dinlerden duymadıklarını söyleyerek gerekçelendirmişlerdir. Onlar, Hz. Muhammed'in yaptığı şeyin icat çıkarmak olduğunu ve köksüz olduğunu düşünmüşlerdir. Ayrıca geleneği temsil eden ayrıcalıklı insanların değil de Hz. Muhammed'in seçilmiş olması, onlara bir tutarsızlık biçiminde görünmüştür.¹²⁴ Mekkeliler, nübüvvetin bile taşıdığı ruhanî güç nedeniyle,¹²⁵ zenginliğine ve itibarına alışık oldukları kimseye verilmesi gerektiği kanıtını ileri sürmüşlerdir. Görüldüğü kadarıyla geç dönem cahiliyye zihin yapısında en önemli bilgi kaynağı, önceki nesillerden nakledilerek gelen kültür ve göreneklerdir. Hatta onların, bu konuda kendi yakın çevreleriyle de sınırlı kalmayacak şekilde, ilginç bir muhafazakârlık geliştirdikleri söylenebilir. Toplumsal ve doğal yaşamın içerdiği ya da verili olan her durum, değerlere ilişkin bir fikir verebilir. Çevrede yaşayan ve öteden beri bilenen her yaşam tarzı ve din, Kâbe merkezli yaşama fayda verdiği müddetçe, belli bir meşruiyete sahiptir. Daha önce değindiğimiz gibi, Huzâ'a kabilesi zamanında Mekke'ye putların getirildiğine ve daha sonra da Kureyş tarafından put inancının devam ettirildiğine dair hikâye, bunun açık göstergesidir. Hatta, daha önce geçtiği üzere, Hıristiyan ikonlarına benzer bir resim, Kâbe'de asılı bulunuyordu. Öte taraftan yeni ve duyulmadık bir yaşam önerisi, Mekkeliler için hazmedilecek bir şey değildir. Çünkü denenmemiş ve test edilmemiş inanış ve davranış biçimleri, yerleşik düzeni riske atmak olur. Bu anlayış, yerleşik dinî alışkanlıklar, bilgi edinme yolları ve yaşam şartları çerçevesinde şekillenen asabiyet ayrıcalıkları, zenginlik ve emir sahibi olmak, yani kabile işlerinde sözü dinlenir olmak şeklinde özetlenebilecek değer ölçütleriyle yetinmeyi ortaya çıkarmıştır. Tüm zihin biçimlenmesi, bunlar üzerine inşa edilmiştir. Her yenilik algılaması, peşin ve olumsuz bir hükme tabi olmuştur.¹²⁶

Kur'an, yeni olmayı kabullenir ve tüm eleştirilerini yerleşik zihnin çalışma biçimine yönlendirir. Bu yüzden akıl, anlayış, düşünme ve bilgiden bahseden ayetlerin, muhatabının zihin yapılanmasını çözmeyi amaçladığını söylemek yanlış olmaz.¹²⁷ Zaten,

124 Bunları özetleyen bir Kur'an bölümü için bkz. 38.Sâd: 6-8; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282; et-Taberî, *Tefsîr*, X, 551, 552. Ayrıca bkz. 43.Zuhuruf: 19-32; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 242.

125 O dönemde peygamberliğin, iktidara yönelik bir güç vereceği biliniyordu. Bazı kabilelerin Hz. Peygamber üzerindeki emelleri için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 286, 287.

126 Söz konusu peşin hükümlülüğe işaret eden bir ayet için bkz. 23.Mu'minûn: 68; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 223.

127 Neredeyse çatışma döneminde inen bütün ayet gruplarında, *bilmek*, *akletmek*, *anlamak* ile ilgili ifadeler vardır. Bu bölümler, Mekkelilerin bahsettiğimiz zihin yapılarını ve peşin hükümlerini yüzlerine vuran ayetlerdir. Söz konusu kavramlarla iman arasında direkt bir bağ kurulur ve özellikle

muhallifleri tarafından Hz. Peygamber'e yöneltilen ve onların akıllarını küçümsediği fikrini içeren dışlayıcı söyleme değinmiştik. Çevresine bakarak bu eylemleri gerçekleştirecek *şahıs*, böylece toplumsal düşünce biçimine tabi olmaktan çıkacak, kendi başına ve yeni bir biçimlenmeye hazır durumda kalacaktır. Bu biçimlenmenin yeni bir sosyalizyon içerisinde *şahıs olmanın* yolunu açacağı muhakkaktır. Çözülme dikte eden merci, sorgulama sürecine tabi olanlara, yeni bir zihin biçimlenmesini de kendiliğinden vermeye başlamış olmaktadır. Yerilen eski referans ve onun iş görme biçimi, kendisini yeren Kur'an vahyine doğal biçimde yerini bırakabilir. Ne var ki kısmen teorikleştirdiğimiz bu sürecin, bu kadar net ve kolay yaşandığını söylemek zordur. Toplumsal ve bireysel düşünce alışkanlıklarının kolay kolay terk edilemediği bir gerçektir. Hatta yaşadığı toplumun bir ferdi olduğu hissini de verecek şekilde, Hz. Peygamber'in bazı davranışlarında sergilediği düşünce biçiminin bile, Kur'an tarafından düzeltildiği görülür. Tebliğ sürecinde, toplumun zayıf kesimini temsil eden ama inanmış bulunan insanların, inanmaları durumunda büyük yararlar görülecek olsa da, inanmayan kimselerden önde tutulmasına ilişkin Kur'an uyarıları, bu çerçevede değerlendirilebilir.¹²⁸ Bu, sosyal değer (insan için *şahsiyetin*) tercih edilen referansa göre oluştuğunu ve göreceli olduğunu kavramakla ilgili bir durumdur. Yine Hz. Peygamber'i, toplumsal tazyikin ilerlediği bir dönemde onun müşriklerle uzlaşmaya meyletme ihtimaline karşı uyarın ayetler,¹²⁹ yeni referansa olan katıksız bağlılığı koruma amacı gütmüştür. Ancak bu ve benzeri örnekler sayesinde, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere yeni cemaat mensuplarının, yerleşik düzenden temel ayrılık noktaları konusunda, bir zihin netliğine¹³⁰ ulaşabildikleri söylenebilir. Zihinlerin alışıldık düzenden çıkabilmesi, vahyin ayıkma ve aydınlanma etkisi yapacak şekilde toplumsal çatışmalar çıkarmasına ve yeni cemaat mensuplarına yönelik çıkışmalarda bulunmasına ihtiyaç duymuş olmalıdır.

bilmek, akletmek, anlamak ve ibret almak iman şartına bağlı hale getirilir. *Bilgi* ise ancak vahiy veya kitap kültürü ile mümkündür. Bazı örnekler için bkz. 6.En'âm: 25; 7.A'râf: 176, 184; 10.Yûnus: 89; 11.Hûd: 24, 30, 91; 12.Yûsuf: 2; 17.İsrâ: 46, 107; 18.Kehf: 5; 23.Mu'minûn: 63, 68, 69; 29.'Ankebût: 43, 49; 30.Rûm: 6 vd., 29, 56; 31.Lokmân: 20; 34.Sebe': 46; 40.Mu'min: 13; 45.Câsiye: 24; 53.Necm: 28.

128 Bu konuda Abdullah İbn Mektûm olayı hatırlanmalıdır. Bkz. 80.'Abese: 1 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 218. *Müstezaflar* ile ilgili uyarılar için bkz. 6.En'âm: 52-54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 262, 263.

129 17.İsrâ: 73-75; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 118-120.

130 Bu kavrayışın açık ifadesi kabul edilebilecek ayetler için bkz. 10.Yûnus: 15-17; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 539-542.

Diğer taraftan ümmî geleneğin söz konusu muhafazakâr tutumu, Kur'an tarafından önemli ölçüde bir sıçrama tahtası olarak da kullanılmıştır. Özellikle köken ve gelenek duyarlılığı, referans için yeni bir tarih ve köken bilgisi inşa etmekte elverişli bir zemin ve aygıt olarak görülmüştür. Köken hikâyelerinin ilahî kaynaklı bilgi ile başlattığı yerleşik Kâbe tarihi, Kâbe ekseninden kaydırılıp ilahî bilgi (vahye) ekseninde vurgulanmış, vahiy tarihi biçiminde evrilmiştir. Ümmîler için tarihin, anlatılardan daha çok, hac ritüeli ile döngüsel olarak yaşandığından ve taşındığından bahsetmiştik. Bu, ümmîlerin yerli referansa müracaatını temin eden bir kimlik unsuru olarak karşımıza çıkmıştı. Kur'an vahyi ile birlikte –hac ibadeti reddedilmemekle beraber- döngüsellik dile ve anlatıya (edebiyata) kaydırıldığını görmekteyiz. Döngüsel tarih anlatısı, vahyin mesajına dâhildir. Buna göre, insanlık tarihi boyunca gelen peygamberler, aynı vahiy muhtevasını tebliğ etmişlerdir. Böylece tarihin, ümmîlerin gözünde sadece Arapların köken hikâyesi olmaktan çıkarılıp, Arapların da bir parçasını oluşturduğu vahiy tarihi olma vasfını kazanması amaçlanmıştır.

Yeni referansın sunduğu tarih bilincinin, referansın kendisini tarif etmesinde ve kendisine bağlılık hissi uyandırmasında, ciddi bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Yeni referans, kaba asabiyete dayanan bir hiyerarşi öngörmez ve referansa bağlılık "*iman ve salih amel*" biçiminde¹³¹ evrensel bir formülasyonla ifade edilir. Buna bağlı olarak da, geniş ve seçkin olmayan kitleler, –ileride- yeni referansa bağlanıp, yeni cemaate girmek konusunda doğuştan ayrıcalıklara ihtiyaç hissetmeyecek ve referans anlattığı bu tarihle daha evrensel ve cazip bir imaj çizecektir. Asabiyet, değindiğimiz gibi, tebliğin doğal zemininde ancak nübüvve yardımcı bir unsur olarak görülmüştü. Dolayısıyla çatışma döneminde Kureyş'in ruhaniyetinin temeli olan köken hikâyesi, yok sayılmasa da, önemli bir başka şeye aktarır. Bundan sonra *Kureyş'in seçilmişliği* fikri izlerini tamamen kaybettirmeyecek olsa da, artık temel vurgu *hidayete erdirilme* biçimine dönüşecektir. Çatışma dönemi boyunca *hidayetin verilmesi* önemli bir tema olarak işlenir.¹³² Her ne

131 Bunun yeni cemaat mensuplarını tarif eden bir ifade olduğunu, 103.Asr: 3 ve 95.Tîn: 6' da hissederiz. Daha önce de değindiğimiz gibi bu ifadenin bulunduğu ayetler söz konusu iki sureye sonradan çatışma döneminde eklenmiştir.

132 Hidayet hemen her surede sıkça rastlanan bir temadır. Hidayetin Allah'ın isteğine bağlı olması, bir talih ve ayrıcalık konusu olması, ilahî iradeyi vurgulayan ayetler olsa da, daha genel bir temadır. Bazı ayetler için bkz. 7.A'raf: 186; 10.Yûnus: 108; 16.Nahl: 104, 107; 17.İsrâ: 8, 9; 18.Kehf: 55, 57; 19.Meryem: 75, 76; 28.Kasas: 56; 30.Rûm: 29; 68.Kalem: 7; 74.Muddessir: 31. Hidayet, *ilahi*

kadar hidayete erme konusunda kişisel tavırların önemine dair işaretler bulunsa da, işin Allah'ın iradesine hamledilmesi, müslüman olanların zihinlerinde seçilmişlik duygusunun konusu ile ilgili bir dönüşüm başlatmış olmalıdır. Toplumsal alışkanlıklar ile yeni referansın öngörülere arasında belirginleşen önemli bir farkı da bu değişimin oluşturduğu söylenebilir. Yeni kimliğin tarifinde önemli bir araç olarak istihdam edilen yeni tarih tasarımının, evrensellik vasfını belirgin şekilde taşıdığı görülür. Netice vahiy bir insanlık gerçekliği, Kur'an vahyi ise bu olgunun en son tezahürüdür. Belirtmek gerekir ki, bu evrede, vahyin inanan ve inanmayan muhataplarının neredeyse tamamen aynı asabiyete mensup oluşu, asabi bir çekişmenin vahiy muhtevasına girmemesine, evrensel tarih vurgusuna ve söz konusu asabiyet ölçütünün belirsiz kalmasına zemin hazırlamış olmalıdır.

Çatışma dönemine ait ayetlerde yeni cemaatin referansını teşkil eden vahye, *Kur'an* ismi yanında *Kitâb* isminin de kullanılmaya başladığını görmekteyiz.¹³³ Muhatapların bütünü açısından bu, yeni bir kimlik yapılanmasını iddia etmek anlamına gelir. Hicaz bölgesi ve yakın çevresindeki kimlik ayrımının, belirgin haliyle ümmîlik ve kitap ehli olmak biçiminde kategorize edilebileceğinden bahsetmiştik. Kur'an bu iki gelenek arasında kendini konumlandırmakta ve kitap geleneğine mensubiyeti toplumsal bir hedef olarak belirlemektedir. Bu algılama biçimi, sadece tanımlayıcı *kitâb* isminden kaynaklanmamaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi yeni referansın açık iddiası ve tarih sunumu da bu şekildedir. Ayrıca kitap ehline eklenme tarih tasarımından başka kimlik tezahürleriyle de açıkça ifade edilmiştir. Bunların başında, Mekke dönemi boyunca namazların Beyt-i Makdis'e doğru kılınması¹³⁴ gelir. (Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'

bilgi/belge ve *kitâb*ın bir kullanıldığı yerlerde vardır, bkz. mesela, 31.Lokmân: 2, 3, 20; 40.Mu'min: 53, 54.

133 İlk defa 38.Sâd: 29. ayette Kur'an'a *kitâb* denildiğine ilişkin olarak bkz., Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 78-80. *Kur'ân* ismi ile *kitâb* isminin kullanılmasını, ibdetle okumaya uygun olan Kur'an bölümlerinin yerini hükümlerle ilgili ama ibadete uygun olmayan bölümlere bırakmaya başlamasıyla açıklayıp tarihlendiren Richard Bell, *kitâb* isminin Kur'an için açık olarak kullanılmasını, ancak Bedir savaşından hemen önceye götürür. Bkz. Bell, *Introduction*, 134 vd; Watt, *Kur'an'a Giriş*, 163 vd. Ayrıca bkz. Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", çev.: Naim N. Atiyeh, *The Book in The Islamic World: The Written Word and Communication in The Middle East*, Editör: George N. Atiyeh, New York University Press, Albany 1995, 18, 19. Bell'in *kitâb* ismine dair tarihlendirmesinin oldukça geç olduğunu düşünüyoruz. O *kitâb* kelimesinin şeriat ve hüküm içermeye başladığı dönemde kullanılması gerektiği gibi bir peşin hükümle nüzul sıralarına bakmıştır. Derveze, Kur'an için *Kitâb* isminin Mekki ayetlerde çokça kullanıldığı kanaatindedir. Bkz. *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 96, 97.

134 İbn İshâk, *Sîre*, 181, 277, 278.

dan Mescid-i Aksâ'ya yürütülmesi demek olan) İsrâ Olayının¹³⁵ bunun simgesel bir başka ifadesi olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca Kur'an'da anlatılan peygamberlik kıssalarının önemli bölümünün İsrailoğulları'na gelen peygamberler olması ve bu çerçevede Hz. Musa'ya özel bir önem verilmesi¹³⁶ dikkat çekicidir. İsrâ olayının devamı niteliğinde anlatılan miraç rivayetlerinde, özellikle beş vakit namazın farz kılınışıyla ilgili olarak Hz. Musa'nın danışmanlığına ayrı bir önem verilmiş olması, müslüman bilinç açısından dikkat çekicidir.¹³⁷ İleride değinileceği üzere namazın farz kılınması, *kitâbın kıraatini* içeren bir ibadet olması bakımından önem arz eder. Yine aynı tarihlere denk gelecek şekilde, namazın kurallarının katılaştığını gösteren rivayetler bulunmaktadır.¹³⁸ Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra, Yahudilerin Aşûre günü oruç tuttuklarını öğrenince, Hz. Musa'ya müslümanların daha yakın bulunduğunu söyleyerek bu orucu salık vermiştir.¹³⁹ Benzeri bilgilerin, İsrailoğulları'nın yaşadığı tecrübenin, müslümanların kimlik yapılımasında önemli bir örnek teşkil ettiğini gösterdiği söylenebilir. Söz konusu bilgilerin tek tek sıhhat problemi tartışılın veya tartışılmasın, müslüman cemaatin veya toplumun İsrailoğulları tarihine başka bir anlamla baktığı tartışma götürmez. Ayrıca müslüman cemaatin, kendisini konumlandığı siyasî perspektife ait ipuçları da bize kitap ehline özel bir önem verdiğini gösterir. Bu konu, birinci bölümde açıldığı gibi, İran ve Rumlar arasındaki siyasî dengelerde, Kureyş'in dönem itibarıyla İranlılardan yana bir görüntü verirken, yeni cemaatin kitap ehli olan Rumlardan yana tavır almasıyla ilgilidir. Kur'an'ın, söz konusu tavrı, sırf kimlik yapısına yönelik kararlılığı korumak amacıyla sergilemiş olduğu söylenebilir. İlk hicret diyarı olarak Bizans'a bağlı bulunan Hıristiyan Habeşistan'ın seçilmesi¹⁴⁰ de, bu çerçevede belli bir anlama sahip olur.

Kur'an vahyinin kitap geleneği ile olan ilgisini ispatlamak için ileri sürdüğü delillerden biri de, kitap kültürünün şahitliğidir.¹⁴¹ Buna yönelik Kur'an ifadeleri, ilginç şe-

135 17.İsrâ: 1.

136 Kur'an'da en çok Hz. Musa'nın geçtiği zikredilir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 88.

137 Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 316; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 266 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 159. Bu rivayet mevzu kabul edilse bile, Müslümanların toplumsal bilinçlerinde *namaz* ve *kitâbilik* arasında da-ima var olan ilgiyi gösterir.

138 Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 139.

139 İbn İshâk, *Sîre*, 278; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, IV, 285 vd., 289, 290, Buhârî, *Tefsîr*, Yûnus, 1. Arapların öncede beri bu orucu tuttuğu da rivayet edilmektedir.

140 İbn İshâk, *Sîre*, 194 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 214 vd.

141 10.Yûnus: 94; 13.Ra'd: 43; 16.Nahl: 43; 21.Enbiyâ. 7. İbn İshâk, *Sîre*, 255, 256; İbn Kuteybe:

kilde Arap toplumunun geleneksel olarak kabul ettiği bilgi kaynaklarından birisiyle özel şekilde irtibat kurması anlamına gelir. Bu İslam öncesi bilgi kaynaklarından sadece ihtiyaca binaen başvurulmuş birini oluşturursa da, birinci bölümde ele aldığımız gibi, kitap ehlinin kültürel üstünlüğünü kabul etmek anlamı taşıyordu. Böylece Kur'an, toplumsal özlemi ifade eden bir noktadan kitap geleneğiyle ilişkisini ortaya koymuş olmaktadır. Kitap geleneğine eklenme, Kur'an vahyinin otorite olduğu veya ruhaniyet taşıdığı fikrini toplumsal zihne dolaylı yoldan işleme anlamı da taşır.

Kur'an vahyinin, *kitâb* olma iddiası taşıdığı düşünülürse, ümmîlerin hayallerindeki *kitâb*ın özelliklerini kazanıp kazanmadığı konusu önem arz eder. Birinci bölümü hatırlarsak, ümmîlerin zihninde *kitâb*, daha çok kurallar vazeden objektif bir zemini ifade eder. Kur'an ümmîlerin toplumsal yaşamlarını düzenlemek amacıyla, onların şariat yerine istihdam ettikleri bazı bilgi kaynaklarını, az çok kendilerinin de bildiği gibi, tabansız ve geçersiz bulmuştur. Özellikle, cinlerin haber çalmasına dayanan kehanetin vahyin inmeye başlaması ile birlikte kesildiğine dair Kur'an ifadeleri,¹⁴² bize referanslar arasındaki ayrımın hangi boyutlarda önemsendiğine dair ilginç bir veri sunar. Kur'an'ın toplumsal kararlara rehberlik eden seçkinlere karşı tutumundan ise, zaten bahsetmiş bulunuyoruz. Bunun yanında, çatışma döneminde Kur'an'ın sadece genel ve ahlakî bir takım emirler¹⁴³ dışında hüküm içermediği, özellikle namaz üzerinde durduğu görülür. Tevhid düzeni, kıyamet ve ahiret, peygamberlik ve vahiy tarihine ilişkin bilgiler yoğunluklu olarak verilmekte; hikmet ve ahlakın birlikte sunulduğu pasajlar da bulunmaktadır.¹⁴⁴ Bunun, müslüman cemaatin oluşum ve kimlik zemininin henüz inşa edilme aşamasında bulunmasıyla ilgisi olduğu muhakkaktır. Diğer taraftan ümmî Arapların zihninde, çevrelerinde şahit oldukları *kitâb* nedeniyle, bütün bir şekilde kırtâsa yazılmış; gerektiğinde hem okumak ve tedris, hem de hüküm çıkarmak için müracaat edilebilen,

Te'vîl, 272; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 609, 610, VII, 409-412, 586, 587, IX; 6, 7. Mekke döneminde henüz müslüman olan kitap ehlinin olmaması veya oldukça az olması nedeniyle, şahadetin genel olarak tüm kitap ehli ve vahiy kültürü olan insaflı kimselerle ilgili olduğu söylenebilir.

142 15.Hicr: 16-18; 37.Sâffât: 6-10; 67.Mulk: 5; 72.Cin: 7-10; İbn İshâk, *Sîre*, 94; Buhârî, *Tefsîr*, Hicr, 1. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 265, 266.

143 Bkz. mesela, 17.İsrâ: 23-39; 23.Mu'minûn: 1-9; 31.Lokman: 13-19. Ayrıca Akabe beyatlerinde koşulan şartlar için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293.

144 Mekke ve Medine dönemlerinde vahyin muhteva farkı için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 256.

dokunulabilen somut ve bütün bir imaj bulunur.¹⁴⁵ *Kitâb*ın cisimanîliği ile icra edeceği fonksiyonlar arasında zorunlu bir bağ vardır. Hatta, ümmîlerin bu ikisi arasında bir ayırım yapamadıklarını söylemek, daha doğru olur. Bu nedenle onlar, Kur'an'ın bir kerde ve yazılı bir şekilde inmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın *kitâb* olma iddiasının ümmîler nezdinde somut bir gerekçesi bulunmamaktadır. Her ne kadar Kur'an onlar için etkileyici olsa da, temel beklentinin dışında amaçlar taşıdığı için, ancak "*eskilerin masalları*" tanımlamasında¹⁴⁶ olduğu gibi edebî bir değerle kıymetlendirilmiş olmalıdır. Bu yüzden çatışma döneminde, Hz. Muhammed'in Kur'an sayesinde bir güce ulaşmaya başlaması da göz önüne alınarak, bir *kitâb*tan çok *Muhammed'in hevasına tabi bir toplumsal yaşamın* amaçlandığı fikri uyanmış olabilir. Onun isteklerinin Mekke'yi nereye götüreceği ise, sürekli indiği iddia edilen vahiy yapısı içerisinde, ucu açık kalmaya mahkûmdur. Osman b. el-Huveyrîs'in hıristiyan oluşuna dair olumsuz tecrübeyi de hatırlarsak, siyasal konjonktürün de bu endişeyi artırdığını söyleyebiliriz. Çatışma döneminde *Kitâb*ın nasıl olacağına dair Kur'an'a yansıyan bu tartışmaların böyle bir endişeyle açıklanması, aşırı bir yorum olmasa gerekir.

Aslına bakılırsa kitap kültürünü oluşturan biçimiyle *kitâb*, tam olarak ümmîlerin gözlemedikleri ve hayal ettikleri şeydir. Çünkü kitabın kendi ruhaniyetini (otoritesini/gücünü) var etme uğraşı, doğal olarak inananlar ve inanmayanlar şeklinde iki zümrenin var olduğu bir zaman aralığını ifade eder. Hatta inanmayanların çoğunlukta olduğu düşünülürse, Mekke'de bir *kitâb*ın oluşturacağı kıraate, tedrise, yoruma ve hüküm çıkarmaya dayalı kültürel atmosfer ve istikrar düzeni ortada yok demektir. Böyle bir atmosfer için, kitabın var olma yani ruhanî ağırlığını kabul ettirme sürecini başarıyla geçirmiş, her kesimden onay alıp sübut bulmuş ve kendi varlığını mesele olmaktan çıkarmış olması gerekir. Bu durum, onun somut bir nesne olarak tespit edilmiş olmasını da içerir. Çünkü yorum, sınırlandırılmış, başı sonu belli ve tartışılmayan bir metnin üzerine yükselir. Kitap kültürü, *kitâb*ın oluşturduğu toplumun işidir; kitabın kendisiyle mücadele

145 Şu ayetler, (kitap ehlinin sahip olduğu *kitâb* da göz önüne alınırsa) söz konusu imajın varlığına dair deliller taşır: 6.En'âm: 7, 91; 17.İsrâ. 93; 25.Furkân 32, 33; 74.Muddessir: 52; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 386, 387; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 643.

146 Bu ithamın, kıssalar nedeniyle bütün çatışma döneminde tekrarlandığı söylenebilir. İlgili ayetler için bkz. 6.En'am: 25; 8.Enfâl: 31; 16.Nahl: 24; 23.Mu'minûn: 83; 25.Furkân: 5; 27.Neml: 68; 46.Ahkâf: 17; 68.Kalem: 15; 83.Mutaffifîn: 13. Bu tanımlamayı en-Nadr b. el-Hâris'in yaptığı söylenir, (Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 181-183; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 197 vd.) ama yaygın şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır.

ettiği toplumun değil. Bu kavramsallaştırmadan hareketle, *kitâbın* (çalışmamızdaki yaklaşım biçimine de uygun olarak) bir vahiy iddiasının toplumsal algılanış biçimi ve onun fonksiyonu ile ilgili bir kavram olduğunu söylememiz gerekir.¹⁴⁷ Dolayısıyla kutsal kitap, insanlığın yazının keşfinden asırlar sonra önemli bir anlatım teknolojisi haline dönüştürdüğü ve tanımına ilişkin sınırları –özellikle yazılarak oluşturulma özelliğini- zâtında somut biçimde taşıyan bildiğimiz *kitap* gibi değildir.¹⁴⁸ Kutsal kitap, ona en yakın anlamda, hitap ettiği toplumsal grubun onu neredeyse *kitap* haline¹⁴⁹ getirecek biçimde muamele ettiği vahiy iddiasıdır. “Neredeyse” diyoruz, çünkü kutsal kitap son hali ile de bir *kitaptan* farklı muamelelere tabidir. Kur'an, çatışma döneminde ümmîlerin söz konusu beklentilerine aynı biçimsellikte cevap veremez durumdadır. Bununla beraber, onun kendisine “*el-kitâb*” demek suretiyle hangi hedefe yönelik ne tür bir söylem belirlediğini, bazı göstergelerden çıkarsama imkânına sahip olabiliriz. Bunun için, çatışma döneminde, Kur'an'ın hangi cismî formları taşıdığına ve bir *kitâbın* icra ettiği fonksiyonlara nazaran yeni cemaat içerisinde ne tür fonksiyonlar icra ettiğine bakmak gerekir.

Nüzul tarihi, Hz. Peygamber'in Kur'an vahyini sözlü olarak aldığını bildirir. Her ne kadar bazı rivayetler Hira mağarasındaki ilk vahiy hadisesinde ona yazılı bir metin gösterildiğini söylese de,¹⁵⁰ bu, *k-r-*'e kökünün¹⁵¹ *yazı okumak* şeklindeki anlamına da-

147 Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in fikirleri ile yaptığımız tespit arasında benzerlikler vardır. Bkz. Ebû Zeyd, *İlâhi Hitâbın Tabiatı*, 77-81. Ne var ki o, ümmîlerin zihinindeki *kitâb* kavramının yapısından çok, Kur'an'ın toplumu sözlü bir kültürden yazılı bir kültüre geçmesinde aracılık etmesine yoğunlaşmıştır. Biz bu kategorik bakışların tanımlama imkânlarımızı daralttığını düşünüyoruz. *Kitâbın* toplumda yerine getirdiği işleve dikkat çekse de, toplumsal bilincin vahiy *kitâb* haline taşıyıcı gücünden bahsetmemiştir.

148 İzutsu'nun semantik bakış açısıyla “*kitap kelimesinin ilk anlamı*” dediği şeyi kast ediyoruz. Ne var ki bundan sonra Kur'an'ın takdim ettikleri adına söylediklerimiz onun “*kitap kelimesinin ızaflı anlamı*” dediği şeyle açıklanır mı bilmiyoruz. Çünkü biz, *kitâb* ile Kur'an'ın kendini sunum biçimi yanında ve bundan daha çok söz konusu sunumun toplum/cemaat bilincinde ne biçimde bir yankı bulduğuna da bakıyoruz. Krş. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 26 vd.

149 Kur'an'ın bir *metin* olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda yukarıda belirttiğimiz kategorik bakışın bir neticesidir. Mesela bkz. Ömer Özsoy, “‘Çeviri Kuramı’ Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu”, 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, 253-270. Kanaatimizce Kur'an'ın bir *metin* gibi algılanması müslüman cemaatin veya toplumun onu algılama ve ona inanmış olma biçimiyle ilgilidir. Buna yönelik yargılarda ve sorgulamalarda bulunmak kutsal kitap kavramına kategorik bir bakışa mahkûm olmaktan kaynaklanmaktadır. İnen Kur'an bölümlerinin başta Hz. Peygamber olmak üzere insanlar tarafından birleştirilmesi, ilahi bir emir olmasına ilişkin değerlendirmeler bir tarafa, cemaatin Kur'an'a bir *metin* fonksiyonu yüklemekte olduğunun delilidir. Konuya yer yer değinilecektir.

150 İbn İshak, *Sîre*, 100 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 161.

151 Bu kökün anlamlarıyla ilgili olarak bkz. el-Hafîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, V, 204-205; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 64-65; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luğa*, V, 79; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, I, 128-133; ez-

yanarak oluşturulmuş bir rivayet gibi gözükmektedir. İlk inen vahiy bölümlerinde "kalem", "kalemle öğrenme", "kalem ve yazdığı", " yayılmış deri üzerine satır satır yazılmış kitap"¹⁵² gibi terkip ve ifadelerin kullanıldığı görülür. Bunlardan hem Arap toplumunca hem de Kur'an vahyi tarafından yazıya önem verildiğini çıkarmak¹⁵³ naif bir yaklaşım sayılamaz. Hatta bu ifadelerin yemin içerdiği düşünülürse, söz konusu kavramlara bir kutsiyet atfedildiğinden bahsetmek de mümkündür. Hatırlanırsa, Araplar için yazı ve yazıya geçirilmiş sözün (tabusal bir) kutsiyet taşıdığından birinci bölümde de bahsetmiş-tik. Bu, kutsal sözlerin, emirlerin, yazgının, bozulmayacak anlaşmaların yazılı olması gerektiği gibi bir düşüncedir. Ayrıca yine erken dönemde inen Kur'an bölümlerinde, önceki peygamberlerin aldığı vahiylerden, yazı ve yazı malzemesini esas alan isimlerle bahsedildiği görülür. "Suhuf", "zübur" gibi.¹⁵⁴ Dolayısıyla, ümmî zihin yapısında kutsal kitapların taşıdığı kutsiyet nedeniyle yazılmış olma dışında da bir şeklinin bulunmadığı, rahatça söylenebilir.¹⁵⁵ Nüzul dönemine ilişkin bir örnek bu konuda açıklayıcı olabilir. Evs kabilesinden Süveyd b. Sâmit hacda Hz. Peygamber ile karşılaşmıştı. Hz. Peygam-ber onu davet ettiğinde, Süveyd kendisinde de Hz. Lokman'ın mecellesinin bulunduğunu söylemiştir. İçinde güzel sözler bulunduğu anlaşılan bu şey, İbn Hişâm'ın açıklamasına göre bir sahifedir.¹⁵⁶ Ne var ki, Kur'an vahyinin inen bölümlerinin en baştan beri ya-zıldığına dair açık rivayetlere rastlamamaktayız. Eğer bu veri/verisizlik tek başına bir sonuç çıkarmak için yeterli kabul edilirse, Kur'an özelinde yerleşik düşünce biçimine ve alışkanlıklara ters bir uygulamanın söz konusu olduğu sonucuna ulaşılır. İlk dönemde vahyin kendisine "Kur'ân" demesi; hatta her inen vahiy bölümüne *Kur'ân* denilmesi, (bu ismin *k-r-'e* [okumak, tilavet etmek] kökünden türemiş olduğu görüşü tercih edilerek)¹⁵⁷

Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, I, 218-222.

152 52.Tûr: 2, 3; 68.Kalem: 1; 96.'Alak: 4.

153 el-Câhız, *el-Beyân*, I, 87; *el-Hayavân*, I, 48 vd., 97; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 67-69.

154 16.Nahl: 44; 21.Enbiyâ: 105; 26.Şu'arâ: 196; 87.A'lâ. 18, 19; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 241, 242; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 588, 589.

155 Kur'an sözlü indirilmiş olsa da, önceki kitaplardan bahsedilerek, yazıyla ifadesinin mükemmel olacağı bildirilmek istenir, bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 98.

156 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 288; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 190, 191.

157 *Kur'ân* kelimesi/isminin anlamı ihtilaflıdır, bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 1vd.; Buhârî, *Tefsîr*, Kıyâme, 2; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 64; İbn Fâris, *Mekâyisi'l-luğa*, V, 79; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, I, 128-129; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, I, 221; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I; 347 vd.; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I 67 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, T.D.V., Ankara 1989, 31 vd.

yukarıdaki sonucu destekler mahiyette bir başka veri olarak değerlendirilmiştir.¹⁵⁸ Hira mağarasında gelen ilk vahiy ile ilgili meşhur rivayet¹⁵⁹ de göz önüne alınırsa, *k-r-*'e kökünün *tilâvet* anlamının ön plana çıktığı görülür. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber'in "*ben okuma bilmem*" biçimindeki ifadeleri, bu anlamdan başkasına yorulamaz. Ne var ki, bunun *el-Kur'ân* biçiminde isim olarak kullanılışı, *davet ve çağrı* anlamını¹⁶⁰ da yadsınamaz hale getirir. Her bir vahiy bölümünün kendi başına bir *Kur'ân* (davet) olması¹⁶¹ yadrganmayacak bir anlam olabilir. Bu anlam Kur'an'ın insanlara özellikle Kâbe'de kıraat edilerek veya namazda okunarak duyurulduğunu gösteren rivayetlerle¹⁶² de uyumludur. Böylece, *kırâ'e* kelimesinin resital biçiminde *terennümle ibadet için okuma* anlamı¹⁶³ da, *davet* anlamıyla birleştirilmiş olur. Bütün bunlar, Kur'an kelimesinin *kırâ'e* kökünden türediğine ilişkin ön kabulden hareket eder. Neticede söz konusu veriler, Kur'an'ın yazımının en azından ilk dönemde söz konusu olmadığı kanaatini destekler gözükmemektedir. Ne var ki bu veriler güvenilir olsa bile, Kur'an'ın bu dönemde hiç yazılmadığı sonucunu zorunlu olarak vermediğini belirtmemiz gerekir. Zorunlu olarak çıkarılacak sonuç ise, Kur'an vahyinin başlangıçta kendisini adlandırırken, ümmîlerin zihnindeki kutsal kitap imajına uygun olarak, yazıyı vazgeçilmez bir esas gibi gören bir ismi seçmemiş olduğudur. Zaten Kur'an'ın bütün olarak ve yazılı biçimde indirilmemesi nedenleri ile muarızlarınca eleştirilmesi,¹⁶⁴ zorunlu olan ikincisini; yani Kur'an'ın kendisini yazı merkezli biçimde tanıtmadığı sonucunu teyit eder. Bununla beraber, ilginç bir şe-

158 *K-r-*'e kökünden hareketle, Kur'an'ın baştan beri yazılıp yazılmadığına ilişkin tartışma için bkz. Daniel A. Madigan, *Qur'an Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press, Amerika 2001, 16. Ayrıca bkz. *Kur'an* isminin şifahi kültür içinden ama onu aşmaya çalışan bir isim olması konusunda, Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 77 vd.

159 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 321 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 54.

160 Bu anlamın varlığı, *k-r-*'e kökünün taşıdığı "bir mesajı (selamı) biriyle gönderme, ona yükleme ve ulaştırma" anlamından (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 130; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, I, 219.) hareketle iddia edilmiş olmalıdır.

161 Nüzul döneminin başlarında her inen vahiy bölümüne *kur'ân* denilmekteydi. Hatta Kur'an'da daha geç dönemde inmiş olan bir surede de bu kullanım geçer. Bkz. 10.Yunus: 61; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 572.

162 Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 166, 186; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 208, 229. Ayrıca 96.'Alak: 9 vd. da buna bir örnek teşkil eder. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 647.

163 Kıraatin ibadet, namaz ve amelle ilgili olduğuna ilişkin anlam ve rivayetler için bkz. el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 64-65; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 129, 130; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'Arûs*, I, 219. Ayrıca krş. Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", 1, 2.

164 Bkz. mesela, 6.En'âm: 7; 25.Furkân: 32.

kilde *kırâ'e*, aşağıda anlatılacağı üzere, ancak bir *kutsal kitabın* yerine getirebileceği bir fonksiyondur. Kur'an'ın nüzul sürecinin başında yazılmadığına ilişkin çıkarım ise, sadece zorunlu olmaması ile ilgili olarak değil, bazı tarihi veriler ve yaşam şartlarının ulaştığı seviye ile çelişmesi nedenleriyle de eleştirilebilir.¹⁶⁵ Her şeyden önce nüzul sürecinin başlarında inen bazı Kur'an ayetlerinin, değindiğimiz üzere, yazının önemini vurgulayarak, Kur'an'ın yazılması gerektiğini dolaylı biçimde anlattığı ya da ima ettiği yorumu yapılabilir. Hz. Ömer'in müslüman oluşunu anlatan meşhur rivayet de söz konusu verilerden birisidir. Söz konusu rivayet, Kur'an vahyinin bir bölümünün (Tâhâ suresi) yazılı bir nüshada bulunduğunu gösterir.¹⁶⁶ Eğer bu rivayet sahihse, nüzul sürecinin dokuzuncu veya beşinci yılı olarak belirlenen tarihte,¹⁶⁷ artık Kur'an bölümlerinin her müslümanın elinde bulunabilecek kadar yayıldığı söylenebilir.¹⁶⁸ Yine bu rivayetin de gösterdiği gibi, Kur'an tedrisi inanan insanlar arasında devam ettirilmekteydi. Ayrıca başka bir rivayette de, olay kahramanı olan Hz. Ömer'in yeni inen Zümer suresi 53-55. ayetlerini Hişâm b. el-'Âsî'ye yazarak gönderdiğine şahit oluruz. Bu olay Medine hicretinin gerçekleştirildiği dönemde vuku' bulmuştur.¹⁶⁹ Rivayetin genel yapısından, sahabîlerin yazılı Kur'an nüshalarını kendi başlarına okuma ve anlamını düşünme alışkanlıkları bulunduğunu da çıkarabilmekteyiz. Rivayet oldukça geç bir döneme ait olsa da, içeriği Mekke döneminde Kur'an yazımı, kıraat ve tedrisi konusunda belli bir mesafe katedildiğini göstermektedir. Evlerde oluşturulan mescitlerde¹⁷⁰ yürütülen tedrisin yazılı nüshalar üzerinden yapılıyor olması, pek muhtemeldir. *Ders yapmanın kitâb* ile ilgili bir kavram olduğunu, Allah'tan gelen *kitâbın* içerisindeki bilgilerin ve hükümlerin okunup öğrenilmesinin kast edildiğini, çatışma döneminin başlarına götürülebilecek bir Kur'an pasajından çıkarabiliriz. Bu pasajda Kur'an muhaliflerinin kendi hoşlarına giden hüküm-

¹⁶⁵ Bu konuda serdedeceğimiz delilleri krş. Derveze, *el-Kur'ânu'l-mecîd*, 74 vd., 97 vd.

¹⁶⁶ İbn İshâk, *Sîre*, 160 vd.; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 325 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 230, 231.

¹⁶⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 127- 130; Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerîm Tarihi (Bir Deneme)*, çev.: Mehmet Sait Mutlu, (*Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası* ile birlikte basım), D.İ.B., Ankara 1991, 48, 49. Bu tarihi 5. yıl olarak verenler de vardır. Bizce de bu doğru olabilir. Çünkü Tâhâ suresinin nüzul zamanını Bâzergan bi'setin 4. yılı olarak verir, Nöldeke ve Blachéré'e göre ise ikinci Mekke döneminde inmiştir.

¹⁶⁸ Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 142.

¹⁶⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 328.

¹⁷⁰ el-Erkâm b. el-Erkâm'ın mescidi için bkz., el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 200.

leri araştırıp (ders edinip) içinde buldukları bir *kitâbları* olmadığını ima ederken,¹⁷¹ kendisinin müslümanların aralarında tedris ettikleri ilâhî bir *kitâb* olduğunu dolaylı olarak anlatmış olmaktadır. Bu onun yazılı olduğunun bir işareti kabul edilebilir. Daha açık bir örnek, yine Kur'an'da çatışma döneminde inmiş olan ayet gurubudur. Burada Kur'an'ın bir başka topluluğun yardımı ile Hz. Muhammed tarafından uydurulduğu, kendisi için yazdığı (veya birisine yazdırttığı) ve sabah akşam ona imla edilen (veya okunan) eskilerin masalları olduğu gibi ithamlar anlatılır.¹⁷² Söz konusu ayetlerin, indiği dönemde Kur'an bölümleri ve Müslümanların onlarla meşgul olma biçimleri ile ilgili bir fikir verdiği, yapılan ithamların bu çerçeveye atıf içerdiği, yani yazıldığı anlaşılabilir. İlerleyen Mekke dönemlerinde, biriken vahiy bölümlerinin muhafazasında ve sonradan ders ve ezber konusu yapılmasında bir kolaylık sağlayacak olması nedeniyle yazının düşünülmüş olması akla oldukça yatkın gelmektedir. Kur'an'a da yansıyan şekliyle, parça parça inen vahiyden farklı olarak, Kur'an'ın bölümlenmeye başladığını ve bunun da "*sure*" diye isimlendirildiğini bilmekteyiz.¹⁷³ Bu dönemde surelerin ve bu surelere sonradan eklenen bölümlerin hafızalarda düzenlenmesi, hafıza yanında somutlaştırıcı bir zemine ihtiyaç duymuş olabilir. Görmeye ve somut düşünmeye alışmış insanları zihninde, şahit olunan nüzul sürecinden bağımsız bir sınıflamanın tutması, bir takım zorluklarla karşılaşabilirdi. Çünkü bu durum, özellikle şiirde etkin olan ümmî ezber geleneğinden bir miktar farklılık arz etmektedir.

Kur'an'a ilişkin bu veriler, çatışma döneminde sayıları giderek artan müslümanların onu *tarih, ahlak ve varlık konusunda bilgi kaynağı*,¹⁷⁴ ritüel tekrarın

171 68.Kalem: 36-37; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 95, 96. Bâzergan, bu surenin ilgili ayetlerinin bi'setin dördüncü yılında indiğini söyler. Nöldeke'ye göre birinci Mekke dönemi, Blachéré'e göre ise ikinci Mekke dönemidir. Benzeri bir ayette 34.Sebe: 44. ayettir. Bu ayet, tüm değerlendirmelere göre geç Mekke döneminde inmiştir.

172 25.Furkân: 4, 5; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 365, 366. İmlâ ve yazdırtma arasındaki takdim tehirlle ilgili fikirleri için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 256-258; Muhammed Esed'in vermiş olduğu meal yerli yerindedir ve Kur'an inzali ve müslümanlar tarafından öğrenimi sürecini yansıtır, bkz. Muhammed Asad (Esed), *The Message of The Qur'ân*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980, 550; *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999, 727. Bâzergan bu ayetlerin nüzulünü bi'setin altıncı yılı olarak tarihlendirir. Nöldeke ve Blachéré ise ikinci Mekke dönemi olarak belirlemişlerdir.

173 Bu terimin Mekke döneminde inen ayetlerde kullanılışı ile ilgili olarak bkz. 2.Bakara: 23; 11.Hûd: 13.

174 Çatışma döneminde vahyin *bilgi kaynağı* olduğu, Kur'an'da açıkça yerini bulur. Bkz. bazı örnekler için, 6.En'âm: 91; 7.A'râf: 62; 11.Hûd: 49; 12.Yûsuf: 86, 96; 16.Nahl: 74.

kendisi,¹⁷⁵ *dersin* dolayısıyla *fıkhın* yani anlama gayretinin nesnesi¹⁷⁶ ve hatta buna rahat bir imkan tanıyan *yazının konusu* yapmaya başladıklarını gösterir. Bu durum ister onların inançlarının bir gereği olarak ortaya çıksın isterse bizzat Kur'an'ın emri olsun, sonuç değişmez. Kutsal kitapların icra ettiği, onlara toplumlar için kimlik inşa etmenin yolunu açan ve kültür oluşturan fonksiyonlar bunlar ise, Kur'an bu fonksiyonları müslüman cemaat içerisinde yerine getirmeye başlamış bulunmaktadır. Söz konusu fonksiyonlar sayesinde Kur'an, cevaben indiği tarihsel bağlamlara kilitlenip kalma riskini atlatacaktır. O, Müslümanların zihinlerinde, artık indiği bağlamlardan özgürleşme yoluna girdiği söylenebilir. Yalnız bu özgürleşme alışık olduğumuz kitap ya da metinlerde olduğu gibi, yazıldığı tarihsel bağlamdan kopuk olma anlamında değil, nüzul bağlamını sahiplenip onu aşma biçiminde bir özgürleşmedir. Başka bir ifade ile indiği ortamla alış-verişte bulunarak var olma aşamasını aşmış, kendi başına bir referans olma eğilimi göstermemiş. Bir kutsal kitabın kimlik oluşturmada tarihe duyduğu ihtiyaç göz önüne alınırsa, indiği bağlamı yani vahiy tarihi içerisindeki kendi özel yerini terk etmeyerek onu aşması, mahiyetinin bir gereğidir. Çünkü bu serencam, onun kimliği besleyen en büyük edebiyatıdır. Tevrat'ın Çıkış bölümü bu konuda örnek teşkil eder. Kutsal kitaplar diğer kitaplardan farklı bir *kitâblaşma* prosedürüne; şartlarına ve araçlarına sahiptir. Korunmuş ve muhafaza edilmiş olmak ortak bir şart gibi karşımıza çıksa da, kutsal kitap bunu *kıraat* ve *ibadet*, *tedris*, *yorum*, *hüküm çıkarma*, *ezber* ve *yazı* gibi *araçlarla* ve topluma bağlı olarak yapar. Kimliğe bağlananların bakışında *kitâb* olma meselesi, vahyin taşıdığı üslup ve muhtevanın *alıldık bir metin gibi en baştan oluşturulmuş olmasına* dayanmaz.¹⁷⁷ Zihnimizdeki kitapların aksine *yazı*, araçlardan sadece biri ve belki de kutsal kitabın icra ettiği fonksiyonları takip eden kendiliğinden bir sonucudur. Belki yazı hem diğer araçla-

175 Bkz. 17.İsrâ: 78, 110. Bu gibi ayetlerde geçen *Kur'an okuma* ifadeleri, *namazda okuma* anlamındadır, İbn İshâk, *Sîre*, 186; Buhârî, *Tefsir*, İsrâ, 10; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 127-128. Ayrıca bkz. 7.A'râf: 204; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 229, 230.

176 Bkz. mesela Medine'ye imam olarak gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'e yüklenen öğreticilik görevinin tarifinde bu ifade geçer. Ona Medineliler "*el-Mukrî*" yani okutucu diyorlardı, İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293. Yine *fıkh* ve *kıraat* kavramlarının birlikte geçtiği Medine dönemine ait bir örnek için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489.

177 Benzeri bir değerlendirme için bkz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 21. Kur'an surelerinin bazılarının sonradan tamamlanması, önceden inen bölümlerin onlara eklenen yeni bölümlerle birlikte yeni anlamlar kazandığını daha önce örnekleştirmiştik. 'Alak, Asr ve Tîn surelerinde olduğu gibi, Kur'an'ın yeni anlamalarını keşfe yönelik bu zihinsel açılımlar Kur'an'ın *metinleşmesine* güzel örnekler teşkil eder.

ra yardımcı, hem de *kitâbı* yazılabilir kıymette bağlayıcı bulmanın bir göstergesidir. Bu duygu onun kutsiyetine inanma ve Allah kelamı olduğuna itikat etme ile alakalı olmalıdır. Diğer araçlar da inananların bağlılık hissini var ettiği araçlardır. Böylece *kitâbı* inşa eden şeyin oluşturulmuş bir metin olmak yerine, ona inananların muamelesi olduğu söylenebilir. Sürecin işleyişine dikkat edilirse, Kur'an cemaati inşa ederken, cemaat de *kitâbı* inşa etmeye başlamış olmaktadır.

Kur'an özelinde anlatılanlar çerçevesinde, kutsal kitapların oluşumunda yazının zorunlu bir sebep değil de bir sonuç olduğu kabul edilince, *Kitâb* kelimesinin, yazı veya yazı malzemesi anlamına gelmesine rağmen, neden kutsal kitaba isim olduğu merak konusu olabilir. Bunun sebebi, *kitâb* (yazı) kelimesinin kitap kültürü ile etkileşim içerisinde bulunan Arap dilindeki kullanım biçimleri ve mantığı içerisinde barınıyor olmalıdır. Özellikle Kur'an'a muhatap olan ümmî Arapların zihninde *kitâbın* ne anlama geldiğini, Kur'an dili üzerinden takip edebiliriz.¹⁷⁸ Kur'an da levh-i mahfûz (korunmuş levha, kutsal kitapların aslının ve kaderin de dâhil olduğu ilahî bilgi),¹⁷⁹ farz,¹⁸⁰ amel defteri,¹⁸¹ mektup,¹⁸² (yazılmasa da), yazılı şey,¹⁸³ anlaşma,¹⁸⁴ *kitâb* kelimesiyle karşılaştırılmıştır. Bu anlamların kutsallıkla ilişkisine, birinci bölümde değinmiştik. Burada başka bir anlam ortaklığına dikkat çekmek istiyoruz. O da yazının muhafaza özelliğine dayanan objektif bilgi sunma gücü ve bunun zaman ve mekâna karşı bir direnç barındırmasıdır.¹⁸⁵

178 Bu anlamların tasnifi için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 459, 463, 472; Ebû Abdîrrahman İsmail b. Ahmed en-Neysâbü'rî (ö. 430 h.), *Vucûhu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru's-Sikâ, Dimeşk 1996, 279; el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983, 400, 401.

179 85.Burûc: 22. Ayrıca "*ummu'l-kitâb*" yani *kitâbın* aslı anlamında (bkz. 13.Ra'd. 39), "*Kitâbun hafîz*" yani *koruyan, muhafaza eden kitâb* anlamında (bkz. 50.Kâf: 4), "*Kitâbun meknûn*" yani *saklı kitâb* anlamında (bkz. 56.Vâkı'a: 78) da geçer.

180 Fiil olarak pek çok yerde geçer, isim-fiil olarak geçtiği yer için bkz. 4.Nisâ: 104.

181 17.İsrâ: 13, 14, 71; 69.Hâkka: 19, 25; 84.İnşikâk: 7, 10.

182 27.Neml: 28, 29.

183 21.Enbiyâ: 104.

184 24.Nûr: 33.

185 Ümmî Araplar için yazının bu anlamıyla ön planda olduğu, siyer rivayetlerinde anlatılan bazı olaylardan kolayca çıkarılabilir. Hz. Peygamber'in Süraka b. Mâlik'e müslüman olduğunu bildiğine dair bir yazılı eman vermesi konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 340; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 58, 59. Medîne vesikası için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 351-354; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 66-73. Müşrikler ile müslümanlar arasında Hudeybiye barışı yapılırken anlaşma maddelerinin nesnel bir dille yazılmasına özen gösterilmiştir. Bzk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 784; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 89 vd. Ayrıca Hz. Peygamber çevre krallıklara gönderdiği davet mektuplarını da yazdığı mühürlü mektuplarla yapmıştır. Bzk. el-Câhîz, *el-Hayavân*, I, 97, 98; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 115 vd., 122 vd., 131-133,

İlahî bilginin (ve emirlerin) evrenselliği de her şeyi içermenin yanında zaman ve mekân farklılaşsa da onda bir değişikliğin gerçekleşmemesindedir. Anlaşma metinleri ise zaten geçen zamana rağmen karşılıklı hakların korunması ve bağlayıcı bir zemin olarak kalması nedeniyle yazılır. Mektup ise, tam da zaman ve coğrafya farkını gidererek meramı ulaştırma amacı taşır. Bu durumda karşımıza, tüm zamanlarda ve mekânlarda geçerli olacak ve gücünü (otorite/ruhaniyet) koruyacak bir objektif bilgi veya mesaj kavramı çıkmaktadır. Söz konusu gücün aynı zamanda bir kutsiyet içermesi, insanın sınırlılığı nedeniyle ve özellikle ümmî zihin yapısında normaldir. Bu gücü, *taşınabilir ruhaniyet* biçiminde kavramsallaştırabiliriz. *Taşınabilir ruhaniyet* kavramını, *Muhafaza/koruma altına alma* kavramının sınırları belirlenmiş ince bir ayrımı olarak değerlendirmek de mümkündür. Çünkü yazı muhafazanın en birebir şeklidir ve bu nedenle fazladan bir güç içerir.¹⁸⁶ Ayrıca somut bir malzemede gezdirilebilir olması nedeniyle belli bir tarihten ve coğrafyadan bağımsızlaşmıştır. Netice itibariyle kutsal kitapların inananları tarafından algılanma biçimi, onlar her ne kadar *kitâbın* ruhaniyetini taşıyacak daha başka muhafaza araçlarına (kitâb fonksiyonları) da sahip olsalar, içlerinde en somut olan yazıyı vazgeçilmez adlandırma biçimi haline getirmiştir.

Taşınabilir kimlik referansı konusuna, birinci bölümde değinmiştik. Ümmîlerin toplumsal başarı ve coğrafyadan özgür taşınabilir bir kimlik zemini özlemine, Kur'an tarafından böylece bir cevap verildiği görülür. Bunun, coğrafyaya bağlı kimlikten bir kopuşu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle *kitâbı muhafaza biçimlerinin/araçlarının* en önemlilerinden olan *kıraat* ve *namazın* ritüel olarak istihdamı, dikkat çekicidir. Daha önce hac ritüelinin coğrafyaya bağlı bir kimlik inşa etmesine karşıt olarak, artık Kitâb, namaz ve kıraat ile belli bir coğrafyaya bağlı olmayan bir muhafaza ritüeli ve büyüelliği oluşturmaktadır. Özellikle ilk çatışma döneminde kıraat ve namaz arasında net bir

151 vd.. Kabilelerden aldığı bey'atları ya da onlarla yaptığı anlaşmaları da yazılı ifade etmiştir. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 271; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 273-275.

186 Bu değerlendirmeyi, -sözlüklerin verdiği kadarıyla- *k-t-b* kökünün anlam alanına dayandırmaktayız. En temel anlamın, *bir şeyin ağzını bağlayarak muhafaza etmek, cem' edip toplamak* şeklinde genelleştirilebileceği görülmektedir. Bkz. bütün anlamlar için, el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, V, 341-342; el-Cevherî, *es-Sihâh*, I, 208-209; İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-luğa*, V, 158-159; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, I, 699-702; ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, II, 351-353. Hz. Peygamber bir sözünde ilmin yazı ile kayıt altına alınması gerektiğini söyler, el-Câhîz, *el-Beyân*, II; 410. Yazının zamana rağmen nesnel bilgi zemini sunduğuna ilişkin olarak Hâris b. Hillize'nin şiirinden de delil getiren el-Câhîz'in görüşleri için bkz. el-Câhîz, *el-Hayavân*, I; 69, 70.

ayrıma gidilemez. Namazın Kitâb'ın ritüelleşmiş hali olduğu söylenebilir. Kâbe yerine Beyt-i makdis'in kible oluşu, daha önce de kılınan namazın miraç hadisesiyle beş vakte çıkarılıp kurumsallaşma yoluna girmesi ve miraç rivayetlerinde Hz. Musa'nın yeri, söz konusu eğilimi netleştirir. Bu dönemde tedris belirgin şekilde yorum ve hüküm çıkarmaya varacak kadar ilerlememişti ve kıraat ile aynı şeyi ifadeye yakın bulunuyordu. Çatışma dönemindeki kıraatin sonraki dönemlere nazaran daha fazla ibadet ve ritüel havası taşıdığı ve davet biçimi olduğu görülür. Aynı gerekçe ile Kâbe de Kur'an kıraati ve namaz kılmak önemsenmiş, namazdaki kıraatin çevredeki insanlar tarafından duyulması bir tebliğ meselesi olmuştur. Hz. Peygamber'in hacca gelen diğer kabileleri tebliğinde kıraat temel unsur olarak karşımıza çıkar. Kur'an'ın duygusal, içten, tertil (açık ve peşi peşine kıraat) ile ve güzel sesle kıraat edilmesi, tam da bu dönemden itibaren başlayan bir düzenleme olmalıdır.¹⁸⁷ Bizzat Hz. Peygamber'in kıraat ve namaz ile eğitilmesi aynı gerekçeye dayanır. Hz. Ebû Bekr'in kıraat biçimi insanlar üzerinde tesir ettiği için, o ciddî eziyetlere maruz kalmıştı.¹⁸⁸ Yeni cemaate giren kimselerin, cemaat içerisinde sosyalleşmesi ve yeni kimliği benimsemesinde kıraat, tedris, tefekkuh ve özellikle namazın psikolojik olarak önemli bir yerinin olduğu görülür. Medine'ye mukrî (okutucu) olarak gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'in ilk Cuma namazını da kıldırıldığını biliyoruz.¹⁸⁹ Bu kimlik istiklalinin (ümmî geleneğe uygun biçimde) ritüele dayalı şeklini de ikame ederek geliştiğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Böylece *Kitâb* ve *Kur'ân* isimleri, çatışma döneminde kutsal kitap imajını birlikte şekillendirirken katkıları zıt

187 74.Müzzemmil: 1-4; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 280, 281. Kur'an kıraatinde Hz. Davut'un güzel sesle Zebur kıraat edişi örnek gösterilir. Ayrıca Kur'an okumanın bir ilim konusu olarak görülmesi ve Kur'an öğretimi, disiplini ve prensipleri için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 233, 234; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II; 484 vd., 489 vd.; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 19, 20, 22, 23, 28, 30, 31, 33, 34, 37. Konuya ilişkin açıklamaları krş. Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", 26, 27. Kur'an okuma konusunda içtenlik taşımakla ilgili Hz. Ebû Bekr'in ve Hz. Ömer'in sözleri için bkz., Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 383; el-Câhız, *el-Beyân*, III, 812, 823, 827. el-Câhız'ın bu konuda yaptığı tespitler üzerinden söylersek, ilk dönemin ilim anlayışının amelle bir ve ayrılmaz bir kavramsallaştırmaya sahip olduğu söylenebilir. Konumuzu ilgilendiren biçimi ile Kur'an'ın kıraatinin öğrenilmesi aynı zamanda bir ibadet ve amel bütünlüğü içerisinde oluyordu. Zamanla hem de sahabe nesli kaybolmadan tedrisin biçimi ve ilim anlayışı değişim gösterdi. Amel ve tilavetin zaman geçtikçe ayrı ayrı kavramsallaştırıldığına dair açık bir delil, el-Hasen el-Basrî'nin "*artık insanların ameli terk ettiği ve Kur'an'ın tilavetini amel edindiler*" demesidir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 233. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 362, 363. Buna ilişkin en vahim tecrübe ise Hariciler özelinde yaşanacaktır. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, X, 146 vd.

188 İshâk, *Sîre*, 218, 219; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 249, 250.

189 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293.

yönlere değil, neredeyse aynı yönden gelmiştir. Çünkü *kitâb* ne basit şekilde yazıya, ne de *kıraat* sadece okumak ya da sözel olmaya indirgenebilir. Bilakis bu isimlerin her ikisi de, Kur'an'ın '*taşınır ve muhafaza edilir*' bir nitelikte olduğunu ve bunun karmaşık bir süreci bulunduğunu farklı yönlerden anlatır.¹⁹⁰ Ayrıca Kur'an (ve Hz. Peygamber), çatışma evresinde Müslüman cemaatin toplumdaki ayrı olarak bağdaştıkları tek zemin görüntüsü de çizer.

Kur'an vahyi için, *kitâblaşmanın* kendisine inanan kitlenin algılama ve yaşama geçirme biçimine bağlı olması, *yazılı şekilde ve bütün olarak inmemiş olmayı* da *cemaatleşme* açısından bir avantaja çevirmiştir. Bunun Kur'an tarafından da ifade edildiği görmekteyiz.¹⁹¹ Parça parça gelmeye devam eden Kur'an bölümleri, cemaati oluşturacak şahıslarda hidayeti nasip eden, sürekli takip eden, gözetimi altında tutan ve destek olan Allah fikrini sıcak tutmuştur. Bunun, vahye bağlılık biçiminin (yani *kitâblaşmanın*) teminatı olacağı söylenebilir. Yerleşik ümmî referans algısında, toplumsal davranışları yönlendiren referansın, belli bir iradelilik sergilemediğini bilmekteyiz. Bu yüzden, Fil hadisesinde olduğu gibi yer yer kendisini belli ettiğine inanılan bu irade, toplumda ciddi etkiler oluşturmuştu. Bu etkiyi Kureys özelinde *seçilmişlik duygusunun* belirginleşmesi ile özetleyebiliriz. Toplum olarak seçilmişlik duygusunu hissetmenin yolu ise, kimliğin ekseninde duran referansın aktif ve iradeli bir görüntü çizmesidir. 'Vahyin sürekliliği', Müslümanlara, çatışma döneminde ve sonrasında seçilmişlik ve ayrıcalık fikrini canlı bir şekilde verecektir. Bu açıdan Kur'an'ın tedricî biçimde gelişi, İsrailoğulları tarihindeki seçilmişlik edebiyatının bir benzerinin, ümmîlerce de hissedilmesinin en bariz yolu ol-

190 Nöldeke, *Kur'an* isminin, kutsal kitaptan resital biçimde yapılan okumaları ifade eden Süryanice kelimedenden öykünerek konulduğunu söyler. O, bundan yola çıkarak, Hz. Muhammed'in yazılı bir kitâba öykündüğünü ve başlangıçtan itibaren Kur'an'ın yazıldığını çıkarır. Bkz. Teohodor Nöldeke-Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev.: Muhammed Sencer, İlke Yayınevi, by., 1970. - Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev.: Muhammed Sencer, İlke Yayınevi, by., 1970, 3. Bu bilgi, diğer kutsal kitapların kıraat edilmediği görüşünü (Bkz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 23) nakzeder. Biz ise, *Kur'an* isminin işaret ettiği korumanın, *davet amaçlı okuma, ibadette okuma, teberrüken okuma, ders almak için okuma* gibi pek çok biçimiyle, -ezbere ve aynı zamanda ona yardımcı olan yazı ile- Kur'an'ın başlangıçtan itibaren muhafaza edildiğine işaret ettiğini söylüyoruz. Ne var ki bu okumalarda *nazmî muhafaza*, müslüman cemaatin okumalardaki amaçlılığı bakımından, daha çok dolaylı olarak ortaya çıkan zorunlu bir neticedir. *Kıraat*in kitap geleneğinden mülhem olması ya da olmaması da, pek önem arz etmez. Önemli olan onun bir dönüşüm meydana getirmesidir. Öte yandan, müslümanların özellikle namazdaki kıraati Mushaf'a bakarak yapmayı, kitap ehline benzemek endişesiyle, hoş görmedikleri nakledilmiştir. Hz. Ömer'in yasaklaması ile ilgili olarak bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 217, 218.

191 17.İsrâ: 106; 25.Furkân: 32, 33; 73.Müzzemmil: 4; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 222; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 161-163.

muştur. Daha önce nübüvvet ve vahiy kültürüne yatkınlığı bulunmayan insanların, vahyin sürekliliği sayesinde bir eğilime sokulması sağlanmıştır. Bu duyguyu alanlar, sadece maduriyete bağlı bir birliktelik içerisinde oldukları düşüncesini aşmış olmalıdırlar. Onlar, Kendi toplumları içerisinde kıraat-namaz, tedris-anlama faaliyetleri, inen Kur'an bölümlerinin (Allah'tan gelen belgenin) ayıktırma-aydınlatma fonksiyonu sayesinde, sadece kendilerinin tarihe, dine ve varlığa farklı bakmaya başladıklarını görmüş olmalıdırlar. Hidayetin Allah'tan olması ve şirk içerisinde kalanların dalalette bırakılmaları (yani seçilmişlik hissi), yeni cemaat benliğini somutlaştıran önemli bir duygu paylaşımı olarak değerlendirilebilir. Böylece, kitap ehline benzeyerek yerli ümmî kimlikten kopma, *cemaatleşme* biçiminde bir tezahüre tedricen ulaşmıştır. Özet olarak, *kitâblaşma* ve *cemaatleşme* diyalektik şekilde bir birini inşa etmeye başlamış; *kitablaşma* inaç ve ona uygun muamele temelinde, *cemaatleşme* ise bu inanç ve davranışın bir üstünlük olduğu temelinde varlık bulmuştur. Bu noktadan itibaren *yeni cemaat söylemine* de bir giriş yapmış olmaktadır.

c. Yeni Cemaatin Liderliği ve İnisyatif Alan Peygamber Fenomeni

Hiz. Muhammed'in peygamberlik öncesindeki yaşamına dair rivayetlerin bir takım abartılı unsurlar barındırdığı söylenece de,¹⁹² onun kırk yaşlarına yaklaştığı zamanlarda toplumsal yapıda üslendiği görev ve ağırlık bakımından pek mütevazı bilgiler içerdiği teslim edilmelidir. Hiz. Muhammed'in kendi boyunun dâhil olduğu Hılfu'l-Fudûl birliğine şahit olması ya da katılması,¹⁹³ Kâbe'nin inşasında hakemlik yapması ve toplum tarafından güvenilir olarak tanınması¹⁹⁴ dışında bir kariyerinin bulunmadığı görülür. O, bu dönemde nispeten genç bir yaşta ve toplumda seçkin bir aileye mensup olsa da henüz etkin bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaz. Peygamberliğin hem onun hayatında hem de toplum gündeminde köklü bir değişim meydana getirdiğini söyleyebiliriz. Kur'an'a yansıyan tartışmalarda, neredeyse ani diyebileceğimiz bu değişikliğin izlerini bulmaktayız. Hatta bizzat kırk yaşına kadar yaşadığı hayatın, vahyin gerçekliğine dair

192 Watt, *Mekke'de*, 39 vd.; Nahide Bozkurt, "Hz. Muhammed'in Biyografisi Üzerine", *G.Ü.Ç.İ.F.D.*, I, sayı: 1, 1993, 160-167.

193 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 94 vd.; Watt, *Mekke'de*, 39; Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 41.

194 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 132, 133.

bir delil olarak sunulduğunu da görebiliriz. Yerleşik imtiyaz anlayışı veya sosyal cazibe ölçütleri bakımından dikkatleri çekmeyen Hz. Muhammed'in nasıl olup da toplumun gündemine yerleştiği sorusu, ancak Kur'an vahyinin bir fenomen olarak ortaya çıkması ve ona inanan bir kitleyi oluşturmaya başlamasıyla açıklanabilir.¹⁹⁵

Başlangıç dönemi, Kur'an'a yönelik toplumsal şaşkınlık ve ilgiyle betimlenmişti. Konuyu Kur'an'ın bir sosyal gerçeklik olması biçiminde adlandırmıştık. Aynı zamanda Hz. Muhammed'in zâtının çeşitli nedenlerle Kur'an'a göre geri planda kaldığını da konu etmiştik. Vahye dair bu ilk imajın ardından, bir toparlanma ve değerlendirmeye girmesi beklenen şaşırılmış zihinlerin, ikinci aşamada Hz. Muhammed'e yönelmesi doğal bir tepki olmalıdır. Şöyle ki, insanların Kur'an vahyinin ilginç ve değişik üslubuna alışmaya başlamasına bağlı olarak, onun şaşkınlık uyandıran edebî bir söz olma vasfını, toplumsal konularda söyledikleri itiraza sebep olan ve tartışılan bir söz olma vasfına dönüştürmeye başladığı söylenebilir. Bir sonraki adımda özellikle inanmayanların gözünde, toplumda ki bu yeni durumun öznesi, önceki başlıkta da değindiğimiz gibi, en somut ve görülebilir haliyle Hz. Muhammed'in kendisidir. Bu yüzden Kur'an'da değişiklik yapması veya başka bir Kur'an getirmesini istemişlerdi.¹⁹⁶ Belli bir ruhanî güç ve bu gücün cazibesine kapılan bağlılar kitesinin oluşmaya başlaması, gücün sahibi olduğu *görülen* Hz. Muhammed'e yönelik tepkilerin ve hatta şiddet hareketlerinin gündeme gelmesine¹⁹⁷ bir gerekçe oluşturmuştur. Hatta ilerleyen zamanlarda, onun öldürülmesi¹⁹⁸ sayesinde bölünmenin önüne geçeceklerini bile düşüneceklerdi. Böylece Hz. Muhammed'in kendisi de Kur'an vahyi üzerinden tartışılmaya başlanmıştır.

Hz. Peygamber'in inanmayan ezici çoğunluktan aldığı tepkilerin bir kısmı, bizzat kendisinin tartışma konusu edildiğinin en açık delillerini sunar. Mekkelilere göre, öteden beri tanıdıkları Hz. Muhammed'in peygamberliği hak edecek toplumsal bir statüyü elde edememiş olması, önemli bir itiraz konusudur. Bu nedenle daha önce de değindiğimiz

195 Kur'an'da bu konuda şöyle denir: “*Senin itibarını yükseltmedik mi?*”. Bkz. 94. İnşirah: 4; Asad (Esed), *The Message of The Qur'an*, 960; *Kur'an Mesajı*, 1281.

196 10. Yûnus: 15; 17. İsrâ: 73, 75. Kureyşlilerin, Hz. Muhammed'in bizzat kendisi ile başka uzlaşma arayışlarına da girdikleri görülür. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 243, 244; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 137, 138.

197 Bkz. mesela, İbn İshâk, *Sîre*, 212 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 177, 191-192, 196-198, 237-238, 263; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 83, 135 vd.

198 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 332-335; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 218 vd.

gibi, bazıları, peygamberliğin seçkinlere değil de ona gelmesine anlam vermediklerini söylüyorlardı. Ayrıca bir peygamberin diğer insanlar gibi yiyip içmesi, sokaklarda dolaşması, akıllarına yatmıyordu.¹⁹⁹ Allah'ın bir melek göndermesi²⁰⁰ ya da Hz. Muhammed'in açık mucizeler göstermesi gerekirdi. Bütün bu eleştiri ve istekler karşısında cevap verme konumunda olan, Hz. Peygamber'in kendisiydi. Söz konusu cevapların büyük oranda inmekte olan Kur'an bölümlerinden oluştuğuna değinmiştik. Bununla beraber, tartışmanın sıcak ortamında ilk cevapları Hz. Peygamber'in kendisinin vermek durumunda kaldığını gösteren örnekler rivayetlere az çok rastlamaktayız.²⁰¹ Böylece inandırmayanlar nazarında onun -bir görev bilinciyle de olsa- toplumla çatışan, kendi başına hareket eden ve etrafında insanlar toplayan bir insan imajı vermeye başladığını söyleyebiliriz. Bu, çatışma döneminde özellikle çekişmenin hat safhaya ulaştığı zamanlarda daha belirgin hissedilmiş olmalıdır. Çünkü saldırı ve sataşmaların yoğunlaştığı yerlerde, soru ve itirazlara Kur'an vahyinin birebir cevap verse bile bunun bir gecikme ile gerçekleşmiş olacağı muhakkaktır. Özellikle laf atma, alay ve sataşma gibi ani müdahale ve cevapların gerektiği çoğu yerde, Hz. Peygamber'in kendi bilgi ve hikmetinin devreye girmiş olduğu söylenebilir.

Mekkelilere verilen cevapların ekserisini oluşturan ayetlerin Hz. Muhammed'in toplumsal gerçekliğini beslemesi, bir başka ilginç konudur. Bu ayetler, Hz. Peygamber'in zatının oluşan yeni durumun öznesi olduğuna dair yaygın bir toplum kanaati bulunduğu belki de en açık delilidir. Bir kısmı, peygamberin sadece bir uyarıcı olduğu, yaptığı görevin karşılığında bir şey istemediği ya da karşılığını Allah'ın vereceği şeklinde,²⁰² Mekkelilerin Hz. Muhammed'in gizli bir niyeti olduğuna ilişkin suçlamalarına cevap veren bir içeriğe sahiptir. Diğer taraftan, onu ilâhî takdirle seçilmiş olmak,²⁰³ Allah'tan bir ilim veya belge üzerine bulunmak,²⁰⁴ vahyi insanlara ulaştırmak ve açıkla-

199 25.Furkân: 7, 20

200 6.En'âm: 8, 9; 17.İsra: 94, 95; 25.Furkân: 7; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 264, 265; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 99 vd.

201 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 241, 243; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 136, 137. Bu örneklerde Hz. Peygamber'in verdiği cevabın Kur'an tarafından tasdiklendiği görülür. Ayrıca Hz. Peygamber'in vahiy adına söz verip zor durumda kaldığına ilişkin örnekler de vardır. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 255, 256; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 102.

202 25.Furkân: 57; 34.Sebe: 46, 47; 38.Sâd: 86.

203 6.En'âm: 124; 43.Zuhruf: 31, 32; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 242.

204 6.En'âm: 57, 157; 11.Hûd: 17; 40.Mu'min: 66, 83.

mak²⁰⁵ ve toplumuna "*şahit*" olmak²⁰⁶ gibi özelliklerle ön plana çıkararak ve topluma manevî bir önder olarak sunan ayetler bulunmaktadır. O, tam anlamıyla ilâhî irade tarafından istihdam edilmiş, ruhanî güç sahibi ayrıcalıklı bir kişidir. Hatta bu ayrıcalık, sadece Mekke özelinde olmayı da aşacak şekilde, tüm ümmî Arapları şamildir.²⁰⁷ Vahiy geleneğinde müjdesi verilen şahidin kendisidir. Kur'an pasajlarındaki bu iddialı tutumun Hz. Muhammed üzerindeki tartışmaları alevlendirip, tartışmaların gündemi belirleme gücünü artırmış olması pek muhtemeldir.

Netice itibariyle yukarıda saydığımız hususlar, Mekke toplumu gözünde, bu toplumun bazı korkuları da göz önüne alınırsa, Hz. Muhammed'in şahsında yeni bir *bölücü liderlik* ile karşı karşıya buldukları kanaatini²⁰⁸ inşa etmiştir. İkinci bölümün başından itibaren anlattıklarımız da düşünülürse muhtemelen Hz. Muhammed, toplumsal özlem ve zaafı belîğ bir anlatımla ham hayallere dönüştürerek insanlara sunan, bunu onları ailelerinden ya da köklerinden koparmakta kullanan, toplumu tehlikelere açık hale getiren ve gücünü Allah'a atfeden bir yönlendirici olarak görülüyordu.²⁰⁹ Saydığımız fenomenlerin inananlar açısından farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiş olacağı muhakkaktır. Ya da yeni müslümanların gözüyle bakıldığında, söz konusu fenomenlerin ya da gözden kaçan yenilerinin ortaya çıkışı için farklı veriler akla getirilebilir. Dolayısıyla döneme ait nebevî liderlik imajı da farklı bir derinlik kazanabilir.

Mekke toplumunun yeni dine karşı gösterdikleri siyasal tepkinin yeni bir inananlar kitlesinin oluşumuyla alakası olduğundan bahsetmiştik. Bu durumda, toplumsal dışlamaya maruz kalan inananlar kitlesinin dışlandıkları toplum içerisinde gördükleri haksızlıklara karşı korunması ve işlerinin idare edilmesi, giderek bir gereklilik haline gel-

205 14.İbrâhîm: 4; 16.Nahl: 44, 64; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 415, 589, 605.

206 16.Nahl: 84, 89; 28.Kasas: 75; 73.Müzzemmil: 15, 16.

207 Bu algılama bir müşrik olan 'Utbe b. Rabî'a tarafından ortaya konulmuştur. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 112 vd. Ayetle ilgili olarak bkz. 25.Furkân: 51; 34.Sebe: 28. Özellikle ikinci ayette geçen "*en-nâs*" tabirinin, başlangıçta Kâbe ile ilgisi bulunan Arap kabileleri olarak algılanmış olması muhtemeldir. Aslında söz konusu algılama, bir sonraki kimlik aşamasına karakterini verecek temel meselelerdendir. Fakat konuya ilişkin tartışmaların erken başladığı söylenebilir. Netice bu ifadeler hadislerle de yansıdığı şekilde tüm insanlığın kast edildiğine yorulacaktır. Bkz. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, II, 107.

208 Ebû Cehil'in bu konudaki bir suçlaması için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 324; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 214.

209 Bu imajın varlığının delili, onların zaman zaman Hz. Peygamber'e anlaşma teklif etmeleridir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 176, 177, 193, 194; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 111 vd., 168, 169.

miştir. Özellikle köle müslümanların sahiplerinden gördükleri eziyetten kurtarılmaları, Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı Hz. Ebû Bekr gibi zengin bir müslümanın yardımlarıyla çözüme kavuşturulmaya çalışılıyordu.²¹⁰ Habeşistan hicretinin bir çözüm olarak önerilmesinde,²¹¹ Hz. Peygamber'in benzeri bir yönetim örneği sergilediği söylenebilir. Hicret söz konusu olduğunda, müminlerin ondan izin aldıkları ve Mekke'den öyle çıktıkları²¹² anlaşılmaktadır. Ayrıca dikkat çekicidir ki Habeşistan hicretine çıkmayan Hz. Peygamber, Medine hicretinde Mekke'yi hemen hemen en son terk etmiştir.²¹³ Çatışma döneminin başında indiğini düşündüğümüz bir ayette, açıkça Hz. Peygamber'in müminlere kanat gemesi istenir. Yine aynı Kur'an pasajı, onun konumunu güçlendirecek bir siyasetin gereği olarak yakın akrabalarından taraftar kazanmanın önemine işaret eder.²¹⁴ Hz. Peygamber'in bu aktif tutumunun müslüman olanlar nezdinde yankı bulup algılandığını gösteren bir delile de sahip bulunmaktayız. Müslümanlar, Hz. Peygambere gönülden bağlı bulunmaktaydılar. Özellikle inanmayanların ona karşı girişebilecekleri her türlü zarardan onu korumaya çalıştıkları, Hz. Ömer'in müslüman oluşunu anlatan rivayetten çıkarılabilir. Müslümanlara karşı şiddetli muhalefet içerisinde bulunan Ömer b. El-Hattâb'ın Hz. Peygamber'e geliyor olması, yanındaki müslümanları endişeye sevk etmişti.²¹⁵ Hz. Muhammed'in cemaat liderliğinin siyasî boyutuyla müslümanlar tarafından da açık bir bilinçle algılanmış olduğu sonucuna varabiliriz.

Hz. Peygamber'in, sürekli gelen ve bir birikime ulaşan vahiy bölümlerinin kıraati ve tedrisinde öncülük etmesi, namaz ve ibadetleri yönetmesi, onun görevlerine dâhildi. Birlikteliğin bir cemaat bilincine dönüşümünde, öğretim ve ibadet prosedürlerinin önemi üzerinde durmuştuk. İnanan kimselerin kıraat ve namaz ritüelleriyle yeni birlik içerisinde sosyalleşmesi, bizzat Hz. Peygamber'in yönettiği bir süreç olarak karşımıza çıkar. Onun öncülüğünün en somut şekilde algılandığı alanların başında, vahiy alma ve onu

210 92.Leyl: 5-21. ayetler konuyla ilgilidir, bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 170-172; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 210, 212; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 107.

211 İbn İshâk, *Sîre*, 154; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 214; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 115.

212 Hz. Ebû Bekr'in izin alması ile ilgili olarak bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 218; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 249, 335; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 141.

213 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 332; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 218.

214 15.Hıcr. 94; 26.Şu'arâ: 214-216; İbn İshâk, *Sîre*, 186; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 174; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 548-550, IX, 480-485.

215 İbn İshâk, *Sîre*, 162, 163; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 231.

nakledip uygulama prosedüründe sergilediği etkinlik gelmelidir. Medine'de yeni müslüman olanlara dinlerini öğretmek üzere gönderilen Mus'ab b. 'Umeyr'e yüklenen görevler, Hz. Peygamber'in yeni cemaatin sosyalleşme biçimine dair icra ettiği görevlerin kristalize edilmiş biçimidir. Çünkü o sırada Medine Mekke'nin çatışma ortamından uzak bulunuyordu ve müslümanlar belli ölçüde kendi yapılanmaları üzerine yoğunlaşma imkânı bulmuşlardı. Hz. Peygamber'in ise, pek çok zorluk ve çatışma sürecini birlikte ve karmaşık biçimde yürütmesi gerekmiştir. Mus'ab Medine'de "*mukrî*" yani okutucu olarak biliniyor, aralarında çekişme bulunan Evs ve Hazreçli müslümanlara namazda imamlık yapıyordu. Aynı zamanda onlara dinde bilmesi gerekenleri de anlatıyordu. Yine birliği temin edici mahiyette ilk Cuma namazı da bu zamanda Medine'de kılınmıştır.²¹⁶ Bu bilgiden hareketle, müslümanların yeni cemaati oluşturma ve onun bir mensubu olma bilinçlerinin kıraat ve ibadet merkezli yürütülen bir liderlik ile mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Liderliğin doğal sorumlusu da Hz. Muhammed'in kendisiydi.

Kıraat ve namaz, sadece yeni müslümanların bir cemaat birliği içerisinde sosyalleşmelerini temin etmemiş, daha önce geçtiği üzere, aynı zamanda bizzat peygamberin de bireysel sıkıntılarını aşmasını, eğitilerek vahiy ve söz konusu liderlik yükünü taşıyabilecek dirence ve peygamberlik melekesine kavuşmasını temin etmede araç olarak kullanılmıştır. Aynı psikolojik süreçten Hz. Peygamber'in ideal ölçülerde geçirilmesi, örnek konumunda olması nedeniyle liderlik vasfını teyit eden önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. "*Benim inananların ilki olmam emredildi*" biçiminde²¹⁷ Kur'an'a yansıyan ifadeler, bunu anlatıyor olmalıdır. Onun, böyle bir dönemde, en azından çatışma ortamının psikolojik ve maddî yükünü karşılayabilecek kadar olgunlaşmış olması gerekirdi. İnananların ilgisi ve bağlılığının onu açık bir başarıya taşıması, gerekli yeterliliği gösterebildiğinin bir delili sayılmalıdır.

Hz. Peygamber'in, çatışma döneminde, hem inanmayan çoğunluk nazarında hem de inananların gözünde, kesin bir temsil gücü ve liderliğe sahip olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna ilişkin göstergelerden çıkarılacağı üzere, Hz. Peygamber'in cemaatin

216 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293, 294; Abdullah b. Umî Mektûm'un da Mus'ab ile birlikte Medine'ye gittiği bilgisi de verilir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 195, 216.

217 Bu ayetlerin, şirkten uzaklaşma ve halisane bir tevhid inancını konu edinmesi ve bu konuda özellikle birinin konuyu *Kur'an kıraatine* bağlaması ilginçtir. Bkz. 27.Neml: 91, 92. Başka bazı ayetler için bkz. 6.En'âm: 14, 163; 10.Yûnus: 104; 39.Zümer 12.

işlerini idare hususunda hatta ibadetlerde bile inisiyatif sahibi olduğunu görürüz.²¹⁸ Zira, namaz vakitleri, kılınış biçimi, ilk kıblenin tayini, Habeşistan'a yapılan hicret ve aşûre günü orucu gibi uygulamaların (asıl referans olduğunu anlattığımız) Kur'an vahyinde bulunmadığı görülür. Belki bunlardan bazıları ile ilgili ancak onaylayıcı ifadelere ya da imalara rastlanabilir.²¹⁹ Ayrıca, Müslümanların, ortaya çıkan dinî problemlerini çözmek konusunda, Hz. Peygamber'den fetva aldıklarının açık bir örneğine rastlıyoruz. Kâbe'ye saygısızlık etmemek amacıyla arkadaşlarının hilafına Kâbe'ye yönelen Medinelî Berâ b. Ma'mûr bu ihtilafını Hz. Peygamber'e götürmüş, o da doğrusunu bildirmiştir. Bu olay hicretten önceye tekabül eder.

Diğer taraftan peygamberin inisiyatif alabilecek otoritesinin bulunduğunu hem ispat eden hem de bunun nihaî bir otorite anlamı taşımayacağını delili olan göstergeler de vardır. Hz. Peygamber'in uyarıldığını gösteren ve bir kısmı bu dönemde inen '*itâb ayetleri*' ve hafif yollu ikazlar bu cümledendir. Daha önce de değindiğimiz İbn Mektûm olayı, müşriklerin uzlaşma tekliflerine karşı Hz. peygamberin uyarılması iki önemli örneği teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini yürütürken davetin kabulü konusunda canhıraş gayretleriyle kendisine zarar vermemesi gerektiği, üzerine düşenin sadece uyarmak olduğu, hatta kendi sevdiklerini hidayete erdiremeyeceği çünkü hidayetin Allah'tan olduğu biçimindeki uyarılar da zikredilebilir. Bu olayların yaptığı uyarıları kimlik merkezli yorumlarsak, en başta, 'Kur'an vahyini gönderen merciinin nihaî otorite sahibi olduğu'na ilişkin net bir kanaat verdiğini söylememiz gerekir. Özellikle İbn Mektûm ile ilgili uyarıda, 'yeni cemaat mensuplarından en zayıf olanının bile inanma-

218 Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki inisiyatiflerinin, İslam dininin özgün boyutuyla yakın ilgisinin kurulabileceğini düşünmekteyiz. İlerleyen bölümlerde bu konu daha da netlik kazanacaktır. Bu durumu peygamberin uyuğu ve karakterinin şeriata yansması olarak tanımlanması mümkündür. Klasik öğretilerde bu durum, *sünnetin* bağlayıcı kısmına kaynaklık teşkil eden *vahy-i gayri metlûv* biçiminde açıklanmıştır. Bkz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 12, 13.

219 Hz. Peygamber'in ibadetler konusunda Kur'an'dan kaynaklanmayan tafsilatlı uygulamalarının en azından bir kısmının *gayr-i metlûv bir vahye* dayandığına ilişkin bazı bilgilere de sahibiz. (Mesela namazın kılınışının ve abdestin alınışının Cebrail tarafından öğretildiği konusunda bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 117; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 167; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 75, 163, 164.) Bunu, aynı cinsten uygulamalarının hepsine şamil kılma düşüncesi yabana atılamaz. İlk dönem müslümanların zihninde bu imajın bulunması pek muhtemeldir. Biz bunu otoritenin hiyerarşik düzeninde Hz. Peygamber'in tali konumu ve gözetim altında oluşu ile yansıtmış olduk. Asıl dikkat edilmesi gereken şey, *Kitâb'*ın döneminde taşıdığı imaj ile bu uygulama ya da inisiyatiflerin, vahiy kaynaklı olsa da farklı bir otorite imajı vermesidir. Bu imaj ayırımında Kur'an'ın ibadetin konusu olmasından, yazıldığı malzemeye kadar her şeyin etkisi vardır. Bu, özellikle bizim meseleyi ele alış biçimimize göre önemli bir farktır.

yan en seçkin insanlardan önde tutulması gerektiği' vurgulanmıştır. Verilen mesaj, nihâi otorite sahibinin buyruklarının hiçbir uzlaşının, ortaklığın (şirk de diyebiliriz) ve tavizin konusu olamayacağı ve bunun inşa edilmekte olan kimliğin en temel kuralı olduğu, hatta peygamberin bile sosyal ve bireysel hidayetinin temininde bir gerçek otorite sahibine muhtaç olduğu şeklinde özetlenebilir. Söz konusu 'itâb ayetlerinin peygambere yönelik uyarılar olduğu da düşünülürse, aslında bunların nübüvvet eğitiminin bir parçası olduğu, hatta inşa edilmekte olan kimlikle ve cemaatin yönetim biçimiyle alakasının bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Kur'an vahyi, bir yönden peygamberin kullandığı inisiyatifleri gerçek otoritenin kontrolüne dâhil edip onu aslında edilgin bir konuma iterken, diğer taraftan inisiyatif sahibi olabilecek melekeyi ve kimlik mantalitesini ona kazandırmayı amaçlamak gibi bir mantık örgüsüne sahip olur.

Peygambere şahitlik, hidayete erdiricilik,²²⁰ tebyîn²²¹ gibi yüksek otorite çağrıştıran görevler yükleyen ayetler, yukarıdaki ayetlerle birlikte, peygamberin otoriteyi Kur'an vahyine eşlik ederek taşımakta oluşunu, ama bunun ilahî irade ve otoriteye bir tür ortaklık anlamı taşımadığını anlatarak müslümanların referans algısını hiyerarşik bir otorite tasavvuruna dönüştürmektedir. Bağlama ve ortama bağlı şekilde geldiği görülen bu ters yönlerdeki vurgular sayesinde, müslüman olanların Hz. Peygamber'in otoritesinin dengeli bir kavrayışına ulaşmalarının yolu açılmıştır. Onun ruhaniyetin taşıyıcısı (Kur'an) ile bu ruhaniyetin etkisi altındaki insanların arasına doğal olarak girdiği görülür. Vahyi getiren, onu okutan, uygulatan, açıklamaya başlayan, ritüellerin kurallarını bildiren ve yöneten tam bir aracı ruhaniyete sahiptir. Ayrıca aynı dönemde müslümanların Kur'an'da yerini açık şekilde göremediklerini düşündüğümüz bazı nebevî uygulamalara da rastlamaktayız. Bu tür uygulamaların sonraki kimlik evresinde daha da belirginleşeceği görülecektir. Müslümanlar, muhtemelen, Hz. Muhammed'in Kur'an'dan ayrı olarak da ruhaniyetin kaynağından bilgilenebilmekte olduğunu düşünüyorlardı. Ayrıca onlar, Hz. Muhammed'in peygamber olarak varlığının Kureyş için bir kıymet olduğuna da inanıyorlardı. Böylece, Hz. Muhammed, ruhaniyeti kullanan lider konumuna ek olarak, Kur'an ile birlikte onu taşıyan vafına da kısmen ortak bulunur. Asıl otorite daha çok vahiy indikçe kendisini açığa vurup hissedilebilir olurken, peygamberin bütün so-

220 13.Ra'd: 7; 42.Şûrâ: 52.

221 14.İbrâhîm: 4; 16.Nahl: 44, 64.

runları cemaatiyle iç içe yaşaması, bütün olarak ruhaniyete başka bir güç katar.

Dikkat edilirse, Hz. Muhammed'in hiyerarşik bir otorite düzeninde yer bulması, müslümanlara ait bir bakışı yansıtır. Değindiğimiz gibi, inanmayanlar açısından otorite, Hz. Muhammed'in kendisidir. Peygamberin vahiy alan merci olarak ona inanan insanların belli bir biçimde inanma ve ortak bir zeminde var olmasının sebebini teşkil ederken, müslüman kişilerin bu vahye inanmaları da onun cemaat liderliğinin/nübüvvetinin var oluş sebebi olmaktadır. Hatta aynı özelliği taşıyan bu kişilerin toplum tarafından *dışlanmaları* sayesinde söz konusu liderlik siyasal bir boyut kazanmaktadır. Bu durum *Kitâbın* otoritesinin inşa edildiği bu evreye ters bir vurgu olarak görülebilir. Aksine müslümanların zihnine kutsal kitap, sonraki bölümde daha açık görüleceği üzere, uygulandıkça var olan bir bağdaşma zeminidir. Bu yüzden Kur'an'ın otoritesini kendisini hayata geçiren peygamber ile paylaşması, onun gücünü azaltmayacak artıracaktır. Zira bir vahiy iddiası, ancak bu sayede var olup bir *kitâb* olabilir.

Yeni cemaatin *kimlik zemininin*, *Kitâb* ve (ruhânî yetkileri ve sembolik değeri ile biraz da) Hz. Peygamber'in kendisi biçiminde somutlaştığını söyleyebiliriz.

C. VAHYİN ARAP DİLİNİ YENİ BİR CEMAAT DİLİ OLARAK YAPILANDIRMASI

Birinci bölümde, siyasal söylem olgusunun Arap sosyal yaşamındaki yerine değinmiştik. Özellikle nüzul dönemi öncesinde bir iktidar dilinin oluşturulamadığı, bununla beraber Kusay b. Kilâb'ın Kureyş'in Kâbe'yi ele geçirme operasyonunu kısmen siyasal bir söylemle gerekçelendirdiği belirtilmişti. Ne var ki bu, oldukça dar ve Kureyş'in diğer kabilelere nispetle asabiyet üstünlüğüne dayanması nedeniyle kucaklayıcı olmayan bir söylem biçimiydi. Dolayısıyla söz konusu söylem, Arap sosyal yapılanmasını kemale erdirecek bir istidat gösterememişti. Daha sonraki dönemde Fil hadisesinden sonra Kureyşliler, "*biz Harem ehliyiz, hull ehliyle aynı yerde vakfe yapmayız ve aynı hac kurallarını uygulamayız*" demişler ve bir tür ruhbanlık ihdasında bulunmuşlardı. Onlar, Arapların gözünde oluşan ruhanî güç imajını, *Ahmesîlik* inancını iddia ederken kullanmışlardı. Belli kabile ve boyların dâhil olduğu bu inanç, her ne kadar bir genişleme eğilimi barındırsa da temelde diğer kabileleri dışlayan bir iktidar söylemi ile oluşturulmuştur. İkinci bölümün başlarında, vahyin dayandığı güç alanlarını anlattığımız başlık altında ise, biz, Kur'an'ın Arap zihniyetini dil üzerinden bir tür dönüşüme zorladığını söz konu-

su etmiştik. Orada anlatılar, özellikle birinci bölümde Arap sosyal yapı ve kimliğinde dilin yerini²²² anlatan başlıklardaki konularla sıkı bir ilişki içerisindeydi. Söz konusu dönüşümün gelişimi ve ilerleyen zamanlarında hangi seviyeye ulaştığını ise burada yine dil üzerinden netleştirmek istiyoruz. Diğer bir ifade ile konumuz, kimlik dönüşümünün dinamiğini sağlayan dilin çatışma döneminde yaşadığı dönüşüm ve kat ettiği aşamadır.

Kur'an'ın kendisiyle indiği Arap dilinden bahseden ayetler,²²³ her şeyden önce onu Hz. Muhammed'in kavminin dili olarak tanıtır. Kur'an, indiği dili aynı zamanda bir övünç meselesi haline getirmiştir.²²⁴ Bunu, kullandığı Arapçanın "*mubîn*" (ön planda olan/açık/açıklayan) biçiminde niteliğini belirginleştirerek vermesinden çıkarıyoruz. Dolayısıyla Kur'an, sahip olduğu dilin bu niteliğinin muhataplarınca önemseneceğini hesaplamış olmalıdır. Ayetlerden bir kısmı, Kur'an'ın bildirdiklerinin muhatapları tarafından *algılanması* (ittikâ/akletmek/bilmek/işitmek) için pürüzsüz bir Arapça ile geldiğini söyler. Söz konusu açıklamalar, Kur'an'ın dili iyi kullanma konusunda zatına ait bir üstünlük iddiası taşıdığını gösterir. Bu dil, anakent (Mekke) ve çevresi biçiminde belirginleştirilen coğrafi alanın kabile veya insanların ortaklaşa kullandıkları Arapçadır. Bunlar Kur'an'ın muhataplarıdır. Arap dili, onların ortak benliğini ya zaten tanımlamaktadır ve Kur'an bundan oldukça memnun gözüktür ya da -Cevâd Ali'nin tezine göre²²⁵- Kur'an'dan sonra onları tanımlamamıza yardım edecek ve Araplık bilincini belirginleştirecek kadar ayırıcı bir nitelik olacaktır. Çünkü söz konusu ayetler Kur'an'ın bunu topluma enjekte etme amacında olduğunu yansıtır. Zira belirtilen coğrafi alan dışında kalanlar, *a'cemî* yani *Arapça olmayan* herhangi bir dil konuşurlar. Diğer taraftan Kur'an, verdiği mesajın etki uyandırması ya da uyandırmamasını, muhatapların akıl, bilgi ve sa-

222 Bu husus, Hz. İsmâîl'in Arapçayı tevkifen öğrenmesi örneği analiz edilirken el-Câhız tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, III; 928-931.

223 12.Yûsuf: 2; 13.Ra'd: 37; 16.Nahl: 103; 20.Tâha: 113; 26.Şu'arâ: 195; 39.Zümer: 28; 41.Fussilet: 3; 42.Şûrâ: 7; 43.Zühuf: 3. Kur'an dili olarak "*bozuk olmayan apaçık anadil Arapça*"nın vurgulandığı ayetler Mekke döneminin başlangıç döneminden sonra başlayıp Medine dönemine kadar inmeye devam etmiştir. Bu ayetlerde, hem ilahî kaynağa ilişkin, hem de dil konusundaki iddialığa ilişkin imalar, açıkça hissedilir.

224 Kur'an'ın övücü, bizzat Arapçanın her dilden üstün olduğu ile ilgili değildir. Bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 233 vd., 238-243. Bununla birlikte onun kullanıldığı dile ilişkin bu söylem, muhatapları olan Arapların zihninde bir kimlik meselesi ve diğer toplumlara göre ayrıcalık konusu olduğu için, onların zihinlerindeki söz konusu ayrıcalığı besleyeceği ve bunun da Kur'an'ın yakın amacına hizmet edeceği muhakkaktı.

225 Cevâd 'Ali, *el-Mufassal*, I, 23, 24.

kınma yetilerindeki sağlıklılığa bağlar. Söz konusu ayetlerdeki soru biçimleri, inkâra dayalı cevap beklentisi ve anlaşıldığı kadarıyla sözün edası, Arap dilinin anlaşılması ile Kur'an mesajının algılanmasının aynı şeymiş gibi sunulduğunu gösterir. Tarihi malumat-tan yardım alarak devam edersek, Kur'an'ın dil konusundaki meydan okumaları, onu inkâr eden düzen taraftarlarından bir cevap almamıştı. Toplumsal alanda böyle bir güç elde etmek, ikna edicilik konusunda Kur'an'a ciddî bir katkı sağlamış olmalıdır. Bu noktadan hareketle, Kur'an'ın, kendi kavram ve kurumlarını dile ve toplumsal yaşama sokmak konusunda, önemli bir kapı araladığını söyleyebiliriz.

Anlaşıldığı kadarıyla Kur'an, çatışma dönemi ve sonrasında Arap dili üzerinde iki aşamalı bir operasyonu gerçekleştirmeye niyetlenmiş gözükür. Birincisi dilin maddî sınırlarını toplum tanımının sınırları olarak belirginleştirmek, ikincisi ise kendi söylemi ile doğal dili özdeşleştirmektir. Böylece, kavmiyet tanımının Kur'an söylemi ile birleşme yoluna sokulduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü kavmin sınırları -geleneksel Arap zihniyetine de uygun şekilde- dille; dilin sınırları ise Kur'an söylemi ile tanımlanmış/sınırlanmış olmaktadır. Elbette ki Kur'an tarafından çatışma dönemi boyunca inşa edilmiş olan bu mantık, toplum tarafından hemen kabul görmüş değildir. Bununla beraber, "*toplumu bölmek, ilahlara sövmek, ataların yolunu inkâr etmek ve âkil kişilerini küçümsemek*" biçiminde Hz. Muhammed'e yönelen suçlayıcı söylem biçimi, toplumda önemli bir etkilenmenin meydana geldiğini gösterir. Özellikle *algılama* biçiminde özetlediğimiz, "*bilmek, sakınmak, akletmek vs.*" kavramları ile Arapça ve Kur'an dili arasında kurulan ilişki, Mekkeliler nezdinde "*âkil kişilerimizi küçümsüyorsun*" biçiminde Hz. Muhammed'e yöneltilen suçlayıcı tepkiyi doğurmuş olmalıdır. Bu tür tepkiler, dil üzerinden yürütülen operasyonun toplumsal yapı ve zihniyete nüfuz etmenin en doğrudan yöntemi olduğunu gösterir. Kureyş, dil ve söyleme dayalı şekilde (propaganda ile) bir güç edinme ve iktidar yolu açma tecrübesine hem kendi tarihleri hem de Arapların hasımlaşma gelenekleri nedeniyle alıştı. Dolayısıyla onların kendilerine karşı gerçekleşen Kur'an söyleminin ne derecede etkin bir propaganda olabileceğini tahmin etmiş olması, uzak değildir. Zaten yukarıda zikri geçen statükocu tepkilerin rivayetlere yansıma biçiminden bunu çıkarabiliyoruz. Bizim Kur'an'a atfettiğimiz bu operasyon, en azından toplumda Kur'an'ın gerçekleştirmek istediği amaç olarak algılanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bir operasyon nitelemesinde bulunmanın sakıncası bulunmadığını düşünüyoruz., Kur'an yerleşik algılamaya aykırı olarak, toplumsal kimliğe medar olabilecek bir

kitâb kabileyi oluşturunca, yeni cemaatin onun kullandığı söylem biçiminin gerçekliği tasvir eden en doğru dil olduğu konusunda, en ufak şüphesi kalmamıştır. Neticede, Kur'an'ın bu çatışma döneminde kullandığı dilin büyük ölçüde yeni oluşan cemaatin söylem biçimi olduğu söylenebilir. Kur'an, topluma kendisini sunan bir *yeni dil önerisi* olarak da nitelenebilir. Söz konusu öneriyi kabul edenler yeni cemaati oluşturmuştur. Böylece, ileriki dönemlerde, Kur'an'ın dil üzerinden hedeflediği amacın, tam olarak ancak cemaatin görüşlerini iktidara taşıyabilmesi ile gerçekleşebileceği de ortaya çıkar.

Diğer taraftan, toplum ile arasında kopan çatışmada, Arapça ile ilgili ayetlerinde olduğu gibi, Kur'an'ın üstten ve meydan okumacı bir cedel yöntemini benimsemiş olması, çatışmanın da gerçekleştiği zemin olan dili tekeline alma eylemini kısmen kendiliğinden başarıya ulaştırmıştır. Çünkü çatışmanın konusunu da bizzat Kur'an vahyinin kendisi oluşturuyordu. Böyle olunca, Kur'an'ın kendi söylemek istedikleri ile tartışılan arasında bir örtüşme bulunduğu görülür. Söz gelimi (yukarıda örneğini verdiğimiz önemli tepkiler bir tarafa) "*er-Rahmân*" ismi üzerine yapılan polemikler bizzat Kur'an'ın kendi kullanımı üzerine çıkmış, sonra bu tartışmalar da Kur'an'a bir şekilde yansımıştır.²²⁶ Aynı şekilde Cehennem bekçilerinin sayısı Kur'an'da verilmiş, bunun üzerine muhaliflerden gelen alaycı tavır cevabını yine Kur'an'da bulmuştur.²²⁷ Yine bir başka teferruata dair meselede Kur'an'ın cehennemde bulunduğunu söylediği "*Zakkûm*" ağacı ile ilgili tartışmadır.²²⁸ Neticede gündem, Kur'an'ın söylemek istedikleri etrafında dönmüştür. İlginç şekilde bunlar ve benzer tartışmalar, Kur'an tarafından Allah'ın tekliği ve kudreti çerçevesinde ele alınır. Diğer taraftan muhaliflerden gelen sınama amaçlı gündem dışı sorular ve konu yönlendirmelerinin stratejik cevaplarla Kur'an gündemine çekildiği görülür. Mesela Hz. Peygamber'e ruh ile ilgili yöneltilen sorunun cevabında, Allah'ın sonsuz ilmi bulunduğu ve insanlara bundan belli bir kısmının nasip edildiği fikri işlenir.²²⁹ Böylece her şekilde Kur'an'ın beyanî üstünlüğü, Arap toplumunda gündemi ve üslubu belirleye-

226 13.Ra'd: 30; 17.İsrâ: 110; 25.Furkân: 60; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 206; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 385, VIII, 165, 166, IX, 403. Bu konuda müsteşrikler değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bkz. Bell, *Introduction*, 101 vd.; Watt, *Kur'an'a Giriş*, 131 vd.

227 74.Muddessir:29-31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 208; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 312, 313.

228 17.İsrâ: 60; 37.Sâffât: 64, 65; 44.Duhân: 43-46; İbn İshâk, *Sîre*, 192; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 324; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 244; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 103-106; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 137.

229 17.İsrâ: 85; İbn İshâk, *Sîre*, 183; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 101, 102; Bu ayetin ne zaman indiği ve sebebi nüzülü konusunda ihtilaf vardır. et-Taberî daha çok Medine'yle ilgili rivayetleri verir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 141-144.

cek istidadı göstermeye başlamıştır.

Dile dayalı şekilde toplumsal yapının inşa edilmişinde, Arap toplumu için önemli olan söylence, efsane ve hikâyelerin, şiir ve hitabelerin önemli bir yerinin bulunduğu birinci bölümde değinmiştik. Kur'an öncesi dönem Arap tarihinde sosyal kimliğin Kâbe merkezli hac ibadeti zemininde oluşmuş bir ruhaniyete sahip olduğu düşünülürse bu anlatım formları, kimlik açısından onu desteklediği oranda değerli olmaktadır. Kur'an'da da benzeri şekilde iş gören edebî formlara rastlamaktayız. Ne var ki bunların önemi yeni dönemde bir kat daha artmıştır. Çünkü Kur'an yeni kimlik önerisini henüz sadece dil üzerinden yapmakta ve kullandığı formlar da bizatihi Kur'an vahyini oluşturmaktadır. Kıssa anlatımı (tarih ve köken hikâyeleri) ve temsiller, yaratılış ve tabiat olaylarına ilişkin anlatılar, kıyametin kopuşu, hesap, cennet ve cehennem canlandırmaları, hikmetli sözler, ahlakî emirler ve ibadetler gibi normatif üsluba sahip pasajlar, nüzul dönemi öncesinde *dönüştürücü bilgiyi* taşıyan anlatım formları yerine ikame edilmiştir. Dolayısıyla onun dil üstünlüğü stratejik bir önemi haizdir.

Bu dönemde Kur'an vahyinin hangi bölümü ve anlatım formunu ele alırsak alalım, tek bir ana tema görürüz. O da tevhid söylemidir. Başlangıç döneminde daha müstakil bir üslupla vurgulanan Allah tasavvuru veya tevhid, dildeki merkezi konumunu sağlamlaştırmış ve artık Mekke gündemini hedef alan bir eleştiri üslubu ile ele alınır olmuştur. Başlangıç dönemi ayetlerinde kimlik ruhaniyetinin asıl sahibi olarak kararlaştırılan Allah tasavvuru (tevhid), söz konusu üslubun hâkimiyetinde birkaç ana temada işlenmiştir. Bu temaları yaratma, bilgi, takdir (belirleme) ve bunlarla ilişkili olan ilâhî kudret biçiminde genellemek mümkün gözükmektedir. Üslup, Allah tasavvuruna dair işlenecek genel temalar ve Mekke gündemi birlikte düşünüldüğünde, bazı kavramların kendiliğinden belirginleştiği söylenebilir. Putlara veya başka varlıklara yapılan ibadet, Allah'a, ortak koşmak "*şirk*" biçiminde formüle edilmiştir. Bu başlangıç dönemi ayetlerindeki inkâr, ya da nankörlüğün (küfr) özel bir biçimidir. Ortak koşulan şeyler, Allah'tan hiçbir yetkiye sahip olmayan, yaratılmış, fayda veya zarar vermektan aciz varlıklardır.²³⁰ Şirk ilginç şekilde "*zulüm*" olarak da tanımlanır.²³¹ Bütün tarih, Allah'ın gönder-

230 Bazıları için bkz. 16.Nahl: 20; 20.Tâhâ: 89; 25.Furkân: 3; 26.Şu'arâ: 72, 73; 53.Necm: 23.

231 31.Lokmân: 13. Bu dönemde inen ayetlerde bütün "*zulüm*" tanımlamalarının şirkle alakalı olduğunu söylemek yanlış olmaz.

diği peygamberlerin bu şekilde şirksiz bir Allah inancını anlatma serüvenidir;²³² ya da bunu anlatan “*kıssalar*”dan oluşur. Neticede Allah dilediği toplumlar ve kişileri “*hidayet*”e erdiren; dilediğini de “*dalâlet*”te bırakmayı takdir eden eşsiz bir kudrettir.²³³ Dalâlette bırakılanlar ahîrette açık bir cezaya çarptırılacakları gibi dünyada da cezalarını bulmuşlar,²³⁴ çeşitli felaketlerle helak edilmişlerdir.²³⁵ Böyle davrananların Allah'a karşı bir yol bulmaları imkânsızdır.²³⁶ İnanmadıkları için yaptıkları iyiliklerin de bir kıymeti yoktur.²³⁷ İnkârcılar, kendilerine gelen uyarıyı “*anlamaz*”, “*akletmez*”, “*bilmez*” kimse-lerdir.²³⁸ Bu “*uyarı*”nın karşıtı olarak hidayete erdirilen ve dolayısıyla bir tür seçilmişler olan müslümanlara “*müjde*” ve mükâfatlar vaat edilmiştir.²³⁹ Müslümanlar peygamberin getirdiğine “*inanıp sâlih amel işleyen*”;²⁴⁰ bunları “*görenler*”, “*işitenler*”, “*bilenler*”, “*akledenler*”, “*düşünenler*”, “*anlayanlar*”²⁴¹ oldukları için Allah'tan “*sakınan*” kimselerdir.²⁴² Böylece insanlar Kur'an dilinde iki sınıfa ayrılmış olurlar. Bir taraf “*cehennem ehli*” diye nitelenirken diğer taraf “*cennet ehli*” diye nitelenir.²⁴³ Allah insanların yaptıklarını “*amel defterleri*”nde hesaplamaktadır ve ahirette ona göre bir hesaba çekileceklerdir. Hatta Kur'an'da insanlar, amel defterinin verilme biçimine göre de ikiye ayrılmıştır.²⁴⁴ O günün yargıçsı Allah'tır.²⁴⁵ Aslında ikilemeler, çatışma döneminde Kur'an üslu-

232 Meselâ bkz. 7.A'râf: 59, 65, 70, 73, 85.

233 6.En'âm: 88; 14.İbrâhîm: 4; 16.Nahl: 93; 35.Fâtır: 8.

234 39.Zümer: 26; 41.Fussilet: 16.

235 29.'Ankebût: 40.

236 6.En'âm: 134; 10.Yûnus: 53; 11.Hûd: 20, 33; 16.Nahl: 46; 17.İsrâ: 69; 29.'Ankebût: 22; 35.Fâtır: 44; 39.Zümer: 51; 42.Şûre: 31; 46.Ahkâf: 32.

237 6.En'âm: 88; 7.A'râf: 147; 11.Hûd: 16; 18.Kehf: 105.

238 6.En'am: 36; 7.A'râf: 100, 131, 179, 187, 198; 10.Yûnus: 42, 43, 55, 89, 100; 11.Hûd: 20; 15.Hıcr: 96; 21.Enbiyâ: 45; 25.Furkân: 44; 27.Neml: 80; 29.'Ankebût: 63; 30.Rûm: 30, 52, 56, 59; 31.Lokmân: 8; 32.Secde: 26; 35.Fâtır: 22; 36.Yâsîn: 9; 39.Zümer: 9; 41.Fussilet: 4; 43.Zuhurf: 40; 45.Câsiye: 8, 18; 67.Mülk: 10.

239 7.A'râf: 42; 13.Ra'd: 35; 14.İbrâhîm: 23; 15.Hıcr: 45; 26.Şu'arâ: 90; 29.'Ankebût: 58; 40.Mu'min: 40; 41.Fussilet: 30; 57.Hadîd: 12; 68.Kalem: 34.

240 10.Yûnus: 9; 11.Hûd: 23; 19.Meryem: 96; 20.Tâhâ: 112; 35.Fâtır: 7, 10; 90.Beled: 17; 103.'Asr: 3.

241 6.En'âm: 37, 97, 105; 10.Yûnus: 5, 24, 67; 11.Hûd: 24; 12.Yûsuf: 108, 111; 13.Ra'd: 3, 4, 16, 19; 14.İbrâhîm: 52; 15.Hıcr: 75; 16.Nahl: 11-13, 65, 67, 69; 20.Tâhâ: 54; 25.Furkân: 73; 27.Neml: 81; 29.'Ankebût: 35, 43; 30.Rûm: 21-24, 28, 37, 53; 35.Fâtır: 19, 28; 37.Sâd: 29, 43; 39.Zümer: 9, 18, 21; 40.Mu'min: 54, 58; 41.Fussilet: 3; 43.Zuhurf: 86; 45.Câsiye: 3, 4, 13; 50.Kâf: 37; 59.Haşr: 2.

242 Meselâ bkz. 11.Hûd: 49; 26.Şu'arâ: 90; 25.Furkân: 15; 19.Meryem: 85; 28.Kasas: 83; 79.Nâzi'ât: 40.

243 Mesela bkz., 7.A'râf: 44, 50; 10.Yûnus: 27; 11.Hûd: 23; 25.Furkân: 24; 35.Fâtır: 6; 36.Yâsîn: 55.

244 17.İsrâ: 14, 71; 45.Câsiye: 28, 29; 56.Vâkı'a: 27, 38, 41, 90, 91; 69.Hâkka: 19, 25; 84.İnşikâk: 7,

buna pelesenk olmuş gibidir. Bu Mekke toplumsal yaşamında Kur'an geldikten sonra meydana gelen çatallanmanın neticesidir.²⁴⁶ Tebliğin başında genel anlamda insanlığın uyarılmasından bahseden ayetlerin artık inanmayan kimselerin uyarılması, inananlarında müjdelenmesinden bahsettiği görülür.²⁴⁷ Tüm tarih boyunca peygamberler ve onlara bu şekilde inananlar vazgeçirilmeye çalışılmış, alay, baskı ve zulümle yurtlarından çıkarılmaya çalışılmışlardır. Ama neticede Allah memleketlere inananları mirasçı kılmıştır.²⁴⁸ Yaratılış, tabiat olayları ve âlemdeki intizam Allah'ın birliğinin, bilgisinin ve yaratma kudretinin göstergeleridir.²⁴⁹ Allah sonsuz bilgi sahibidir.²⁵⁰ Görülmeyenin ve görülenin bilgisine sahiptir.²⁵¹ Peygamberler, "*Levh*", "*Kitâb*" gibi isimleri olan²⁵² bu bilgiden bir belge ile toplumlarının karşısına çıkar.²⁵³ Kur'an Hz. Muhammed'e verilmiş olan ve Allah'ın bilgisinden gelen vahiydir.²⁵⁴ Bu yüzden de toplumun *Kitâbı* olarak gelmiştir. Peygamber sadece bir "*uyarıcı*" ve "*müjdeleyici*" elçidir.²⁵⁵ Vahiy alan toplumunun içinden bir insandır.²⁵⁶ Allah'ın izin verdiği ölçüde gücü ve görevleri vardır. Kitâbı "*okumak*",²⁵⁷ "*beyan etmek*"²⁵⁸ ve "*tebliğ*"²⁵⁹ görevini yerine getirir. Hidayete erdirir.²⁶⁰ Toplumun "*şahit*"i ve gözetleyenidir.²⁶¹ Ama peygamber bile Allah'ın iradesine

10.

245 1.Fâtiha: 4; 82.İnfitâr: 17-19.

246 İzutsu bu ikilemelerin kullanılmasını, Kâfirûn suresinin belirginleştirdiği ayrılık ile başlatır. Bkz. İzutsu, *Ahlakî Kavramlar*, 151 vd.

247 Bkz. mesela 42.Şûrâ: 7; 59.Haşr: 20.

248 7.A'râf: 87, 88; 10.Yûnus: 13, 14, 73, 103; 11.Hûd: 57; 26.Şu'arâ: 57-59; 28.Kasas: 5, 6.

249 Bu konu neredeyse bütün Kur'an boyunca işlenir. Bazı örnekler için bkz. 7.A'râf: 54, 191; 16.Nahl: 3; 17.İsrâ: 42; 19.Meryem: 67; 21.Enbiyâ: 16, 22; 23.Mu'minûn: 14, 17, 115; 25.Furkân: 3; 30.Rûm: 22; 36.Yâsîn: 78-81; 38.Sâd: 27; 39.Zümer: 6; 41.Fussilet: 9; 44.Duhân: 38; 45.Câsiye: 4; 46.Ahkâf: 3, 4, 33; 67.Mulk: 2, 3;

250 18.Kehf: 109; 31.Lokmân: 27.

251 6.En'âm: 73; 13.Ra'd: 9; 23.Mu'minûn: 92; 32.Secde: 6; 39.Zümer: 46; 59.Haşr: 22.

252 6.En'âm: 38, 59; 10.Yûnus: 61; 11.Hûd: 6; 20.Tâhâ: 52; 27.Neml: 75; 30.Rûm: 56; 34.Sebe: 3; 35.Fâtır: 11; 43.Zuhruf: 2; 50.Kâf: 4; 56.Vâkı'a: 77-79; 57.Hadîd: 22; 85.Burûc: 21, 22.

253 7.A'râf: 101; 11.Hûd: 17; 30.Rûm: 9; 35.Fâtır: 25.

254 6.En'âm: 57, 157; 10.Yûnus: 15; 19.Meryem: 73; 35.Fâtır: 40; 40.Mu'min: 66; 45.Câsiye: 25; 56.Vâkı'a: 77; 85.Burûc: 21.

255 6.En'âm: 48; 7.A'râf: 188; 11.Hûd: 2; 17.İsrâ: 108; 25.Furkân: 56.

256 7.Araf: 158; 14.İbrâhîm: 11; 18.Kehf: 110; 23.Mu'minûn: 32; 41.Fussilet: 6.

257 7.A'râf: 175; 10.Yûnus: 71; 13.Ra'd: 30; 18.Kehf: 27, 83; 26.Şu'arâ: 69; 27.Neml: 92.

258 14.İbrâhîm: 4; 16.Nahl: 44; 43.Zuhruf: 63.

259 13.Ra'd: 40; 16.Nahl: 35, 82; 29.'Ankebût: 18; 36.Yâsîn: 17; 46.Ahkâf: 23.

260 42.Şûrâ: 52.

yani somut vahye tabidir. Mucize göstermek, gerçekte hidayet vermek Allah'a kalmış bir şeydir.²⁶² Yarattığı varlıklar, tüm doğa ve işleyişi zaten birer "ayet" yani mucizedir.²⁶³ Kur'an vahyinin eşi getirilemez "ayet"lerden oluştuğu gibi.²⁶⁴

Kur'an, yeni bir söylem yapısı kullanmakla aslında topluma bir ruhaniyet anlayışını, bir zihniyet dönüşümünü önermiş olmaktadır. Yeni cemaat, bu dile hâkim olabildiği ölçüde söz konusu dönüşümü temsil eden sosyal bir grup olarak karşımıza çıkar. Bu aşamada cemaatin ve Hz. Peygamber'in davranışlarına yönelik Kur'an uyarıları, yeni zihniyeti tam anlamıyla yerleştirme çabasının göstergesi olarak görülebilir. Doğrudan dille/söylemle alakası olması hasebiyle meseleyi somutlaştıran bir rivayeti genel hatlarıyla nakledebiliriz. Rivayete göre Hz. Peygamber, kendisine müşrikler tarafından sına- ma amaçlı sorulan sorulara "*yarın size cevap vereceğim*" biçiminde karşılık vermiş ve vahiy adına konuşmuştu. On beş gün sonra inen Kur'an ayetleri sert denilebilecek bir üslupla "*Asla her hangi bir şey için onu yarın yapacağım deme, ancak Allah dilerse (inşallah) yapacağım de!*" biçiminde Hz. Peygamber'i uyardı.²⁶⁵ Bir başka örnek, müslümanların putlara sövmelerini yasaklayan ayettir. Yasağın gerekçesi, müşriklerin bilgisizce düşmanlık yaparak Allah'a söverek karşılık vermeye kalkabilecekleridir.²⁶⁶ Bu rivayetler, vahyin söylemle ilgili olarak taşıdığı hassasiyeti müslüman cemaatin algılamış olduğunu yansıtan, önemli delillerdir. Dikkat edilirse "*Allah'ın dilemesi*"nin her şeyin hatta tebliğin önünde olması, "*Allah tasavvuru*"nun inanmayanların zihninde bile mümkün oldukça korunacak hassas bir konu olması, bu olayların ana fikridir. Kullanılan dil ile ilgili düzeltmelerin nüzul dönemi boyunca devam ettiğini görmekteyiz.²⁶⁷ Müslümanların bu konudaki hassasiyetleri nüzul asrından sonra da devam edecek ve

261 16.Nahl: 89; 73.Müzzemmil: 15.

262 6.En'âm: 109; 13.Ra'd: 38; 16.Nahl: 37; 27.Neml: 81; 28.Kasas: 56; 40.Mu'min: 78; 29.'Ankevût: 50.

263 12.Yûsuf: 105; 17.İsrâ: 12; 26.Şu'arâ: 7, 8; 30.Rûm: 22; 36.Yâsîn: 33, 37, 41; 41.Fussilet: 53; 45.Câsiye: 3, 4.

264 45.Câsiye: 3-6.

265 18.Kehf: 23, 24; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 119; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII; 208, 209; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 102.

266 6.En'âm: 108; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 239; et-Taberî, *Tefsîr*, V, 304, 305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 136

267 2.Bakara: 104; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 514 vd.

bazı İslâmî bilimler de bu hassasiyet belirleyici olacaktır.²⁶⁸

Cemaatin oluşumunda inşa edici bir rol üstlenen söylemin inanan bireyler tarafından benimsenme süreci (sosyalleşme), ayrıca önem arz eder. Diğer bir açıdan ifade edersek, önerilen yeni ruhaniyet anlayışının ve zihin yapılanmasının yerleşme prosedüründen bahsetmekteyiz. Söz konusu prosedürün bilinçli bir müdahale ile gerçekleşmiş olduğu görülür. Biz, inanmayı seçen kimselerin cemaat içerisinde birer şahsiyet olmalarını temin edecek ve cemaat dilini yaşatabilecek şekilde eğitilmesinden bahsetmekteyiz. Bu noktada, önceki başlık altında da değinmiş olduğumuz bireylerin namaz ve kıraat ile sosyalleştirilmesi olgusu karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın okunması, sadece referansın ruhaniyet algısındaki yerinin kavranması açısından değil, aynı sürecin bir başka yönü olarak yeni dilin ya da söylemin benimsenmesinde de büyük katkılar sağlamıştır. Medine'ye hicretten önce çatışma döneminde namazların beş vakte çıkarılışı, namaz dışında da Kur'an kıraati ve öğretiminin devam etmesi, inen vahiy dilinin zorunlu ve isteğe bağlı fırsatlar sayesinde sürekli "*tekrar*"ını gündeme getirmiştir. Neticede bireylerin Kur'an diline yatkınlığı sıkı ve neredeyse örgün bir eğitim sürecinin neticesi olmaktadır. İleriki aşamada zaten müslüman bireylerin özellikle bir kısmının eğitiminin örgün hale getirileceği görülecektir. Bu evrede, Kur'an'ın muhtevastaki *tekrar* olgusunun ortaya çıkma-ya başladığına dikkat etmemiz gerekir. Özellikle inmekte olan vahiy bölümlerinin aynı konuları sıklıkla ele almış ve bunları neredeyse aynı anlatım üslubu ya da ifadeler ile vermiş olmasını kast etmekteyiz.²⁶⁹ Kur'an ilimleri sahasında yapılmış çalışmalarda, söz konusu tekrarın pratik bir amaç taşıdığına değinilmiştir. Öğütlerin, başa gelecek ceza ve mükâfatların tekrarlanması, bunların farklı tabiatlara sahip ve kötü arzulara yatkın insanlara tesir etmesini sağlamak bakımından önemlidir. Özellikle İbn Kuteybe'ye göre, çoğunluk müslümanların Kur'an'ı tamamen ezberlemediği sadece namazda okuyacak kadar öğrendiği düşünülürse, ahkâm ve ibadetlerle ilgili pratik bilgilerin öğrenilmesinden maada, kıssa ve haberlerle ilgili Kur'an pasajlarından bildikleri kadarıyla öğüt ve ibret alması, hemen her inen Kur'an bölümünde bulunmaları ile mümkün olmuştur. Ayrıca her inen Kur'an bölümüne muttali olamayacak çevre kabilelere öğretilen pasajlara, kıssaların

268 Bkz. el-Cahız, *el-Hayavân*, I; 339-342, V; 279-281, VII, 57.

269 Kur'an'ın kıssalardaki tekrarı, aynen anlatım olarak görmeyen bir görüş için bkz. Kutub, *Edebî Tasvir*, 199.

bütün olarak denk gelmesini amaçlamak, bunların tekrarlanmasını gündeme getirmiştir. Onlara emir ve yasaklar ayrıca yazılı olarak veriliyordu. Kur'an cem' edilince de bu tür pasajların fazlaca tekrarlandığı hissi uyanmıştır. Bu görüşlerin serdedildiği yerlerde tefsir bilginlerinin konuyla ilgili olarak değindikleri *Kur'an'ın öğüt için kolaylaştırılması*²⁷⁰ ve *Kur'an'dan (özellikle namazda) kolay olanın okunması*²⁷¹ biçimindeki Kur'an ifadelerinin içerdiği *kolay olan/kolaylaştırılan şey*, Kur'an'ın tedrici inişi ve her bir bölümünün bütünü yansıtacak şekilde konuları tekrar ederek inmesi biçiminde yorumlanmıştır.²⁷² Bu yorum toplum-Kur'an ilişkisinin daha çok sonraki evrelere yönelik olsa da Kur'an söyleminin içselleştirilmeye başlandığı bu evreyi de aydınlatır. Sonuçta, her müslümanın Kur'an üslup ve terminolojisine bir yatkınlık peyda etmesinin, en baştan beri sağlandığı söylenebilir.

Bireylerin yeni cemaatin mensupları (şahısları) olarak cemaat yapısını oluşturmaları, bu söylem yapısına katılmaları ve onu temsil edecek davranışları sergilemeleri ile mümkündür. İmanın konusu Kur'an nazmının kendisidir. Salih amel ise ilk dönem ayetlerinde çoğu kez namaz veya kıraat olarak anlaşılabilir. Hatta bazı ayetlerin *iman etmek ve sonra salih amel işlemek* biçimindeki formülasyonu *iman etmek ve Kur'an okumak* şeklinde ifade ettiği görülür.²⁷³ Zaten Arap zihninin, nazmın anlamdan ayrı düşünemeyeceği, ya da bilginin mutlaka uygulamaya götüreceği biçiminde zorunluluklar taşıdığına değinilmişti. Kur'an'da imanın bilmek, akletmek, görmek ve işitmek gibi zihinsel süreçlerle birleşmesi de bununla ilişkilendirilebilir. Netice itibarıyla Kur'an'ın kendi dil yapısına dayalı biçimde yeni bir cemaat oluşturduğu sonucuna ulaşırız. Böylece Arap kavminin kendisini Arapça ile tanımlaması, artık ikinci bir aşamada, müslüman cemaatin kendisini Kur'an dili ile tanımlaması boyutuna taşınmış olur. Bu Kur'an'ın dil üzerinden gerçekleştirmeyi düşündüğü operasyonun uygulamada önemli bir mesafe kat

270 19.Meryem: 97; 44.Duhân: 58; 54.Kamer: 17, 22, 32, 40.

271 20.Muzzemmil: 20.

272 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 232-235; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 12, 13; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 86, 88, 89. Özellikle yazının pek fazla yaygın olmadığı zamanlarda, unutmaya karşı bilginin muhafazası ve nakledilmesi açısından tekrar etmenin önemli kültürel bir öge olduğu biçiminde, çağdaş kavramsallaştırmalarla uyumlu açıklamalar da yapılmıştır. Hitabet gereği ve belagat özelliği olarak, tek bir söz içerisinde kelime, ibare vs. tekrarı ise ayrı bir konudur.

273 Hz. Peygamber'e hitaben gelmiş olan bir ayet için bkz. 29.'Ankebût: 45. Ayrıca müminleri bu minvalde tanıtan başka bir ayet için bkz. 35.Fâtur: 29. Müminlerin okunan Kur'an ayetleri ile imanlarının arttığını tasvir eden başka bir ayet için bkz. 19.Meryem: 58. Ayetlerin gösterdiği gibi bu dönemde *namaz*, *kıraat* ve *iman* arasındaki organik bağ oldukça somut bir şeydir.

etmesi anlamına gelir.

III. BÖLÜM

KUR'AN'IN ÖZGÜN BİR KİMLİK ÖNERİSİ OLARAK ALGILANMASI (BAŞARI ALGILAMASININ OLUŞUMU)

GİRİŞ

Kimlik Dönüşümünün İkinci Safhaya Geçişini Belirginleştiren Zihniyet karakteri ile ilgili bir değerlendirme

Çalışma boyunca izleyeceğimiz yöntem ve ölçütlere göre, üçüncü kimlik dönemine geçişi ifade eden zihinsel dönüşümü, Müslüman cemaatin, Mekke toplum yapısından dışlanması ve şiddete maruz kalmasının ardından, dışarıda bir dayanak aramaya mecbur kalması ve artık güçle mücadelede bulunulması gerektiğine inanmaya başlaması biçiminde özetleyebiliriz. Kur'an ayetleri bu döneme kadar yapılan eziyetlere sabretme, iyilikle mücadeleye devam etme gibi bir yöntem önerirken, artık "yurtlarından haksızca çıkarılıyor olmaları nedeniyle" şiddetle mukabeleyi emretmeye başlamıştır. Bu zihinsel karakter dönüşümünün en somut göstergesinin Medine hicreti ve çevresinde gelişen olaylar olduğu görülür. Hz. Peygamber'in Mekke'yi artık güce dayalı şekilde ele geçirme amacına yöneldiği, ikinci Akebe bey'atı ile ilgili rivayetlerde açıkça işlenmiştir.¹ Dolayısıyla, kimlik dönüşümünün üçüncü aşamasının en bariz alametinin hicret ve sonraki gelişmeler olduğuna karar verilebilir. Fakat, müslüman cemaatin sahip olduğu bu yeni fikrin gündeme gelişi ve hicretle neticelenmesi, belli bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Söz konusu fikir, hicretten önceki dönemde de başka tali ve doğrudan göstergelere sahip

1 22.Hacc: 38-40; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 301, 304 vd., 320, 321; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 203, 204, 207 vd., 211 vd. Ayetteki savaş izninin Mekke döneminde görülen eziyetler nedeniyle mi, yoksa hicret esnasında müşriklerin engellemelerine karşı mı verildiği ile ilgili görüşler için bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 160-166. Sire geleneğinin verilerine bakarsak, Bâzergan'ın bu ayetin nüzul zamanını h. üçüncü yıl olarak geç bir vakte ittiğini söyleyebiliriz.

olmuştur. Mesela Hz. Peygamber'in Mekke'de yeterli desteği bulamayacağını ve müslüman cemaatin güvenliğini temin edemeyeceğini anlamasıyla birlikte çevre kabilelerden destek arayışına çıkışı; Tâif'e gitmesi, hac mevsimi Haram topraklara gelen Arap kabilelerine tebliğde bulunması,² bu cümledendir. Dolayısıyla ikinci döneme ilişkin tespitler yapılırken hicret merkeze alınmakla birlikte, göstergelerin yapısına göre önceki dönemden örnekler de kullanılacaktır. Dönemin karakterinin ne olduğu, ya da başka bir ifade ile hicret ve sonrasında müslüman kimlik için içerdiği dönüşümler ise çalışmamızın üçüncü bölümünü teşkil edecektir.

Kimlik yapılanmasının yeni bir aşamaya geçişini belirginleştiren ölçüyü tespit ettik. Artık yeni kimlik aşamasının tasvirine ve yorumuna geçebiliriz.

A. YENİ KİMLİK ALGILAMASININ YÜKSELİŞİNE EŞLİK EDEN MEKKE ZİHİNSEL ÇÖZÜLMESİ

Bu konu, “Kur'an vahyinin (Kitâbın) üstünlüğünün karşıtlarınca kabulü” biçiminde de başlıklandırılabilirdi. Hatta bu ifade, çalışmanın planı açısından bölümlerin simetrik yapısına daha uygun bir başlık da olabilirdi. İkinci bölümde vahyin toplumsal bir fenomen oluşu her ne kadar toplumsal bakış ve algılama bakımından ele alınsa da, başlıklarda Kur'an vahyini merkeze alan nitelemelerde bulunmuştuk. Bunun sebebi henüz Kur'an'a bağlı bir cemaatin ve karşıtlarının oluşmadığı bir süreci ele alıyor olmamızdı. Tafsilatında konu, Kur'an'ın toplumu etkileme gücü ve onun tarafından algılanma biçimi çerçevesinde sunulmuştu. Çatışma dönemi ise toplumsal bölünmeye eşlik edecek/sebebiyet verecek şekilde iki ayrı bakış açısı ve algılama biçimi doğurmuş oldu. Burada da yine bir şekilde söz konusu fenomenle veya onun aldığı yeni görünüm ile ilgilenmekteyiz. Ne var ki, sonraki başlıklar Kur'an vahyinin kazandığı imajı müslümanlar açısından ele alacağı için, bu başlıkta Mekkelilerin kendi yerleşik düzenlerine ilişkin algılama biçimlerinin dönüşümünü anlatılacaktır. Ayrıca, mücadele süreci içerisinde onların sergiledikleri zaafılar, karşı tarafı oluşturan müslüman cemaatin yeni kimliği algılama ve sahiplenme başarısında, muhakkak ki kolaylaştırıcı bir etki oluşturmuştur. Dolayısıyla, yeni kimliğin başarısından bahsederken, eski inanç ve düşünce bi-

2 İbn İshâk, *Sîre*, 215 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282 vd., 283 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 205,206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 180 vd., 183 vd.

çiminin terk edilmesini hızlandıran sosyal, psikolojik ve siyasal unsurları göz ardı etmek doğru olmaz.

Mekke'nin gösterdiği zaafların en temellisi, yer yer değindiğimiz gibi, yerleşik Kâbe inancının ritüel merkezli yapısından kaynaklanan dezavantajıdır. Kur'an'ın nüzulünden önce bu din, genel görünümü itibariyle bir hakikat iddiası içermeyen; belli bir inanç çerçevesinde sistemli şekilde yapılanmış bir öğretiyi, varlık algısı ve değerler bütünü sunamayan inançlar ve dinî davranışlardan ibaretti. Ayrıca giderek dünyevileşen Mekke seçkinleri için dinin sadece yapılanmış ekonomik bir düzenin devamını sağlayan manevi bir destek gibi algılanmaya başlanması, kimliğin zaaf içermesinde önemli bir etken gibi gözüktür. Belki de sırf bu bakışın kendisini göstermesi bile yerleşik inancın çevre dinlerin kültürel istilasına açık olması için yetebilirdi. Hatırlanacağı üzere, ilgili rivayetlerin anlatımıyla, kültürel etkileşim ve zaafın en bariz örneğini, Huzâ'a kabilesi idaresinde puta tapınma olgusunun (ve diğer bazı inançların) Mekke'ye girişi ve ardından putların Mekke'nin diğer kabileler ve hac mevsimi açısından vazgeçilemez konuma gelmesi oluşturmuştur. Aynı gerekçelerle başka ithal inanç ve fikirlerin Kâbe inancına dâhil edilmesinden de bahsetmiştik. Hâlbuki güçlü kimlik yapılarında din, alış verişte bulunduğu kültürlerin unsurlarını seçerek ve dönüştürerek hazmeder. Bunun için dinin yukarıda bahsettiğimiz donanım ve bilgi gücünde olması gerekir. Kâbe inancı bunu oldukça sınırlı şekilde yapabilmiş gözüktür. Netice itibariyle mevcut din, kendisini koruyabilecek bütünlüğe ve delillendirme yöntemlerine, savunma biçimlerine pek sahip olmamıştır. Bu çerçevede karşımıza çıkan şey, katı gelenekçi ve ancak maddî olana kıymet atfeden bakış açısıdır.

Bazı rivayetler, Kur'an geldiğinde, ilk başlarda Mekke'de kesin bir muhalefetin oluşmadığını, hatta putlarla ilgili eleştiriler henüz devreye girmemişken yeni dine sıcak bakıldığını bildirir. Söz konusu iyi gidişi bozan şey ise, Tâif'ten mal ve parayla gelen bazı Kureyşli kişilerin Hz. Muhammed'e karşı sert bir dil kullanarak karşı çıkmaları ve Mekke ahalisinin bundan etkilenmesi olmuştur.³ Bu hikâyenin ele aldığımız tema ile ciddî bir uyum arz ettiği görülmektedir. Mekkeliler, ilk başlarda yeni dinî iddianın diğerleri gibi bir zararının bulunmadığını, hatta çoğulcu denilebilecek mevcut inanç yapısına bir katkı sağlamakla Kâbe'nin cazibesini artıracaklarını düşünmüş olabilirler. Ne var ki,

3 et-Taberî, *Târîh*, II, 328.

çevre kabilelerle ilişkileri bulunan zengin ve sözü dinlenen insanlardan gördükleri sert çıkış, onları bu hayalden uyandırmış ve Mekke'nin kurulu düzenini tehlikeye atmakta oldukları fikrine sevk etmiş olmalıdır. Rivayette özellikle "*putlara karşı çıkılıncaya dek, Mekkeliler yeni dine uzak durmamışlardı*" ifadesi de, seçkinler, zenginlik, çevre kabilelerle ilişkiler ve putların (hem maddî sebeplerle hem de muhafazakârlıktan kaynaklanan) vazgeçilemez konumuna ilişkin bütünlüğü tamamlamaktadır.⁴ Görüldüğü üzere yeni bir inancın kabulü veya reddi, eski düzeni inşa eden inançlarla çatışmama veya çatışma ve Mekke'nin din sayesinde elde ettiği maddî avantaj katkı sağlayacak olma veya zarar verecek olma ile ölçülen bir konuydu. Onlar, bunu da ilk elden ve yüzeysel bir yargılama ile yapmaktaydılar. Dolayısıyla dinî bilgi ve inançların eklektik yapısı ve onlara atfedilen değerlerin ölçütü bakımlarından mevcut din, dirençsiz bir görünüm arz ediyordu. Buna karşın Kur'an söylemi, onların nazarında Arap toplumunun taşıdığı özlemler ve hayaller açısından zengin bir yapı sunmakta ve toplumsal güç alanlarına hâkimiyet kuracak donanımla karşılarına gelmiş bulunmaktadır. Ortaya çıkan çatışma ardından yaşanan *bölünme*, Mekke'de bir zaaf kuşkusu doğurmuş, yeni cemaatin sindirilip ortadan kaldırılması bir çözüm zannedilmiştir. Böylece Mekke idaresinin zaafkâr tutumu başka bir belirtiyeye daha sahip olmuştur. Şiddet ve bastırma politikasının bir ezilmişlik psikolojisi ile yeni cemaatin bilinçlenmesine katkı sağladığını anlatmıştık. Bunun gelip dayandığı yer, müslümanların yaşadıkları tazyik ve zorlama ile Mekke'den çıkmak zorunda kalışlarıdır. Mekke ileri gelenlerinin buna da engel olmaya çalıştığı, Hz. Muhammed'in dışarıda bir kabile ile anlaşıp güç toplayıp Mekke'ye hâkim olmak isteyeceği temel fikri onları yönlendirir. Aslında bu düşüncelerinde çok da haksız değillerdir. Çünkü, Arapların hacca geldiği sırada, Hz. Muhammed'in davet ettiği bazı kabilelerin onun etkinliğini kendi kabilelerinin hâkimiyet kurmasında bir araç olarak kullanmaya niyetlendikleri, rivayetlere yansımıştır. Daha önce değinildiği üzere, Mekke'nin bölünmüş bir görüntü vermemesine de ayrıca önem veriyor olmalıydılar. Onların Mekke'den giden müslümanları geri

4 İbn Hişâm'ın naklettiği bir başka haberde, "Mekkeliler, Hz. Peygamber'e, onun putlarla ilgili yergileri başlayıncaya kadar uzak durmuyorlardı, tepki de göstermiyorlardı" denilir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 175. Anlaşıldığı kadarıyla bu, aynı haberin başka bir versiyonudur. Bu bilgi, Müslümanların üç yıl gizliliğe dikkat ettiklerine ilişkin bilgi ile çelişki arz etmez. Cemaat faaliyetlerinin toplumu tahrik etmeyecek şekilde ve gizli olarak, bireylerle ilgilenmesi, toplumun genelini rahatsız etmemiş olabilir. Fakat bu gizliliğin seçkinler tarafından kamuyu tehdit edecek bir hareket olarak algılanması, yeni bir dönemin başlangıcı olmuşa benzer.

getirme teşebbüsleri, bu çerçevede anlamlandırılabilir. Sonradan Hz. Peygamber'in Yesrib ahalisi ile bey'atleşmesinin açık anlamı da zaten bu şekilde idi.⁵ Ne var ki Mekke yöneticilerinin her iki hicrete de engel olamamaları, bir başka zaaf ve acizyet görüntüsü oluşturmuştur. Bunun karşısında, onların kendi yerleşik düzelerine ilişkin bir tür zihin durumu değişikliği yaşamış olması beklenir. Siyer kitaplarında kimi fertler üzerinden anlatılan hikâyelerden çıkarabildiğimiz kadarıyla, Mekke toplumunu temsil eden insanlar söz konusu gerçeklik nedeniyle bir yeise kapılmaya ve eski günlere özlem duymaya başlamışlardı.⁶

Müslümanlar, bütün engellemelere ve takiplere rağmen Medine'de toplanmayı başarmışlardır. Nihayetinde, Hz. Muhammed'i öldürme planları da başarısız olup cemaat liderinin de Medine'ye göç etmiş olması, ister istemez Mekke'nin ilgisinin Medine'de yoğunlaşmasına neden olmuştur. Onlar, müslümanların Mekke'den çıkma niyetlerinin yeni müslüman Evs ve Hazreç kabileleri ile birleşip Mekke'ye savaş açmak ve onu ele geçirmek olduğunu düşünmekteydiler. Bu korkunun toplumsal psikolojinin derinliklerine uzanan temelleri bulunduğu, değişik şekillerde işaret etmiştik. Hatırlanacağı üzere, Kâbe bizzat *cezalandırıcı* bir mabet imajına sahip bulunuyordu. Onu idare eden fakat hakkını veremeyen kabileler daima cezalandırılmış ve mutlaka oradan çıkarılmışlardı. Bu fikrin gerçekliğe tekabül eden yanı da Arabistan'da en geniş şekilde güç ve iktidar oluşturmanın yolunun Kâbe'den geçiyor olmasıdır. Bu nedenle daha önce örnekleri görüldüğü gibi Kâbe üzerinde pek çok emelin bulunması uzak değildi. Zaten özellikle çevre kabilelerin Mekke üzerinde emellerinin bulunduğu, böyle bir istikrarsızlıkla buradan çıkarılabilecekleri korkusu ile yaşadıkları, yeni dinin de benzer bir görüntü verecek olması hasebiyle onu reddetmelerinde bunun etkin olduğu, Kur'an'da da açık ifadesini bulmuştur.⁷ Kur'an ortaya çıktıktan sonra bu cezalandırma fikrini geliştirmişti.⁸ Bu te-

5 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 223 vd., 320, 321; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 117 vd., 211 vd.

6 Hicret edenlerin takibinde, Ebu Cehil ile 'Utbe b. Rabî'a arasında, Muhacirlerin Mekke'yi terk etmesi ile ilgili olarak geçen bir konuşma için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 323, 324; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 213, 214.

7 28.Kasas: 57-59.

8 "Allah yerinize başka bir toplumu getirir, ülkeye onları mirasçı kılar", "Allah dilediğini/inananları ülkeye mirasçı kılar" vb. (yurtlarından çıkma-çıkarılma) söylem kalıbında, hem kıssalar bağlamında hem de doğrudan Mekke gündemi ile ilişkili olarak, hicret öncesi pek çok ayet indirmiştir. Bkz. 10.Yûnus: 13, 14, 71-77; 11.Hûd: 57 vd.; 17.Isrâ: 103; 26.Şu'arâ: 57-59; 27.Neml: 62; 28.Kasas: 4-6. Medine'de inen şu ayetler ise söz konusu psikolojik zaafın üzerine gidilmeye devam edildiğini

şebbüs toplumsal bir zaafı hedef aldığı için onun etkili olduğunu düşünmek zor değildir. Müslümanların tüm engellemelere rağmen cemaat olarak çıkmayı başarması ve Yesrib'te siyasal bir güç teşkil edebilmeleri, iddialarında haklı olabilecekleri konusunda Mekkeli-leri kuvvetli bir şüpheye sevk etmiş olabilir. Kaldı ki başka bir kabile ile anlaşılması, Kâbe üzerinde beslenen emellerden oldum olası çekinen Kureyş'in bu duygusunu pekiştirmiş olmalıdır. Yeni siyasal ve psikolojik ortam, bu tarihten sonra Kureyş'in birinci gündeminin *Medine* olmasını garanti edecektir. Diğer taraftan Medine'deki oluşumlar söz konusu psikolojik ortamla tam bir uyum içerisinde gerçekleşmiştir. Öncelikli olarak Medine'de yeni bir siyasal yapının inşa edildiği görülür. Bu yapının başkanı olarak Hz. Muhammed öngörülmüş, Yahudiler bile ortak anlaşma metnine bağlılıklarını bildirmişlerdi. İnşa edilen sosyal yapının, kardeşlik (muâhât) tesisine varıncaya kadar güçlü, asabiyetçi dengeler üstünde yeni ve cazip bir zemin sunması, muhakkak ki Mekke'den de gözleniyordu. Hicretten hemen sonra Hz. Muhammed'in seriyeler (küçük birlikler) göndermeye başlaması, onun Mekke üzerindeki niyetini izhar etmiştir. Daha sonra da Mekke, ticaret yolunda güvenlik sorunu yaşayacağını anlamış oldu. Bu noktada Bedr savaşı gündeme gelmiştir.⁹ Kaynaklarda, Bedr savaşı öncesi Mekke sosyal yaşamında meydana gelen çalkantının ipuçlarını veren bazı olaylar nakledilir. Mekke'de 'Âtike binti Abdilmuttalib'in gördüğü rüyanın toplumda Kureyş'in yenileceğine dair şayiye sebep olması,¹⁰ Medine'den gelen bazı haberlerin 'Utbe b. Rabî'a gibi ileri gelen bir kimseyi hayatı ile ilgili endişeye sevk etmesi ve akrabalık bağları nedeniyle savaşa soğuk bakması, Ebû Cehil gibi diğerlerinin ise savaş konusunda fazladan bir cesaretlendirme ve tahrik gayretine girmeleri, söz konusu olayların genel muhtevasını oluşturur.¹¹ Rivayetler, Mekke'nin yerleşik korkularını, ayrıca Medine'nin güçlenmesi ve akrabalık bağı olan insan kitlelerinin karşı karşıya gelecek olması gibi nedenlerle ortaya çıkan yeni endişeleri yansıtmaktadır. Bu bakımdan da tutarlı olduklarını düşünebiliriz. Bedr

gösterir: Bkz. 2.Bakara: 217; 22.Hacc: 38-40.

9 Bedr'den sonra Mekke'nin yaşadığı endişe ve Zeyd b. Hârise'nin el-Karade gazvesi için bkz. Muhammed b. 'Amr b. Vâkîd el-Vâkîdî (ö. 207 h.), *Kitâbu'l-meğâzî*, tahk.: Marsned Jones, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984, I, 197; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 575, 576.

10 el-Vâkîdî, *e'l-Meğâzî*, I, 29-31; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 455 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 305, 306. Benzeri bir rüyayı savaştan hemen önce Cüheym b. es-Salt da görmüş, Ebû Cehil ona da tepki göstermiştir. Bkz. el-Vâkîdî, *e'l-Meğâzî*, I, 42, 43; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 452.

11 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 280.

savaşında Kureyş'in hezimet yaşaması, Hz. Muhammed'in kurduğu yeni siyasî düzenin Mekke'nin tüm mesaisini alacak kadar ciddî bir tehdit oluşturduğunu tüm açıklığı ile göz önüne sermiştir.¹² İntikam savaşları ve kısmî başarılar bile bir yönü ile gerilemenin işareti sayılmalıdır. Savaş yapmanın düşmanı ciddiye almak konusunda önemli bir gösterge olması bir tarafa, Hz. Muhammed'in çevre kabilelerle anlaşmalar yapmaya başlaması¹³ ve ilerleyen zamanda Mekke ile de anlaşma yapacak olması, Mekke için söz konusu sosyal ve siyasal gerilemenin aşamalarını oluşturacaktır. Ayrıca Kureyş'in maddî olanaklarında yaşanan daralma, çözülme sürecini hızlandırmış olmalıdır. Ticaret yollarının güvenliğinin azalmasında, özellikle Hudeybiye barış anlaşmasının gereği olarak Medine'ye hicret edemeyen müslümanların etkin olduğunu görmekteyiz.¹⁴

Diğer taraftan Kureyş mensupları, Hz. Muhammed'in başlattığı siyasal hareketin çevre memleketler üzerinde de etki uyandırmaya başladığına şahit olacaklardır. Ebû Süfyân ve Kısra arasında geçen görüşme ve 'Amr b. el-'Âs'ın Habeşistan kralı Necâşî ile arasında geçen konuşmaya dair rivayetler,¹⁵ çevre ile ilişkileri iyi olan Kureyş'in gözlemlerine ilişkin bir tahminde bulunma imkanı sunmaktadır. Onlar yeni dinî hareketin yeni ve başarılı bir temsil gücüne ulaşmaya başladığını görüyorlardı. Bu rivayetlerin yönlendirmesi ile diyebiliriz ki, daha önce zikri geçen ve Kureyş'in şanının şerefine artmasından, onların evrensel bir açılım bulmasından bahseden Kur'anî vaatler, ilerleyen yıllarla birlikte, artık Mekke ileri gelenleri için bile hayalcilik olarak görülmemeye başlamıştır. Hz. Muhammed ve inananlarına karşı alınan tedbirlerin fayda vermesi şöyle dursun, her geçen gün onun Arabistan içerisinde yerini sağlamlaştırması ve hatta bunun çevre memleketlerin dikkatini çekecek seviyeye ulaşması, Kureyşlilerin yerleşik düzen ve kimliğe olan güveni ister istemez sarsmıştır. Artık Kur'an vahyinin sunduğu verili imkânlar, hem önlenemez olması hem de Kureyşîlik temeline oturuyor olması bakımından ikna edici gözükecektir. Bu durumun 'gönülden bağlılık'tan hemen önceki psikolojik duruş olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶

¹² Krş. Watt, *at Medina*, 14, 15, 19-21.

¹³ İlk anlaşma için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 429; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 280.

¹⁴ Abdurrazzâk, *el-Musanef*, V, 341, 342; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 788 vd.

¹⁵ Abdurrazzâk, *el-Musanef*, V, 344 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 748, 749.

¹⁶ Watt bunun işaretlerini Hendek savaşı sonrasında başlatır. Bkz. *at Medina*, 39 vd., 76, 77. Ayrıca Müslümanların elde ettiği başarıların Mekke'de oluşturduğu tereddüt ve tepkilerin gerekçelerine

B. ÖZGÜNLÜK VE KİTÂBIN KENDİ TEMATİK YAPISINI TAMAMLAMASI

Bu başlık altında anlatacağımız, birinci bölümde “ümmî Arap Benliğinde ‘Kendini Ayırıp Tanımlama’nın Sürekliliği” başlığında anlatılanların ve ikinci bölümde “Kur’an’ın Bir Kimlik Önerisi Olarak Algılanması ve Toplumsal Bölünme” başlığı altında anlatılanların devamı mahiyetindedir. Zira, toplumsal bilincin kendini tanımlama gayreti yeni şartlara göre devreye giren sürekli bir faaliyettir. Anlatacağımız bu konuda yeni bir aşamayı ifade eder.

1. Özgün Kimlik Bilincinin Gündeme Gelişi ve "Karşıtlık" Fikrinin Dönüşümü

Kur’an’ın ve oluşturduğu kimliğin temel unsurları itibariyle özgün olduğunu söylemek, onun hakkında bir yargıda bulunmak anlamı taşır. Çalışma boyunca takip ettiğimiz bakış açısı, bu tür bir yaklaşımdan daha çok, Kur’an’ın kendisine inanan muhataplarının zihninde uyandırdığı özgünlük imajının varlığı ve mahiyeti ile ilgilenmeyi öngörmektedir. Bu konu, birinci bölümde ele aldığımız ‘Arap kavmiyetinin kendisini ayırıp tanımlaması’ meselesinin tamamlayıcı cüzü olarak ele alınmalıdır. Nihâ olarak Arapların özlemi, başarılı bir sosyal kimlik oluşturabilmektir. Ne var ki Arapların gözünde başarılı kimlik örneklerinin ayırıcı özelliği olan *kitâb*, onların özgünlük ölçütü ümmîlik ile paradoks oluşturuyordu. Bu bölümde biz, Kur’an’ın önerdiği kimlik yapısında bu meselelerin nasıl halledildiği, daha doğru ifade ile Kur’an’ın inanan Arapları nasıl tatmin ettiği konusunu ele almaktayız.

Hicret sonrası dönemi değerlendirecek olmamız, bu kimliğin özgünlüğü meselesini de ele almamızı gerekli kılmıştır. Çünkü müslümanların yeni bir kimlik yapılanmasına girmeleri, hicretten sonra buna uygun siyasal bir oluşum meydana getirmeleri ile iyice somutlaşmış ve kolayca fark edilebilir hale gelmiştir. Yeni bir tabiiyetin ortaya çıkabilmesi, tabiiyetin tatmin edecek özgün değerleri göstermesine bağlıdır. Müslümanların bu noktaya gelişleri, kuralları işlemekte olan putperest ümmî zihniyetten farklılaşma ve Mekke sosyal yapısından kopuşla gerçekleşmişti. Çatışma aşamasında önerilen

dair asabiyeti temel alan yorumlar için bkz. Watt, *at Medina*, 55 vd.

kimlik istikameti, ümmî bir toplum olmaktan çıkıp kitap ehlinin sahip olduğu gibi toparlayıcı ve etkin bir *kitâba* sarılmak onu referans kabul etmek şeklindedir. Çatışma aşamasının bitiminin, müslümanların gördükleri şiddete mukabelede bulunmak için destek aramaya başlamalarıyla gerçekleştiğinden bahsettik. Yesrib'e göçün açık şekilde bunu amaçladığını da ifade ettik. Ardından, müslümanların siyasal bir güç teşkil etmeleriyle birlikte savaş halini fiilen başlattıklarını bilmekteyiz. Böylece Müslümanlar, “*yurtlarından zulüm ve eziyet ile çıkarılmaları*”nın hesabını soracakları bir *düşmanı* zihinlerinde belirginleştirmiş oldular. Mekke toplumunun içerisinde yaşadıkları dönemden farklı olarak, *karşıtları* tek tek bireylerin kendilerine karşı tutumlarını ölçerek değil, toplum olarak tayin edebileceklerdir. Bu toplumsal karşıt yani düşman, *müşrik* Mekke ümmîliği idi.¹⁷ Diğer taraftan Medine'deki gelişmeler neticesinde, hem Yesrib'in geçmişten getirdiği çekişmeleri müslüman toplumun devralmış olması nedeniyle hem de sırf hicret sonrası yaşanan inanç tartışmaları nedeniyle, kitap ehlinin (Yahudiler) sergilediği muhalefet de *düşmanlık* noktasına ulaşacaktır. Özellikle müslümanların içindeki *münafıklar* ile birlikte hareket ederek müslümanları Medine'den çıkarmanın yollarını aramaları, yer yer müşriklerle anlaşmaları, bunda etkili olmuştur. Söz konusu gelişmeler müslüman bireylerin kitap geleneğine mensup oldukları bilinen ve öylece tanımlanan gelenekten farklı bir kimlik bilincine ermelerine yardım etmiştir. Bu farklılaşmalar, vahyin somut önerileri ve uygulamaları şeklinde tam da bu dönemde yansımalarını bulmuştur. Dolayısıyla müslümanların zihninde, kendi toplumsallıklarına ilişkin, bilinen kimlik kategorilerine girmeyi reddeden mukayeseli bir farklılık bilinci tedricen olgunlaşmıştır. Bu bilinç, hem *dışlandıklarını* ifade eden söz ve davranışları gözlemlemeleri sayesinde, hem de Kur'an'ın bunlara verdiği cevabı ve öngördüğü icraatı hayata geçirmeleri sayesinde oluşup kuvvetlenmiştir. Neticede Medine'de Müslümanlarda –Kureyşliler ve Yahudilere dair- *ötekiler* tanımlanması gelişerek daha keskin olan *düşmanlar* tanımlamasına dönüşmüştür. Müslümanlar nazarında, *Kitâbın* tematik bütünlüğünü sağlamasının belki de en önemli ayağını, bu *özgünlük* itkisi oluşturur.

İlk Müslümanlar, her ne kadar ruhaniyet telakkisi bakımından yeni açılımlar ya-

17 Bu konuda müslüman bireylerin düşünce yapısını yansıtan örnek rivayetlere rastlamaktayız. Mesela, Bilal Habeşî'nin her ezan okuyuşundan önce, Kureyş'in helak edilmesi için dua ettiği rivayet edilmiştir. I, 358.

kalamış olsalar da ilk müslümanlar, Kur'an vahyinin bireysel ve toplumsal beklentilere cevap vereceğini düşünen ümmilerdir. Onlar, zihniyet, düşünce biçimi ve algılama bakımından, hemşerileri gibidirler. Dolayısıyla, Müslüman ümmîlerin ancak aynı toplumsal benlik tarihleri üzerinden değerlendirme yapabildiklerini söyleyebiliriz.¹⁸ Genel vahiy tarihine eklemlendikleri yer de tam burasıdır. Onların kimlik farklılaşmaları bunun dışında değildir. Önceki bölümde, vahyin yeni referans algılamasını yerleştirmek için müslümanları bir eğitim sürecinden geçirdiğinden bahsetmiştik. Çatışma evresine denk gelen bu süreç yaşanırken, bir sonraki kimlik evresine (özgünlük) ilişkin göstergelerin de tarihsel olarak yavaş yavaş belirdiği gözlenir. Dolayısıyla vahyin, inananların referans algılamasını oluştururken hemen hemen aynı tarihsel aralıkta geleneksel düşünceyi besleyen göstergelere de yer verdiğini ve insanları bir sonraki kimlik aşamasına hazırladığını söyleyebiliriz. Böylece vahiy tarafından, zihinlerdeki geleneksel özlem ve beklentilerin, neredeyse yeni referans algılamasının oluşturulmasına paralel olarak tazelenmeye başladığını ifade edebiliriz. Hatta vahyin Kâbe ile ilgili en baştan beri yaptığı değerlendirmeleri de göz önüne alırsak, oluşan müslüman bilincin serüveninde geleneksel kavmiyet bilincinin sadece belli bir süre için sahne ardına/ikinci plana itildiğini düşünmek yanlış olmaz. Bu zaman aralığı da müslümanların referans algılamasını (gelenekten başka bir şey olarak) sağlıklı şekilde inşa etmek için kullanılmıştır. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, nüzul sürecinin başlangıcından itibaren geleneğe yapılan atflar onu inşa yöneltir.

Kur'an vahyinin özgünlüğe ilişkin çıkışlarının ne gibi bir imaj oluşturduğuna, tarihi sıralılık içerisinde değil de tematik olarak bakmakta yarar vardır. Meseleyi özellikle çalışmanın birinci bölümündeki sistematığe göre ele almak, gelinen aşamanın nüzul dönemi öncesi ve hemen sonrasında beri süre gelen biçim değişimini izlenebilmesini sağlayacağı için önem arz eder. Bu esas üzere hareket ettiğimizde karşımıza ilk önce sosyal ve siyasal örgütlenme ve iktidar tasarımının belirginleşip kurumsallaşması meselesi çıkar.

a. Hicret sonrası müslümanların siyasal birlik algılamasının oluşumu

18 Özellikle yaşadıkları yere bağlılıkları ve *memleketten çıkarılma-çıkarma* fikri bakımından Mekkeli müşriklerle Medine'ye yerleşen müslümanlar arasında duygusal anlamda paradoksal bir benzerlik vardır. Bu iki kesimin duygularının aynı kalıplarla anlatıldığı iki ayrı ayetin benzerlikleri, bunu yansıtır. Krş. 28.Kasas: 57-59 ve 8. Enfâl: 26.

İnanç temelinde bir araya gelen müslümanların siyasî ideallerini fiilen birleştirilmesi ve sonra bu idealin kurumsal siyasî yapıya tek başına hâkim olabilmesi, üç aşamalı bir zihinsel gelişim sürecinde gerçekleşmiştir. Bu aşamalar sosyal bir dönüşümü algılama süreci olduğu için, hem belirleyici ve yönlendirici fenomenlerin ortaya çıkışı açısından hem de buna bağlı zihinsel dönüşümün gerçekleşmesi bakımından, basit bir kronolojinin işlediğini söyleyemeyiz. Biz farklı karakter gruplarındaki göstergelerin, paradoksal biçimde neredeyse eş zamanlı olarak gelişimini göz ardı etmeksizin, bir birinden ayırarak ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü söz konusu dinamik göstergelerin bıraktığı imajların bileşkesi olan dinamik zihinsel dönüşümü çözümlmek, ancak bu şekilde mümkün olabilir.

Birinci aşama, Mekke'den *haksızca çıkarılan* müslümanların, son 'Akabe anlaşması sayesinde, korunacakları yeni bir yurt bulmaları¹⁹ çerçevesinde oluşmuştur. Canlarını kurtarıp Evs ve Hazreçli Araplarla birleşen müslüman Mekkeliler, onlarla Medine'de bir tür kardeşlik (muâhât) anlaşması yapmışlar²⁰ ve bu sayede Mekke'ye ilişkin davalarını güdecekleri bir toparlanma mekânı elde etmişlerdir. Söz konusu anlaşma sırasında, Medineli müslümanlar Mekke'ye şiddetle karşılık verme niyetlerine katılmak konusunda her ne kadar bir heves taşısalar da, onların sorumluluk paylaşımına davet edilmediğini görmekteyiz. Buna uygun olarak da Hz. Peygamber'in Kureyş aleyhine düzenlenen ilk seriyeye ve gazvelerde *Ensâra* herhangi bir görev yüklediğine şahit oluruz.²¹ İlk başta yapılan 'Akabe anlaşmasının bir yönüyle yerleşik Arap örflerine göre yapıldığını ve asabiyete dayalı hukuk ölçüleri içerdiğini söylemek yanlış olmaz.²² Mekke mücadelesinin hicretten hemen önce ve hemen sonra müslümanlar için, dinî bir mesele olmanın yanında veya bundan daha çok, *haksızca yurtlarından çıkarılmış olmanın* intikamı ve

19 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 306, 307; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 207, 208, 243, 244; Hamîdullah, *el-Vesâiku*, 54-56.

20 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 354 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III,254 vd.; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 66 vd. Konuyla ilgili ayetler için bkz. 4.Nisâ: 33; 9.Tevbe: 100; 52.Haşr: 9.

21 Medineli müslümanlar koruma görevini yüklendiklerinde, hemen Mina'da iken müşriklerle çatışmaya girebileceklerini söylemişler, ama Hz. Peygamber Allah'tan böyle bir emir almadığını söyleyerek onları engellemiştir. El-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 11; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 301 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 203 vd. Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, sürecin tedricen geliştiğidir. Beri taraftan insanlar, davetin getireceği yükü tahmin ediyor ve kabul ediyor idiler.

22 Anlaşmanın mahiyetinde *emân akdi* vardır bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 301 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 203 vd. Ayrıca değerlendirmeler için bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 181, 182; Ateş, *Örf ve Adetleri*, 385.

gururu meselesi olduğunu söyleyebiliriz. Medineli müslümanların Bedr savaşına katılma konusunda bile muhayyer bırakılmaları,²³ bunun açık delilini oluşturur. Netice itibariyle Medineli müslümanlara telkin edilen ilk fikrin, yeni siyasî sorumluluklardan çok, inancı merkeze alan dinî birlik düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz. İlk 'Akabe beyatındaki sınırlı şartlara, sonuncu bey'atte Medine içine mahsus bir güvence eklenilmesiyle yetinildiğini söyleyebiliriz. Önceki şartlar ise iman, ibadet ve bazı temel ahlakî kuralları içeriyordu.²⁴ Sonuncu 'Akabe beyatının, katılanlar açısından görece bir ilerleme olduğunu söyleyebilirsek de tam bir kimlik bilinçlenmesine delalet ettiğini söyleyemeyiz.

İkinci aşama, dinî birlik fikrinin siyasî sorumluluklar konusunu da kapsayacak şekilde gelişmesini ifade eder. İster Mekkeli olsun ister Medineli bütün müslümanlar dinî ve özellikle siyasî mensubiyetlerinin anlaşma, düşmanlık ve savaş gibi gerekleri yerine getirme konusunda, aralarında bir fark görmemeye başlamışlardır. Yeni cemaat kimliği, çatışma evresinde asabiyet üstü şekilde geliştirilmişti. Bu kimlik, hac zamanı farklı Arap kabilelerinin dine davet edilmesi, Arapça ve Kur'an arasında kurulan ilgi, Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiğine dair bir söylemin kendini göstermesi,²⁵ ardından da 'Akabe bey'atlerinde Medinelilerden güvence alınması sayesinde belirginleşmeye başladı. Ayrıca, Kureyşlilerin Medinelileri uyarmaları ve hicrete engel olmaya çalışmaları, müslümanların dışarıda güçlenip Mekke'ye saldırmayı planladıklarını düşünmeleri, müslümanların zihinlerinde siyasî bir birlik olduklarına ilişkin imajı vurgulamış olmalıdır. Zaten Medinelilerin hemen 'Akabede Kureyşli müslümanların siyasî kavgalarını paylaşma arzuları, bunun bir neticesi ve göstergesidir. Zaten Kureyşler, sadece Kureyşli Müslümanları değil, bu birleşmeye engel olmak için Medineli müslümanları da takip etmişlerdi. Diğer taraftan Yahudiler ile Yesribli Arapların önceden beri süregelen bir çekişme içerisinde olduğu bilinmekteydi. Kitap ehli olmanın verdiği özgüven ve siyasî sebeplerle Yahudilerin Yesribli ümmîlere karşı büyüklendikleri bilinmektedir.²⁶ 'Akabe bey'atinde dile getirilen bu hususu göz önüne alırsak, Hz. Pey-

23 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 48, 49; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 449 vd.; Buhâri, Mâide, 4, Meğâzî, 4; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 298, 299. Kur'an'da bu iki kesimin durumunun tasvir edildiğini görürüz. Bkz. 8.Enfâl: 75.

24 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 293; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 194 vd.

25 25.Furkân: 51.

26 2. Bakara: 89; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 72; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 142 vd., 186, 289, 290, 385, 386, 390, 391; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 454-457. Yahudiler gelecek peygamber ile bir olup Yesrib'ten Arap-

gamber'in bu hazır anlaşmazlığı devralmakta bir sakınca görmediğini ve Yesriblilere bu konuda bir güvence verdiğini söyleyebiliriz.²⁷ Bu noktadan itibaren Kureyşli müslümanların da Medineliler ile siyasî emellerde buluşmak konusunda tedrici bir alışkanlık yoluna girdikleri görülür. Konuyla ilgili duygusal bir zeminin de oluştuğunu, Medine'de müslümanların hicret eden Hz. Peygamber'i heyecanla ve sitayişle ağırlamalarından çıkarabiliriz.²⁸ Cuma namazının ilk defa Medine hicretiyle birlikte kılınması (ve Hz. Peygamber'in verdiği hutbelerin içeriği),²⁹ Medine mescidine³⁰ müslümanları toplayacak ve çeşitli kararların alınacağı bir mekân olarak ayrı bir önem verilmesi, benzeri vurguları bulunan fenomenlerdir. Medine sözleşmesi oluşturulurken³¹ metinde yeni toplumun millet unsurunun dikkatle tarif edilmesi, iman ölçütünün akrabalık bağlarından önde tutulması, yabancılarla ve hatta hicret etmemiş müslümanlarla ilişkilerin sınırlandırılma gereği duyulması, siyasî gücün tekliğinin, inanan kimselerin zihninde, (bazı hususların tersine bir etki yapmasının da bir neticesi olarak) tedricen bir sorumluluk haline getirildiğini gösterir. Medineli müslümanların Bedr savaşına katılmak suretiyle Hz. Peygamber'e 'Akabe'de verdikleri sözün sınırlarını aşacak şekilde kader birliği yapmaları, Kureyşli müslümanların uğradığı haksızlıkların öcünü almayı kendi siyasî davaları görece kadar sahiplendiklerini gösterir. Ayrıca Mekke'de kalıp hicret etmeyen Müslümanlar, Bedr'de Kureyş'in yanında savaşmak durumunda kalmıştı. Bunlardan bahseden Kur'an ayetleri onları sert şekilde eleştirir ve cehennemliklerden sayar.³² Aslında bu mesajın hicret etmiş ve siyasal birliğe katılmış müslümanlar açısından anlamı daha büyüktür. Müslümanlar için savaşa katılmak, siyasî birliğe katılmak gibi eylemler Müslü-

ları çıkaracaklarını söylüyorlardı. Bazı rivayetlere göre bu, Evs ve Hazreçlilerin Hz. Peygamber'e Yahudilerden önce inanmak istemelerinde etkili olmuştur. Yahudiler ise peygamberin Araplardan çıkmasını çekemedikleri için ona karşı çıkmışlar ve dini meselelerde onu imtihan etmek isteyip, onunla tartışmalar yapmışlardır.

- 27 Hz. Peygamber'in böyle bir hazırbulunuşluk içerisinde olduğunu, başka emareleri de vardır. Mesela, o, hicretin hemen öncesinde Medine'de görevlendirilen Mus'ab'a yazdığı mektupta, Yahudilerin Sebte gününde Zebur okumalarına karşılık Cuma namazının kılınması ister. Bkz., es-Süheylî, *er-Ravd*, I, 270; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 57.
- 28 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 346; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 236.
- 29 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 344, 345; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 239, 252.
- 30 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 346; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 253 vd.
- 31 Sözleşme ile ilgili olarak bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 351 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 262-264.
- 32 Bkz. 4.Nisâ: 96-98; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 166; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 73, 74; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 471; el-Buhârî, *Tefsîr*, Nisâ, 19.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 331.

manlığın açık bir parçasını oluşturmuştur. Bu yüzden hicret, toplumsal kimliğin nirengi noktasıdır.³³ Rivayetlere göre, yine Bedr savaşı ertesinde bir kısım önde gelen esir müşriklerin öldürülmesi yerine akrabalık bağları da gözetilerek fidye ile salıverilmesi kararı alan Hz. Peygamber ve bazı müslümanlar, Kur'an tarafından ciddî uyarı ve tehditlere maruz kalmıştır. Rivayetler, bunun duygusal tepkilere sebep olmuş etkin bir uyarı olduğunu da bildirir.³⁴ Söz konusu uyarıların temel sebebi, edinilen yeni kimliğin geçmişten gelen asabiyet bağlarının etkisi ile zaafa uğrayabileceği endişesidir. Bu uyarılar, zaman zaman müslümanlar arasında gündeme gelen asabiyet çekişmelerine yönelik ikazlardan daha serttir. Ayrıca, Hz. Peygamber'e yönelik olması ile müslümanlar üzerinde kesin tesirler bırakmış olmalıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Bedr savaşı sonrasında, müslümanların siyasal birlik fikrine bağlı kalmaları, Kur'an tarafından da onlar için bir vazife haline getirilmiştir.³⁵ Daha sonraki dönemde Bedr savaşına katılmış olmak, münafık veya samimi müslüman olmayı ayıran ölçütlerden biri kabul edilecektir.³⁶ Başka göstergeler de vardır. Evs ve Hazreçli müslümanlar arasında çıkan asabiyet tartışmalarına Hz. Peygamber'in müdahil oluşu, yani asabiyet üstü kimlik ruhunu vurgulaması,³⁷ bunun en açık örneğini teşkil eder. Daha da ötesi, Hz. Peygamber'in Medineli şairleri Muhacirlerin

-
- 33 Hicretten sonra bâdiyeye dönmek yasaklanmıştır. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, V, 9, 10; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 587; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal*, I, 493. Ayrıca hicretle ortaya çıkan bu toplumsal bilinç halinin Mekke'nin fethiyle son bulduğu belirtilecektir. Bkz. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 38-40; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 132, 133.
- 34 8.Enfâl: 67-69; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 500; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 331 vd. Söz konusu ayetlerde "şayet Allah'ın size yönelik va'di olmasaydı size azap dokunurdu" şeklinde gelen tehdit, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr üzerinde ciddî tesirler bırakmıştır. Özellikle *azap korkusunun* nüzul dönemi müslümanları üzerinde ciddî tesirinin bulunduğu dair başka örnekler de vardır. Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 373, 374; *el-Bidâye*, III, 174, 277. Bu, meselenin vahiy tarafından ne kadar önemsendiğinin ve müslümanlara bunun nasıl hissettirildiğinin açık delilidir. Burada ayrıca Hâşimoğulları'nın Bedr'de Hz. Peygamber tarafından korunması ile ilgili rivayetleri hatırlamakta fayda vardır. Rivayetler bu kollamanın açık şekilde onların Mekke yıllarında Hz. Peygamber'e sahip çıkmaları ve istemeyerek savaşa katılmaları nedeniyle korunduğu bilgisini de verir. Diğer taraftan benzeri tavrı gösteren bazı Haşimî olmayan kimselere de, aynı hoşgörüyü gösterilmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 460, 461; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 320, 321. Konunun müslüman kimlik tarihinde önemli olmaya devam edeceğini belirtmek isteriz.
- 35 Bkz. 8.Enfâl: 63-66; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 280-286.
- 36 Bkz. örnek için, İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 706, 850, 851. Münafıklığın daha çok siyasî mensubiyeti kabullenmemekle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Örnek de bunu gösterir. Ayrıca Bedr savaşının Medine'deki siyasî etkileri konusunda bkz. Watt, *at Medina*, 15, 16.
- 37 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 398, 399. Bu konudaki ayet için bkz. Âlu 'İmrân: 99-105. et-Taberî, *Tefsîr*, III, 370 vd. Ne var ki, Evs ve Hazreç arasındaki bu yara şiiir meclislerinde Hz. Peygamber'den sonra bile depreşecektir, bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, III, 39. Bu yüzden Hz. Peygamber şiiirle münafereyi yasaklamıştı, bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IX, 109.

akrabaları olan müşrik Kureyşlileri hicvetmeleri hususunda cesaretlendirdiğini de bilmekteyiz.³⁸ Ayrıca kitap ehlinde bir kısım insanların da müslüman olduğunun gözlenmesi, yeni kimlik adına ikna edici bir süreç yaşandığını gösterir.³⁹ Buna karşın (Medine'de Müslümanlık öncesi siyasî beklentilere dayanan) göstermelik müslümanlardan müteşekkil bir grubun yani *münafıkların* ortaya çıkması da ilginç bir veridir.⁴⁰ Bu kişiler dinî ve siyasî yönü ile artık bütün olan yeni kimliği kabullenme sorunu yaşamışlardır. Medine sözleşmesi ile siyasal anlamda kurumsallaşmanın da resmen başladığı görülmür. "*Ümmet*" tanımına sokulan Kureyşli Muhacirlere, Yesribli müslümanlara ve anlaşmalılar haline getirilip bu şekilde tanıma dâhil edilen Yahudilere, sadece Medine'nin korunmasında ortak bir sorumluluk yüklenmişti. Dolayısıyla müslümanlara özgü siyasî sorumluluklar ile Medine siyasî yapısının kuruluş amacı arasında sıkı bir bağın en azından ilk etapta kurulmadığını söylemek mümkündür.⁴¹ Bununla beraber devlet başkanı sıfatını taşıyan ve anlaşmazlıklara çözüm bulan kişi Hz. Peygamber'in kendisiydi. Meseleler din mensuplarının inandığı *kitâba* göre hallediliyordu.⁴² Buradan hareketle kitap geleneğine mensubiyetin vazgeçilmez temel ilke olduğunun belirginleştiği ifade edebiliriz. Bu durumda siyasî kurumsallaşmanın din dışı bir yapılanma gibi algılanmadığını da belirtmemiz gerekir. Kurumsal yapının daha geniş anlamda kullanıldığının işaretlerini de görmekteyiz.⁴³

Üçüncü aşama ise, dinî ve siyasî birliklerini tamamlamış olan müslümanların

38 el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 24-26; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 137-144, XV; 180, XVI, 227-233.

39 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 339. Ayet için bkz. Âlu İmrân: 113.

40 Abdullah b. Ubeyy konusu için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 239, 277. Münafıkların Yahudiler ile birlikte hareket etmeye başlamaları konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 356, 366 vd., 372 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 267, 275 vd.

41 Sözleşmenin 45. maddesi din konusunda yapılan anlaşmaları açıkça dışarıda tutar. Medine sözleşmesi ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, I, 188-211.

42 Bkz. ayet ve örnekleri için, 3. Âlu İmrân: 23, 24, 93; 5. Mâide: 41-50; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 357, 395, 405-408.; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu İmrân, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 217-219, 348 vd., IV, 572 vd., 613-615; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 269, 270.

43 Kurumsallaşmanın göstergelerinin hemen kendini göstermeye başladığını gözliyoruz. Seriyeye ve gazvelerde bayrak ve sancak gibi sembollerin taşınması, (İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 433; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 272, 282, 283, 284.), ilk defa kabilelerle siyasî anlaşmaların imzalanması, (İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 429 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 280, 284), Hz. Peygamber gazveye çıktığında Medine'de yerine bir vekil tayin etmesi (İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 434, 435, 437; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 283, 284.) kazanılan ganimetlerden Allah ve Rasûlü için pay ayrılması (İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 471 vd., 492, 496; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 336 vd.) ve esir alıp fidye karşılığı bırakılmaya başlanması (İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 331 vd.) bunlardan bazılarıdır.

Medine'de kurulmuş bulunan siyasî yapının/iktidarın tek başına sahipleri oluşu ve yeni dinin ideallerini bu siyasî yapının amacı haline getirmeleridir. Hicretten kısa bir süre sonra Yahudiler ile olan ilişkiler bir karşıtlık havasında gelişmeye başlamıştır. Özellikle dinî meselelerdeki tartışmalar, hasetlik beslediklerine ilişkin emareler, münafıklarla birlikte hareket etmeleri ve müşriklerle işbirliği yapamamak suretiyle anlaşmaları çığnemeleri dikkat çekicidir.⁴⁴ Bu konuda Bedr savaşı sonrasına kadar müslümanlara sabır tavsiye eden ayetler iniyordu.⁴⁵ Tedrici gelişimin ikinci aşamasının sonunda, Medine üzerindeki iktidar dengelerinin geri çevrilemez şekilde müslümanların lehine bozulduğu söylenebilir. Müslümanların kabile ve bireysel olarak özellikle Yahudiler ile yaptıkları anlaşmalar iptal edildi.⁴⁶ Bu ise Bedr zaferinden sonra müslümanların kendilerine güven duymaya başlamalarıyla ortaya çıkmış bir neticedir.⁴⁷ Dolayısıyla üçüncü zihniyet aşamasının en belirgin özelliğinin Bedr savaşı sonrasında gelişen olaylar olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁸ Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki dinî ve siyasî çatışmalar savaşa uzandığında, Müslümanlar açısından, Medine dışındaki siyasî faaliyetlerin emniyet içerisinde yapılabilmesi, Medine üzerinde tam bir hâkimiyet kurulabilmesi ile mümkün olacaktı. Medineli müslümanların 'Akabe beyatında dillendirdikleri endişelerin dinî bir hüviyete dönüşme zamanının bu sayede geldiğini söyleyebiliriz. Zira Yahudilerin Medine'den çıkarılmaları artık Medineli olmayan müslümanların da paylaştığı dinî-siyasî bir mesele olmuştur. Yahudilere yönelik sabrın terk edilmesi ardından gerçekleştirilen operasyonların⁴⁹ bir süreç aldığı düşünülürse, Mekkeli ve Medineli müslümanların yakın bir geçmişi

44 4.Nisâ: 54. Tarihçilerin yorumlarına göre peygamberin Araplardan çıkmış olması onları buna sevk etmiştir, bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 362 vd. Konuyla ilgili başka dipnotlar ileride gelecektir.

45 Bkz. 2.Bakara: 109; Âlu 'İmrân: 186; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tasârif*, 232, 233; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 400, 401; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 15. Müslümanların dinî açıdan gelen bu muhalefetten etkilenmeleri kesinlikle olumlu neticeler veriyordu. et-Taberî, *Tefsîr*, I, 536, 537, III, 541-543. Hicretten hemen önce indiği söylenebilecek 29.'Ankebût: 46. ayette ise, kitap ehli ile güzel yolla diyalog kurulması istenmiştir.

46 8.Enfâl: 72; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 111 vd.; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal*, I, 493; Adnan Demircan, *İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, 41-43.

47 Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 15. Bu güveni açık şekilde izhar eden olay Kanynuka oğullarının Hz. Peygamber tarafından Bedr zaferi örnek gösterilerek dine davet edilmesidir. Bkz. 5.Mâide: 51 vd. İbn İshâk, *Sîre*, 294-296; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 176; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 573; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 4, 5.

48 Bedr galibiyetine ilişkin yorumlarımızı krş. Watt, *at Medina*, 15.

49 Kaynuka oğulları Bedr savaşı sonrası çıkarılmıştır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 176 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 573-575; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 4, 5; Nadr oğulları Uhud savaşı ve Bi'ri

bulunan ayrı intikam arzularının birleşip ortak bir Müslümanlık idealine dönüştüğü ve tamamen ele geçirilen siyasî yapının neredeyse ideolojisi haline geldiği söylenebilir.⁵⁰ Aslına bakılırsa, kitap ehliyle yaşanan çekişmenin sosyal bilincin derinliklerine uzanan çok daha kadim bir geçmişi vardır.

b. Özgün Kimlik Yapılanmasının Temel Ayakları: Hz. İbrahim, Kâbe ve Haram Bölge

Müstakil siyasî bir yapının oluşumu, doğal olarak müstakil bir kimliğin varlığına bağlıdır. Çünkü siyasal talepler ve bağımsız bir otorite icadı, ancak bunu talep edecek bilincin ürünü olabilir. Nüzul dönemi müslümanlarının ilk haliyle siyasî birliğini doğuran dinî kimlik, Mekke döneminde oluşmuştu. Bu kimlik, Medine döneminde sahip olduğu siyasî yapı içerisinde kitap ehli olan ortaklarıyla da siyasî bir ayrılığa düşmüş ve ikinci bir merhaleyi kat edip Medine coğrafyasında homojen bir sosyal yapı oluşturulmuştur. Dolayısıyla son siyasî dönüşümü yönlendiren bir başka dinî bilinç farklılaşması yaşandığını tahmin edebiliriz. Bu çerçeveye uygun şekilde hicretin ilk bir iki yılında, müslümanların siyasî hareketinin Mekke'ye karşı olduğu, Medine Yahudilerine karşı ise ancak din ağırlıklı bir mücadelenin bulunduğu söylenebilir. Çalışmanın önceki bölümünde ele aldığımız, Mekke'de iken Kureyş'e karşı yaşanan çatışma evresine benzer

Ma'üne olayından sonra çıkarılmıştır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 363 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 682-691; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 76-82. Kureyza oğulları Hendek savaşından sonra çıkarılmıştır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 496 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 713 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 118-128. Hepsinde de gerekçe bu Yahudi kabilelerinin anlaşmalılık halini çiğnemeleridir.

50 Hicretin ilk yıllarında yapılan seriyyelerden birisinin haram aylara denk gelmesi, Yahudiler tarafından dedikodu malzemesi yapılmış ve müslümanlar kınanmıştı. Bu seriyyede sadece Kureyşli müslümanların bulunduğunu bilmekteyiz. Bu tartışmalara cevap olarak inen ayet, "*Mescid-i Haram'dan ehlinin çıkarılmasını haram ayda savaşmaktan daha büyük bir şey*" olarak sunar. Diğer taraftan Mekke fethinden sonra inen bir başka ayet konuyu, "*Rasûl'ü çıkaranlar ve size daha önce saldıranlar*" şeklinde ifadelendirir. Yine bu dönemlere rastlayan başka bir ayette "*sizinle din konusunda savaşan ve sizi yurdunuzdan çıkaran*" tabirleri kullanılır. Kur'an'a yansıyan bu ifadelerin, tesadüfî şekilde farklılık arz etmediğini düşünmekteyiz. Haksızca yurdundan çıkarılan Muhacirlerin meselesinin, zamanla tüm müslümanların en büyük kimlik ve siyaset meselesi haline geldiğini göstermektedir. Kur'an tarafından bütün peygamberlerin böyle bir zorlukla karşılaştığı bilgisinin hicret öncesinden beri veriliyor olması ise, meselenin genel kimlik siyasetinin bir parçası olacağını erken bir göstergesidir. Vahyin her hangi bir kimlik dönüşümünü işlemeye başlaması ile ona inananların genelinin zihinlerinde bu dönüşümün gerçekleşmiş olmasını ayrı değerlendirmek gerekir. (Ayetler için bkz. 2.Bakara 217; 9.Tevbe: 13; 60.Mumtehine: 8, 9. Birinci ayet Abdullah b. Cahş'ın seriyyesi ile ilgili olarak inmiştir, bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 439, 440. Bâzergan birinci ayetin iniş zamanını diğerleriyle aynı zaman aralığına yakın olarak nüzul sürecinin son senelerine denk düşürmüştür. Bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 135. Buna katılmıyoruz, çünkü nüzul sebebi söz konusu tarihlendirmeyi dışlar.) Tedricî bir içselleştirmenin Medine içi dengeler açısından da yaşandığı görülür. Medinde' de var olan asabiyeççi yapılanma ve Yahudilerle anlaşmalılık durumlarının yerini yeni kimliğe terk etme sürecinin yorumu için bkz. Watt, *at Medina*, 208-220.

ama aynı olmayan bir dönemden söz etmekteyiz. Aynı özellikleri taşımaması, Medine'deki otorite ve gücü daha çok müslümanların temsil etmesi nedeniyledir. Hâlbuki Müslümanlar, Mekke'de azınlıkta kalmış zayıf muhalifler durumundaydılar.

Devam eden sosyal bir birlik içerisinde dinî bir farklılaşmanın oluşabilmesi için ilk önce ortak dinî bir zeminin (ortak bir referans biçimi) var olması gerekir. Çatışma evresinde müslümanların Kur'an vahyini *kitâb* olarak kabul ettiklerini ve böylece daha önce bağlı oldukları yerleşik dinden ayrıldıklarını anlatmıştık. Bir *kitâba* mensubiyet iddiasında bulunmaları yani vahye bağlı olmaları bakımından, müslümanlara göre kendileri ve Yahudiler ortak bir zeminde bulunmaktaydılar. Dolayısıyla onlar, Medine'ye geldiklerinde kendilerini müşriklerden daha çok Yahudiler'e yakın hissetmekteydiler.⁵¹ Bu kanaatin Medine'de yaşanan din tartışmalarına Kur'an vahyi tarafından yapılan katkıya yansdığı görülür.⁵² Hatta Yahudiler, *kitâb* geleneğine uygun davranmadıkları için, Kur'an tarafından sıkça eleştirilmiştir. Kaldı ki çalışmanın ikinci bölümünde müslüman cemaatin referans algılamasının oluşumunu anlatırken, Kur'an'ın Yahudiliğe, Hz. Musa'ya ve onun şeriatına atıflarda bulunduğunu da anlatmıştık. Bu atıfların bir kısmı hicret sonrasına aitti. Ayırdığımız kimlik evrelerinin ancak genel kronolojiye uyduğunu ve tarihi sıralılığa göre kısmî takdim ve tehirlerin bulunduğunu yeniden anımsamakta fayda vardır. Dolayısıyla *kitâb* üzerindeki hassasiyetin Medine döneminin başlarında devam ettiği, *kitâba* göre hüküm vermenin de bunun en önemli ayağı olduğunu belirtmek isteriz. Bu konu sonraki başlıklarda ele alınacaktır.

Öte yandan Medine'ye hicretle birlikte yaşanan dinî tartışmaların, birinci bölümde incelediğimiz Hicaz bölgesine ait *ümmîlik-kitap ehli olmak* şeklindeki temel kimlik ayrımına kadar götürülebilecek siyasî kökleri vardır. Bir kısım rivayetler, Yahudilerin ezelden beri sahip oldukları nübüvvet geleneği nedeniyle Medineli ümmî Araplara karşı üstünlük tasladıklarını ifade eder. Daha ötesi, bu Araplar da kendilerinin Yahudilere nazaran daha az şanslı olduklarını düşünüyorlardı. Arapların içinden bir peygamberin çıkması, rivayetlere de yansdığı gibi, Yahudileri bu iddiaya inanmamaya ve onu engellemeye çalışmaya sevk etmiş olabilir. Geleceği üzere tartışma konularına baktığımızda,

51 2.Bakara: 40, 41; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 379.

52 Mesela Yahudiler böyle düşünmedikleri için şiddetle eleştirilir. Bkz. 4.Nisâ: 51; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 160; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 136-138.

sanki bu hislerle hareket edildiği ve vahyin verdiği cevaplara bunların yansıdığı görülebilmektedir. Medine'ye hicretle birlikte müslüman ümmîler, kitap ehline dâhil olma iddialarında, Yahudilerin sergiledikleri tutuma karşılık verecek şekilde yeni bir çeşni yakalamış oldular. Onlar için kitap ehlinden olmak, yerleşik ümmî kimliğin ilâhi din geleneğine dayanan köklerine sahip çıkmakla aynı şey olmaya başladı. Çizdiğimiz çerçeve, ümmîlerin yerleşik kimliklerinin eksenini oluşturan Kâbe'yi ve buna ilişkin en büyük ritüel olan haccı en uygun özgünlük konusu olarak aklımıza getirir. Gerçekten de bu tartışmalarda da Kâbe tarihi, Hz. İbrahim ve hac, merkezi bir konumda bulunur. Böylece dinî tartışmaları da önceleyen hazır bir kimlik farklılaşması ve çekişmesinin bulunduğu muhakkaktır. Bunlar çalışmanın birinci bölümünde yaptığımız açıklamaları destekler. Daha önce de değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber tarafından bu çatışmanın bütünüyle (Medine'deki uzantısı da dahil olmak üzere) devralındığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Böylece, Hz. Peygamber'in, Arapların inanacak olmasını tercih ederek, Yahudi muhalefetine ilişkin yüksek riski göğüslediğine dair rivayet de haklı çıkar. Yani, her iki kesimde de söz konusu ayrıma yönelik tabii bir meyil zaten bulunmaktaydı.⁵³

Özgünlük konusunun vurgulanması, belli bir tarihi noktada ve çeşitli sebeplere bağlı olarak yoğunlaşmış olabilir. Buna mukabil, yerleşik kimlik unsurlarına yapılan vurgunun ilk defa Yahudiler ile karşılaşma sayesinde ortaya çıktığını söylemek⁵⁴ aşırı bir yorum olur. Kur'an vahyi, Kâbe ve hac merkezli ruhaniyet telakkisini reddetmeyerek nüzul sürecinin başından beri özgün vasfının işaretlerini vermişti. Evrensellekle ilgili göstergeler, yeni dinin kimlik açısından yeni hayaller vaat ettiğine işaret eder. Bunlar bir tarafa, Müslümanlar Mekke yerleşik düzeniyle çatışırken neredeyse aynı tarih aralığında, tebliğin en gözde mekânının Kâbe, en önemli fırsatının ise hac mevsimi olduğu görülür.⁵⁵ Mekke yıllarında Hz. Peygamber'in Kâbe'de namaz kıldığı zamanlarda, Mescid-i Aksâ'ya yönelirken Kâbe'yi de karşısına aldığı rivayet edilmiştir.⁵⁶ Demek ki o, Kâ-

53 Biz müslümanların kitâbîlik adına ümmîliği reddetmediğini düşünüyoruz. Nihayetinde onların kitâbîliği, ümmîliği şirkten arındırsa da Kâbe ve hac gibi temel değerlerini muhafaza ederek aşmıştır. Bu görüşü krş. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 98 vd.

54 Mesela bkz. Bell, *Introduction*, 23; Watt, *at Medina*, 204 vd.; *Kur'an'a Giriş*, 26.

55 Kâbe'de Mekkelilere Kur'an dinletmek önemli bir tebliğ meselesiydi. Bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 166; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 208, 285, 288.

56 İbn İshâk, *Sîre*, 181. Bu arzusunun Medine'ye hicretle daha da belirginleşmiş olduğu, Kur'an'a da kiblenin değiştirilmesine dair ayetten anlaşılmaktadır, bkz. 2.Bakara: 144.

be'nin kible olmasını çok önceden beri arzulamaktaydı. Hatta benzeri arzuların kimi Müslümanlarda da bulunduğunu gösteren bilgiler vardır.⁵⁷ Bu, Hz. Peygamber'in kişisel özelemleri bir yana, müslüman bilinçte tebliğin hemen hiçbir aşamasında Kâbe'nin göz ardı edilmediğinin önemli bir göstergesidir. Kâbe ve Arapları Hz. İbrahim'e nispet eden Kur'an ayetleri de çatışma evresiyle neredeyse aynı zaman diliminde gelmiştir.⁵⁸ Kureyş'e mensup bazı şahısların, yeni daveti kabul etmemelerine bahane olarak, eğer Kureyş davete uyarırsa Mekke'den çıkarılabileceğini ileri sürmeleri, Kur'an tarafından *Kâbe'nin gerçek sahibi* hatırlatılarak cevaplanmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla, her ne kadar çatışma evresinde Kur'an vahyinin baskın söylemi bir *kitâb* olduğu şeklinde olsa da, yeni kimlik için kitap kültüründen müstakil bir yön inşa edileceğine dair açık işaretler de aynı zaman aralığının sonlarına doğru daha Mekke'de iken verilmiş bulunmaktadır. Zaten risâletin çevre kabileleri de kapsayacak şekilde Arapları öncelendiği, Kur'an'ın açık ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁶⁰ Ayrıca bu özgünlüğün başka bir açıdan da sergilenmeye başladığını görmekteyiz. Çatışma aşamasında kitap ehlinin inanış biçimine değinen ayetler, onları tümüyle onaylayan bir üslup içermez. Bilakis Kur'an vahyinin kitap kültürünün yanlışlıklarıyla ilgili bir düzeltme amacı da taşıdığı, hem üsluptan hem de içerikten anlaşılır. Özellikle cumartesi gününün Yahudilere mahsus bir yasak olduğunun bildirilmesi,⁶¹ Kur'an'ın İsrailoğulları'nın ihtilaf ettiği pek çok konuyu açıklığa kavuşturacağına dair ifadeler,⁶² Hz. İsa'nın Meryem suresindeki tasviri, genel olarak İsrailoğulları peygam-

57 el-Berâ b. Ma'rûr el-Ensârî'nin namaz kılariken sırtını Kâbe'ye dönmek istemesine karşın, arkadaşları Şam'a dönmüştü. el-Berâ meseleyi Hz. Peygamber'e anlattı ve Hz. Peygamber onun Şam'a doğru yönelmesini salık vermiştir. Ama üslubun oldukça yumuşak olduğu görülür. Söz konusu olay Medine'den Mekke'ye gelen Medinelî sahabe grubu arasında geçmiştir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 298. Bütün Araplar için ve özellikle Yahudilere komşu olan Yesriblîliler için Kâbe'nin ayrı bir önemi vardır. Kâbe'nin Müslümanlar için Mekke döneminden beri bir önem taşıdığını yadsıyan ve kiblenin tahviline ilişkin olan şu yorumları krş. Watt, *at Medina*, 198-202.

58 14.İbrâhîm: 35-41; 16.Nahl: 120; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, ; 460-467, 659. Her iki suresinin de nüzul zamanını Nöldeke ve Blachéré üçüncü Mekke dönemi olarak belirler. Bâzergan İbrahim suresini onlara paralel olarak ise hicretten öncesi olarak belirlemiştir. Ne var ki o, Nahl suresinin ilgili ayetinin tarihlendirilmesini hicretin ikinci senesi olarak belirlemiştir.

59 28.Kasas: 57-59.

60 Kur'an'ın Arapça bir vahiy olduğu, Peygamber'in *Ummu'l-Kurâya* ve çevresine gönderildiği, dilense idi her şehre bir peygamber gönderileceğine dair ayetler bunu ifade eder. Bazıları için bkz 25.Furkân: 51; 26.Şu'arâ: 95; 28.Kasas: 57-59; 41.Fussilet: 3; 46.Ahkâf: 12.

61 16.Nahl: 124; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 662, 663. Nöldeke ve Blachéré'e göre üçüncü Mekke dönemi iken Bâzergan bu ayeti Mekke döneminin yedinci yılında inmiş kabul eder.

62 27.Neml: 76; et-Taberî, *Tefsîr*, X, 12. Nöldeke ve Blachéré'e göre ikinci Mekke dönemi iken Bâzergan bu ayeti Mekke döneminin sekizinci yılında inmiş kabul eder.

berlerinin kıssalarına hakim olan bariz tevhid söylemi, söz konusu özgünlüğü ortaya koyar. Hatta bu imajın başarılı bir şekilde verildiğini Mekke muhaliflerin söylemlerinden bile çıkarabilmekteyiz. Onlar, özellikle tevhid inancıyla ilgili olarak "*bunu son (se-mavî) dinde bile işitmedik; bu icat çıkarmadan başka bir şey değildir*" biçiminde itirazlarda bulunmuşlardı.⁶³

Netice itibarıyla müslüman cemaat, aynı kaynaktan beslendiğini düşündüğü Kitap ehlinde, kimlik olarak yerel unsurları barındırmak ve bir takım yenilikler taşıyor olmak bakımlarından ayrılacağına sinyallerini, Medine'ye gelip kitap ehli ile karşılaşmadan önce göstermiştir. Bu temayülün işaretlerinin, hem Hz. Peygamber'den sadır olan bir takım fiillerle, hem de bizzat Kur'an metninin kendisiyle verildiği görülür. Söz konusu işaretler, bir sonraki aşamaya, yani hicretin belirginleştirip temsil ettiği kimliğin özgünlüğü evresine dâhildir. Bu farklılığın zihinlerde belirginleşmesini de kitap ehli (özellikle Yahudiler) ile yaşanan dinî ve siyasî çatışmalar sağlayacaktır.⁶⁴

Bu dönemde Araplık bilincinin alabildiğine ön plana çıkmış olması, yadırganmamalıdır. Sadece Yahudilere karşı değil, yeni tebliğin alternatifsiz tek başarı yolunun bu olduğu iyice bilinçlere yerleştirilecek biçimde, belki tüm milletlere karşı böyle olmuştur. Hz. Peygamber'in Arap kabilelerin Zû Kâr savaşında İranlılar'a karşı elde ettikleri zafere gösterdiği sitayiş dolu tepki, bunun en önemli göstergelerindedir.

Medine'ye hicretle birlikte, başta Hz. Peygamber olmak üzere müslümanların az çok bekledikleri gibi, Yahudilerin muhalif çıkışları baş göstermiştir. Onlar, ilkin Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmek ve onu kötü niyetle imtihandan geçirmek amacıyla hareket etmişlerdir.⁶⁵ Hatta bu imtihan etme fikri, müşriklerin yardım taleplerine cevap olarak Mekke döneminde yürürlüğe konulduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.⁶⁶ Buna karşılık müslümanların resmî söylem biçimini tayin eden/yansıtan Kur'an,

63 38.Sâd: 6-8; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 282; et-Taberî, *Tefsîr*, X, 551, 552.

64 Bu tespiti, (tafsilatındaki bir takım nüanslarla birlikte) destekleyen değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınevi, Ankara 1987, 266 vd.; Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 146, 147. Watt'ın görüşlerindeki farklılığı krş. *at Medina*, 195 vd.

65 İbn İshâk, *Sîre*, 184 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204, 362, 412; Buhârî, 'İlm, 47.

66 Özellikle Ruh ile ilgili soruyu kast etmekteyiz, bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 411, 412. Konuya daha önce değinmiş bulunmaktayız. Bu sorunun Mekke döneminde yöneltildiğini reddeden bir görüş için bkz. Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Zülkarneyn Kimdir?*, çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, 15-22.

Yahudilerin Hz. Muhammed'i vasıflarıyla tanımlarına rağmen inanmamakta inat ettiklerini söylemiştir. Buna ilişkin ayetlerin ifade yapısının dengeli ve hassas bir durum tanımlaması yaptığı söylenebilir. Çünkü Kur'an, daha önce kitap geleneğine yönelik atflar yapmış ve kitap ehlinin şahitliğine başvurma geleneğini yeni bir biçimde canlandırılmıştı. Onun bu tutumu, insanların nazarında, yeni karşılaştıkları kitap ehlinin yaşayan temsilcilerinin tutumu ile çelişki arz edebilirdi. Bu çelişki sahih kitap bilgisinin Kur'an'a muhalefet etmesinden değil, söz konusu mensuplarının inatçı tavırlarından, bilerek inkâr etmelerinden ve dürüst biçimde şahitlik yapmamalarından kaynaklanan bir sonuç olarak izah edilmiştir. Böylece çizilen stratejik çerçeve, müslüman kültürün önemli bir teması olarak tarih ve tefsir rivayetlerinde örneklerini verecektir.⁶⁷ Bu noktadan itibaren müslümanların zihninde *kitâb* bilgisi ile ona inananların birbirinden ayrıştırıldığını söyleyebiliriz. Özellikle *kitâb* bilgisinin gizlenmesi, ayetlerinin anlam bakımından tahrif edilmesi, hatta elleriyle yazmış olmaları,⁶⁸ ortaya çıkan inkâr sonucunun sebepleridir. Kitap ehlinin olup da Hz. Muhammed'e iman eden az sayıdaki kimselerin sergiledikleri olumlu tavır ya da bazı kimselerin itirafları ise, müslümanların açıklamaya çalıştığımız bu söyleminde önemli bir delil teşkil etmiştir.⁶⁹ Beri taraftan *kitâb* geleneğine mensubiyet iddiası bir zaafa uğratılmak yerine iyice vurgulanmaya da devam etmiş olmaktadır. Özellikle şer'i konularda mevcut Tevrat'ın geçerli bir ilahî kitap muamelesi görmesi Kur'an'ın emridir. Yahudilerin davalarında Hz. Muhammed'in görevi, sadece Tevrat'a müracaat konusunda objektif bir imkân sağlamakla yani hakemlikle sınırlı kalmıştır.⁷⁰ Neticede Yahudiler, Kur'an tarafından mevcut Tevrat metnine bağlılıkları açısından bile

67 Konu ile ilgili ayetler ve tarihi bilgi aktarımları için bkz. 2.Bakara: 42, 89-90, 140, 146, 159, 174; 3.Âlu 'İmrân: 70-71, 86, 98, 99, 106; 6.En'âm: 20; 48.Fetih: 29; 61.Saff: 6; İbn İshâk, *Sîre*, 294; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tasârif*, 99; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 159, 362vd., 388, 389; Buhârî, *Tefsîr*, Feth, 3; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 292 vd., 455-457, 459-462, 625-627, II, 28, 29, 56, 57, III, 307-309, 370-372, V, 164, 165, XI, 372-376, XII, 82.

68 2.Bakara: 79; 3.Âlu 'İmrân: 78; 4.Nisâ: 46; 5.Mâide: 13, 15, 41; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 71, 185; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 424, III; 321, IV; 120, 121, 496, 502, 576. Onların ezelden beri bu temayülü taşıdıkları suçlaması için bkz. 2.Bakara: 59, 75; 7.A'râf: 162; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 382; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 343-345, 411, 412, VI, 61. Hz. peygamber'in "*din bilginleri ve ruhbanları Allah'ın haram kıldıklarını helal; helal kıldıklarını da haram kılıyorlardı, kitap ehli de buna tabi olmakla onları rab edinmiş oldular*" dediği rivayet edilmiştir. Bkz. Tirmizî, *Tefsir*, Berâe, 9.

69 3.Âlu 'İmrân: 110, 113-115, 199; 4.Nisâ: 162; 7.A'râf: 157; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 392, 397 vd., 559 vd., IV; 363, VI, 86. İlgili rivayetler için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 62 vd., 66-70, 123, 272, 273; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 365, 399, II, 605, 715.

70 Bkz. 5.Mâide: 42-44; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 582 vd. Bu ayetler Tevrat'taki hükümlerin korunduğunu haber verir.

ciddî eleştirilere maruz kalmışlardır.⁷¹ *Kitâb* bağıllığının böylesine güçlü savunusunun başka işaretleri de bulunabilir. Yahudi muhalefetinin yaşandığı yıllarda bile müslümanlar müşriklere karşı kitap ehlini tercihlerini açıkça belli ediyorlardı.⁷² Müslümanlar, bizzat Hz. Peygamber tarafından, kitap ehli ile yaşadıkları çekişmelerin onları itikadî yanlışlıklara sevk etmemesine dikkat etmeleri konusunda uyarılıyorlardı.⁷³ Bu tartışmalar yoğunlaşmadan önce kitap geleneğine hararetle sahip çıkıldığına zaten şüphe yoktur. Hz. Peygamber'in, Ramazan orucu farz kılınmadan önce müslümanların aşûre orucuna Yahudilerden daha hak sahibi olduklarını belirtmesi⁷⁴ dikkat çekicidir. Kendi torunlarına ısrarla Hz. Harun'un çocuklarının isimlerini koymak istemesi⁷⁵ tam da bu döneme rastlasa gerekir.

Yahudilerin kitap geleneğine eklenmek isteyen müslümanların bu iddiasını geçersiz görüşü yani Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve Kur'an vahyini inkâr etmeleri, birinci bölümde de değindiğimiz gibi, mevcut olan Tevrat öğretisine de uygun şekilde, nübüvvet geleneğini ve *kitâbı* kendilerine has bir üstünlük görmeleriyle alakalıdır. Bu üstünlük iddiasının açık ifadeleri Kur'an'a da yansımıştır.⁷⁶ Konu, bir ırk üstünlüğünü de içermektedir. İlahî irade tarafından seçilmiş olmayı ifade eder. Buna karşı müslümanların Yahudilerin taşıdığı üstünlük kompleksine, vahiy geleneğine de sahip çıkarak cevap vermeleri bir gereklilik olmuştur. Kur'an'ın, daha önceki kimlik evrelerinde Kureyş'e ve diğer Araplara karşı ara ara başvurduğu köken hikâyesi, artık Yahudilerin bu tutumuyla bir kez daha önemli olmaya başlamıştır.⁷⁷ Soy bakımından Hz. İbra-

71 2.Bakara: 84, 85; 3.Âlu 'İmrân: 23, 24, 93-94; 5.Mâide: 43-50; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204, 384-385, 395, 405-408; Buhârî, *Tefsîr*, En'âm, 6, Âlu 'İmrân, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 217 vd., 352, 353, IV, 587 vd.

72 Hudeybiye'den sonra yaşanan bey'at vak'asının gerçekleşmesi sırasında inen Rûm suresinde Rumların Mecûsilere karşı zafer kazanmış olması müslümanları sevindirmiştir. Bkz. 30.Rûm: 1-4; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 424.

73 Hz. Musa ve Hz. Muhammed arasındaki kıyaslamaya Hz Muhammed'in karşı çıkışı için bkz., Buhârî, *Tefsîr*, A'râf, 2. Yahudiler tarafından Müslümanlara Tevrat'ı İbranice okuyor, Arapça yorumluyorlardı. Hz. Peygamber bu dönemde, Müslümanların, işittikleri bu yorumları ne tasdik etmelerini ne de yalanlamalarını ister. Sadece, onlara bütün peygamberlere indirilene genel olarak inandıklarını söylemelerini öğütler. Bkz. Buhârî, *Tefsîr*, 11.

74 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, IV, 289, 290; Buhârî, *Tefsîr*, Yûnus, 1.

75 İbn İshâk, *Sîre*, 231.

76 2.Bakara: 80; 3.Âlu 'İmrân: 24; 5.Mâide: 18. Kur'an bu seçilmişliğin İsrailoğulları için bir nimet olduğunu söyler, bkz. 2.Bakara: 47.

77 Bâzergan, 6.En'âm: 74-84, 14.İbrâhim: 38 vd., 16.Nahl: 120-124, 22.Hacc: 27-28 ayetlerinin Mekke döneminde indiğini, 2.Bakara: 124-129, 22.Hacc: 77 ayetlerinin ise Medine döneminde indiğini

him'e dayanmak başta Kureyş olmak üzere yeniden tüm Arap müslümanların dayanağı olacaktır. Çünkü onların vahiy geleneği ile irtibatlı oldukları tek nokta, ataları Hz. İsmail ve onun babası Hz. İbrahim'dir. Öyle ki Hz. Peygamber'in köken hikâyelerine bilgi açısından yaptığı katkılar, yeni bir inşa olarak karşımıza çıkar. Hz. İsmail sadece Musta'ribe Araplarının değil, güneyli olarak bilinen Arapların dahi ortak atasıdır.⁷⁸ Alternatif bir üstünlük söylemi üretilmesinin ardından Hz. İbrahim'e ilişkin tartışmaların gündeme gelmesi, elbette kaçınılmazdı. Necran'dan geldiği rivayet edilen Hıristiyan topluluğun katılımı ile⁷⁹ iyice renklenmiş tartışmalarda, Hz. İbrahim'in Yahudi veya Hıristiyan olduğuna ilişkin iddialar, Kur'an tarafından cevaplanır. Buna göre Hz. İbrahim bu iki dinin de ortaya çıkmasından çok önce yaşamıştır ve ancak "*şirk koşmayan*", "*hanîf*" ve "*müslüman*" bir kişidir. O vahiy geleneğine bir takım yanlış inançların bulaşmasından önceki saf tevhid inancının savunucusudur.⁸⁰ Dikkat edilirse, verilen cevapta, tebliğin baştan beri savunduğu tevhid inancı çerçevesinde kökene ilişkin bir insanın işletilmeye devam edildiği görülür. Aslına bakılırsa, Hz. İbrahim'in tevhid inancına sahip olduğu biçimindeki inşa, hicret öncesinde hac propagandaları esnasında başlatılmıştı. Bu sayede yeni bir *seçilmişlik* edebiyatının önü açılmış olur. Seçilmişliğin ölçütü sadece Hz. İbrahim'in soyundan gelmiş olmak değil, aynı zamanda ilk baştaki tevhid inancını bildiren bir vahye/*Kitâba* muhatap olmaktır. Hatta tevhid inancı, Hz. İbrahim'in öğretisinde, onun Mekke'ye yerleştirdiği soyundan gelenler için ettiği bildirilen duada olduğu gibi⁸¹ daha öncelikli bir ölçüttür. Böylece müslümanların ve kitap ehlinin zihninde, ister kabul edilsin isterse inkâr edilsin, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed arasında doğrudan bir ilişki inşa edilmiş olur. Bir tarafta vahiy geleneğinin en başında olmak ve tüm milletlerin babası olmak, diğer tarafta bu vahiy geleneğinin en son temsilcisi olma ve aynı saf tevhid

tespit etmiştir. Bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 313-322. Biz de ayetlerin bir kısmının üslubundan da çıkarılabilecek olan bu tespiti katılmaktayız. Farklı bir değerlendirme için bkz. Watt, *at Medina*, 204, 205.

78 Bkz. el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 272-274; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal*, I, 473 vd. Bu tartışmalarda müslümanlar arasındaki asabiyet çekişmelerini bastırmak da etken olmuştu. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, V, 154 vd. Hz. Peygamber'in bu gücü, daha sonrada asabi çekişmelerde hadis uydurmacılığı biçiminde kullanılacaktır. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 306 vd.

79 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 395 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî* XII, 4-8.

80 2.Bakara: 135, 136, 140; Âlu 'İmrân: 65vd., 95; 4.Nisâ: 125; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 392, 393.

81 Mekke dönemine ait olan 14.İbrâhim: 35-41. ayetlerine ve Medine dönemine ait olan 2.Bakara: 124-134. ayetlerine bakınız.

inancını savunmak söz konusudur. Bu temel mesajı besleyecek şekilde müslümanlar, Hz. İbrahim'in yolunda tevhid inancını temsil eden ve onun soyundan gelen Allah tarafından seçilmiş bir topluluk olarak sunulur.⁸² Müslümanlar orta yolu tutan, iyiliği emreden ve kötülükten uzaklaştıran en hayırlı ümmet ve bütün insanların şahitleridir. Hz. Muhammed de onlara şahittir.⁸³ Bütün peygamberler kendi kavimlerine şahitken Hz. Muhammed de peygamberlere şahit olacaktır.⁸⁴ Tıpkı Hz. İbrahim'in tüm ilahî din salıklarına eşit uzaklıkta bir hayır öğretmeni oluşu gibi.⁸⁵ Böylece seçilmişliği besleyen söylem biçimi örülmüş olur. Hatta evrensel bir gözetmenlikten söz etmesi nedeniyle bu seçilmişlik söylemi, İsrailoğullarının yaptığı edebiyattan da ileridir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere müslümanların bu söylem biçimine düşünsel ve duygusal katılımının emarelerini bulmak hiç de zor değildir. Bizzat Hz. Peygamber'in kendisine Kur'an tarafından verilen bu payeden çok etkilendiğini gösteren rivayetlere rastlamaktayız.⁸⁶ İşin önemli bir yönü de bahsettiğimiz ayetlerin Hz. Peygamber'e itaati vazgeçilmez bir hidayet şartı olarak sunmaya başlamasıdır.⁸⁷ Artık yeni kıbleye yönelmek, yeni peygambere itaat etmek anlamına gelmekte ve muhatap olan tüm insanlar için bir sorumluluk olmaktadır.

Kitap ehli ile yaşanan çatışma süreci neticesinde, tüm müslümanlarda ve özellikle Hz. Peygamber'de önceden beri var olan bir arzunun artık doyum noktasına ulaştığını görmekteyiz.⁸⁸ Biz, Kâbe ile ilgili tartışmaları da başlatacak şekilde, kiblenin

82 Bkz. 22.Hacc: 78; 60.Mumtahine: 4; et-Taberî, *Tefsîr*, IX, 191 vd., XII, 59 vd.

83 2.Bakara: 142-143; Âlu 'İmrân: 103, 104; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 79, 80; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 7; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 3-21, III, 385. Hz. Peygamber'in şahit olması meselesi, Mekke döneminde de işlenmiştir, bkz. 73.Müzzemmil, 15, 16; et-Taberî, *Tefsîr*, XII; 290. Bununla beraber erken dönemde verilen bu bilginin kimliğin özgünlüğe kavuştuğu aşamada derinlik kazandığını söyleyebiliriz. Hadislere göre hiçbir din mensuplarının diğer din mensupları hakkında şahitliği caiz değildir, sadece Muhammed ümmeti diğer mensuplarına şahitlik edebilir. Zira onlara eşit mesafededirler. Neticede bu hukukî bir mesele de olmuştur. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VIII, 356 vd. Muhammed ümmetinin ayrıcalığını sembolik olarak anlatan bir başka hadis için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 290, 428.

84 4.Nisâ: 41, 42; Buhârî, *Tefsîr*, Bakara, 13.

85 2.Bakara: 118; 16.Nahl: 120; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 659.

86 Buhârî, *Tefsîr*, Nisâ, 9. Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in vefatında gösterdikleri tepkiyi dillendirme biçimleri, müslümanların Hz. Peygamber'in şahitliğine nasıl anlam verdiklerine güzel bir örnek teşkil eder. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1075 vd.; el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 79 vd.

87 7.A'râf: 157, 158; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 82-87. Hatta bir hadiste, Hz. Musa'nın bile "*keşke Muhammed'in ümmeti içerisinde yaratılsaydım*" dediği söylenmiştir. Bkz. a.g.e., VI, 83. Benzeri bir rivayet için bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 39.

88 Kur'an'da "*seni razı olacağın bir kıbleye döndüreceğiz*" denilmektedir. Bkz. 2.Bakara: 144;

Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Harâm'a çevrilmesinden bahsetmekteyiz.⁸⁹ Söz konusu mesele, Yahudiler ile Müslümanların sahip oldukları ortak dinî zemindeki farklılaşmanın resmiyet kazanması anlamına gelir. Bahsedilen farklılaşmanın kitap geleneğinin Kur'an tarafından yeni bir biçimde sahiplenilmesi ile oluştuğunu, yeniden hatırlatmakta fayda vardır. Kiblenin değiştirilmesi, Hz. İbrahim'e ilişkin imajların düzeltilmesi, sahih *kitâb* bilgisinin ve vahiy geleneğinin kendine yabancılaşmasından kurtarılıp tarihin başlangıcındaki tevhid söylemine döndürülmesi projesinin sembolik bir ifadesidir. Kâbe Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in inşa ettiği bir mabet olarak zaten bilinmekteydi. Söz konusu projenin parçası olmak üzere Kâbe'nin Allah tarafından insanlar için belirlenmiş olan ilk mabet olduğu haber verilmiştir.⁹⁰ Aslında bu haber, muhatapları olan Arapların en derin toplumsal özelemlerini hayata geçirmek anlamına gelmesi nedeniyle, kimlikleri üzerinde derinlikli bir etki uyandıracak bir inşadır. Bağlıları tarafından Kâbe, artık en azından kitap ehlinin yöneldiği Mescid-i Aksâ'dan, onların iddialarının aksine, daha kadim, evrensel ve kutsal bir mabet olarak rahatlıkla algılanabilir. Çünkü tarihi –Tevrat'ın bildirdiği gibi- tüm milletlerin babası olan Hz. İbrahim'e dayanır. Dönüşümünü verdiğimiz müslüman bilinç, aynı zamanda seçilmiş bulunan peygamberin ve kavminin İsrailoğulları'ndan üstün bir ruhaniyete sahip olduğuna da kendiliğinden ulaşabilir. Kur'an'ın 'seçilmiş ümmet' tanımlamasına az önce değinmiştik. Söz konusu tanımlamanın kiblenin değiştirilmesi ile ilgili ayetler içinde gelmiş olması, pek ilgi çekicidir. Bahsettiğimiz türde bir bilinç dönüşümünün amaçlandığının başka delilleri de vardır. Kible tartışmalarının devamı olarak haccın da farz kılındığını bilmekteyiz.⁹¹ Ümmîlerin bağdaştığı en temel ibadetin yeniden Kur'an tarafından farz kılınmış olması, kurulan

Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 75, 76, 80, 81; Buhârî, İman, 30, Tefsîr, Bakara, 12, Salât, 31, Tirmizî, Tefsîr, Bakara, 2962, Salat, 340, et-Taberî, *Tefsîr*, II, 22, 23.

89 2.Bakara: 142-152; İbn İshâk, *Sîre*, 277-279; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 393 vd., 442; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 19. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 288 vd.

90 Âlu 'İmrân: 95-97. Mekke döneminde inmiş bulunan 22.Hacc: 29'da Kâbe'den "el-Beytü'l-'Atîk" ismiyle bahsedilmiştir. Bu terkinin bir anlamı *eski, kadim ev* demektir. Birinci bölümde Kâbe'nin isimlerinin delaletinden bahsederken değinmiştik. Dolayısıyla Yahudiler ile karşılaştığında zaten var olan bu inancın evrensel bir kimlik açılımının temeli ya da gerekçesi haline getirildiğini söyleyebiliriz.

91 Âlu 'İmrân: 97. Bâzergan'a göre haccı farz kılan bu ayet, hicretin üçüncü yılının başında inmiştir. Haccın farz kılınması hicrî altıncı yıla veya daha geç bir vakte götürülür, bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 180, V, 104. Bizim kanaatimiz de hükmün daha erken inmiş olabileceği şeklindedir. Çünkü müslümanların geldiği kimlik aşamasının diğer göstergeleri, bunu daha makul göstermektedir.

denklemin bir tür sağlaması gibidir. Hac, çok çabuk şekilde yeni dinin de vazgeçilmez bir unsuru haline gelecektir. Hz. Peygamber'in gücü yettiği halde hacca gitmeyenleri Yahudi ve Hıristiyanlara benzetmesi,⁹² yeni kimliğin özgünlüğü konusuna ileri derecede berraklık kazandırır. Beri taraftan, Kur'an öncesi dönemde, Kâbe ve hac merkezli kimlik zemininin mensuplarına coğrafyadan bağımsız şekilde bağlılık hissi kazandırmadığından bahsetmiştik. Hac mevsiminin artık bir bayram ile sonlandırılmış olması,⁹³ bu meselede de kısmen cevap bulmuştur. Kurban bayramı, hacca katılamayanların kutsal coğrafyadan uzakta da olsa duygu birliğine taşınmasının bir vesilesi olarak ihdas edilmiş olsa gerekir. Ayrıca ele alınması gereken bir mesele de, yine aynı dönemde namazın kurumsallığının geliştirilmesidir. Kurumsallaşma, Mekke'dekinin tersine namazın cemaat halinde adeta resmî bir havada kılınması, disipline edilişi,⁹⁴ tüm diğer dinlere benzemeyecek şekilde ezan çağrısının belirlenmesi, namazın iki rek'atten dört rek'ate çıkarılması⁹⁵ şeklindeki değişikliklerle sağlanmıştır. Ayrıca Kible'nin tahvili ile kemaline eren namaz, daha önceki sosyalleştirici fonksiyonunu, kıraate eşlik edecek özgün kimlik unsurlarını barındıran dualar⁹⁶ ve özellikle Kâbe'nin kible olması ile iyice önemli hale getirmiştir. Namaz, Mekke'deki çatışma evresi boyunca müslümanların eski alışkanlıklarını terk edip *Kitâba* yönelik bilinçlenmelerinde önemli bir yer edinmişti. Bu ibadet, yeni kimlik evresinde ümmîlerin eski toplumsal benlikleriyle yenisini uzlaştıran bir kurum haline dönüşmüştür. Dolayısıyla namaz, müslümanlara artık *kitâb* algılamasında kitap ehlienden farklılaştıklarını hissettirecek önemli bir araç haline gelmiştir. Hem de yeni referans üzerinden eski hislerin her yere taşınabilirliğini temin eden özgün bir araçtır.

92 Âlu 'İmrân: 97, hadisi destekler şekilde tefsir edilmiştir. Ayette geçen "*kim (haccı) inkâr ederse Allah âlemlerden müstağnîdir*" cümlesinde "*âlemler*" kelimesi Yahudi ve Hıristiyanlar olarak açıklanmıştır. Bkz. Yahyâ b. Sellâm, *et-Tasârif*, 267. Hz. Peygamber haccın kıyamete kadar yapılmaya devam edeceğini de söylemiştir. Bkz. Buhârî, Hacc, 47. Bu kimliğin payidar olacağına yönelik yüksek bir arzuyu ve meydan okumayı ifade eder.

93 Müslümanların iki bayramına ilişkin bazı hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, III, 103, 235, 250; Ebû Dâvûd, Salât, 239; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî (ö. 303 h.), *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Salâtu'l-İdeyn, 1; Ateş, *Örf ve Adetler*, 73.

94 2.Bakara: 238, 239; Buhârî, Tefsîr, Bakara, 43, 44; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 569 vd., 583-587; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 27-30. Ayrıca bkz. 7.A'râf: 204; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 229, 230.

95 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 269.

96 Namazın son oturuşunda okunan ve içinde Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in paralel şekilde zikredildiği iki duadan bahsediyoruz. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 211 vd. Muhtemelen bunlar hicret sonrası yapılan düzenlemelere dâhildir. Bununla beraber açık bir delile rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

Müslümanların zihnindeki bu imajı, namaz çağrısı belirlenirken diğer dinlerinkine benzemeyen özgün bir çağrı belirlenme gayretinden çıkarabiliriz.

Kâbe merkezli tartışmaların Haram bölgeye yani Mekke ve çevresine yönelik geçmişten gelen hassasiyeti yeniden depreştirmemesi düşünülemezdi. Kur'an tarafından Mekke döneminde Kâbe, hac ve Mekke kavramları belli ölçüde kutsanmış olsa da, müslümanların zihnindeki yeni yapılanma içerisinde merkezî bir konuma taşınmamıştı. İnsanların kimlik algılamasında yeni referansa yer açma zorunluluğu bunu gerektirmiştir. O yüzden, hicretin gerçekleştiği zaman aralığında Muhacir müslümanların Mekke'ye dinî önemi ile bakmaktan daha çok belki de atalarından devraldıkları yurtları gözüyle bakıyorlardı. Onlar için Mekke'den çıkarılmak *haksızca yurtlarından çıkarılmak* biçiminde tanımlanabilirdi. Bu yüzden her ne kadar Yesribli müslümanlar Hz. Peygamber'e Mekkelilere cevap verme konusunda yardım teklifinde bulunsalar da, Kureyş ile mücadele ederken ilk başlarda sadece Muhacirlerin görev aldığına değinmiştik. Muhacirler Yesrib'e yerleşmekle birlikte ciddi bir vatan özlemi içerisinde de düşmüşlerdi.⁹⁷ Hatta bazılarının geldiklerinde sıtmaya yakalandıkları Yesrib'i kötülerleri bile rivayetlere yansımıştır.⁹⁸ Bu veriler, bize, (her ne kadar dinî duygudan tamamen soyutlanamayacak olsa da) Mekke'nin henüz tüm müslümanların gönlünde yer etmekten çok Muhacirlerin özlem içerisinde sahiplendikleri bir memleket olduğunu gösterir. Söz konusu özlem, Kusay b. Kilâb'ın gelişinden önce Kâbe yakınında yaşamak imkânı ellerinden alınmış bulunan Kureyş'in durumuna benzetilebilir. Diğer taraftan Yesrib'in de buradaki Araplar ile Yahudiler arasındaki yurt çekişmesinin konusu olduğunu bilmekteyiz. Yesribli Arapların müslüman olmasında, Yahudilere karşı bir avantaj elde etme arzusunun etkili olduğu, rivayetlere yansımıştır. Yine de Muhacir müslümanların ilk baştaki Yesrib sevgisi, oranın sadece kendilerini kabul eden emin bir toprak olmasından ibaret olmalıdır. Çok geçmeden Yahudi muhalefetinin dini bir tavır alışla gündeme gelmesi ve ardından Kâbe ve kible merkezli tartışmaların başlaması, Mekke'nin öncesine göre daha dinî bir öneme sahip olmasına sebep olmuştur. Artık mesele müslümanların zihninde neredeyse sadece Muhacirlerin kendi toprak davaları olmaktan çıkıp, müslümanların ve özellikle Hz. Pey-

97 Hz. Peygamber, "*Mekke'den çıkarılmasaydım, çıkmazdım*" diyor. Ayrıca özlemi ifade eden başka haber ve şiirler için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 27; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 153-157; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 130.

98 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 259 vd.

gamber'in dinin kıblegâhından çıkarılmış olması meselesine dönüşmüştür. Devamında haccın farz kılınışı ile Mekke ve çevresi, tüm müslümanların zihinlerinde hak sahibi oldukları bir ibadet coğrafyası haline getirilmiştir. Zaten İslam'dan önce de Mekke üzerindeki siyasî emeller, böyle kapalı ve dinî bir hak anlayışıyla kendilerini gerekçelendiriyordu. Kureyş'in ezeli korkusu da daima bundan kaynaklanmıştır. Kendileri de daha önce çıkarıldıkları Mekke'ye Kusay b. Kilâb zamanında benzeri bir söylemle dönmüşlerdi. Müslüman zihinlerin ortak bir siyasal anlayışa kavuşmalarında yaşanan sürecin ciddî etkileri olmuştur. Neticenin Bedr savaşında Kureyş'e karşı Muhacirlerin ve Ensârın birlikte savaşmaları ile alındığını söylenebilir. Böylece Mekke, bütün müslümanların kendisi için savaşmayı vazife addedeceği ortak bir vatan konumuna yükselmiştir. Mekke ile ilgili imajın, yavaş yavaş *müslümanların, müşriklerin işgali altındaki ülkesi* biçiminde bir algılamaya döndüğünü söyleyebiliriz. Diğer taraftan Yahudilerin (münafıklar ve hatta Medine dışındaki müşriklerle anlaşacak kadar) art niyetlerinin siyasî emellere dönüştüğü noktada da Medine'nin müslümanlara mutlak emniyet temin eden bir yurt yapılması ortak kararı verilmiştir. Bu çerçevede Yahudilere yönelik operasyonlar gerçekleştirilmiştir. Tüm müslümanların ortak aklında Medine, dinin geleceğini temin eden kutsal bir vatan toprağı haline gelmiş olmalıdır. Bu kutsiyetin hadislerde özellikle ele alındığı görülür.⁹⁹ Böylece Hicaz'daki bu iki şehir, müslümanların vatanı olarak yeniden anlamlandırılmıştır. Mekke, yeni referans anlayışına uygun olarak *Kitâb* tarihinin başlangıcında Hz. İbrahim tarafından yurtlaştırılmışken, Medine zincirin son halkasını oluşturan Hz. Muhammed'in *Medine'si (şehri)* ve siyasî üssü olmuş ve müslümanlara ikinci bir vatan teşkil etmiştir. Neticede, müslüman kimliğinin kurucu tarihinin bu iki coğrafya üzerinde yaşanıp inşa edildiğini söyleyebiliriz. Kimliğin hatırlanacak bir sosyal benlik tarihine; bu tarihin de içinde hatırlanabileceği bir mekânsallığa ihtiyacı olduğu unutulmamalıdır.

Şimdiye değin anlattığımız dinî gelişmelerin Bedr savaşından önce gerçekleştiğine dikkat çekmek isteriz. Tüm anlatılanlar, müslümanların asabiyet farklılıkları üstünde ortak bir bilinç oluşturmalarında ciddî katkı sağlamıştır. Bunun neticesinde siyasî

99 Medine ile ilgili hadisler ve İslam kültürüne Mekke–Medine karşılaştırması bağlamında etkileri konusunda bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 139 vd., VI, 50 vd., IX, 260 vd.; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 22; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 245, 246.

homojen bir yapıya kavuşmanın yollarını aramak, tüm müslüman bireylerin katılabileceği gerçekçi bir proje olmuştur. Zaten bu arzunun Bedr savaşı ile birlikte somutlaştığını ve zaferin ardından da müslümanların Yahudilere karşı ortak benliklerine olan güvenlerini temin ettiklerini anlatmıştık. Bedr zaferinin Kur'an tarafından Mekkeli müşriklere yönelik bir *ilahî cezalandırma* olarak sunulduğu görülür. Zaferin meleklerin yardımıyla alındığına ilişkin tasvirler, bunun en açık göstergesidir.¹⁰⁰ Çalışmanın ikinci bölümünde Kâbe ile ilgili yerleşik cezalandırılma korkusu üzerinde durmuş, Kur'an'ın en başta inen ayet ve surelerinde bu cezalandırılma korkusunu vahye inanmakla irtibatlandığını ve kıyamet fikriyle derinleştirdiğini anlatmıştık. Dikkat edilirse Bedir zaferi, Kâbe'nin kible oluşundan sonra ve ilgili tartışmaların doruk noktasına ulaştığı aralıkta gerçekleşmiştir. Kur'an'ın Kâbe'nin evrensel kutsiyetine ait iddialar, müslümanların zihninde Bedir zaferi sayesinde tahmin ettiğimizden daha derin etkiler uyandırmış olabilir. Çünkü Cahiliyye döneminden beri süregelen Kâbe'ye ilişkin *olağanüstü/ilahî ceza fikri*, söz konusu tartışmalarda Kâbe'nin yeniden kimliğin merkezine çekilmesi ile ister istemez uyarılmış olmalıdır. Bunun zihinlerdeki yeni formu, yeni referans algılamasının yerleşmiş olması da dikkate alınır, tam da Kur'an'ın istediği gibi vahye inanmakla örtüşmüştür. Bedr'de müslümanların gördüğü ilâhi inayet ve kayırma, *Kâbe'ye hakkıyla saygı gösteremeyen ve vahye inanmayan Kureyşli müşriklerin* ilk cezalandırılması olduğu gibi, *Kâbe'ye evrensel kıymetine uygun saygıyı gösteremeyen* Yahudilere de bir uyarı niteliğindedir. Dolayısıyla *seçilmişlik fikrinin* de hem müşriklere karşı hem de Yahudilere karşı somut bir *ilahî kayırma ve destek gösterisi* ile ispatlandığı söylenebilir. Kâbe'nin mazhar olduğu olağanüstü bir başka desteğe, Fil hadisesine ve sonuçlarına yeniden atıfta bulunmakta fayda vardır. Bu olaydan sonra Kureyş'in Araplar içerisindeki ağırlığının arttığını ve bunu dinî ve siyasî bir ayrıcalığa dönüştürüldüğünü hatırlayalım. Kureyş Hums uygulamasını Fil Olayı'ndan sonra başlatmıştı. Ahmesilğin bir tür ruhbanlık veya seçilmişlik olduğunu aklımıza getirdiğimizde, Bedir zaferinin de benzeri bir fonksiyon icra ettiğine hükmedebiliriz. Müslüman Araplar bu seferki ayrıcalığın hem tüm Araplar hem de Yahudiler üzerinde etkin olmasını ummuşlardır. Yaptığımız tüm çıkarımları destekleyen

100 8.Enfâl suresi Bedr savaşını anlatır. Bkz. el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 56, 57, 70 vd., 95; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 492 vd.; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 71. Ayrıca bkz. 22.Hacc: 9; et-Taberî, *Tefrîr*, IX, 115; el-İsfahânî, *el-Eğânî*, IV, 191-203..

tarihi veriler, bir taraftan Kur'an'ın anlatım biçimi diğer taraftan ise Bedir savaşının hemen akabinde müslüman ve Yahudiler arasında yaşanan siyasî gelişmelerdir. Yahudilerin Medine'deki varlıklarının son bulması ise müslümanların zihinlerinde ve hatta müslüman olmayan Arapların zihninde bir tatmin uyandırmaya başlamış olmalıdır.¹⁰¹

Yeni siyasî yapılanmayı ilgilendirecek olan Araplara mahsus sosyal asabiyet hiyerarşisinin kat ettiği aşama üzerinde ayrıca durmak istiyoruz. Anlaşılması yeni kimlik yapılanmasının merkezi ilkesi olan seçilmişlik fikrinin kavranmasına bağlı olduğu için, bu konuyu en sona bıraktık. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail soyundan gelip de şirksiz şekilde iman etmiş olmak seçilmişliğin en temel ölçütü olunca, İslam öncesi Arap sosyal hiyerarşisinin gelişerek devam ettiği fikri zihnimizde kendiliğinden belirecektir. Bunu daha açık ifade eden hadisler bize kadar ulaşmıştır. Özellikle bunlar, seçkinliğin iman etmiş olmaktan sonra eski ölçülere göre olduğu, Kureyş'in liderliği ve Hz. Peygamber'in kendisinin insanlığın en seçkin soyundan geldiği şeklinde özetlenebilecek hiyerarşi tesis eden sözlerdir.¹⁰² Hatta Bedr savaşında, Haşimoğulları'na, Mekke'deki destekleri nedeniyle, mümkün olduğunca zarar verilmemesinin istenmesi; esirlerine farklı muamele yapılması söz konusu hiyerarşinin bir tür uygulaması kabul edilebilir. Bu durumda, Hz. Peygamber'in, yeni yapıda daha önce Kusay b. Kilâb'ın sahip olduğu siyasî hüviyeti dışlayarak değil, aşarak bir inşaya giriştiği söylenebilir. Ayrılık noktası, Hz. İbrahim'in duasında olduğu gibi, bunun en temel şart olan şirksiz imana bağlanmasıdır.

Yukarıdan beri anlattıklarımızı düşünürsek, gelinen yeni kimlik aşamasının, Hicaz ve çevresindeki en ileri bilinçlilik düzeyini yakaladığını, seçilmiş, kutsal bir tarihi ve kutsallığı genişleyen bir coğrafyayı öngördüğünü ve evrensel bir açılım sağlayacak cesareti (iktidar arzusunu) temin ettiğini görürüz. Özellikle İslam'dan sonra ortaya çıkan Kâbe merkezli söylence-rivayetlerin, bu dönemde yaşanan tartışmaların geç dönemlerde ortaya çıkan semeresi olduğunu söylersek yanılmayız. Bu konuya, Mekke'nin fethiyle birlikte katedilen aşamanın katkısı üzerinden, yeniden kapsamlı biçimde değinilecektir.

¹⁰¹ Burada serdettiğimiz fikirlerin özellikle bir kısmını krş. Watt, *at Medina*, 15, 16.

¹⁰² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 54 vd., 65, 242, 303; Buhâri, *Tefsîr*, Yûsuf, 2; es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 46-48; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII, 637-640; Cevâd 'Ali, *el-Mufassal*, I, 46-48.

2. Özgün Kimlik Algılamasının Vahyin Kitâblaşma Sürecine Katkısı

Kimliğin geldiği evrede zihinsel dönüşümü tetikleyen muhalefet, daha çok kitap ehlinen özellikle Yahudilerden gelmiştir. Herhangi bir kimlik için, mensuplarının gözünde özgün bir çerçeveye kavuşmanın yolu, sadece ötekenden soyutlanmaya indirgenemez. Zaten böyle bir durumdan bahsediyorsak, *özgünlük* gibi tanımlayıcı bir kavramdan daha çok *karşıtlık* nitelemesi ile yetinmemiz gerekir. Özgünlük, karşıt olmanın üstünde, kendi başına var olmayı gerekli kılar. Önceki kimlik aşamasıyla birlikte, Kur'an'ın müslümanlar nazarında bir kutsal kitabın fonksiyonlarına malik olmaya başladığını görmüştük. Yeni dönemde Yahudilerin karşıt duruşu, müslümanların Kur'an'a ilişkin bu algılama biçiminde, ya bir kırılma ve geriye dönüş ya da oldukça olumlu bir evrilme meydana getirmiş olmalıdır. Çünkü, müşriklere karşı, bizzat Kur'an'ın kendisini açıkça vahiy geleneğine nispet ettiğini ve kitap ehlinin şahitliğini devreye soktuğunu bilmekteyiz. Kur'an'ın müslümanları kitap kültürüne dâhil etme politikası, müslümanlara kitap ehli ile ortak bir referans biçimine sahip olduklarını düşündürmüş olmalıdır. Kaldı ki o aşamada mevcut kitap ehlinen bağımsız bir *kitâb* kavramından bahsetmek, ümmî zihinlerin beklentisi açısından etkileyici de olmazdı. Dolayısıyla yeni dönemde eğer olumlu bir dönüşüm meydana gelmiş ise, Kur'an'ın kitap ehline karşıtlık sergilemekten öte ciddi bir performans göstermiş olması beklenir. Performans, müslümanların aidiyet bilinçlerini dışa vurdukları olaylarda açıkça gözlenebilen dönüştürücü etki olarak tarif edilebilir. Müslümanların kitap ehlinen özgün şekilde farklılaştıklarını hissetmeleri, *kitâb*'ın sunduğu dönüştürücü bilgide, ona müracaat etme biçiminde ve onu uygulamada ayırdıklarını gözlemeleri sayesinde ortaya çıkabilir. Diğer taraftan, farklılığın vücuda gelmesi, ister kitap ehlinin muhalefetiyle olsun isterse olmasın, en baştan beri yaşadıkları sürecin tamamlayıcı adımları olmalıdır. Ona inananların gözünde ancak bu sayede özgün ve köklü bir farklılık bilinci, yeni *kitâb* tarafından hak edilmiş olur.

a. Kitap Ehli ile Yüzleşme ve Yerleşik Kitâb Anlayışına İtiraz

Medine'ye hicretle birlikte müslümanlar, kitap ehlinin özellikle Yahudilerin uygulamalarına daha yakından muttali oldular ve kendileri ile onlar arasında bir mukayese imkânına kavuştular. Onların *kitâb* ile ilgili gelenekselleşmiş inanış ve uygulamalarının –biz buna kitâbı algılama biçimleri de diyebiliriz- Kur'an tarafından eleştiri konusu yapıldığı görülür. Eleştiri yapılırken, kitap ehlinin kimlik tarihi boyunca yaptığı uygulamalar, yanlışlıklar ve uğradığı ilahî cezalar, Kur'an'ın çağdaşları ve muhatapları olan men-

suplarına atfedilmiş ve nesillerin ya da bireylerin farklılığı üzerinde pek fazla durulmamıştır.¹⁰³ Çünkü onların sosyal davranış kalıbını doğuran şey, geleneksel zihin yapılanmalarıdır. Zaten Kur'an'ın yansıttığı kadarıyla bizzat Yahudiler, kendi üstünlüklerini anlatırken sosyal benlik tarihleri üzerinden konuşmuşlar ve önceki nesillerin yaptıklarını sahiplenmişlerdir.¹⁰⁴ Buradan hareketle söz konusu eleştiriye ilişkin kapsamlı bir bakış, ancak bu genel çerçeve verilerek yansıtılabilir. Eleştiriye anlamak ise, müslümanların kitâb tasavvuruna ulaşmamızı sağlayacaktır.

Söz konusu zaman aralığında, Yahudilerin *kitâb* anlayışına Kur'an (ve onun yönlendirdiği müslüman zihin) tarafından yöneltilen eleştiriye, şu şekilde toparlamak mümkündür:¹⁰⁵ Mevcut kutsal kitapların göze çarpan özelliği, kırtasa yazılı şekilde korunması ve sakınılmasıdır. Buna eşlik edecek şekilde, sadece bazı din bilginlerinin bilebildiği ve onların bir kısmını açıklayıp diğer bir kısmını gizledikleri bir kutsal kitap geleneği oluşturulmuştur. Dolayısıyla onlar, içlerinde kitapları ile ilgili sadece bir takım kuruntulara sahip olan ümmîleri de barındıran bir topluluktur. Kutsal kitap ile inananları arasına giren bu bilginler ve din adamları takımı, kitabın hükümlerini uygularken, onun anlamalarını tahrif etmeye ve yanlış kararlar vermeye de sapabilmekteydiler. Kur'an tarafından neredeyse bütün Yahudi tarihine atfedilen bu olguya, kutsal kitabın metninde elleriyle değişiklik yapmaları da dâhil edilmiştir.¹⁰⁶ Rivayetlerin yansıttığı biçimde, tartışma ortamında geçen Kur'an'a ait bu suçlamaları müslümanlara haklı gösterecek olayların da gerçekleştiği görülür. Özellikle Yahudiler içinde meydana gelen bir zina hadisesinde recm cezasını uygulamak istememeleri (ya da bir katil hadisesinde kısas yerine diyet uygulamayı arzu etmeleri), buna ilişkin Tevrat hükmünü gizlemeye çalışmaları ve Hz.

103 Mesela üslup ve içerik olarak şu ayetlere bkz. 2.Bakara: 47 vd., 83 vd., 91-93; 3.Âlu 'İmrân: 21, 81-82, 112, 181, 183, 187; 4.Nisâ: 153, 160; 5.Mâide: 13, 59, 60, 64, 67 vd., 77 vd.; 7.A'râf: 167; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 303, 438, 440. Söz konusu üslubun yer yer istisnaları olduğu görülür. Bkz. 3.Alû 'İmrân: 75, 110, 113, 115, 199; 4.Nisâ: 162; 7.A'râf: 159, 168.

104 Bkz. bazı örnek ayetler için, 2.Bakara: 47, 80, 91, 94, 111, 140, 141; 3.Âlu 'İmrân: 24, 64 vd., 183; 5.Mâide: 18.

105 Krş. Watt, *at Medina*, 205-208.

106 2.Bakara: 58, 59, 75, 78, 79, 85, 159, 174; 3.Âlu 'İmrân: 78, 93, 94, 187; 5.Mâide: 13, 15, 41, 44, 63; 6.En'âm: 89, 91; 7.A'râf: 162, 163, 169. Hristiyanlarda kutsal kitabın gizliliği ve sakınılmasını tasvir eden bir rivayet için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 414, 415. Allah'ın kitabına ziyade yapan kişinin lanetlendiği bir hadis için bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 125. Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 1093 h.), *Takyîdu'l-'ilm*, tahk.: Yûsuf el-İş, el-Ma'hedu'l-Firensî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyye, Dimeşk 1949, 33, 57.

Peygamber ile Yahudilerin din bilginleri arasında geçen tartışma, bilinen bir örnektir. Hadislerde Yahudiler, şeriatın hükümlerini uygularken seçkinler ve fakirler arasında ayırım yapmakla suçlanmışlardır.¹⁰⁷ Hatta Kur'an'ın ayıplamalarına göre onlar, yeri geldiğinde müslümanlar ile kendi aralarında Tevrat'ın hakemliğini bile kabul etmemişlerdir.¹⁰⁸ Tevrat hükmüne ters olarak kardeşlerine karşı Evs ve Hazreç'in çatışmasında farklı farklı taraflar olmuşlar, esir ve ganimet almışlar, çokça haram yemekten geri durmuşlardır.¹⁰⁹ Tevrat'ı doğrulayan Kur'an'a inanmaya çağıldıklarında bundan geri durmuşlardır.¹¹⁰ Kitap ehli ellerindeki kutsal kitabı tedris edip yorumlama ve onu okuyarak ibadet etme geleneği oluştursalar da, bu hakkına bir okuma değildir.¹¹¹ Bir de onlar, 'kitâba, hükümlerine ve nübüvete sahip olan soy' olmaktan kaynaklandığını düşündükleri bir üstünlük anlayışı da taşımaktaydılar. Onlar, kendilerinin her şekilde hem dünyada hem ahirette Allah tarafından kayrılacaklarına inanıyorlardı. Tevrat'ın hükümlerini uygulamak konusundaki laçka tavırları, sorumluluk bakımından insanlardan farklı olduklarını düşünmeleri, hep buna dayanmıştır.¹¹² Kitap bilgisinin içerdiği tarih anlatımı, kimliklerinin ve kitâb anlayışlarının en temelli yönünü oluşturmuşa benzer. Yahudiler, aynı ruh hali ile kendilerinininkinden başka kitapları ve peygamberleri de inkâr ediyorlardı.

Yahudilerin kitâb, peygamberlik ve mülk için seçilmiş soy olma fikri, neredeyse biyolojik temelli bir inançtır. Kutsal soy fikrine Kur'an'ın da benzeri bir cepheden cevap verdiğini anlattık. Bununla beraber Kur'an'ın öngördüğü biçimde kutsal köken iddiası şirksiz şekilde Allah'a iman, ahiret inancı ve ibadet temel şartına bağlanmış. Eğer söz konusu şart yerine getirilmez ise kutsal soydan gelmiş olmanın bir önemi kalmaz.¹¹³ Kitap ehlinin seçilmişlik iddiasının dünyevî ve uhrevî boyutuyla reddedildiği ayetlerde, ahiretteki yansız ve adil yargılamaya özellikle atıflar yapılmış olması dikkat çekicidir. Böylece iman ve salih amelin seçilmişliğin ve kurtuluşun temel ölçütü olarak sunuldu-

107 5.Mâide: 41; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 315 vd.; *Tefsîr*, I, 185; Buhârî, *Tefsîr*, Âlu 'İmrân, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 572 vd.

108 3.Âlu 'İmrân: 23, 24, 93; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 395; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 217, 218.

109 2.Bakara: 84, 85; 5.Mâide: 41, 42, 62, 63; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 186; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 385; Buhârî, *Tefsîr*, En'âm, 6; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 440 vd., IV, 572 vd., 638. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 74 vd., VIII, 195, 196, IX, 212.

110 2.Bakara: 41, 101; 4.Nisâ: 153, 161; 5.Mâide: 65, 78-81; 6.En'âm: 89, 91 vd.

111 2.Bakara: 44. Beri taraftan kitap ehli içinde "hakkıyla okuyanlar" vardır. Bkz. 2.Bakara: 121.

112 2.Bakara : 79-81, 94, 95; 3.Âlu 'İmrân: 23, 24; 5.Mâide. 18.

113 2.Bakara: 124 vd.; 3.Âlu 'İmrân: 67, 68; 14.İbrâhîm: 35-41.

ğunu söyleyebiliriz.¹¹⁴ Kur'an'ın suçlamalarından, kitap ehlinin Allah'ın onlardan aldığı mîsak ve ahde gerektiği gibi uymamaları yani Allah'ın kitabına sadık kalmamaları nedeniyle, söz konusu şartı yerine getirmediği çıkarılır.¹¹⁵

Kur'an'ın kazandırdığı biçimde seçilmişlik, temelleri kitap ehlinin muhalefeti ile karşılaşılmadan önceki aşamada atılan bir konudur. Müslümanlar soy bakımından ortak özellikleri paylaştıkları kendi kavimleri içerisinde mücadele ederken, bir cemaat olarak farklılaşmalarını Kur'an'a inanmalarına borçluydular. Bunun “*Allah tarafından hidayete erdirilmek*” biçiminde formüleştirelmesi mümkündür. Zaten Kur'an kendisini bir “*hidayet kitabı*” olarak tanıtmıştır. Yakın akrabaları olan müşriklerden ayrıldıkları nokta ‘*kitâb, hükümler ve nübüvete sahip olan soy*’ olmak değil, sadece ‘*Kitâb’a inanan kimseler*’ olmaktı. Kur'an'ı kıraat ederek ibadet etmeleri, tedris etmeleri ve hatta tebliğde bulunmaları, yani onu bir referans olarak kabul etmeleri de, vahyin *kitâblaşmasını* temin ediyordu. Kur'an, bu evrede hüküm bakımından zengin bir görüntü vermemiştir. Sadece sarksız bir inanç önerisi, kıraat merkezli ibadet ve genel ahlak hükümleri içeriyordu. Yine de müslümanların kendisine tavizsiz biçimde uymasını sağlayacak sert uyarılarda bulunmuş; inanç ve amel konusunda onları zinde tutmuştur. Tedricen iniyor olması, vahye inanmayan müşriklerin tersine, ilahi otoritenin sıcak şekilde hissedilmesine süreklilik kazandırmıştır. Bütün bunlar *kitâbın* kendisine itaat ile hayat bulacak bir müessese olduğunu ortaya koymuştu. Müslümanlar, Medine'ye gelinceye dek inanılan ama emirlerine uyulmayan bir kutsal kitabı hiç tasavvur etmediler. Çünkü müslümanların ayırıcı karakteri Kur'an vahyine itaat ile örülmüştü. Medine'ye de böyle bir hazır oluşla geldikleri söylenebilir.

Müslümanların sahip oldukları biçimiyle, seçilmiş toplum olma fikrinin içerdiği ‘*kitâbın sunduğu hidayete tabi olma*’ şartının, daha derin uzantıları da olabilir. Ümmîlerin eksikliğini duydukları *kitâb* tasavvurunun, böyle bir yönü taşıdığı söylenebilir. Hatırlanacağı üzere onlar, kitap ehlinin her ne kadar seçilmiş ırk olma özelliğini bilseler ve zımnen kabul etseler de, bunun yanında başarılı bir sosyal kimlik ve yapının *kitâbın* toplumsal yaşamı organize eden *emirleri (şeriat)* sayesinde sağlandığını düşünüyorlardı.

114 2.Bakara: 40-48, 79-86, 94-95,111-113, 122-123; 3.Âlu 'İmrân: 23-25; 5.Mâide: 18.

115 Bu fikri veren bazı ayetler için bkz. 2.Bakara: 91-93; Âlu 'İmrân: 187-188; 5.Mâide: 12-16, 40-50, 65-71.

Kitâbın bu toplumsal, dünyevî ve pratik fonksiyonu dikkat çekicidir. Onun içerdiği (Tanrı, tarih, evren tasarımı ve şeriattan oluşan) objektif, muhafaza edilebilir ve dönüştürücü bilgiye dâhildir. Eğer bir toplumda *kitâba* bağlı şekilde bir dönüşüm yaşanacak ise, onun emirlerine itaat olmadan hayatlarında dönüşümün gerçekleşmesi, onların anlayabileceği bir şey olmasa gerekir. *Kitâbın* cismine sahip olmanın icra edeceği fonksiyon (yani toplumsal kimlikte gösterge değerinin merkezi bir rol oynaması) ile ilgili hesaplamaları kitap ehlininki ile benzeşse bile, bu, tamamen uygulama zorunluluğu olmayan bir *kitâb* düşledikleri anlamına gelmez. Çünkü ümmîler, bir *kitâba* müracaat edebiliyor olmayı, kendileri ile kitaplı topluluklar arasındaki somut ve önemli bir fark olarak görüyorlardı.¹¹⁶ Hükümrânlığın söz konusu pratikle sağlanabileceğini hesap etmeleri, böyle bir *kitâb* bilgisinden mahrum oldukları ve onun özlemine çektikleri için, pek muhtemel gözükmektedir. Zaten *kitâb* kelimesinin delaletlerinin sunduğu anlam alanı bu tür bir işareti de taşır. Dolayısıyla ümmî zihinlerin, daha müslüman olmadan önce, Kur'an'ın öngördüğü amelî dönüşüme az çok hazır olduğundan bahsedebiliriz. Diğer taraftan Kur'an öncesi dönemde var olan cezalandırılma fikrinin, nüzul dönemi ile birlikte Kur'an vahyine tabi olmama ile ilişkilendirildiğinden yer yer bahsettik. Nüzul dönemi boyunca cezaya çarptırılma fikri sıcak tutulmuştur. Özellikle yeni referans algılaması oluşturulurken yapılan uyarılar dikkat çekicidir.¹¹⁷ Medine'ye hicretle birlikte, Kur'an'da kitap ehline yöneltilen yergiler içerisinde, onların Allah'ın ahdi ve misakını çiğnemeleri nede-

116 Ümmîlerin kitap ehline dair gözlemlerinin kaba ve genel olduğunu düşünmek en doğrusudur. El-bette müslümanlar, kendi inanış ve uygulamaları ile kitap ehlinin kutsal kitap hükümlerini uygulama biçimlerini teferruatıyla karşılaştırma imkânına, ancak Medine'ye geldiklerinde kavuştular. Meseleyi kavrayacak yeterliliğe de ancak o zaman ulaştılar. 31.Lokman: 27. ayetin nüzul sebebini veren bir rivayet, Yahudilerin yazılı Tevrat'ın kimlikteki *bağdaşıklık değerine* abartılı şekilde sahip çıktıklarını, ama uygulamada zayıf kaldıklarını gösterir. Rivayet için, bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204. Söz konusu rivayetin ana fikri, Yahudilerin Allah'ın bilgisini, sadece ellerindeki yazılı Tevrat'a hasrettikleri şeklinde özetlenebilir.

117 Bu konuya daha önce de değindik. Sıcak nüzul ortamının Medine döneminde bireyler üzerinde oluşturduğu gerilim örnekleri pek çoktur. Hz. Ömer'in Hudeybiye barışına karşı tutumu üzerine bir ayet indirildiğinden korkması konusunda bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 617; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 12. Hz. Aişe'nin gerdanlığını kaybetmesinin orduyu geciktirmesi ve susuz kalan insanların Hz. Ebû Bekr ailesini eleştirmesi, teyemmüm ayeti inince de onu tebrik etmeleri konusunda bkz. Buhârî, *Tefsîr*, Mâide, 10. İfk hadisesi ardından yaşanan toplumsal gerginlik ve Hz. Aişe'nin kendisini aklayan ayetlerle ilgili duyguları için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 410 vd., 417; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 433; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 770. Tebuk seferine katılmayan üç müslüman ile ilgili hükmün beklenmesi ve toplumsal gerginliğin ayetlerin inmesiyle sona ermesi konusunda bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 397 vd.; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1049 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 770.

niyle açık şekilde gazaba uğradıkları ve çeşitli şekillerde cezalandırıldıkları haberi önemli bir yer tutar.¹¹⁸ Dönemin müslümanları nazarında *Kitâba* itaatın vazgeçilmez bir kimlik meselesi olması, kitap ehli ile karşılaşma sayesinde zihinlerinin derinlikleriyle yeni köprüler kurmuş olmalıdır. Müşriklerin yaptığı gibi vahye inanmamak ve bağlanmamaktan başka, Yahudilerin yaptığı gibi vahyin bütününe inanmama ve inanıp da emirlerini tastamam yerine getirmeme, ilahi cezayı davet eder.¹¹⁹ Tıpkı Beyt'e saygısızlığın ve "*Beyt'in Rabbi*" tarafından gönderilen peygambere inanmamanın ilahî cezayı davet ettiği gibi, *kitâba* karşı laçka bir tavır da cezayı davet eder. Artık Bedir savaşı sonrası Hz. Peygamber'in Benî Kaynuka çarşısında Yahudilere yaptığı tehdit dolu davetin müslümanların zihnindeki yeri, bizim için daha da anlamlı hale gelir. Zaten Allah daha önce de kitap ehlini bir takım kulları eliyle cezalandırmıştır.¹²⁰ Koruma ve sakınmanın kırtasa terk edilmesi ve *kitâbın* fonksiyonlarının ehli tarafından tam olarak işletilmemesi, müslüman bilincinde eleştiriyi hak etmiştir. Kur'an kitap ehlini Tevrat'ı ve İncil'i tam olarak uygulamadıkça her hangi bir şey üzere olmadıklarını,¹²¹ yani *kitap ehli* tanımlamasını hak etmediklerini söyler. Bu yüzden müslümanların bakışıyla Kur'an'ın, *kitâb* vasfına o gün Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat'tan daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan Kur'an vahiy geleneğinin son halkası olarak tüm kitapları tasdik eder ve bazı konularda onların hükümlerini değiştirir.¹²² Böylece müslümanlar adına – özellikle Yahudilerin imana davet edildiği noktadan itibaren- tek başına *geçerli kitâb* olma iddiasına da yol açar. Böylece müslümanların Kur'an'a uymakla diğer kitapları da uyguladıklarını düşünmüş olmaları gerekir. Müslümanlar için geriye seçilmişlik vasfını taşıyan ve ilahî iradeye uygun davranan, *kitâb* geleneğini yaşatan tek toplum kalır. O da

118 Özellikle dünyevî cezalandırma örneklerini içeren bir kısım ayetler için bkz. 2.Bakara: 65, 66, 90; 3.Âlu 'İmrân: 112; 4.Nisâ: 47, 160; 5.Mâide: 14, 26, 60, 64, 78.

119 Vahiy inerken çok soru sorulması da yeni sorumluluklar getireceği için uygun görülmemiştir. Gerçekçe olarak, Kitap ehlinin bu konuda ileri gittikleri ve çoğalan sorumluluklarını da yerine getirmeyip inkâr ettikleri bildirilir. Bkz. 5.Mâide: 101, 102; et-Taberî, *Tefsîr*, V, 81-87; Buhârî, *İ'tisâm*, 2; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 669, 670.

120 17.İsrâ: 4-7; et-Taberî, *Tefsîr*, VIII, 20 vd.

121 5.Mâide: 68.

122 Bu fikrin Mekke döneminden itibaren işlendiği anlaşılmaktadır. İlgili ayetler için bkz. 2.Bakara: 41, 89, 91, 101; 3.Âlu 'İmrân: 3, 81; 4.Nisâ: 47; 5.Mâide: 46, 48; 6.En'âm: 91, 92; 10.Yûnus: 37; 12.Yûsuf: 111; 35.Fâtur: 31, 32; 46.Ahkâf: 30. Kur'an'ın diğer kitâbları muhtevi olduğu ve onlardan büyük olduğu söylemi, hadislerle yansımıştır. Mesela bkz. İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 74, 75.

kendileridir.

b. Kur'an'ın Özgün Bir Boyuta Taşınması: Gerçek Kitâb Tasavvurunun İnşası

Hicretle birlikte Kur'an'ın icra ettiği fonksiyonlarda bir çeşitlenme yaşanmıştır. Müslümanlar bir cemaatin dar çerçevesini aşıp toplum olma eğilimi gösterdiklerinde, Kur'an vahyi açısından müslümanların zihnindeki *kitâb* imajına hanel getirmeyecek bir performans gösterme zorunluluğu doğmuştur. Bunu *kitâblaşma* sürecinin geleceği açısından bir risk ortamı olarak tasvir edersek, kitap ehli ile yüz yüze olmanın bu riski artırdığından bahsedebiliriz. Çünkü kitap geleneğinin sunduğu imkânların gerisinde kalmış bir yeni *kitâb*, ümmîler açısından beklenen düzeyde bir başarı etkisi doğuramazdı. Özellikle Kur'an'ın tedrici olarak inmesinin, hem müslümanlara ilahî irade ile sıcak bir irtibat içerisinde olmanın güvenini hissettirdiği, hem de yeni sorunlara ani, somut ve etkili çözümler sunarak tüm insanlarda kuvvetli bir imaj bıraktığı söylenebilir. Beri taraftan Yahudilerin ellerinde yazılı şekilde bulunan Tevrat'a karşı tutumlarının eleştirilmesi, tedrici nüzulü bir başka avantaja dönüştürmüştür. Sıcak tartışma ortamının yönetiminde Kur'an'ın başat rolü oynaması, Yahudilere nazaran müslümanlara bir üstünlük sağlamıştır. İlahi yardımla elde edildiğine inanılan Bedir zaferinin ardından yaşanan Uhud yenilgisinde olduğu gibi, özellikle kriz dönemlerinde vahyin gecikmeksizin müdahil oluşu,¹²³ söz konusu risklerin fırsatlara dönüşmesini sağlamıştır. Vahyin tedriciliği müslümanların gözünde özgün bir Kur'an karakteri olacaktır.

Müşrikler ile savaşlar yapılması, Yahudiler ve *münafıklardan* gelen muhalefetin dengelenmesi, otoritenin ve idarî bir yapının oluşturulma zorunluluğu, müslümanların siyasetini yönlendiren vahiy bölümlerinin inmesine sebep olmuştur. Müslümanların kurumsallaşmaya başlayan sosyal varlığı, bir dizi alanda vahyin bu zinde tabiatının açık semerelerini toplamıştır. En başta bir dinî-siyasî otorite olarak Hz. Muhammed'in rolünün belirlendiği ayet gruplarına rastlarız.¹²⁴ Daha önce kurumsal bir değer içermeyen

¹²³ Watt, Uhud'da ideolojik ve teolojik bir kriz yaşandığını ve bunun Kur'an'a açık şekilde yansıdığını söyler. Bkz. *at Medina*, 26, 27

¹²⁴ Bu ayetler içerisinde Mekke döneminin son yıllarında inenler olduğu gibi Mekke'nin fethine yakın ve sonrasında inen ayetler de bulunmaktadır. Çoğu Medine döneminde, özgün kimlik evresinin kendisini yoğun şekilde gösterdiğine inandığımız aralıkta inmiştir. Özellikle "*Allah ve Rasulüne itaat*" kalıbına dikkat çekmek isteriz. Bkz. 3.Âlu 'İmrân: 32; 4.Nisâ 13, 59, 65, 69; 5.Mâide: 92; 8.Enfâl: 1, 20-27; 45,46, 63 vd.; 9.Tevbe: 71; 47.Muhammed: 20,21, 32, 33; 48.Feth: 17;

infak ayetlerinin zekât biçiminde sınırlarının belirlenmesi¹²⁵ ve ganimet dağılımını düzenleyen ayetler, kurumsallığın mali boyutuyla ilgilidir. Savaştan bahseden, esir alıp serbest bırakma şartlarını belirleyen ve anlaşmalarda takınılacak tavırları emreden ayetler, müslümanların sosyal varlığının başkalarıyla olan ilgisini yönlendirir.¹²⁶ Diğer taraftan, oluşturulan toplumsal yaşamın yavaş yavaş ortaya çıkan sorunlarına cevap verecek, kişiler arasındaki anlaşmazlıkları giderecek hukukî emirler içeren ayet grupları devreye girmeye başlamıştır.¹²⁷

Dikkat çekten bir başka husus da, ibadetlere ilişkin bir çeşitlenme ve kurumsallaşma döneminin Kur'an tarafından yönlendirilmiş olmasıdır. Kible, Kur'an'ın *kitâb*/referans olarak kabulünün tamamlandığının bir işareti olarak kabul edilebilir. Zira gelinen aşamada Kur'an'ın, toplumsal referans/*kitâb* olarak varlığını tehdit edecek bir eskiye dönüş korkusu kalmamıştır. Bilakis toplumsal bilincin derinliklerine uzanan bu eski duygu ve düşüncelerle kimliğin tam merkezinden yeni bir irtibatın kurulması, hem *kitâb*ın benimsenmesinde, hem de dinin özgün bir mahiyete ulaşmasında etkili olmuştur. Bu anlamı sembolize eden şey, önceki kimlik aşamasında zihinlerde Kur'an kıraatine dayalı bir anlam taşıyan namazın, yeni kibleye dönülerek kılınacak olmasıdır. Artık ümmî Araplar bağdaştıkları dinî zeminden vazgeçmeden bir *kitâba*/referansa sahip olmuşlardır. Namaz, birbirine alternatif gözüken bu iki merkezi unsuru bir araya getiren, coğrafya sınırı tanımayan (taşınabilir) önemli bir semboldür. Sosyalizasyon görevinde, artık açıktan ve toplu bir şekilde kılındığı için, her seviyeden zihne ulaşabilecek niteliğe ulaşmıştır. Dolayısıyla sembolik yönünün ve gelişen kurallarıyla¹²⁸ ritüel değerinin artması doğaldır. Haccın yeniden bir ibadet olarak farz kılınması, daha önce bahsettiğimiz gibi özgün anlamını doğrudan zatında taşır. Haccın belirginleştirdiği ve kutsadığı haram

49.Hucurât: 2, 7; 58.Mucâdele: 13; 64.Teğâbun: 12.

125 9.Tevbe: 60; 73.Müzzemmil: 20. Yine daha sonra inen ayetler için bkz. 2.Bakara: 43; 9.Tevbe: 103-104; 19.Meryem: 31; 30.Rûm: 38. Ayetlerin nüzul zamanları için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkan*, I, 13, 22; Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, 129-135.

126 Bu döneme ilişkin bazı savaş, anlaşma ve ganimet ayetleri için bkz. 3.Âlu 'İmrân: 142 vd.; 8.Enfâl: 1vd, 15, 16, 39, 41, 56, 57, 58, 60, 61, 65, 67 vd., 71, 72; 22.Hacc: 78; 47.Muhammed: 1vd.; 59.Haşr: 7; 61.Saff: 10, 11.

127 Medine yıllarının başlarında ve sonrasında inen bazı ayetler için bkz. 2.Bakara: 180-182; 3.Âlu 'İmrân: 93; 4.Nisâ: 58, 127, 135; 5.Mâide: 1-5; 38; 6.En'âm: 118-121; 16.Nahl: 115; 24.Nûr: 2-10, 15, 32, 33; 33.Ahzâb: 4, 6.

128 Namazın kurallarının Medine döneminde iyice belli olduğu anlaşılmaktadır, bkz. 2.Bakara: 238; -Buhârî, Tefsîr, Bakara, 43.

topraklar artık sadece eski biçimiyle kimlik hatıralarının mekânı ve sembolleri olmayı aşacaktır. Kible olarak Kâbe'nin belirlenmesi ve hacc ibadetinin emredilmesi, müslümanların zihninde vahyin yegâne meşruiyet kaynağı olmasına yönelik önemli bir mesaj olmuştur.¹²⁹ Çünkü eski inanışların Kur'an'a dayalı olarak yeniden meşru oluşu, insanların asıl otoriteyi daha somut hissetmelerini sağlamış olmalıdır. Orucun disipline edilişi, *kitâb* algılamasına katkısı bakımından ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Önceki kimlik evresinde de bahsettiğimiz gibi oruç, kitap geleneğinin bir âdeti olarak algılanmıştı. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber tarafından aşûre orucunun tutulması emredilirken özellikle Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkış günü olduğuna vurguda bulunulmuştur. Hicretin ikinci yılında Ramazan orucu Kur'an tarafından farz kılınırken¹³⁰ aynı şekilde orucun vahiy geleneğine ait bir ibadet olduğu belirtilmiştir. Ne var ki Ramazan orucu, kimliğin özgün boyutuna bir işaret olacak şekilde, Kur'an vahyinin nüzülü ile de ilgilendirilmiştir. Kadr suresinde belirtildiği üzere Kur'an'ın indiği noktasal zaman olan Kadr Gecesi bin aydan daha hayırlı görülerek yüceltilir.¹³¹ Rivayetler Hz. Peygamber'in Ramazan ayının son on gününde itikâfa girdiğini ve Kur'an'ı -indiği kadarıyla- vahiy meleğine arz ettiğini ve kimi sahabenin bu kıraati takip ettiğini haber vermektedir.¹³² Müslümanların Ramazan aylarında Kur'an'ı baştan sona okuma (mukabele) geleneklerini yaşatıyor olmaları, Kadr gecesini özenle kutlamaları oldukça manidardır. Tıpkı Hz. Peygamber'in ilk vahiyden önce tam da Ramazan ayında inziva dönemi geçirdiği gibi, Müslümanlar da dünya nimetlerinden uzaklaşırlar. Artık oruç genel anlamda vahiy tarihinin kitap ehli tarafından önemsenen dönüm noktasını (Mısır'dan çıkışı) hatırlatan bir ritüel olmaktan çok, ümmî müslümanların özgün tarihlerinin dönüm noktası olan Kur'an'ın nüzulünü yaşatacaktır. Ayrıca genel anlamda müslüman ümmî bireylerin vahiy tarihini yeniden kendilerinin canlandırdıklarını hissetmeleri,¹³³ seçilmişlik duygusuna

129 Bunun en tipik örneği Safâ ve Merve tepeleri arasında sa'y etmenin meşru' hale getirilişidir. Buna birinci bölümde değinmiştik.

130 İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 357; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 269, 270.

131 2.Bakara: 183-185; 97.Kadr: 1-5; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 163.

132 Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 7.; Muslim b. Haccâc en-Neysâbü'rî (ö. 261 h.), *Sahîhu Muslim*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, *Fedâilu's-sahâbe*, 15; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce (ö. 273 h.), *Sünenü'bnü Mâce*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Cenâiz, 64, Sıyâm, 58; Ahmed, *Müsned*, I, 231, 325, 362, 363; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 698; *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, 59.

133 Orucun önceki toplumlarda da Ramazan ayında tutulduğu ve bütün kutsal kitapların Ramazan

atıfta bulunan ve kimliğe katılımı kolaylaştırıcı bir unsur olmalıdır. Ümmî toplum için Ramazan, kendini gerçekleştirmenin, yani bir *kitâba* sahip olmanın ritüel ifadesidir. Oruç tutmak, müslümanların *kitâba* bağlılıklarının ya da toplumsallaşmanın sembolik ve özgün bir başka ifadesi olarak anlaşılabilir. Onlar kitap ehlinin aksine vahiy geleneğinin son halkası Kur'an'a da iman etmek suretiyle farklılaşmışlardır. Son olarak belirlenen iki bayramın, kimliğin oturduğu iki önemli zemine atıf içerdiğini ifade etmeliyiz.¹³⁴ Birisi kitâbî kültüre ve Kur'an'ın indirilişine işaret eden oruç ayı Ramazanın ardından kutlanırken diğeri ümmîlere özgü kimlik yapılanmasının merkezî ibadeti olan hacdan sonra kutlanır.

Kutsal kitaptan, toplumu yönlendiren fonksiyonlarını geliştirmek ve işletmek suretiyle kendini var etmesinin yanında, somut varlığını bazı insanî faaliyetlerin konusu haline getirmesi de beklenir. Çünkü onun somut varlığı, toplumu oluşturan insanların taşıdığı bağlılık ve birlik fikrinin bir sembolüdür. Söz konusu faaliyetleri kıraat (okuma, tilâvet) ve yazı, ders ve yorum konusu olmak biçiminde toparlayabiliriz. Özgün kimlik evresinde, müslümanların bu çerçevedeki faaliyetleri değerlendirildiğinde, Müslümanların *kitâb* imajını ören (bir birine zıt diyebileceğimiz) iki gerilim noktasının öne çıktığı görülür. Birincisi *kitâb*ın muhafazasının kendi başına bir amaç oluşu, ikincisi ise söz konusu muhafaza faaliyetlerinin hâlâ sivil ve bireysel bir toplumsallaşmanın/dindarlaşmanın aracı olarak yürütülmesidir.

Kimliğin özgünlüğe kavuştuğu evrede, *kitâbı muhafaza etme* fikrinin kendi başına bir varlığa kavuşmaya başladığını bir takım fenomenlerde gözlemlemek mümkündür. Bunlardan birisi kıraat konusunda yaşanan dönüşümdür. Önceki kimlik aşamasında kıraat-yoğun bir anlam taşıyan namaz, yeni aşamada kıraate ilişkin yönünü sembolize etmeye başlamıştır. İlerleyen dönemlerde namazla kıraat arasındaki ilişkinin iyice zayıflayacağı görülür. Namaz sadece geniş halk kitlelerinin *kitâba* ilişkin küçük pasajlar ya da sureler bilmesini temin edebilecektir.¹³⁵ Öte yandan *kıraat* de tek başına bir *kitâblaşma*

ayında indiği haberini veren hadisler bulunmaktadır. Bunun müslümanların vahiy tarihini *seçilmişlik* fikriyle yeniden inşa etmelerinin bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, II, 150.

134 Bkz. Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, 73-76.

135 Her bir müslümanın nazil olan Kur'an bölümlerini öğrenmesinin, tedricen zorlaştığını söylemek yanlış olmasa gerekir. Hem sonradan müslüman olmaların artması, hem de Kur'an'ın inen bölümlerinin bir yekûn tutmaya başlaması, bu durumu gündeme getirmiş olmalıdır. Söz konusu kıraatin en

fonksiyonu olarak varlığını sürdürecektir, kuralları belli olan bir okuma talimine dönecektir.¹³⁶ Gelişen toplum ihtiyaçlarının kıraati kendi başına bir uzmanlık konusu olmaya zorladığı da söylenebilir.¹³⁷ Bu sürece dair ipuçlarını bizzat Kur'an'dan bulma imkânına sahibiz.¹³⁸ Öyle ki kıraat talimi, sonraki kimlik dönemlerinde anlamak ve yorumlamaktan bile ayrıksı bir süreç olacaktır.¹³⁹ Bunu destekler şekilde, yazıya ilişkin gelişmelere de dikkat çekmemiz gerekir. Kitâbın yazılması da kıraat ile yakın ilişkisi bulunan bir işittir. Her şeyden önce hicret ile birlikte yazıya ayrı bir önem verildiği görülür.¹⁴⁰ Bedir savaşında kimi esirlerin müslümanların çocuklarına okuma yazma öğretmesi karşılığın-

çok da Fâtiha suresi ile sembolleştirildiğini söylemek yanlış olmaz. Öyle ki Mekke'nin fethinden önce yapılan seferlerde, müslüman topluluklar, müşriklerden Fâtiha suresini bilip bilmediklerine göre ayırt ediliyordu. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1034.

- 136 Önceki kimlik evresinde de var olan *terfîl* kaidelerinin ölçülerinin belirginleşme süreci yaşadığı söylenebilir. Bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 29. ve 42, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275 h.), *Sünenü Ebî Dâvûd*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Vitir, 20; Nesâî, *Salât*, 83; Tirmizî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 23.
- 137 Bunun en açık tezahürünü Mekke fethine yakın bir zamanda ve sonrasında gelen kabile heyetlerine verilen Kur'an pasajlarının sınırlı olması ve bu kabilelere ayrıca ameli konuların listelendiği bir mektubun verilmesinde göreceğiz. Ayrıca Kur'an'ı cem' eden insanların sayılı olduğunu bildiren rivayetler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 233-235; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 8.
- 138 73. Müzzemmil: 20. Bu ayetin nüzul dönemi ile ilgili ihtilaf bulunmaktadır. Sonradan indiği kesin olmakla birlikte, Mekke'de mi Medine'de mi indiği, ne kadar zaman sonra indiği ihtilafı olan bu son ayet, surenin başında Hz. Peygamber'e bir emir olarak gelen gece namazı/kıraatini yeniden düzenleyen bir muhtevaya sahiptir. Oldukça erken indiğini bildiğimiz ilk bölümler son ayet arasında ciddi bir zaman farkının olması muhtemel gözükmektedir. Çünkü kimi müfessirlerin de dediği gibi son ayetin içerdiği ve atıfta bulunduğu zekât, savaş gibi olgular aslında Medine döneminde vuku bulmuştur. Bu görüşü kabul etmeyen diğerleri bunları gelecekte haber vermek biçiminde tevil ederek açıklamaya çalışsa da, genel üslup ayetin Medine'de indiğinin bir işaretidir. Biz son ayette konumuzu ilgilendiren bir başka dönüşümün işaretini de bulmaktayız. O da, namaz ve kıraat arasında Mekke dönemi boyunca devam eden bütünlüğün -ki bunu surenin ilk ayetleri yansıtır- son ayette ayrıştırılmaya başlanmasıdır. Başlangıçtaki ayetlerin aksine "*artık namazda Kur'an'dan kolay olanın okunması*"nı öngören son ayet, namazdaki kıraati sembolik hale getirme eğilimi olarak görülebilir. Bunun için öne sürülen gerekçe de, hastalık, geçim arayışı ve savaş gibi dünya yaşamına ilişkin gailelerdir. Ayetin sonuna doğru da, "*Kur'an'dan kolay olanı okuyun, namaz kılın, zekât verin ve Allah için borç verin*" gibi ayrıştırılmış ifadeler, sıradan kişiler için Kur'an kıraatinin adeta bir meslek edinilmesinin güç olduğu gerçeğine işaret eder. Belli ki bu ayet, müslümanların sayısının çoğaldığı, inen vahiy bölümlerinin artmaya başladığı ve biriktiği, vahiy tamamen ya da büyük oranda muhafaza etme işinin tüm müslümanlar için ortak bir meşguliyet olamayacak hale geldiği bir döneme aittir. Namazın kurumsallaşma aşamalarından sonuncusuna denk gelebilir. Ayetle ilgili değerlendirme ve tefsirler için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 13, 22; Elmalılı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, by., ty., VIII, 5436 vd.; Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 66, 67, 133; 1381 Mısır baskılı mushafta İbn 'Abdilkâfi'ye dayanılarak verilen liste için bkz. Özsoy-Güler, *Sistemik Kur'an Fihristi*, 859. Gece namazındaki uzun okumaların kişisel olarak devam ettirildiğine ilişkin olarak bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 147 vd.
- 139 Hz. Ömer'in, Ubeyy b. Ka'b ile Hz. Ali'nin Kur'an bilgilerini karşılaştırırken *kıraat ve fikh* ayrımını açıkça gösterdiğine şahit oluyoruz. Bkz. Buhârî, *Tefsîr*, Bakara, 7.
- 140 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 141, 142. Hamîdullah, *Hz. Peygamber'n Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev.: Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 1990, 24-28.

da serbest bırakılması,¹⁴¹ yazının Kur'an için yaygınlaştırılmaya çalışıldığı fikrini verir. Zira ümmîler için, o dönemde kadar sadece ticari ve siyasî anlaşmalarda kullanıldığını söyleyebileceğimiz yazının yaygın şekilde öğrenilmesine gerek duyulmamıştı.¹⁴² Ayrıca yazının Yahudiler tarafından kutsal kitap merkezli kullanımı, müslümanların da yazıya daha öncekine göre ağırlık vermesini teşvik etmiş olabilir. Bunun devamı olacak nitelikte Yahudilerin kutsal kitap talimi yaptıkları *midrâsa* karşılık gelecek şekilde *suffe* kurumunun oluşturulması,¹⁴³ örgün eğitimin başlangıcı sayılabilir. Kur'an'ın hemen hemen tek eğitim konusu olduğu düşünülürse *okullaşmanın* da muhafaza fikrinin belirginleşmesine katkısı olduğu söylenebilir. Daha da açık olanı, bazı müslümanların Kur'an'ın yazıya geçirilme işini kendine vazife edindiğini ve Hz. Peygamber'in de vahyi bu kişilere dikte etmeye önem verdiğini gösteren rivayetlerin bulunmasıdır.¹⁴⁴ Sonraki dönemlerde *vahiy kâtipliği*, belli kişilerin vazifeli olduğu bir resmî kurum olarak algılanacaktır.¹⁴⁵ Kur'an'ın muhafaza etmenin kendi başına amaçlı bir iş olduğunun başka göstergeleri de vardır. Söz gelişi, Hz. Peygamber'in Kur'an nüshalarının düşman yurduna götürülmesini¹⁴⁶ ve kendisinden Kur'an dışında bir şey yazılmasını yasakladığını¹⁴⁷ bilmekteyiz. İnen vahiy bölümlerini yazanlar arasında kötü niyet taşıyan ve vahiy bölümlerine bir

141 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 361. Enes b. Mâlik Hz. Peygamber'in hizmetine verildiğinde yazıyı bilen bir çocuktü. Bkz. el-Belâzûrî, *Ensâb*, II, 655 vd.

142 İlk dönem Müslümanların yazıya ünsiyeti de Kur'an, senetler, resmî kayıtlarla sınırlıdır. Bkz., Hamîdullah, *Altı Orijinal Diplomatik Mektup*, 32. Öte yandan yazının ve yazı malzemesinin gelişmiş bulunduğu ve yaygınlığı, dolayısıyla da Kur'an'ın erken dönemden itibaren yazılmış olduğu görüşü için bkz. Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 74 vd.

143 Bir hadis için bkz. İbn Mâce, Ticâret, 9. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 768, Gözütök, *Eğitim Tarihi*, 137 vd.

144 Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 4; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 7; el-Makdisî, *el-Murşid*, 33-35; Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, II, 697 vd. Hz. Peygamber döneminde Kur'an'ın ayet ve surelerinin tertib edildiğini bildiren rivayetlerin bir değerlendirilmesi için bkz. Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 64 vd.

145 Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 46, 70. Kur'an'ın yazılmış olması ile bunun resmi bir iş olarak yapılması arasındaki farkı gözetmemek daha da açık hale gelmiştir. Mesela bkz. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, M. Ü. İ. F. V. Y., İstanbul 1998, 178, 179.

146 Buhârî, Cihâd, 129; Muslim, İmâret, 92-94; Ebû Dâvûd, Cihâd, 81; Ahmed, II, 76.

147 Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, II, 410; el-Buhârî, Cihâd, 129; Muslim, İmâre, 24/92, 94; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 9; İbn 'Abdilber, *Câmi'u'l-beyân*, I, 268 vd.; el-Bağdâdî, *Takyîd*, 28 vd., 93; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 76. Özellikle Hz. Peygamber'in bu emrinin ardında, kitap ehlinin yaptığı gibi Kitâb'a peygamberin sözlerinin karıştırılma ve Kitâb'tan sayılma endişesi vardır. Bkz. el-Bağdâdî, *Takyîd*, 33, 57. Dolayısıyla özgünlük Kur'an'ın yazılı bir şekilde korunmaya alınmamasında değil, korunmaya alınan yazılı belgelerin sadece Kur'an'a ait olmasındadır. Daha sonraları olduğu anlaşılan bir başka emirde de Hz. Peygamber "*ilmi yazın*" demiştir. Bkz. İbn 'Abdilber, *Câmi'u'l-Beyân*, 298 vd.; el-Bağdâdî, *Takyîd*, 65 vd.

takım sokuşturmalar yapmaya kalkışan kişiyi lanetleyen hadis¹⁴⁸ nazmı muhafaza etme fikrini belirginleştirecek bazı etkenlerle de karşılaşıldığının delilidir. Hz. Peygamber'in Ramazanda Kur'an'ı baştan sona okuma geleneği *arza*, Kur'an'ı nazım olarak koruma amacının belirttiğine dair önemli bir başka veridir. Bu konuya sonraki bölümde tekrar değinilecektir. Kıraat ve yazı arasındaki bağa da değinmek gerekir. Yazının tüm sesleri ifade etmedeki yetersizliği, pek çok okuyuş biçimine ihtimal vermesi, onun kıraate bağlı bir gelişiminin olduğunu gösterir. Bu yüzden Kur'an pasajlarını bizzat Hz. Peygamber'den işitmiş olmak önem arz eder.¹⁴⁹ Müslümanlar, okuyuş konusundaki ihtilaflarını ona götürebilirdi. Birikmiş Kur'an pasajlarının tekrar edilerek ezberlenmesi, anlaşılması vs. için yeniden müracaat edilecek bir malzemedeki bulunma zorunluluğu nedeniyle de kıraat yazıya muhtaçtır. Bu ikisinin oluşturduğu özel bir öğrenin alanının ortaya çıkışı, *Kitâb'ın nazımının muhafaza edilmesi gerektiği fikrini* belirginleştirmiş olmalıdır.

Yukarıda göstergelerini verdiğimiz dönüşüm, müslümanların kitâbın muhafazasını nazmına bağlı şekilde ve kitap ehlinin oluşturduğu geleneksel muhafaza tarzına yakın biçimde anlama eğilimine girdiklerini gösterir. Çünkü kıraat ve yazının başlı başına bir uzmanlık işi olması, kutsal kitabın somut varlığına yönelik bir koruma refleksi gelişmesi demektir. Bu benzeşmenin ikinci bir gerilim noktasından bağımsız olarak anlaşılması,¹⁵⁰ müslümanların Yahudiler ile tamamen aynı yolu tuttuğu fikrini verebilir. Ya da Yahudilere yönelttikleri tahrif iddialarını da düşünürsek, onların en fazla muhafaza işini iyi yapmak konusunda ihtilaf ettiklerini sanabiliriz. Halbuki özgün kimlik evresinde müslümanların uyguladığı Kur'an kıraati ve yazımı başlı başına bir iş olmaya yüz tutsa da, hâlâ *civil* bir inisiyatif olma halini korumakta ve ayrıcalıklı bir sınıfa ait olduğu söylenemeyecek bir iş olarak devam etmektedir. Bu alışkanlık, değindiğimiz gibi, özellikle bir önceki kimlik aşamasında, kıraat, ibadet vb. konuların birbirinden ayrılamaz tek bir

148 el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 125. Benzeri bir rivayet için bkz es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 7, 8.

149 Rivayetlerde "*Rasulullah'ın kıraat ettirmesi*", "*Rasulullah'tan kıraat etmek*", "*Rasulullah'a kıraati arz etmek*" veya "*Rasulullah'tan işitmek*" tabirlerinin özellikle kullanıldığı söylenebilir. Bu olgunun varlığını yansıtır. Mesela bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 8, 28. Kişilerin yanlarında Kur'an nüshası olması mutlaka onu ezbere okuyabildikleri anlamına gelmezdi, bilgi ancak kıraat ile olurdu. Bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 22. Hz. Peygamber döneminde yazı insanların ezberlemelerine bir yardımcı ve onlara bir şahittir. Bkz. el-Bağdâdî, *Takyîd*, 70-72. Bu dönemde harflerin noktasızlığı ve harekesizlikten başka (Bkz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 559, 60), yer yer kelimelerin standart olmayan biçimde yazıldığı da gözlenir. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 51.

150 Mesela Derveze bütün delilleri toplamasına rağmen değerlendirirken böyle davranmıştır. bkz. *el-Kur'ânu'l-mecîd*, 64 vd. 74 vd.

süreç olmasından kaynaklanan ve süregelen bir gelenektir. Böylece, Kur'an nazmını koruma işi, toplumsal bir vazife olmaktan önce bireysel dindarlaşmanın ve dolayısıyla sosyalleşmenin (kimliğe katılımın) bir yoludur. Bunu ortaya koyacak pek çok göstergeye sahip bulunuyoruz. Söz gelimi yukarıda bahsi geçen vahiy katipliği, geç dönem rivayetlerinde bir kurum olarak algılanmış olsa da, Hz. Peygamber'in ilgi ve yeteneği bulunan belli kişilere iltifat etmesi sayesinde vücut bulan *sivil* bir inisiyatif olmuştur.¹⁵¹ Zaten Hz. Ebû Bekr döneminde, bu kâtiplerin en meşhuru olan Zeyd b. Sâbit'in Kur'an'ın cem'i meselesinde görevlendirilme üslubu ve görev alırken sergileyeceği mütereddit tavır¹⁵² bunu ispatlar. Öte taraftan sahabe içerisinde Kur'an'ı tamamen cem' eden kimse-lerin sayısının azlığı dikkat çekicidir. Kur'an'dan önemli oranda sure ezberlemiş olmanın toplumda ciddî bir itibar sağladığı ve Kur'an bilgisi oranında insanların itibar gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁵³ Özellikle çocuklara okuma yazma öğretilmesi, kadınların eğitimine ayrıca önem verilmesi ve insanların ilme teşviki,¹⁵⁴ Kur'an merkezli öğretimin *sivil ve halka açık* karakterini en açık şekilde ispat eder. Ruhbanlığın olmaması¹⁵⁵ ve kitâb bilgisinin ayrıcalıklı din bilginlerince taşınmaması, bütün bireylerin gücü oranında¹⁵⁶ muhafaza işinin yükümlülüğü altında olması demektir. Bu uygulamalara paralel olarak Yahudilerin ümmî, yazıdan ve kitâbtan habersiz önemli bir kesim içermesi Kur'an'da eleştiri konusu yapılmıştır.¹⁵⁷ Bireysel dindarlaşmanın da bilgi yoluyla gerçekleşmesi, kıraat ve yazının aslında diğer ibadetler yanında bir ibadet olması demektir.¹⁵⁸ Kaldı ki Kur'an

151 Draz, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, 28, 29.

152 Cem' hadisi için bkz. el-Buhârî, Tefsir, Tevbe, 20, Fedâilu'l-Kur'ân, 3, 4; Ahkâm, 37; Tirmizî, Tefsir, 9/18; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 11-15; Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî (ö. 444 h.), *el-Mukni'*, 2-3, 5; el-Makdisî, *el-Murşid*, 48 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 21 vd.

153 Kur'an'ı daha iyi okuyan Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'nin önde gelen sahabilere Mekke'de iken imamlık yapması konusunda bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 388; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 217; *Fedâilu'l-Kur'ân*, 93. Rivayetlerde Kur'an'ı önemli oranda cem' etmiş olmak, önemli bir vasıf olarak ayrıca zikredilir. Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 369; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 233, 234.

154 İbn İshâk, *Sîre*, 128; Buhârî, 'İlm, 9, 36.

155 57.Hadîd: 27'de ruhbanlığı hıristiyanların kendilerinin çıkardığı bildirilir. et-Taberî, *Tefsîr*, XI, 690 vd. Hz. Peygamber'in dinde ruhbanlığı kabul etmediğine ilişkin olarak bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 169, VII, 150, 151; Ahmed b. Hanbel, VI, 226; Dârimî, Nikâh, 3.

156 Bir rivayette Hz. Ömer ve komşusunun nöbetleşerek ilim meclislerini takip ettikleri ve birbirlerine öğrendikleri şeyleri naklettiklerini bildirilir. Bkz. Buhârî, 'İlm, 28.

157 2.Bakara: 78.

158 Baştan beri kıraat, ağır ağır yani tertil üzere olmuş, icrası bir takım ölçülere bağlanmış ve samimiyet aranmıştı. Bkz. el-Buhârî, İlim, 28, Fedâilu'l-Kur'ân, 33, 34, 35, 37; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 39; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 102. *Tertil* ve *tefekkuh* anlamına gelmesi konusunda bkz.

öğrenmenin hâlâ bütünlüklü bir eylem olduğuna inanılıyordu. Sahabenin Kur'an ayetlerini küçük gruplar halinde öğrendiği; bir kısmını öğrenip uygulamadan diğer kısmına geçmediği bildirilir.¹⁵⁹ Hatta bazı kimselerin uygulayamama korkusu ile Kur'an'ı kadrince öğrendiği rivayetlere yansımıştır. İleride ayrıca değinileceği üzere, *tefekkuh* teriminin karmaşık anlam alanı söz konusu bütünlüğü yansıtır.¹⁶⁰ Bunun doğuracağı dezavantajı ortadan kaldırmak için Hz. Peygamber Kur'an cem'ine hizmetin önemini ayrıca vurgulamak durumunda olmuştur.¹⁶¹ Neticede, uygulama zorunluluğunun nazmı muhafaza fikrine galip bir eğilim olduğuna ve uzun süre etkisini devam ettirecek olduğuna hükmedebiliriz. Bilgi ve onu uygulama yükümlülüğü bireylerin takatine göre olunca, müslümanların toplumsal varlığını temsil eden Hz. Peygamber'in sorumluluğunun da bu oranda büyüdüğünü görüyoruz. Hicretten sonra beliren toplumsal ihtiyaçların karşılanması, Kur'an'da yeni anlama sorunlarını ve bunların da Hz. Peygamber tarafından çözülmesini gündeme getirmiştir. Kitap ehli ile ilişkiler bağlamında, Hz. Peygamber'e "*Allah'ın hükümlerini uygulama*"sı gerektiğini hatırlatan ayetler inmiştir. Sürecin her aşamasında etkin bir öğretici oluşu, Hz. Peygamber'in muhafaza işinin ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. Buna mukabil Yahudilerin âlim ve din adamlarının kitâbın hükmünü uygulamaması ise ciddî tenkit konusu yapılmıştır. Özellikle Mâide suresi 44. ayetin, "*Allah'ın Kitâb'ını muhafaza*" kavramını, o dönemdeki müslüman kavrayışına uygun şekilde yansıttığını görmekteyiz. Ayete göre, "*Allah'a teslim olmuş nebler, Yahudiler için Tevrat ile hükmetmişlerdir. Yine zahitler ve din bilginleri de kendilerinden muhafaza etmeleri istenilmiş olması hasebiyle Allah'ın kitabı ile hükmetmişlerdir.*"¹⁶² Bu ayetin

Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 489 vd., 491, 498 vd.; *Tefsîr*, I, 331. Ayrıca Medine döneminde olduğu anlaşılan hizb edinme âdeti için bkz. Muslim, *Musafirîn*, 18/142; Ebû Dâvûd, *Tatavvu'*, 19; Mâlik b. Enes (ö.179 h.), *el-Muvatta'*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, Kur'ân, 3. Hz. Peygamber bir hadisinde Kur'an kıraatinde her bir harfine sevap vaat eder. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 16; Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 68 vd.

159 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 57. Kur'an'ın parça parça inişine ilişkin ayetlerin (17.İsrâ: 106; 25.Furkân: 32), Kur'an öğretim programını etkilediği görüşü için bkz. Necâti Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İşaret Yay., İstanbul, ts., 119 vd.

160 Yeni müslüman olanlara Kur'an'dan okunur, ahkâm konuları ve diğer dinî bilgiler öğretilirdi; buna da *tefekkuh* denilirdi. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489, II, 666.

161 Bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 23. Ayrıca öğrenmeye teşvik, unutmayı da yerme konusunda bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 358 vd., 365 vd.

162 Bu ayetteki ("*Allah'ın Kitâbını muhafaza*") kavramı, her türlü tevilde, kitâb bilgisinin açık ve değiştirilmemiş olmasına ve uygulanmasına varıp dayanır. Çünkü sebeb-i nüzul bilgisinin de gösterdiği gibi, *bilgiyi muhafaza etmiş olmanın* tek ispatı, onu açıklama ve uygulamadır. Bkz. et-

içeriğine dikkat edersek, hükümleri uygulama kitâbı muhafaza etmeye dâhildir. Hükümlerin tamamen ve objektif biçimde uygulanması, ancak kitâbın anlamının gizlenmeden açıklanması ve öğrenilip öğretilmesi ile temin edilebilir. Ayrıca bu, vahyi getirenin sadece kendisinin yaptığı bir şey değildir. İnanan ve bu konuda derinleşen insanların muhafaza işini üstlenmeleri ile olur. Böylece *kitâbın muhafazası*, nazmını öğrenmenin yanında, onu açıklama, öğretme ve uygulayıp uygulatma kavramlarını da içeren ve bireylerin (toplumsal sorumluluklarına göre) eşit uzaklıkta bulunduğu bir konudur.¹⁶³ Netice itibarıyla Kur'an'ın *muhafaza* işi, gelinen aşamada özgün bir biçimde tecelli ediyordu. Yine de belirtmek gerekir ki, nazmı muhafazanın başlı başına bir amaç olması, amelden bağımsız bir kıraat öğrenimini giderek kuvvetlendirecektir.¹⁶⁴

Özgün kimlik evresinde gözlemlenen Kur'an'a müracaat etme biçimlerinden biride, Kur'an'dan şahit getirme ve istidlalde bulunma alışkanlığının belirginleşmesidir. Bu olgunun, Kur'an'dan alıntılarda bulunarak konuşma,¹⁶⁵ herhangi bir Kur'an pasajının

Taberî, *Tefsîr*, IV, 589-591; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 623, 624.

163 Müslümanların birbirlerini eğitmeyi bir yükümlülük olarak görmeleri konusunda bir örnek için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1042 vd. Bu anlayış daha sonra da devam ettirilmiştir. Mesela Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 214h.) bir sözü için bkz. Buhârî, 'İlm, 35. Kitâb bilgisinin zorunlu olarak uygulamayı içerdiğini ima eden ayetlerin içerikleri şu şekildedir: Kitap ehlinin içinde kitabı hakkıyla tilavet edenler bulunur. Bkz. 2.Bakara: 121. Kitap bilgisi açıklanmalı, ulaştırılmalı, gizlenmemelidir. Bkz. 2.Bakara: 159; 6.En'âm: 91. Kitap bilgisinin tümünü kabul etme, kitabın tümünü kabul etme zorunludur. Bkz. 3.Âlu 'İmrân: 119; 5.Mâide: 65, 68. Kitap ehli kitâbı gizlemekte, terk edip uygulamamaktadır. Bkz. 3.Âlu 'İmrân: 187. Kitap ehli kitâbı uygulamamakta, haram yemektedir. Bkz. 4.Nisâ: 161. Dinde derin bilgi sahibi olanlar Kur'an'ın mesajına inanır. Bkz. 4.Nisâ: 162. Kur'an kitap ehlinin gizlediği çoğu şeyi açıklar. Bkz. 5.Mâide: 15. Kitap ehli hükme uymamakta, kendi arzularadıkları hükmü uygulamak istemektedir. Bkz. 5.Mâide: 41-43. Teslim olmuş nebiler Tevrat ile hükmetmişler, ruhbanlar ve alimler de kendilerinden muhafazı istendiği için, onunla hükmetmişlerdir. Bkz. 5.Mâide: 44. Allah'ın hükmünü yani kitabı uygulamama, cahiliyye hükmüne tabi olmadır. Bkz. 5.Mâide: 50. Bilenlerin, nehyetme zorunluluğu vardır. Bkz. 5.Mâide: 63. Ayrıca bilgisinin uygulanmasını gerekli gören hadisler için bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, II, 675; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 20.

164 Hz. Peygamber'dan sonra kıraat ve Kur'an öğreniminin giderek manevi derinliğini kaybetmesi, Halife Hz. Ömer'i rahatsız edecektir. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, III, 812; Hasan el-Basrî, benzeri şekilde insanların Kur'an ile amelî terk edip onun tilavetini amel edindiklerini söyler. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 233. Sahabî Ebu'd-Derdâ, oğlunun Kur'an'ı cem' ettiğini söyleyen adama, Kur'an'ı cem' etmenin ancak onu uygulamakla olabileceğini söylemiştir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95. Hz. Ali'den benzeri bir söz için bkz. İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 49.

165 Hz. Peygamber'in devletlere yazdığı davet mektuplarında Kur'an'dan alıntılar yaptığı görülür. Bkz., İbn İshâk, *Sîre*, 210, Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 346; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 115 vd.; *Altı Orijinal Mektup*, 74, 104, 105, 112, 134, 136, 147, 152, 157. Bedr savaşında Ensârdan el-Mikdâd b. el-Esved yaptığı konuşmada Kur'an'dan bir alıntı yapmıştır. Bkz. Buhârî, *Tefsîr*, Mâide, 4; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 176-177. Mute savaşında Abdullah b. Revâha'nın yaptığı bir alıntı için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 829. Hz. Peygamber'in bir şiirde takdim tehir yapıp vezni bozarak okuması üzerine, Hz. Ebû Bekr onun şiir bilmediğini anlatmak için 36.Yâsîn: 69 ayetini okumuştur. Bkz.

anlamını meydana gelen bir olayla ilişkilendirip tefsir etme,¹⁶⁶ belli bir *sebeb* ile inmiş bulunan ayetin, aynı sebebin geçerli olduğu durumlarda referans alınmaya devam etmesi,¹⁶⁷ ya da analogi kurmak suretiyle başka bir olaya uyarlanması,¹⁶⁸ Kur'an'ın kullandığı ifadelerin bizzat dil yapısından istidlalde bulunma¹⁶⁹ gibi sınıflara ayrılacak örneklerine rastlamaktayız.¹⁷⁰ Dikkat edilirse, anlattığımız biçimdeki alıntılama, şahit getirme ve istidlal yöntemi, kutsal kitapların indiği zaman ve mekândan bağımsızlaşmaya başladığı anlamına gelir. Kutsal kitabın kültür inşası ve hâkim bir edebiyat oluşturması böyle olsa gerekir. Sonuç olarak, ulaşılan *Kitâb* tasavvurunda Kur'an '*muhafaza edilmiş taşınabilir bir kitâb*' olmuştur. Böylece sanki baştan sona yazılmış bir kitabın fonksiyonunu yerine getirebilmektedir. Zira Kur'an indiği tarihî bağlamdan bağımsızlaşabilmiştir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki, daha önce de değindiğimiz gibi, Kutsal kitaplar söz konusu bağımsızlığı, indiği tarihsel bağlamdan kopmadan onu aşmak suretiyle yapar. Bu konu, sonraki bölümde ele alınacağı üzere, sahabe neslinin Kur'an çalışmalarına yapacağı katkılarla belirginleşecektir.

Kur'an'ın Medine'de tematik olarak genişlemesinin ve ihtiyaçlara bağlı dönüşümün, onun şekli unsurlarına da yansıdığı görülür. Dilin ümmî Arapların toplumsal kimlik ve yapılanmasında dinamo görevi icra etmesi nedeniyle, birey ve kabilelerin sos-

İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 929 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XII, 303.

166 Bkz. mesela Hz. Peygamber'in Tekâsür suresinde geçen "*en-na'im*" kelimesini tefsiri için, el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 288; et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 681; İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, XVI, 361; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 498; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII, 614 vd. 109. Felak: 3 ayetiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber, bulutun içine girdiğini gördüğü aya işaret ederek, işte bu "*ğâsigin izâ vekab*"tır demiştir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 749, 750.

167 Mesela Hz. peygamber'in Enfâl suresi 24. ayetini delil getirme biçimi için bkz. Buhârî, Fâtîha, 1; Nesâî, İftitâh, 26; Ebû Dâvûd, Vitr, 15.

168 'Amr b. el-'As'ın "*kendinizi tehlikeye atmayın*" (2. Bakara: 195) ayetinden yaptığı istidlali, Hz. Peygamber'in gülererek onaylaması konusunda bkz. Ebu Dâvûd, Tahâre, 124; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, D.İ.B., Ankara 1988, I, 60, 61. Hz. Peygamber, "*Allah ölüden diriye çıkarır*" biçimindeki Kur'anî ifadeyi (Mesela, 30. Rum: 19), *kafir babanın müslüman bir evladı olması* anlamında, mecaza hamlederek kullanmıştır. Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 248.

169 Hz. Peygamber, Safâ ve Merve tepeleri arasında sa'y yapacağı zaman, önce hangisinden başlayacağına karar verirken, (2. Bakara: 158 ayetini kast ederek) Allah'ın başladığından (Safâ'dan) başlayacağız demiştir. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî es-Semerkindî (ö. 333 h.), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005, 290.

170 Biz, özgün kimlik evresinde Kur'an'ın, bizzat Hz. Peygamber'in önderliğinde müslüman toplum içerisinde, indiği tarihsel ortamı aşacak şekilde *taşınabilirlik* niteliğini ve kültür yapıcı özelliğini işleyen bir *kitâb* olduğunu gösterecek az sayıda örneği verdik. Daha fazla örnek için bkz. Suat Yıldırım, Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsiri, Kayıhan Yay., İstanbul 1998; M. Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003, 108 vd.

yalizasyonunda ciddî bir yerinin bulunduğundan birinci bölümde bahsetmiştik. Kur'an'ın, özellikle toplumsal bir gerçeklik olarak kendini kabul ettirdiği aşamada, ümmî gelenek ölçülerine göre etkin ve yerinde bir söylem gücüne sahip olduğunu da gördük. Hicretle birlikte, muhataplarının kimlik algılamasına ve buna bağlı değer ölçülerine göre Kur'an'ın dil formunda bir dönüşüm yaşanmıştır. Mekke döneminde –özellikle başlarda– kısa, şiirsel ve etkileyici üslupla muhataplarını etkileyen Kur'an vahyi, Mekke döneminin sonlarından itibaren açıklamalar içeren, malumat aktarımlarında bulunan uzun ayet ve surelere dönüşmeye başlamıştır.¹⁷¹ Dikkat edilirse Medine döneminde yeni bir toplumsal yapı kurulmuş ve müslümanların ihtiyaçları çeşitlenmiş; bunlar da ahkâmın, emirlerin vb. meselelerin izahını gerektirmiştir. Öte taraftan, Mekke dönemindeki ümmîlerin aksine, ikna edilmesi gereken, ya da cevap verilmesi ve hatta acze düşürülüp susturulması gereken yeni muhalifler, kitap ehlidir. Kitap ehlinin değer atfettiği şey ise kitap bilgisi, ahkâm konuları ve vahiy tarihidir. Bu meselelere cevap veremeyen bir *kitâb* iddiasının kabul görmesi, değil kitap ehli tarafından, buna şahit olan ümmî Araplar tarafından bile mümkün olmazdı. O yüzden, yeni dönemdeki dönüşümün, yeni bir üstünlük konusuna göre vücut bulduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla el-Câhız'ın, Kur'an'ın bu üslup değişimine kitap ehlinin ümmî Araplar gibi dilden anlamamalarının neden olduğunu söylemesi¹⁷² geçersizdir. er-Râfi'î'nin de dediği gibi, dönemin kitap ehli Arap dili ve kültürünü yüzyıllardır içlerinde yaşadıkları Araplar kadar biliyordu ve içlerinde saygın şairler de yetişiyordu.¹⁷³ Yeni dönemde değişen şey muhatapların ihtiyaçları ve yürütülen mücadelenin oturduğu zemindir. Artık dilden çok bilgi; üsluptan çok içerik önem kazanmıştır. Yeni üslubun bir *kitâb*tan beklenen fonksiyonları taşımaya daha uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Nazmı muhafaza araçları ve biçimi ile kitâbın üslubu arasında da sıkı bir ilişki bulunur. Mekke döneminde müşriklerle çatışma evresinde, tebliğ ve ibadet amacına yönelik olarak sürdürülen kıraat, Kur'an'ın barındırdığı ses düzeni ve ahenkle birlikte ezbe-

171 ez-Zerkeşî , *el-Burhân*, I, 240 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 22, 23; Subhî's-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet (İstanbul), ts, 181 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 61, 62; Ebû Zeyd, *İlahi Hitâbın Tabiatı*, 106 vd.

172 el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 94. Benzeri bir yorum için bkz. Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhîlu'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1415/1995, I, 167, 168.

173 Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Î'câzu'l-Kur'ân ve belâğatü'n-nebeviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1410/1990, 194. er-Rafi'î İbranî edebiyatı ile Medenî sureler arasında yakınlık kurar.

re müsait bir durum arz etmiştir. Dolayısıyla muhafaza konusunda önceleri daha çok işitsel bir zihin yapılanması bulunduğunu söyleyebiliriz. Muhafaza araçları dış dünyada varlığını tam olarak hissettirmemiştir. Baskı ortamında yazılı Kur'an bölümlerinin saklı gizli tutulması zorunluluğu da bunu teyit eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in yazılı nüshalarından Kur'an okunmasını yasakladığına dair rivayetler, aynı şekilde Mekke döneminde muhafaza işinin kendi başına bir amaç taşımaması ile uyumlu görülebilir.¹⁷⁴ Hicretten sonraki şartlar altında, malumat içeren kısa olmayan, musikî ve ahengi ikinci plana itmiş bulunan ayet grupları, doğrudan ezberlemeye daha az hitap eden şekli unsurlara sahiptir. Buna paralele olarak yazı yaygınlık kazanmış ve muhafaza araçları dış dünyada somut varlığını iyice göstermeye başlamıştır. Muhafaza araçlarını yazı malzemesinden ibaret saymak eksik olur. Anlamın muhafazasıyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in öncülüğündeki amelî uygulamalar da somut muhafaza araçlarına dâhil edilmelidir. Bunlar çoğalan Kur'an bölümlerinin muhafazasının artık Medine'de kendi başına bir amaç haline gelmesiyle de uyumlu bir durumdur. Önceki kimlik aşamasında daha çok ümmî düşünce yapısının bir devamı niteliğindeki işitsel muhafaza yetisi, artık yerini dış dünyada somut araçlara sahip bulunan ve görsellik üzerine konumlanan yeni bir hale doğru evrilmeye başlamıştır. Dikkat edilirse ezberleme geleneğinin zayıfladığını söylemiyoruz. Ezberin dayanağı olan malzemenin ve buna uygun bellek biçimlenmesinin dönüşümünden bahsediyoruz.¹⁷⁵

Müslümanlar, İslam öncesinde yüzeysel gözlemlere dayalı olarak bildikleri kitâbîlik konusunda, hicretle birlikte teferruatlı bilgiler elde ettiler hatta onu değerlendirme konumuna ulaştılar. Kendilerini müşriklerden soyutladıkları bir önceki kimlik evresinde kitap ehlini hâlâ meşru bir konumda algılamak, gelinen aşamada Kur'an'ın bir kutsal kitabın varoluş şartlarına haiz tek *kitâb* olduğuna kanaat getirdiler. Çünkü kitap ehlinin

174 Hz. Peygamber'in yazıdan Kur'an okunması ve ilmin yazılı olarak taşınmasını yasakladığı bildirilmektedir. Daha sonra da söz konusu hadisin Kur'an'ın hiç bir zaman bir kitap gibi düşünülmediğine delil olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bkz. mesela Madigan, *Qur'an Self-Image*, 28. Halbu ki, daha önce geçtiği üzere, Hz. Peygamber'in, "ilmi yazı ile kayıt altına alın" ve "Kur'an nüshalarını düşman memleketlerine götürmeyin" gibi sözleri de rivayet edilmiştir. Bir görüşü ikame etmek için verilerin önemli bir kısmını görmezden gelmek kabul edilemez. Kanaatimizce önceki hadis, eğer sahih ise, döneme ait yazının kiraate muhtaç olduğu düşünülerek anlaşılabilir. Yani hiçbir şifahi dinlemede bulunmadan doğrudan ele geçen metinden okumaya kalkmakla ilgili bir yasak olabilir.

175 Hz. Peygamber'in ezbere teşviki ve ezberlenmiş olan Kur'an bölümlerini sürekli tekrar etmek gerektiği konusundaki tembihi için bkz. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 23; Muslim, Musâfirîn, 32; Nesâî, İftitâh, 37; Mâlik, Kitâbu'l-Kur'ân, 4.

kutsal kitap ile ilişkisinde bir tavsama olduğu; vahiy geleneğine kayıtsızlaştığı fark edilmiştir. Böylece kutsal kitabın onlar üzerindeki dönüştürücü etkisi kaybolmuştur. Diğer taraftan Kur'an, kitâblaşma sürecini ilerleterek, İsmailoğullarını İsrailoğulları ile boy ölçüyecek konuma taşımış olur. Dikkat çekmek isteriz ki, özgün kimlik döneminde resmî olarak, siyasî mücadelelere de uygun biçimde, *Kitâb*'ın *referans* olma yönü, *bağdaşıklık sembolü/zemini* olmasından daha çok vurgulanmıştır.

3. Özgün Kimlik Evresinde Ruhaniyet Hiyerarşisinde Peygamberin Konumuna İlişkin Bilinç

Önceki kimlik evresinde nebevî liderliğin, cemaatleşme sürecinde önemli bir yeri olduğunu anlatmıştık. Müşrikler için peygamber, her ne kadar kendi cemaatinin tüm ruhani varlığını icat eden *toplumu bölücü bir lider* konumunda bulunsa da, müslümanların zihninde hiyerarşik bir ruhaniyet telakkisinin parçasıydı. Söz konusu yapı içerisinde, Kur'an'ın (ruhaniyetin taşıyıcısı) merkezi konumunun altında, tebliğ ve ibadet yoğun biçimde uygulayan bir otoriteydi. Kur'an'da varlığı açıkça görülemeyecek olan bir takım dinî ve siyasî inisiyatifler kullanmış olması da gözlenen bir durumdu. Bu yönüyle peygamberin Kur'an'dan ayrı olarak ruhaniyetin kaynağı ile irtibatlı olduğunu ve dolayısıyla Kur'an'a paralel olarak kısmî ruhaniyet taşıyıcılığı özelliği de bulunduğu söylenebilir. Ancak Kur'an'ın daima bir üst otorite olarak algılandığını söylemeliyiz. Zira Kur'an, doğrudan Allah'ın iradesini yansıtır. Hâlbuki müslümanlar, söz konusu kimlik evresinde, Hz. Peygamber'in doğrudan Kur'an'dan kaynaklanmayan uygulamalarında aynı özelliği her zaman gözlemleyememişlerdi. Bazı icraatlarında Kur'an tarafından düzeltilmeler yapılmış olması, bunun en açık delilidir.

Anlattığımız zihniyet açılımının, müşriklerin müslümanları cemaatleşmeye iten baskısı ile başladığını hatırlamak gerekir. Benzeri karşıtlık süreçlerinin sonraki kimlik evresinde de etkin olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle müşriklerle yaşanan karşıtlığın düşmanlığa dönüşmesi ve müslümanların siyasî bir varlık kazandıklarını fark etmeleri, zihinlerinin Hz. Peygamber'in siyasî rolü ile ilgili çok daha net bir imaja kavuşmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in hac propagandalarında etkin olabileceğine dair işaretlerin belirmesi, hicret esnasında öldürülmeye çalışılması ve takip edilmesi, bu imaja ciddî

katkılarında bulunmuştur.¹⁷⁶ Aynı şekilde Yahudilerle ve birbirleriyle ihtilafları bulunan Evs ve Hazreç kabilelerinin onun taşıdığı bu siyasî yetiyi fark ettiklerini ve herkesten önce onun yanında bulunmayı arzuladıklarını söylemek yanlış olmaz. Hz. Peygamber'in gelişinin Medine'de bir heyecana vesile olması dikkat çekicidir. Özellikle yerleşik siyasi dengelerden ümidi olan bazı kimselerin beklentilerini bastırmak durumunda kalışı ve ilk defa *nifakın* gündeme gelişi ve *münafıkların* onun şahsına yönelik rahatsızlıklarını çeşitli şekillerde göstermeleri,¹⁷⁷ Hz. Peygamber'in siyasî ağırlığının ve onunla ilgili beklentilerin kıyas kabul etmeyecek düzeye ulaştığının delilidir. Siyasete girmiş olan ve olağanüstü şekilde dengeleri lehine çeviren Hz. Muhammed'in ayırıcı vasfı dinî bir güç olmasıydı. Kur'an'a ve rivayetlere yansıdığı biçimde, nüzul döneminden evvel Yahudilerin beledikleri peygamber ile Yesrib Araplarını tehdit etmeleri; bu tehdidin Arapların bir an önce Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabullerinde etkili olması ve Yahudilerin de haset duyguları ile peygamberi inkârı, Yesrib siyasetine oturan söz konusu dini ağırlığı müslümanların gözü ile tasvir eder. Böylece Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiası, Medine'de yaşanacak karşıtlık süreçlerinin de merkezi haline gelecektir. Özellikle Yahudilerden gelen soruların, bir *kitâb* olarak Kur'an'dan çok Hz. Muhammed'in nübüvvetinin test edilmesini amaçladığı görülür. Hatta Yahudilerin Kur'an'ın bilgi içeriğinde çelişki aramaya yönelik tavırları bile öncelikle Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgilidir.¹⁷⁸ Özgün kimlik evresinde Kur'an'ın edebî üslup ve içeriğinde yaşanan dönüşüme eşlik edecek şekilde anlama ve uygulama faaliyetinin ön plana çıkmış olması, peygamberin konumunu inanmayanların özellikle Yahudilerin gözünde Kur'an'a göre daha belirgin hale getirmiştir. Yukarıdan beri anlattıklarımızın müslümanların bilinçlerinde bir yansımalarının olması beklenir. Nitekim kitap ehlinin Hz. Muhammed'i oğulları gibi tanıdıkları halde inkâr ettiklerini, sahip oldukları kitapta onun yazılı bulunduğunu bildiren ayetler ve müslümanların naklede geldiği biçimde Hz. Muhammed'in vasıflarıyla önceki kitaplarda

176 Kur'an bu vakıayı belirginleştirir. Bkz 8.Enfâl: 30.

177 Mesela bkz. 3.Âlu 'İmrân: 86; 9.Tevbe:61; 33.Ahzâb: 12; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 367-370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 275 vd..

178 Mesela bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 184, 185; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 204, 356, 362 vd., 272 vd., 373, 387-390, 395, 396, 404, 408, 411, 412; el-Buhârî, *İlm*, 47, Bakara, 6; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 267, 273 vd. Kur'an'ın eşsizliğini Medine döneminde de nübüvvet delil olarak sunan ayetlere de rastlanabilir. Bkz. 2.Bakara: 23, 24; 4.Nisâ: 82; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 278, 279. Değerlendirmeleri krş. Watt, *at Medina*, 201, 203.

geçtiğini fakat onların bunu gizlediğini ya da tahrif ettiğini bildiren rivayetler, böyle bir yansımanın varlığını teyit eder. Çatışmanın kitap ehline belirlenen ekseni, hangi tarafın diğerine tabi olacağı ile ilgilidir.¹⁷⁹ Dolayısıyla en az hakikat iddiası kadar kimlik yarışı ve temsili ön plana çıkmıştır. Özellikle Bedr savaşından sonra belirginleşen biçimiyle müslümanların resmi söylemi, ister ümmî olsun ister kitap ehli, tüm insanlar için kurtuluşun ancak Hz. Muhammed'e iman etmek ile gerçekleşebileceği şeklindedir. Daha önce değindiğimiz bu iddia, Hz. Muhammed'in İbrahmî çizginin yegâne temsilcisi olduğunu savunmasına ve Hz. Muhammed'in tüm ümmetler üzerinde bir şahit olduğuna dayanır. Bu kerte, Yahudilerin *düşman* tanımlamasına alındığı aşamanın da başlangıcıdır. Hatta onların Hz. Peygamber'e yönelik bir suikast girişimini de gerçekleştirmiş olmaları,¹⁸⁰ müslümanların bilinçlerini keskin bir kanaate yönlendirmiş olmalıdır.¹⁸¹ Zira Uhud savaşında Hz. Peygamber'in öldürüldüğü haberinin müslümanlar üzerinde oluşturduğu etki, onun müslümanlar için ne kadar vazgeçilmez olduğunu göstermiştir. Kur'an'ın bu konuda müslümanlara yönelttiği eleştirel tespitlerden,¹⁸² Müslüman kimliğinin devamının onun varlığına henüz şiddetle ihtiyaç duyduğu çıkarılabilir. Geç dönemde bile, özellikle bir kısım müslümanların Hz. Peygamber'in vefatında yaşayacak olduğu sarsıntı¹⁸³ ve irtidat hadiselerindeki anî yükselme,¹⁸⁴ onun yaşamının kimlik için hâlâ çok önemli olacağını ispat edecektir.

Dış etkenlerden maada, müslümanların inşa ettikleri toplumsal yapıda Hz. Peygamber'in icra ettiği vazgeçilmez fonksiyonlara değinmek, kimlik telakkisinde doldurduğu yeri tam olarak kavramamızı sağlayacaktır. Her şeyden önce onun kişisel özelliklerinin ve yönetim biçiminin, yerleşik asabiyet bağılıklarının aşılmasında ciddî katkıları olduğunu görmekteyiz. Kur'an'ın bize yansıttığı gibi, insanlara karşı ince davranışları, sert ve katı kalpli bir kimse olmayışı kendi etrafında insanların toplanmasını kolaylaş-

179 Bu konuda fikir verecek bir ayet için bkz. 2.Bakara: 120, 135-137.

180 Suikaste, Uhud savaşından sonra Benî Nadr Yahudileri kalkışmıştır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 364, 365; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 682; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 77.

181 Hayber fethi sonrası sahabi Ebû Eyyûb Hâlid b. Yezid'in Hz. Peygamber'in hayatı için gösterdiği hassasiyet için bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 708; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 802; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 211.

182 3.Âlu 'imrân: 144; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 622; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 33.

183 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1068-1070

184 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1121; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II 1080; el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 184, 185.

tırmıştır. Bağışlayıcı samimi bir yaklaşım içerisinde olması ve işlerinde müslümanlara danışma yolunu tutması, bizzat Kur'an'ın emirleridir. Toplumsal meselelerde bilgilendirmeye önem verdiği anlaşılmaktadır.¹⁸⁵ Diğer taraftan seçkin ve ayrıcalıklı kabul edilen bir soydan gelmesi; Kureyşî, Hâşimî oluşu, yerleşik değer ölçütleri bakımından bir avantaja sahip olduğunu gösterir. Bazı rivayetler, Hz. Peygamber'in bu vasfını müslümanlar içerisinde öne çıkardığını bile göstermektedir.¹⁸⁶ Böylece, yerleşik düşünce kalıplarından henüz kopamamış zihinlere, yeni kimlik için bir tutamak temin edilmiş olur. Ayrıca belirtmek gerekir ki müslümanlar arasında asabi düşmanlıkların ortadan kaldırılıp yeni ve üst bir kimlik inşa etmek,¹⁸⁷ Hz. Peygamber'in bu kişisel konumuna da uygun düşmüştür. Hatırlanacağı üzere Kureyş bütün asabiyetçi yapılardan ve onların üstünlük yarışından ayrıcalıklı bir konuma yükselebilmisti. Bunun bir devamı olarak da Hz. Peygamber, Kureyş'in de en asil boyundan çıkmış,¹⁸⁸ üstün bir hakem konumunda olmuştur. İnsanların gözünde böyle bir konumda bulunmak, önemli bir avantaja sahip olmaktır. Hz. Peygamber'in üst kimliğe ilişkin bütün söylemlerinin, yerleşik düşünce kalıplarının üreteceği peşin hüküm ve şüphelerden korunmuş olmasını sağlamış olmalıdır. Hz. Peygamber'in bu vasıfları, özgün kimlik evresinde ön plana çıkmıştır. Çünkü müslümanların bir birlerine akraba oldukları Kureyş içerisindeyken liderleri adına asabiyet dayalı bir üstünlüğü söz konusu etmeleri uzaktır. Önceki dönemde ancak zaman zaman Hz. Muhammed'in Kureyş adına bir kazanç olduğu savının gündeme geldiğinden söz edebiliriz. Kaldı ki onun seçkin soyunun, yeni dönemde Yahudilerin kutsal ve seçilmiş ırk olma iddialarına cevap verilirken önemli bir temel kanıt olarak belirlediğini unutmamak gerekir. Belki de o yüzden dinî bir temel de kazanmış olan bu düşünce tarzı, müslümanların sosyal yapılanmalarında daima önemli bir ölçüt olarak kalmaya devam edecektir.

Hz. Peygamber'in Medine'ye geldikten sonra toplumsallaşma adına yaptığı icra-

185 3.Âlu 'İmrân: 159; 9.Tevbe: 128, 129. Hz. Peygamber'in adil yönetim örneği için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 459. Hz. Peygamber'in toplumu bilgilendirme ve istişare örnekleri için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 449, II, 586, 587, 706, 864; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 298, IV, 13.

186 Bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 46, 47.

187 Evs ve Hazreç arasında çıkmak üzere olan bir kavganın bastırılması konusunda bkz. 3.Âlu 'İmrân: 99-101; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 398, 399. Kur'an, Hz. Peygamber'in yeni toplum içerisindeki varlığını birlik için bir güvence olarak gösterir.

188 Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 242.

atlar, öncesinde oluşmuş bulunan beklentiye cevap verecek nitelikte olmuştur. Daha önce de değindiğimiz gibi, yazılı toplum sözleşmesine tüm Medine sakin topluluklarının katılmasını temin etmiştir. Bu sözleşmede onun dinler üstü siyasî bir lider özelliğine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Müslümanlar, onun bu görevinin Yahudilerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklarının çözümünü üstlenmeye vardığını gözlemleyeceklerdir.¹⁸⁹ Ayrıca Muhacirler ile Ensâr arasında kardeşlik anlaşmalarını gerçekleştirmiştir. O, toplumun ana unsurunun asabiyet üstü yapılanmasına bir başlangıç oluştururken, diğer taraftan da ihtiyaç içerisindeki Muhacirleri yaşam olanaklarına kavuşturmuştur. Münafıklar aleyhine –her ne kadar bazı müslümanlar anlayamasa da- zecri bir tedbir almaması,¹⁹⁰ toplumsal bütünlüğün kurumsallığına ilişkin bilinci geliştirmiş olmalıdır. Medine'nin sınırlarını belirlemesi, yazı ile kayıt geleneğinin başlatılması,¹⁹¹ Hz. Peygamber'in Medine'den ayrıldığında yerine vekil bırakması, gönderdiği seriyyelere komutan tayin etmesi, kabilelerle anlaşmalar yapması, hatta bazı beldelere siyasî temsilciler göndermeye başlaması,¹⁹² yönetimin kurumsallaşması yönünde attığı önemli adımlardır. Müslümanlar adım adım kurumsal yapısını tamamlama yoluna girmiş bir devlete kavuştuklarını görüyorlardı. Bazı görevleri üstlenmek, savaşlarda aktif rol almak, alınan kararlarda görüş beyan etmek suretiyle yaşanmakta olan sürecin ve Hz. Peygamber'in siyasetteki merkezi konumunun bilincine varmışlardır. Kur'an'da Allah ve Rasulü'ne itaat, yalan söylememeyi ve onların rızasını öncelemeyi emreden ayetlerin inmesi,¹⁹³ bunun açık şekilde bilince çıkarıldığını gösterir. Müslümanlar sadece ona itaat¹⁹⁴ konusunda değil, onun tayin ettiği amirlere karşı da son derece itaatkârdı.¹⁹⁵ Hz. Peygamber'in yüksek siyasî bir öngörü taşıdığına dair verilere de sahibiz. Yukarıda zikri geçtiği üzere, münafıkların başı olan Abdullah b. Ubeyy'in öldürülmesi gerektiğini düşünen müslümanlara rağmen Hz. Peygamber teenni ile davranmış ve neticede Abdullah b. Ubeyy kendi sula-

189 5.Mâide: 42; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 407.

190 Abdullah b. Ubeyy b. Selûl ile ilgili olarak bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 417 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 760-763; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 159. Hz. Peygamber'in başka bir münafıkla ilgili benzeri bir tavrı için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 588.

191 Mesela Hayber ganimetlerinin taksimatının yazılması konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 812.

192 Mesela Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh, Necrân Hristiyanlarının isteği ile oraya görevlendirilmiştir, bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 422, 423.

193 Mesela bazı ayetler için bkz. 4.Nisâ: 65; 8.Enfâl: 13; 9.Tevbe: 61, 62, 63.

194 Meselâ Muhayyisa b. Mes'ûd ile ilgili mesele için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 582, 583.

195 Mesela bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1054.

lesi içerisinde bile dışlanır hale gelmiştir. Asabiyet duyguları depreştirilmeden problemin çözülmüş olması, dikkat çekicidir. Hudeybiye barış antlaşmasında müslümanların itirazlarına rağmen görünüşte taviz zannedilecek kararlara onay vermesi¹⁹⁶ ve uzun sayılamayacak bir süre içerisinde anlaşmanın müslümanların yararına olduğu konusunda haklı çıkması,¹⁹⁷ bir başka örneği teşkil eder. Benzeri olaylar, Müslümanların Hz. Peygamber'in siyasî yeterliliği konusundaki güvenlerinin artmasına sebep olmuş olabilir.

Yahudiler ve müslümanlar arasındaki çekişmeden yola çıkarak devam edecek olursak, müslümanlar için Hz. Muhammed, yerleşik kitap ehline göre ümmilerin mahrum kaldığı *kitâbı* onlara kazandıran ve yeni müslümanlar toplumunu kuran kişidir. Siyasî rolü ancak dinî hüviyetinin bir uzantıdır ve dolaylı bir zorunlulukla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla onun konumunun en merkezinde Kur'an'ı alan peygamber olması yatar. Kur'an'ın tedrici bir şekilde iniyor oluşu, onun taşıdığı önemin sürekli gündemde olmasını sağlamıştır. Kur'an'ı telakki eden kişi Hz. Muhammed olunca, vahiy onun merkezinde olduğu bir takım gelişmelere göre iniyordu. Sadece dinî ve siyasî olaylarla ilgili olarak değil, bizzat aile meseleleri de buna dâhildi. Müslümanların aynı zamanda dinî bir değer de atfedeceği şekilde, Hz. Peygamber'in eşleri ile ilgili olarak Kur'an'a yansıyan meseleler¹⁹⁸ böyledir. Kur'an'ın insanlara ulaşması bakımından Hz. Peygamber'in merkezi konum işgal etmesi, ona gelen vahyin mahiyeti gereğidir. Dolayısıyla Kur'an ile onun arasında, kimlik unsurları olmak bakımından organik bir bağ vardır. Onun varlığı; yani Kur'an'ın inmeye devam etmesi, inananlar için ilahî irade tarafından sürekli gözetilmek anlamı taşır. Seçilmişliğin de sıcak bir şekilde hissedilmesi, ona gelen vahiyler sayesinde olur. Böylece Hz. Muhammed'in zatı, tam da kimliği tarif edecek olan ana unsur üzerinden kutsiyet kazanır. Kitap ehli ile ilişkilerin yoğunlaştığı kimlik evresinde Hz. Peygamber'e ait söz konusu kutsiyetin, müslümanlar tarafından fazlasıyla fark edildiğini söyleyebiliriz. Nüzulün tedrici oluşu Hz. Peygamber'in bireyselliğini aşan bir şey olarak algılsa da, *Kitâbın* onun üzerinden şekillenmekte olduğunu ve bunun toplum tarafından algılanır hale getirildiğini, yine Kur'an'dan çıkarmak mümkündür. Kur'an, nüzul gerçekleşirken müslümanların açıklanması hoşlarına gitmeyecek şeylerle ilgili

196 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 608 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 783 vd.

197 Hamîdullah, *el-Vesâik*, 99.

198 Mesela bazı konular için bkz., 24.Nûr: 11 vd.; 33.Ahzâb: 28-34; 66.Tahrîm: 1-5.

(Hz. Peygamber'e) soru sormamalarını, eğer sorarlarsa bunların açıklanabileceğini söyler. Kitap ehli daha önce böyle yapmış, sonra da inen şeyi inkâr etmiştir.¹⁹⁹ Buradan hareketle, müslümanların, *Kitâb*'in yeryüzünde var olabilmek için peygamberin tavassutuna ihtiyaç duyduğunu ve onun yaşantılarının nüzule yansıdığını gözlemledikleri söylenebilir.

Önceki başlıklarda da anlattığımız gibi, Kur'an, içeriği, uygulanırlığı ve muhafaza biçimleri bakımından, yerleşik *kitâb* tasavvurundan farklı bir takım hususlara sahipti. Bu yönün ümmî müslümanlara kitap ehlinden farklılaşma imkânı sunduğunu hatırlayalım. Yine kısmen de olsa değindiğimiz gibi, Kur'an'ın bu özelliklerini ortaya çıkaran Hz. Peygamber'in kendisiydi. Kur'an'ın kıraat edilmesinden yazılmasına, anlama problemlerinin ve ihtilaflarının giderilmesinden hükümlerinin tafsilatlı şekilde gösterilip uygulanmasına/somutlaştırılmasına varıncaya kadar,²⁰⁰ insanların içerisindeki tek eğitici-öğretici otorite, vahyi alan Hz. Peygamber idi. Bu görevin 'Kur'an'ın anlamının sabitlenmesi, uygulamada ve muhafazada nesnellığın sağlanması' biçiminde kavramsallaştırılması mümkündür. Bu sayede *kitâblaşma* gerçekleştiriliyordu. Dolayısıyla müslümanlar *Kitâb*'in toplumsal referans olarak icrasının da Hz. Peygamber'e bağlı olduğunu gözlemlemişlerdir. Hz. Peygamber'in Kur'an ile ilgili yaptığı her icraat ve müslümanların ona bu konuda yaptıkları her müracaat, söz konusu algılamının delilidir. Ayrıca, hicretle birlikte Kur'an'da gündeme gelen içerik değişikliğinin üsluba; üslubun da Hz. Muhammed'in rolünün algılanmasına yansımış olabileceği dikkate alınmalıdır. Mekke dönemindeki dikkat çekici edebî üslubun yerini anlatıma ve uygulamaya müsait ayetlere bırakması, onun görseelliğini ortaya çıkaran Hz. Peygamber'in daha belirgin ve etkin bir rol almasına sebep olmuştur. Kur'an edebî yönünden çok hayatı tanzim eden yönü ile ön planda olun-

199 5.Mâide: 101, 102; et-Taberî, *Tefsîr*, V, 81-87; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 669, 670.

200 Sünnetin Kur'an'ı neshi veya nasihin açık olmadığı durumlarda sünnetin teyit edici oluşu gibi meseleler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'il en-Nahhâs (ö. 338 h.), *Kitâbu'n-nâsih ve'l-mensûh*, by., ty., 6, 7; İbnu'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhihi*, tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Dimeşk-Beyrut 1411/1990, 119 vd.; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 36-38; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 27. Bu mesele, *Kitâb* kavramında Hz. Peygamber'in vazgeçilmez bir konumda bulunduğunu ispat eder. Sünnetin Kur'an'a kâdî olduğuna ilişkin söz ve benzerleri de bunu Hz. Peygamber'in teybin görevi açısından vurgular. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî (ö. 671 h.), *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987, I, 39; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 45, 46 Hz. Peygamber'in bu konumu onun vefatından sonra belirgin şekilde dillendirilmiş olsa da, bunun yaşandığı evre, anlatmaya çalıştığımız kimlik evresidir.

ca, önceki kimlik evrelerine göre (Kur'an'ın ona daha çok ihtiyaç duyması nedeniyle) Hz. Muhammed'in daha da fark edilebilmiş olması beklenir. Hz. Peygamber, başlangıçta Kur'an kıraati yaparak tebliğde bulunurken, nübüvvet eğitimindeki gelişime paralel olarak, artık bütün sosyal alanlarda baş roledir.

Yukarıda anlattığımız biçimde, Hz. Peygamber ile Kur'an arasındaki ilişkinin iki yönü, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kişiliği üzerinden ümmîlere uygun bir *kitâb* olmasını ifade eder. Çünkü Hz. Muhammed'in merkezinde olduğu olaylar ve bunu takip edecek şekilde hükümler ve uygulamalar, ümmîlerin kendi coğrafyalarında ve tarihlerinde gerçekleşir. Neticede onlar için Kur'an, *evrensel anlamdaki Kitâbın* yeni bir formu olarak belirir.²⁰¹ Hz. Muhammed de onun *sebebi* olmaktadır.

Özellikle bir kısım haberler, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da bir şekilde ruhaniyetin kaynağı (Allah) ile ilişkisini sürdürdüğünü ortaya koyar.²⁰² Bunlar müslümanların özellikle Kur'an'da açıkça bulunmayan bazı emir ve yasakları Hz. Peygamber'in vaz' ettiğini, ayrıca onun harikulâde hallerini dolaylı ya da doğrudan gözlemlediklerini anlatan rivayetlerdir. Başlangıcını önceki kimlik evresinde gördüğümüz söz konusu nebevî imaj, özgün kimlik evresinde daha da gelişmiştir. Bu fasılda zikredilebilecek verilerin, artık bir takım kategorilere ayrılacak çokluk ve çeşitliliğe ulaştığı söylenebilir. Haberler, Hz. Peygamber'in sebebi ister siyasî ister ekonomik isterse teabbudî olsun dinî bir vaz' muamelesi gören söz ve eylemleri,²⁰³ bilinmeyen ya da bilinmesi mümkün olmayan haberleri vermesi,²⁰⁴ geleceğe ilişkin bir takım öngörülerde bulunma-

201 Bir hadisin şu ifadeleri söz konusu bakışı ifade eder: "...sana öyle bir kitâb indirdim ki o su ile yıkanmaz, onu sen uykuda ve uyanıkken okursun". Bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 121.

202 Kur'an'da buna ilişkin imaları bulabiliriz. Mesela 66.Tahrim: 3; 8.Enfâl: 7-10. Ayrıca bkz. Derveze, *el-Kur'ânu'ul-mecîd*, 24.

203 Mesela ehli eşek etinin haram kılınması ve diğer bazı hükümler konusunda bkz., İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 795; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 193. Benû Kurayza vakâsında, Hz. Peygamber'in "*ikindi namazını ancak Benû Kurayza'da kılacaksınız*" emrinin yerine getirilmesi için bir kısım müslümanların ikindiyi akşam vaktinde eda etmesi meselesi için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 714, 715; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 119. Namazı unutarak kılmamış olanların hatırlayınca kılması gerektiği konusunun Hayber'de vaz'ı için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 803. Bunlar ve daha pek çoğu Kur'an'da en azından açıkça bulunmayan hükümlerdir. Hz. Peygamber'in "*kim benim yerime yalan uydurursa cehennemdeki yerini hazırlasın*" dediğine ilişkin rivayet de bu konuya ilişkin bir hassasiyeti ifade eder. Bkz. Buhârî, 'İlm, 38; Dârimî, Mukaddime, 25.

204 Bedir savaşında Hubâb b. el-Munzir b. el-Cemûh'un savaşta müslümanların konuşlandığı yerin vahiy ile belirlenip belirlenmediğini sorması konusunda bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 53, 54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 454; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 303. Hz. Peygamber'e, Beni Nadr'ın suikast girişiminin Kur'an dışı vahiy ile bildirilmesi meselesi için bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 365; İbn

si,²⁰⁵ ayrıca müslümanların onda bir takım harikulade özellikler bulunduğuna şahit olması²⁰⁶ gibi temalardan oluşur. Peygamberlik fenomenini ören bu özelliklerin müslümanların gözünde Hz. Muhammed'in ruhaniyetine ilişkin ciddi bir etki uyandırdığı rivayetlere yansımıştır. Müslümanların onun yaptığı işlere yorumlayıcı bir gözle baktıkları söylenebilse de, bu dönemde teberrik ve dindarlıkla taklit etmenin azımsanamayacak ölçüde olduğunu söylemeliyiz. Özellikle bir kısım Müslümanların, Hz. Peygamber'e, onun yaptığı her davranışın bir hikmeti olduğu biçiminde, bir ruhaniyet atfettikleri söylenebilir. Söz gelimi Abdullah b. Ömer'in, Mekke fethedildiğinde Kâbe'de Hz. Peygamber'in namaz kıldığı yeri tam olarak öğrenip orada namaz kıldığı rivayet edilmiştir.²⁰⁷ Hadislerdeki *şefa*at telakkisinin²⁰⁸ bunun bir başka boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle *Hz. Peygamber'in şahit olması* da bu çerçevede daha bir anlamlı olur. Müslümanlar için Hz. Peygamber, sadece Kur'an'ı tebliğ eden bir insan olmaktan fazlasını temsil etmiştir.

Hz. Peygamber'in vahyin kaynağı ile ilgisi Kur'an'dan ibaret olmasa da, müslümanlara göre ondan daha büyük bir otorite olmadığı anlaşılmaktadır. Onun kurduğu sosyal yapılanma Kur'an (Kitâb) merkezli olmuş ve müslüman bireylerin bu yapı içerisinde toplumsallaşmasının yolu hep Kur'an üzerinden gerçekleşmiştir. Her şeyden

Hişâm, *es-Sîre*, II, 682; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 77. Benî Mustalik gazvesinden dönerken Hz. Peygamber'in, Medine'de Yahudilerden ileri gelen bir düşmanın öldüğünü haber vermesi konusunda bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 422, 423; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 762; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 159. Hz. Peygamber'in devesinin kaybolmasını istismar eden münafığa karşı devenin yerinin kendisine bildirildiğini anlatan rivayet için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 373; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 277. Hz. Âişe'nin, ifk hadisesinde ilgili ayetler inmeden önce, rüyasında Hz. Peygamber'e doğrunun bildirileceğine dair bir umut taşıması konusunda bkz., Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 417; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 433; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 770; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 163. Dikkat edilirse konuya ilişkin verdiğimiz örneklerin bir kısmı müslümanların Hz. Peygamber'den beledikleri şeyleri yansıtırken bir kısmı da gözlemedikleri şeyleri yansıtmaktadır.

205 Bedir savaşı öncesi iki taifeden birini alt edeceklerine ilişkin müjde için bkz. 8.Enfâl: 7; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 49; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 450; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 298. Uhud savaşı öncesi gördüğü rüyayı tevili konusunda bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 209; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II 586; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 13.

206 Hicret ederken Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr'i takip eden Sürâka b.Mâlik'in başına gelenler ile ilgili haber için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 340. Abbâs b. Abdilmuttalib Bedir savaşında Hz. Peygamber'den bir gerçeği gizlemiş, o da meseleyi yüzüne vurmuştu, bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, IV, 207. Hayber'de kendisine zehirli koyun hediye edilmesi ve onun da bunu bilmesi meselesi için bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 677-679; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 800, 801; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 207 vd.

207 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 863.

208 Bkz. mesala, Buhârî, 'İlm, 34.

önce Hz. Peygamber'in en önemli vasfı Kur'an vahyini alan ya da ümmîlere *kitâbı* getiren peygamber olmasıdır. Asıl bilgi yolu daima Kur'an vahyidir. Onun Kur'an vahyini alırken fiziksel olarak yaşadığı değişiklikler rivayetlerde yerini bulmuştur. Söz konusu değişimler müslümanların gözünde vahyin ağır ve otoriter yapısının bir göstergesi olmuştur.²⁰⁹ Bazı meselelerde, Hz. Peygamber'in inisiyatif kullanmak yerine çözümü Kur'an vahyinden beklediğini gösteren rivayetlere rastlamaktayız. Rivayetler bir tarafa, söz konusu bekleyişin önemli bir örneğinin Kur'an'a da yansıdığını görmekteyiz. Hz. Peygamber kıblenin Kâbe'ye çevrilmesini –Yahudiler ile yaşanan dalaşmanın da etkisiyle- açıkça umarak beklenti içerisinde kalmıştır. Konu ile ilgili örnekn rivayetlerin en meşhuru herhalde ifk hadisesiyle ilgilidir. Hz. Aişe'ye ilgili şüphelerin giderilmesinde toplumun ve bizzat Hz. Peygamber'in psikolojik bir baskı altında bir ay süre ile çözüm beklediği nakledilmiştir.²¹⁰ Benzeri şekilde münafıklarla birlikte Tebuk seferine katılmaktan geri duran samimi üç müslümanın durumunda, Hz. Peygamber bizzat çözüm bulmak yerine vahiy beklemek durumunda kalmış, tüm müslümanlar da söz konusu gerginliği uzunca bir süre yaşamışlardır.²¹¹ Diğer taraftan müslümanlar, Kur'an'ın daha üst bir otorite olduğunu, vahyin yer yer Hz. Peygamber'e yönelik emredici üslubuna ve ikazlarına şahit olmak suretiyle de tecrübe ediyorlardı. Hatta bu uyarılardan Hz. Peygamber ile birlikte etkileniyorlar ve yaşamlarında değişiklikler yapıyorlardı. Bunlar içerisinde en etkili olanı, belki de Bedr savaşı ardından gelen ayetlerdir. Söz konusu ayetler, Hz. Peygamber ve bazı müslümanların, Mekke'de iken müslümanlara ciddî zararları dokunmuş ileri gelen müşrikleri öldürmek yerine fidye ile salıvermeyi düşünmelerini şiddetle eleştirir. Kur'an'ın tehditlerinin Hz. Peygamber'in duygusal bir tepki vermesine sebep olduğu, azap korkusunu izhar ettiği rivayet edilmiştir. Münafıkların başı olarak nakledilen Abdullah b. Ubeyy öldüğünde Hz. Peygamber, onun ardından cenaze namazını kılmak istemiş bazı müslümanlarda bunu uygun görmemişlerdi. Konuyla ilgili olarak Kur'an'da Hz. Peygamber'e yönelik uyarıların varlığına şahit oluruz.²¹² Bu olaylar

209 Bkz. mesela Buhârî, Bed'u'l-vahy, 2; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 174; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 59 vd.; Derveze, *el-Kur'ânu'l-mecîd*, 15 vd., 23, 24.

210 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 765 vd.

211 9.Tevbe: 117-119; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1049 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 961-964.

212 9.Tevbe: 80, 84; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 978, 979; Buhârî, Cenâiz, 85, Tefsîr, Berâe, 12; Muslim, Fedâilu's-sahâbe, 25, Munâfikîn, 3, et-Tirmizî, Tefsir, 9 ; en-Nesâî, Cenâiz, 69.

üzerine gelen ayetlerin müslümanlar içerisinde Hz. Peygamber'den farklı düşünenleri desteklemiş olması, oldukça dikkat çekicidir. Uhud şehitlerine müşrikler tarafından müslüme yapılması üzerine hiddetlenen ve abartılı bir tepki veren Hz. Peygamber'in adaletli bir cezalandırma konusunda uyarıldığı da görülür.²¹³ Yine Hz. Peygamber'in Tebuk seferine katılmak istemeyen ve bahaneler ileri süren münafıklara, doğru söyleyenlerle yalancılara ayırmaksızın izin vermesi, Kur'an'a bir ikaz biçiminde yansımıştır.²¹⁴ Ayrıca belirtmek gerekir ki Kur'an'da Hz. Peygamber'e hitap eden öğretici, uyarıcı ve emredici bir üsluba sık denilebilecek şekilde başvurulur.²¹⁵ Böylece müslümanların zihninde Kur'an'ın Allah'ın iradesini doğrudan yansıtan bir üst otorite olduğu fikri sıcak tutulmuştur. Bunun peygamber üzerinde somutlaşması ya da görünür olması ayrıca dikkat konusudur.

Özgün kimlik evresinde, müslümanların bizzat yaşadıkları ya da tecrübe ettikleri olaylara ilişkin haberlerden yola çıktığımızda, önceki evrede oluşmaya başlayan *hiyerarşik ruhaniyet fikrinin* geliştiği gözlenir. Peygamberin toplumsal ve dinî konulardaki fonksiyonlarında bir çeşitlenme ve artış gözlenmiştir. Hem müslümanların bağdaştığı zemin olma bakımından, hem de referans olma bakımından Kur'an ile birlikte kimlik ruhaniyetine ortaklığı devam etmektedir. Kur'an bilgisinin açıklanması, uygulanması suretiyle objektif bir anlama bağlanması konusundaki fonksiyonu, *kitâblaşma* sürecinde onu en az Kur'an kadar önemli hale getirmiştir. Neticede dönemin müslümanları için Hz. Peygamber'e itaat, kendilerini hem münafıklardan hem de Yahudilerden tefrik etmelerini sağlayan somut dinî-siyasî bir meseledir.²¹⁶

213 16.Nahl: 126-127; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 611; et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 663 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XV, 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 42.

214 9.Tevbe: 43 vd. Bunların durumları ile ilgili uyarılar için bkz. 9.Tevbe: 81 vd. Daha sonra Hz. Peygamber'in affedildiği bildirilmiştir. Bkz. 9.Tevbe: 117. Bu ayetler açık otorite hissi verir.

215 Mesela şu ayetlerin üslubuna bkz. 5.Mâide: 67; 9.Tevbe: 65, 73, 80 vd.

216 Şu ayetlerin üslup ve içeriği bu kanaati ortaya koyar, bkz. 4.Nisâ: 59, 60,61, 65, 69, 80, 81, 83; 8.Enfâl: 24-28; 24.Nûr: 47-56, 62, 63.

C. ÖZGÜN KİMLİK EVRESİNDE DİL VE İKTİDARIN ETKİLEŞİME BAĞLI DÖNÜŞÜMÜ

1. Kur'an'ın Dili İnşâının Geldiği Aşama ve Siyasal Sonuçları

Önceki bölümde dili merkeze alarak yaptığımız değerlendirmede, Kur'an'ın iki yönü bulunan bir operasyona giriştiğini söylemiştik. Birinci yön Arap dilinin kitleleri tanımlayıcı gücünden yararlanıp, onların ortak kavmiyet bilinçlerini harekete geçirmek biçiminde özetlenebilir. Özellikle Arap dilini başka dillerden ayıran, Arap dilini yücelten ifadelerle, kimliği durağanlıktan kurtaracak motor gücü teşkil edeceğinin ilk işaretlerini vermişti. Diğer taraftan Kur'an, operasyonun ikinci yönü olarak, kendisi ve dil arasında kurduğu ilgi ile yeni bir söylem inşa etmişti. İnsan çabasının üstünde bir dil yetisiyle geldiğini iddia etmiş ve kendisine inanmamakta ısrar edenlerin bu "*mübîn*" Arapçayı alamadığını tahrik içeren bir üslup ile söylemişti. (Burada, ilk bölümde ele aldığımız üzere, dil ve Arap toplumunda oynadığı hayatî rolü hatırlamakta fayda vardır.) İlave olarak Kur'an'ın söylem yapısında, Arap (özellikle Kureyş) zihninin yerleşik güç telakkisini ve hayallerini harekete geçiren bizzat dilin kendisinden başka unsurlar da kullanılmaktaydı. Neticede Kur'an, Kureyş içerisinde kendisine inanan ya da "*kendisini (sözünü) anlatan (fikh eden)*" bir cemaat oluşturmayı başarmıştı. Siyasi ve somut bir sonuç olarak cemaatin varlığı ve bu varlığın Kur'an terminoloji ve anlatılarının kabulüyle devam etmesi, Kur'an'ın çalışan bir dil motorluğu olduğunu/dilin devimini sağladığı ve dolayısıyla zihinlerde yeni bir hakikat fikri inşa edebildiğini göstermiş oldu. Kur'an'ın dil üzerinden başlattığı dönüşümün bir başka göstergesi de, Kureyş'in yeni cemaate karşı verdiği tepki, yani müslümanları dışlama ve sindirme politikasıdır. Artık Kur'an söyleminin ve doğacak siyasî neticelerin birbirini karşılıklı dönüştüreceği bir sürece girilmiştir.

Müslümanlara yönelik dışlama ve sindirme politikasının etkisiyle, Hz. Peygamber'in, hac mevsimi toplanan Arap kabilelerine tebliğde bulunduğunu ve Kureyş dışında bir dayanak bulmaya çalıştığını daha önce de anlatmıştık. Hac mevsimi Arap kabilelerine yönelik propagandanın söylem yapısı ile ilgili, kısmen de olsa Kur'an ve rivayetlerden hareket ederek fikir sahibi olabiliriz. Tebliğ söyleminin her şeyden önce Arapların birlik fikrini uyandıracak bir vurgu içerdiği tahmin edilebilir. Bu süreçte Kur'an'ın Arapçayı konuşan ve "*Anakent ve çevresi*" diye tanımlanan coğrafyaya gönderildiğine ilişkin;

ilişkin; ya da Hz. Peygamber'in tüm insanlara gönderildiğine ilişkin söylem, hacca gelen Arapları bilinçlendirme vazifesini üstlenmiş olmalıdır. Dikkat edilirse yeni söylem, önceki kimlik aşamasında "o, senin ve kavminin şanı şerefidir." biçiminde Kureyş'i merkeze alarak dillendirilmiş olan söylemin devamı niteliğindedir. Yine aynı bakışla Kur'an'ın, hac merkezli hazır duygulanımı kullandığı ya da haccın sunduğu tarih tasarımına daha kuvvetli biçimde başvurduğu söylenebilir. Kur'an, Hz. İbrahim'e açık atflar yaparak kullandığı verili meşruiyet zeminini genişletmiştir. Nüzul döneminin başında bu tarihe yönelik sınırlı atflar yapılmıştı. Önerilen yeni kimlik yapılanmasının merkezine göndermeler yapan bu esaslı müracaatın Mekke döneminin sonlarına rastladığına ilişkin değerlendirmeler, söz konusu ayetlerin hac propagandalarında okunduğuna bir işarettir.²¹⁷ Daha önce de değindiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hac mevsimi yaptığı propagandaya muhatap olan bazı kabilelerin, buna kendi siyasî ihtiraslarına cevap bulabilecekleri bir fırsat gözü ile bakmış olmaları, bütün kabilelere yönelik etkin dinî bir iktidar söylemi/va'di kullanıldığının göstergesidir. Hatırlanırsa, Yesrib Araplarının Müslümanlığı kolay kabul etmelerinin sebebini açıklayan bir rivayet, Yahudilere karşı nübüvvetin siyasî gücünü yanlarına almayı düşündüklerini anlatır. Kur'an, bu başarısıyla, dilin/söylemin Kureyş'ten sonra tüm Arap toplumundaki dönüştürücü gücünü de göstermiş oldu. Böylece Arap tarihinin başlangıcındaki dil ve köken arasındaki organik bağ, yeni

217 25.Furkân:1 ayetinde geçen "...âlemlere uyarıcı olsun diye indirdi." ibaresinin Mekke döneminin ortalarında indiği düşünülürse, muhtemelen muhataplarına Kureyş'e va'dedilen iktidarı anlatıyordu. 34.Sebe: 28. ayette geçen "Biz seni uyarıcı ve müjdecî olarak ancak insanların hepsine gönderdik, ama insanların çoğu bilmez" ibaresi, Mekke yıllarının sonuna denk geldiği için, hac propagandalarına tanık olan Arap kabilelerine yönelik inmiş gözükmektedir. İbrahîm suresinin ilgili ayetlerinin de hac propagandalarına denk gelecek şekilde indiği söylenebilir. Surede, Haram bölgeden ve Hz. İbrahîm'in zürriyetini buraya yerleştirmesinden bahsedildiğine şahit oluyoruz. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus, surenin ilk ve son ayetinde geçen ve Hz. Peygamber'in tebliğine muhatap olan "en-Nâs" (insanlar)ın öncelikle bütün Arapça konuşan kabileler olduğudur. "Yâ eyyuhe'n-nâs" ifadesi bulunan surelerin genelde Mekkî olduğu söylenir. Bkz. İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 38; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 162; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 61; Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Taviatı*, 106.) 14.İbrahim: 4. ayette geçen "her peygamberi kavminin dili ile gönderdik" açıklaması bunu teyit eder. Bu çerçevenin 37. ayette geçtiği üzere Hz. İbrahim'in hac çağrısına cevap vermekte olan bir kısım insanlar tarafından belirlendiği söylenebilir. (bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 465, 466.) Kanaatimizce, "en-Nâs" kelimesinin bütün insanları kast ettiği görüşü (bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, 498), tebliğin uzak hedefleri bakımından yanlış olmasa da, nüzul aralığındaki somut muhatapları görmezlikten geldiği için eksik bir yaklaşımdır. Daha sonra hicretten ve Bedr'den sonra indiği alâşlan 7.A'râf: 158. ayette geçen "De ki, ben hepinize gönderilmiş Allah'ın elçisiyim" ibaresi ise kitap ehline de hitap etmektedir. İslamın evrensel açılımına ilişkin ilk imajın bu dönemde uyanmaya başladığını söyleyebiliriz. Bu konuya ileride değinilecektir. Zikri geçen ayet ve surelerin nüzul dönemiyle ilgili olarak bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 132 vd.

dönemde Kur'an vahyi ve köken arasında kurulmuş olur. Kusay b. Kilâb'ın Kâbe'yi ele geçirirken kullandığı Kureyş asabiyetinin üstünlüğü söylemi diğer kabileleri dışlarken, Kur'an'ın inşa ettiği söylem kabileleri ortak benlik tarihini hatırlatarak birleştirmeyi amaçlamıştır. Her iki vakıada müracaat edilen tarih bir olmasına rağmen, amaçlar farklılık arz eder. Kusay köken tarihini kabileler arası mücadelede kullanırken, Kur'an kabileler üstü bir birlik fikri için kullanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da, Kur'an'ın, bu tarih söylemini işlemekle birlikte, tüm Araplara yönelik *referans* vasfını siyasî ve tarihî yönden belirginleştirmeye başlamış olmasıdır. Artık yeni söylem yapısı ile Kur'an ona inanan ümmî Arapların gözünde bir *kitâbın* fonksiyonlarına daha da uygun hale girmiştir.

Müslüman cemaatin (ya da Kur'an'ın) söylemi Yesrib Araplarından cevap aldığı noktadan itibaren de siyasal derinliğini daha da artırmış olmalıdır. Çünkü bu söylem, mevcut kimliğin açılımına yönelik olarak sunduğu ideal ve hedefler adına ilk başarısını göstermiş olmaktadır. Somut varlıklar üzerinden düşünmeye alışık bir toplum içinde, elde edilen somut neticelerin oldukça ikna edici gözükeceği muhakkaktır. Müslümanlar kısmen de olsa haklılıklarını ispat etmiş olduklarını düşünmeleri, onlar için Kur'an'ın önerdiği söyleme güven telkin edici ve bu söylemin hakikat iddiasına samimi inanç temin edici bir etken olmalıdır. Diğer taraftan müslümanların, karşıtları olan Mekke statü-kosunu temsil eden kimselerin *dili (Kur'an'ı) anlamadıkları için ona inanmadıkları (fıkh edememe)* biçimindeki söylemi daha kuvvetli bir konum elde etmiştir. Bunun karşısında Kureyş'in Araplar içerisindeki pozisyonunun sarsılacağını düşünmesi normaldir. Gelenen aşamanın müslümanlar üzerindeki baskıyı artırması ve Mekke'den ayrılma fikrini belirginleştirmesi bunun bir göstergesidir. Ortaya çıkan gerilim hicretle neticelenmiştir.

Daha önceki bölüm ve başlıklarda bahsettiğimiz müslümanların *yurtlarından çıkarıldıklarına* ilişkin söylemleri, hicretle birlikte somut göstergelere sahip olmuştur. Coğrafi olarak somutlaşan ayrılık, Medine'de müslümanların zihninde bir zamanlar içinde yaşadıkları Mekke toplum yapısına ve kendi muhalefetlerine ilişkin dışarıdan bir *değerlendirme* imkânı sunmuştur.²¹⁸ Özellikle kavuşulan özgürlük ve kurulan yeni siyasî otorite, müslümanlar için kendilerini merkeze alarak Kureyş'i ve yaptıklarını *kavramsal-*

218 Bkz. mesela 8.Enfâl: 26'da Bedr zaferi sonrasında Allah'ın lütfu hatırlatılarak müslüman Muhacir-
lere Mekke'deki durumları tasvir edilir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 218, 219.

laştırma fırsatını kendiliğinden doğurmuştur. Böylece müslümanların resmî söylemini oluşturan Kur'an dili, bir yandan gelişmeleri yönlendirirken diğer taraftan kaydedilen aşamaya göre kendisi dönüşüm yaşamış olur. Kur'an ayetlerinde, "*Haksızca yurtlarından çıkarılmış oldukları*", "*kendilerine zulmedilmiş olması nedeniyle savaşmaları için izin verilmesi*",²¹⁹ Mekke toplum yapısı içerisinde "*müstad'af (zayıf ve savunmasız düşürülmüş) konumuna itilmeleri*"²²⁰ vb. söylem kalıpları göze çarpar. Dikkat edilirse bu ifadeler daha çok Kureyşli Muhacir müslümanların bakış açısından oluşturulmuştur. Yukarıdaki ayetlerin bir zulüm söylemi niteliğine daha yakın olduğu görülür. Kureyş ile müslümanlar arasındaki çatışma din kaynaklı olduğu için, savaş izninin zaten dinî bir temeli bulunduğunu teslim etmek gerekir. Yine de tüm müslümanların sorumluluğu haline getirilecek biçimde, savaşın ortak kimliğin temel unsurlarına açık atıflar yapılarak ifade edilmesi, tedricen dönüşerek gerçekleşecektir. Bunun örneği, bir Kureyş kervanına saldırıda bulunan müslüman seriyyesinin yaptığı öldürme eyleminin, haram ayı içerisinde olması nedeniyle müşrikler tarafından eleştirilmesi ve Yahudilerce de istismar edilmesi meselesidir. Bedr savaşından önce gerçekleşen bu olay üzerine inen ayetler, "*Allah yolundan alıkoymanın, O'nu inkârın ve Mescid-i Harâm'a girmekten alıkoymanın, oradan ehlini çıkarmanın ve fitnenin daha büyük bir günah olduğu*" biçiminde cevap vermiştir.²²¹ Dikkat edilirse Kur'an, bu eylemi özgün kimlik unsurlarını reddetmeden; hatta referans alarak meşrulaştırmıştır. Verdiğimiz örneğin de gösterdiği gibi, söz konusu dönüşümde yeni karşıtlık ve çatışma süreçleri etkili olmuştur. Siyasî gerekler ortaya çıktıkça, ortak ve özgün kimliği merkeze alan söylem de örülmeye başlamıştır. Ne var ki söz konusu olayda, hâlâ Muhacirler ekseninde bir gelişmenin söz konusu olduğunu görmekteyiz. Hatırlanırsa, müslümanların siyasal birlik ve otoriteye itaat fikrini inanca dâhil ettikleri aşama, aslında Bedir savaşıydı. Bu aşamanın, onların resmî söylemlerinde

219 22.Hac: 38 vd. Bu ayet grubundan bölümünün başında bahsetmiştik.

220 8.Enfâl: 26. Az önce söz konusu olan bu ayet, her ne kadar Bedr sonrası inşâ de, Muhacirlere özel bir hitaptır ve hala ortak kimlik öncesindeki hali yansıtır.

221 2.Bakara: 217, 218; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 13 vd. ; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 437-441; et-Taberî, *et-Tefsîr*, II, 359 vd.; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî (ö. 468 h.), *Esbâbu'n-nuzûl*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk-Beyrut 1413/1993, 55 vd. Rivayete göre söz konusu ayet Mekke'de kalmış olan Müslümanların müşriklere karşı elini güçlendirmek üzere yazılıp Mekke'ye gönderilmiştir. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 260, 261. Bâzergan'ın Medine döneminin son yıllarında indiğini söylediği bu ayetler, kanaatimizce, siyer bilgisine de uygun olarak, Bedr savaşından önce inmiş olmalıdır. Benzeri üslup taşıyan bir ayet, 22.Hacc: 25'tir. Bâzergan bu ayeti bi'setin onuncu yılında erken denilebilecek şekilde inmiş kabul eder.

hicrete bağı olarak yaşanmış olan siyasî dönüşümü olgunlaştırmış olması beklenir. Müslümanların siyasî kimliği kabileler üstü ve dinî bir kimlik olunca, ya da böyle bir kimlik oluşturulup pekiştirilmek istenince, yukarıdaki söylemin, "*Müşriklerin Mescid-i Harâm'ın sahipleri olmadıkları halde oradan (insanları) alıkoymaları*", "*fitne olmayınca ve din yalnızca Allah'ın oluncaya kadar müşriklerle savaşmak*",²²² "*peygamberi çıkaranlar ile savaşmak*",²²³ "*Allah yolunda savaşmak ve kadın ve çocuklardan oluşan müstad'aflar için savaşmak*",²²⁴ biçiminde açık şekilde kimlik merkezli gerekçelere doğru bir dönüşüm yaşadığı ve bir hamaset duygusu oluşturmak istediği söylenebilir. Başka bir ifade ile Kur'an, siyasî durumu, emri vs. daha olgusal kavramlar kullanarak anlatırken, toplulaşmada mesafe alındıkça, (dinî) kimlik değerlerini daha çok yansıtan bir dil kullanılmaya başlamıştır. Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Bedr savaşında vaat edilen zafere müslümanların ulaşmış olması ve Kur'an tarafından bunun bir ilahî inayet olarak sunulması, Kur'an söyleminin, dinî ve siyasî vaatlerinin gerçekliği konusunda, başta müslümanlar olmak üzere herkese sağlam bir mesaj vermiştir. Bedr savaşından sonra müslümanların siyasî birlik fikrini dini bir ödev gibi algılamaya başlamaları, siyasî ve hukukî otorite olarak "*Allah'a ve Rasulüne itaat*" kalıbıyla ifadesini bulmuştur. Siyasî mensubiyetin artık "müslüman" tanımının ayırıcı bir vasfı olacağını söylemiştik. Öyle ki Hz. Muhammed'e iman kitap ehli için bile vazgeçilmez bir kurtuluş şartı olarak söylemlenmiştir.²²⁵ Böylece din, siyasî söylemine bir istikrar ve otorite kazandırmış olur.

Müslümanların Yahudilerle karşılaşma biçimi, resmî söylemlerinin dönüşümüne önemli derecede katkıda bulunmuştur. Onların, hicret öncesinde Yahudiler ile bir karşıtlık yaşayacaklarını, bazı gelişmeler nedeniyle beklediklerini söylemiştik. Buna uygun şekilde Yahudiler, Medine döneminin ilk yılından itibaren muhalefetlerini açıkça ortaya koydular. Kur'an söyleminde hac propagandalarıyla yer bulan Hz. İbrahim'e yönelik atıfların, Yahudilerin muhalefeti ile beraber, ümmîlik-kitabîlik karşıtlığına oturduğunu görüyoruz. Tartışma, sadece Araplara hitaben ortak geçmişlerini, başlangıçlarını anlatan bir tarih kurgusu içerisinde verilmeyi aşp, ümmî kimliğin kutsal kökenini savunmaya

222 8. Enfâl: 34, 39. Bu ayetler Bedr savaşı ile ilgilidir ve Bâzergan'a göre hicretin ikinci yılında inmiştir. 48.Feth: 25. Bâzergan'a göre hicretin altıncı yılında inmiştir.

223 9.Tevbe: 13. Bâzergan'a göre hicretin sekizinci yılında inmiş bir ayettir.

224 4.Nisâ: 75. Bâzergan'a göre hicretin onuncu yılında inmiş bir ayettir.

225 Mesela söylemi yansıtan bir ayet için bkz., 3.Âlu 'İmrân: 85 vd.; et-Taberî, *et-Tefsîr*, III, 337, 338.

dönüşmüştür. Bunun ümmî Arapların kimlik bilincine daha önemli bir katkı yapacağı muhakkaktır. Çünkü müslümanlar, *kutsal ve seçilmiş bir soydan geldiklerini, kendilerine kutsal kitap, hükümranlık ve nübüvvet verildiğini* iddia ederek ümmîleri küçümseyen ve kitap kültüründen dışlayan başka bir toplulukla karşılaşmış olmaktadır. Bunun karşısında, ümmî Arapların kimlik bilincine ve birliğine merkezi bir konum vermeye başlamış bulunan Kur'an söyleminde, bariz bir gelişme gözlenir. Kur'an yeni aşamada, *Kâbe'nin mabetlerin en eskisi olduğu; "müslümanların babaları olan Hz. İbrahim'in dinine tabi olması gerektiği; Hz. İbrahim'in yahudi ve huristiyan olmayıp şirkten uzak, hanîf ve müslüman olduğu; Nebî'nin ve müslümanların aynı inancı paylaştıkları için Hz. İbrahim'e daha yakın olduğu; Hz. İbrahim'in duasıyla onun soyundan gelen ümmîler için aynı şekilde kitap, hükümranlık ve peygamberliğin verildiği* biçiminde özetlenebilecek bir söyleme kaymıştır. Yine bu çerçevede zikredilmesi gereken bir husus da, önceki kutsal kitapların Hz. Muhammed'den "*ümmî peygamber*" biçiminde söz ettiğinin bildirilmesidir.²²⁶ Bu söylem ile kitap ehline cevap verilirken, *ümmî Arapların* temsili meselesi Kur'an tarafından üstlenilmiş olur. Söylemin içerdiği biçimde *seçilmişlik* artık müslüman ümmîlerin iddia ettiği bir şey olmuştur. Kur'an'ın "*Arapça kitâb/hüküm*" oluşu, ümmîlik, Arap dili ve Kur'an'ın özgün yapısı açısından dikkat çekici paralelliklerdir. Kur'an, Arapçanın Hz. İsmail'e Allah tarafından öğretilmesi gibi, Hz. Muhammed'e verilmiş "*Arapça bir hüküm*"dür.²²⁷ Böylece ümmîler tıpkı *başlangıç*taki gibi çağrışımlar içeren bir söyleme kavuştuklarını görüyor olmalıdırlar. Zaten aynı dönemde Hz. Peygamber'in Hz. İbrahim'e, Hz. İsmail'e ve Arapların hepsinin onun soyundan geldiğine ilişkin ifadelerinin yoğunlaştığını tarihi verilerden öğrenmekteyiz.

Kitap ehli ile mücadelenin bizzat kitâb anlayışı üzerinden de yürütüldüğünden bahsetmiştik. Medine'de daha çok iktidara müslümanların sahip olması ve gösterdikleri başarı (*ilahî inayete kavuşma* fikri), seçilmişlik iddiasına da uygun düştüğü için, söz konusu küçümsemeden etkilenmemişler ve yeni kimlik sekteye uğramamıştır. Daha ötesi Müslümanlar, özellikle Yahudilerin Tevrat'ın emir ve hükümlerine karşı sergiledikleri kayıtsızlık (yani onun referans yönüne bağdaşıklık değeri kadar kıymet vermemeleri)

226 7.'Arâf: 157, 158; 62.Cumu'a: 2. Bu ayetler Bâzergan'a göre hicretin dördüncü ve ikinci yıllarında inmiştir.

227 13.Ra'd: 37.

üzerinden kitap ehline karşı yeni bir *tanımlayıcı söylem* yakalamışlardır. Aslında Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair bilgileri kitap ehlinin gizlemelerine yönelik iddia, bu söylemin başlangıcını teşkil eder. Mücadele kimlik ve kimlik tarihi üzerinden sürdürüğü için, sadece müslümanların muhatapları olan mensupları değil, tüm kitap ehli tarihi eleştirilmiştir. Kur'an'dan çıkarabileceğimiz şekliyle *Allah'ın vahyettiği kelimeleri ve kitâbı tahrif etmeleri; bir kısmını gizlemeler; Allah'ın misakını/ahdini bozmaları; Allah'tan bilgi geldikten sonra onun hakkında ihtilafa düşmeleri;*²²⁸ *kitâbın hükmüne tabi olmadıkları; peygamberleri yalanlayıp öldürdükleri; peygamber, bilgin ve ruhbanlarını rab edinmeleri gibi sebeplerle cezaya uğradıkları ve uğrayabilecekleri* gibi eleştirel bir söylem yapısıdır. Kur'an'ın ümmî kimlik savunusuna öncülük ettiğini gösteren bu söylem yapısı, müslümanları vahiy geleneğinin en son temsilcileri olarak gösterir.

Kitap ehliyle yaşanan çatışma ve oluşan söylemin gidişatı, bizi tam anlamıyla bir *dinî otorite* fikrine götürür. Söz konusu neticenin söylemleşmemiş olması düşünülemez. Daha önceki başlıklarda değindiğimiz *şahit peygamber, diğer insanlara şahit toplum, orta (yollu davranan) toplum* ve *iyiliği emreden kötülükten nehiy eden toplum* kavramlarının oluşturulması bununla alakalıdır. Şahit ve kendisine şahit olunan arasındaki ilişki – özellikle dinî bir ilişki ise- şahit olanın bir tür otorite ve gücü elinde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Dikkat edilirse, Kur'an'ın ifadelerine göre daha önceleri kitap ehlinin şahitliğine müslümanlar müracaat ederken, artık söylem, müslümanların üstünlüğünü vurular şekilde, şahitliği müslümanlara izafe etmeye başlamıştır. Böylece Kur'an'ın, siyasî başarısına uygun olarak kendisini iyice merkeze yerleştirdiği görülür.

2. Müslümanların Karşıtlarını ve Kendilerini Tanımlaması/İsimlendirmesi

Müslümanlar için siyasî bir yapı kurmuş olmak, başka bir toplum içerisinde cemaat olmaktan çıkıp toplum haline gelmek demektir. Müslümanlar Mekke'den hicret ederek, kendileri ile içinden çıktıkları toplum arasına zaman ve mekân farkı koydular ve geçmişlerini kendilerinden somut bir şekilde ayırabildiler. Böylece hem kendileri ile

228 "*Kitâb'ta ihtilafa düşmek*", hadislerle de yansıdığı biçimde müslümanların kitap ehline benzemek korkusunun önemli ayağıdır. Bkz. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 37. Bu korkunun Kur'an'ın çoğaltıldığı aşamada birinci etken olacağı görülecektir. Ayrıca genel olarak ihtilafa düşmek Hz. Peygamber'in Benî İsrail'e benzemek üzerinden oluşturduğu bir hassasiyettir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 45, X, 155, 156.

ilgili hem de eski toplumları ile ilgili daha net bir *tanımlama* fırsatı doğurdular. Tanımlama önceki kimlik evresinde *Kitâb* üzerinden başladığını ve müşriklerin inançsızlığının, *Kitâb* ile ilgili olarak *akletmeyenler/fikh etmeyenler/ cahiller/bilmeyenler/inanmayanlar* gibi birbirine alternatif kavramlar kullanılarak ifade edildiğini anlatmıştık. Bu durumda müslümanların *Kitâbı anlayanlar/fikh edenler/ona inananlar* olarak kendilerini esas alan bir tanımlama yaptıklarına hükmedebiliriz. *Kitâbı anlamak*, özellikle Medine'de kitâblaşma süreci belli bir mesafe kat ettiği için, iman, kıraat, ibadet ve hükümleri öğrenmek ve uygulamaktan oluşan *müslümanlaşma* süreci olması itibarıyla daha da karmaşık bir kavram haline gelmiştir. Bunu ifade edecek tek bir kelime veya tabirin varlığı, belki de artık dilsel bir zorunluluktadır. Mekke döneminde de kısmen kullanıldığı ayetlerin ifadelerinden anlaşılan *tefekkuh* kelimesi, Medine döneminde söz konusu eğitim olgusunu açıklamak üzere terimleşmiştir.²²⁹ Artık bu dönemde *müslümanlaşma* sürecine katılmamış insanların veya müslüman kişinin bu sürece girmeden önceki hâlinin de kendiliğinden kavramlaştığını söyleyebiliriz. Mekke döneminde inen ayetlerde kelime anlamıyla kullanılan *c-h-l* kökünün,²³⁰ Medine'de yeni söylem yapısında *câhiliyye* biçiminde terimleştiğini görüyoruz.²³¹ Üzerine çokça düşünce serdedilmiş olan bu terim,²³² çalış-

229 *F-k-h* kökünün ve türevlerinin anlamları için bkz. Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 506 h.), *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1422/2001, 385 vd.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XIII, 522, 523; el-Cevherî, *es-Sihâh*, VI, 2243; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XIX, 72, 73. 9. Tevbe: 122 ayeti "*tefekkuh*" kelimesini terim anlamda kullanmıştır, ama tefsirinde ihtilaf vardır, bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 512 vd. 8. Enfâl: 65 ayeti, "*fikh*" ve *iman* arasında doğrudan bir ilgi kurar. et-Taberî, *et-Tefsîr*, VI, 282 vd. Bedr savaşı akabinde yeni müslüman olan biriyle ilgili olarak Hz. Peygamber "*Kardeşinizi fikh sahibi yapın ve ona Kur'an okutun*" dediği bir rivayet için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 489. *Dinde fakîh olmak* teriminin geçtiği hadisler için bkz. Buhârî, *Tevhîd*, 22; 'İlm, 10, 'İtisâm, 10; Muslim, *İmâre*, 175, *Zekât*, 98, 100; Dârimî, *Mukaddime*, 24. *Fikh* kelimesinin hadislerdeki *dinî bilgi* anlamı için bkz. Ebû Dâvûd, 'İlm, 10; et-Tirmizî, 'İlm, 7; İbn Mâce, *Mukaddime*, 18. Hz. Peygamberin *fikh* kelimesini kullanarak, *bilgi, bilgiyi kavrayışıyla çoğaltmak ve insanlara faydalı olmak* anlam alanına delalet eden bir benzetmesi için bkz. Buhârî, 'İlm, 20. Hz. Peygamber, Kur'an kıraatinin *fikh edilebilecek* şekilde en az üç ayet okunması gerektiğini bildirmiştir. Bkz. İbn Mâce, *İkâme*, 178; ed-Dârimî, *Salât*, 173; Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.), *Musnedü Ahmedi'bni Hanbel*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992, II, 164, 165, 189, 193, 195. Tabiûn kavli olarak, Kur'an kıraatinin dinde *fakîh* olmaya götüreceği kanaati için bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 32. *Ahlak* ve ilişkisi için bkz. Ahmed b. Hanbel, II, 467, 469, 481. Çok sonraları Hz. Ömer'in *fikhî* terim anlamda kullanması konusunda bkz. Buhârî, 'İlm, 15.

230 er-Râğıb, *el-Mufredât*, 109; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 129, 130; el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1663, 1664; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XIV, 129-131. Mekke'de yaşanan çatışma döneminde *câhiller* biçiminde suçlamanın var olduğu görülüyor. Kur'an'da bu kökün kullanıldığı yerler ile ilgili olarak bkz. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân*, Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990, 184. Ayetlerin nüzul zamanı ile ilgili değerlendirme için bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 129 vd.

231 Cevâd 'Ali, *el-Mufassal*, I, 37-42.

mada sergilediğimiz bakış açısına göre, *tefekkuh* teriminin ifade ettiği kavramın zıddı olarak kişisel ve toplumsal durumu müslümanların bakışıyla açıklamak üzere ortaya çıkmış bir kavrama delalet eder. *C-h-l* kökünün *bilgisizlik* biçimindeki temel anlamını da gözetirsek, *tefekkuh* teriminin tersine; *kitâbı esas alan kültürel dönüşümden ve bilgiden mahrum kalma veya ona direnme hali* demektir. Bireylerin hem de toplumun *cahiliyye dönemi*, müslüman olup *tefekkuhunu* başlatmadan önceki halidir.²³³ Kur'an, onaylamadığı bazı davranışları nitelemek üzere *cahiliyye* terimini bir sıfat olarak kullanmıştır. Özellikle "*cahiliyye zannı ile Allah'ı değerlendirmek*", "*tâğûtu hakem tutup cahiliyye hükmünü tercih etme*", ve "*cahiliyye hamiyeti*", Kur'an'da *münaftık*, kitap ehli ve *müşriklerin* bazı davranışlarına yönelik eleştirilerken; "*cahiliyye açık saçıklığı*" tabiri Hz. Peygamber'in eşlerini belli bir davranışa sevk etmek için söylenmiş bir uyarıda geçer.²³⁴ Davranışları nitelemek için kullanılan *cahiliyye* terimi, söz konusu davranışların hepsiyle örülmüş bir yaşam tarzına delalet eder ki, bu, Kureyş'in temsil ettiği inanış ve yaşayış biçimidir. Kur'an'a konu olan söz konusu davranışlardan ve ayetlerin iniş sebeplerinden yola çıkarak *cahiliyyeyi* anlamaya çalışırsak, yanlış bir Allah telakkisi, kutsal kitaptan mahrum olmak nedeniyle batıl hüküm kaynaklarına başvurma, boş ve yersiz bir gurur ve ahlakî zaafılar içeren bir yaşam karşımıza çıkar.²³⁵ Ayrıca Kur'an'ın eleştirilerinin sadece müşrikleri içermediği ve *cahiliyye* teriminin bir hali betimler şekilde kullanıldığı düşünülürse, aslında söz konusu özellikleri gösteren her davranış, düşünce ve inanış biçiminin, ikincil olarak, bu kavrama dâhil edildiğini de söyleyebiliriz.²³⁶ Zaten

232 *Cahiliyye* kavramıyla ilgili değerlendirmeleri karşılaştırmak için bkz. T. H. Weir, "Cahiliyye", *İ.A.*, III, 11, 12; Mustafa Fayda, "Câhiliye", *T.D.V.İ.A.*, İstanbul 1993, VII, 17-19; Régis Blachéré, *Le Coran*, 676; *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, 50; el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, I, 15-18; İzutsu, *Allah ve İnsan*, 251 vd.; *Ahlakî Kavramlar*, 98 vd.

233 *C-h-l* kökünün zıddının daha çok *h-l-m* kökü olduğu yaygın kanaattir. Hz. Peygamber'in bu zıtlıkta *h-l-m* kökü yerine *f-k-h* kökünü kullandığı da görülür. Bkz. Buhârî, *Enbiyâ*, 8, 14, 19, *Menâkıb*, 1, *Tefsir*, *Yûsuf*, 2; Muslim, *Fedâil*, 168, *Fedâilu's-sahâbe*, 199; *Dârimî*, *Mukaddime*, 24; Ahmed b. Hanbel, II, 257, III, 367. Yine bunu destekler şekilde *halîm* ve *fakîh* sıfatlarının sahabe ve tabiûn sözlerinde birbirini tamamlar şekilde kullanıldığı görülür. Bkz. Buhârî, *Ahkâm*, 16.

234 3.Âlu 'İmrân: 154; 5.Mâide: 50; 33.Ahzâb: 33; 48.Feth: 26; et-Taberî, *Tefsîr*, III, 484,485, IV, 614, 615, X, 294, 295, XI, 363, 364.

235 Özellikle *asabiyeti* esas alan *iddia* ve davranışların, Hz. Peygamber tarafından İslam dışılık anlamında *cahiliyye* terimi ile itham edilmiş olması, bir kimlik ayırımını anlatmak üzere terimleştiğini netleştirir. Söz konusu itham için bkz. Buhârî, *Tefsîr*, 63, *Fiten*, 3, *Ahkâm*, 4; Tirmizî, *Tefsîr*, 63; Muslim, *Îmâre*, 53, 57; İbn Mâce, *Fiten* 7.

236 Hadislerde bu kanaati destekler şekilde kullanımlara rastlamaktayız, mesela "bir kişide *cahiliyye* özelliği bulunması" anlamında bkz. Buhârî, *Îmân*, 22, *Edeb*, 44; Ebû Dâvud, *Edeb*, 124. "Her top-

Müslümanlık, Bedr sonrası netleştiği biçimde, kendisi dışında herhangi bir yaşam biçimine artık meşruiyet tanımaz. İnkârın her çeşidini tek din olarak gördüğü için,²³⁷ *müslümanlaşmaya* (yeni kimliğe katılım süreçlerine) ters olan her şey bu *canahiliyye* kavramı içerisine girecektir. Böylece *cahiliyye* kelimesinin terimleşme sürecinin Bedr savaşından sonra tamamlandığı söylenebilir. Bu terimi içeren ayetlerin nüzul zamanı ve sebeplerine ilişkin değerlendirmeler de bizi teyit eder. Bu netleşmeden sonra kavram bir tarih ayrımı olma vasfını da kazanabilmiştir.²³⁸

Bu noktada ümmî toplumun kendini tanımlamasının sürekliliği adına, söylemin geldiği yeni aşamanın işlevine yönelik bir sonuç çıkarabiliriz. Birinci bölümde ele alındığı üzere, *ümmîlik* Arap olmayanlar tarafından, özellikle de kitap ehli tarafından Arapları tanımlamak ve küçümsemek üzere kullanılan (anlayışı kıt ve kaba olmak, yazıyı bilmemek anlamında) bir kavramken, bizzat Araplar için Arap dilini merkeze alan ve dil maharetine işaret eden olumlu bir tanımlama olarak görülmekteydi. Kitap ehliyle karşılaşılan bu aşamada müslümanlar, kitap ehline eklememeyi, *ümmîliki* reddetmeyerek özgün bir kimlik iddiasına dönüştürmüşlerdir. Buna karşın kitâbîlik-ümmîlik arasındaki karşıtlığı, *Kitâb* sayesinde ulaşılan *tefekkuh* ile onun ürettiği kültürden uzak kalmak olan *cahiliyye* arasındaki karşıtlığa taşımışlardır. Böylece müslüman zihniyeti, kitap ehlinin şekilsel kalmış *kitâb* anlayışına itiraz ettiği noktadan yeni bir kavramsallaştırmaya ulaşmıştır: Kur'an tarafından oluşturulan kitap kültüründe *dışlanan şey, sadece bir kitâba sahip olmamak değil, kitâba teslim olmak (okuma, anlama ve uygulama) sayesinde ulaşılabilecek tefekkuhtan câhil olmaktır*. Böylece kitap ehline *kitâbı uygulamak* üzerinden cevap verilirken, ümmîlik ve dil mahareti üzerinden oluşturulmuş kendini tanımlama-yüceltme olgusu, sürekliliğini *yazılı bir kitâbı merkeze alarak değil; kitâbı anlamak ve uygulamak* üzerinden devam ettirmiştir. Tabi ki bu, Kur'an'ın yazılmadığı anlamına gelmez. Muhafaza fikrinin girift bir süreç olduğu ve kitâbın en az bağdaşıklık (cismanî varlığı ile bağlayıcı zemin olma) değeri kadar referans değerinin de işletilmesi gereğinin söyleme yansıtıldığı anlamına gelir. Böylece müslümanlar *fikh eden toplum* olarak hem

lumda var olan peygamber gelmeden önceki cehalet olgusu"nu anlatması bakımından bkz. Tirmizî, Tefsîr, 22.

237 "Küfür tek dindir" hadisi daha önce geçmişti.

238 Sahabe diline tarihsel olarak *câhiliye devri-İslam devri* ayrımının yerleştiği anlaşılmaktadır. Mesele bkz., Buhârî, Fiten, 3.

müşriklerden (ve *münafıklardan*), hem de *kitap ehlinden* kendilerini ayırmış olurlar.²³⁹

Müslümanların, kendilerini hem müşriklerden hem de kitap ehlinden net olarak özgün kimlik evresinde ayırdıklarını, kendi dinî tutumlarını açıkça bu aşamada isimlendirmiş olmalarından da çıkarabiliriz. Önceki kimlik evresindeki gelişmelere uygun şekilde daha erken inen ayetlerin *kendisini Allah'a teslim etmek*, ya da *kendisini Allah'a teslim eden* anlamlarında, *esleme/eslemû* fiilinin ve *muslim/muslimîn* biçimindeki sıfat fiil halini kullandığına şahit olmuştuk. Bu kullanımın, açıkça, Allah'tan başka varlıklara; özellikle putlara tapmaya karşı tevhidi ifade eden bir tasvirde bulunduğunu ve çoğul formunun (*muslimûn*), vahye inanan cemaate isim olamaya başladığını söylemeliyiz. Rivayetlere yansıdığı üzere, özellikle “*muslimûn*” şeklindeki adlandırma, müşriklerin müslümanları *sâbiler* (dinden çıkanlar) biçiminde suçlamalarının cevabını oluşturur. Çünkü yerleşik dinde şirk esastı. Yeni cemaatin dinden çıkmadığını fakat şirkten soyutlandığını ifade eder şekilde Kur'an'ın öncülüğünde “*muslimûn*” tanımlamasını kullandığı anlaşılmaktadır. Müslümanların artan suçlamalar karşısında eski dine göre konumlarını daha da netleştirecek şekilde kendilerini tarifleri, Kureyş dışına açılma dönemine denk gelmiş olmalıdır. Çünkü bu dönemde, Kureyş'in aksi propagandasına karşı daha net mesajlar vermek bir ihtiyaç olmuştur. Mekke dönemi sonlarında hac propagandalarına denk geldiğini düşündüğümüz bazı ayetlerde, Hz. İbrahim'in yoluna girmiş/girecek kişi ya da kişilerin hallerinin nitelendirilmesinde kullanılan “*hanîf*” kelimesi²⁴⁰ dikkatimizi çeker. Hepsinde “*hanîf*” kelimesinin hemen önünde veya ardında şirkten soyutlama getirilmesi, Kur'an'daki kullanımların özelliğidir. Ayetlerin nüzul zamanından ve üslubundan yola çıkarak Arapların bu kelimeyi (ya da türevlerini) bir dinî tutumu tasvir için kullanıyor olduklarını düşünebiliriz. Bunun aksine olacak şekilde *hanîf* kelimesini hiç duymamış olduklarını ya da ilk defa Kur'an tarafından bu anlamda kullanıldığını söylemek güçtür.²⁴¹ Çünkü kelime kökünün²⁴² aynı zamanda fiziksel bir bozukluğu anlatması,

239 Kur'an'da “*fikh etmeme*” tabirinin münafıklar ve kitap ehli için kullanıldığı yerler için bkz. 9.Tevbe: 81, 87, 127; 48.Feth: 15; 59.Haşr: 13; 63.Munâfikûn: 3, 7.

240 *Hanîf* ve çoğulu *hunefâ* kelimelerinin geçtiği ayetlerden yarıya yakını kanaatimizce Mekkîdir. 6.En'âm: 79; 10.Yûnus: 105; 16.Nahl: 120, 123; 30.Rûm: 30. Medenî ayetler için bkz. 2.Bakara: 135; 3.Âlu 'İmrân: 67, 95; 4.Nisâ: 125; 6.En'âm: 161; 22.Hacc: 31; 98.Beyyine: 5. Söz konusu ayetlerin nüzul dönemi ile ilgili değerlendirmeler için tezin ikinci bölümünün başında verdiğimiz kaynaklara bakılabilir. Ayrıca bkz. Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Hanîflik*, 127 vd.

241 *Hanîflik* konusunda pek çok farklı görüş ortaya konulmuştur, bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel*, II, 227, 289 vd.; Cevâd 'Ali, *el-Mufasssal*, VI, 449 vd.; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar*, 79-83;

Kur'an'ın zaten tartışılan ve yerilen iddialarının bu isim üzerinden istismarına sebep olabiliyordu. Bu yüzden, *hanîf* kelimesinin Kur'an'dan önce Araplar tarafından olumlu anlamda kullanılıyor olması da gerekir. Dolayısıyla bu kelimenin *sâbiû* kelimesiyle aynı anlamda geldiğine ilişkin tahminler geçersiz olur. Zaten müslümanlar kendilerine yöneltilen *sâbiûler* suçlamasını reddetmiş, buna karşın *hanîf* nitelemesini kendileri sahiplenmişlerdir. Bu durum, atıfları birinci bölümde geçen, eş-Şehristânî'nin sunduğu biçimde *sabiûlik-hanîflik* karşıtlığına ilişkin tespitlerini de haklı çıkarır. Sözlüklerde verilen anlamların ya da anlam kaymalarının hangisinin İslam sonrası oluştuğunu tayin etmek çetrefilli bir iş olsa da, kelimenin İbrahimî örf ve adetlerle ilgili olduğuna; hac, sünnet olma, gusül gibi ritüellere bağlılığı anlattığına ilişkin rivayet bu konuda bilgi verici olabilir. Söz konusu kullanımın özellikle hacca gelenleri muhatap alması; ya da Kur'an mesajının Kureyş'i aştığı döneme denk gelmesi, bu konuda önemli bir veridir. Kaldı ki, Kur'an'ın önerdiği biçimdeki *hanîf* tutumun şirkten uzak olduğunun ayrıca belirtilmiş olması, bu kavramın önceden bilindiği ve Kur'an'ın iddiasının aslında bir düzeltme olduğu intibayı verir.²⁴³ *Hanîf* kelimesinin olumlu bir anlamda kullanıldığının bir başka delili de, *h-n-f* kökü ve *c-n-f* köklerinin taklîb nazariyesine göre anlamca benzeşmeleridir. Birincisi *hayırdan şerre yönelme*; ikincisi ise *şerden hayra yönelme* anlamı içerir.²⁴⁴ Netice olarak Kur'an geldiğinde söz konusu kelimenin, Hac, Hz. İbrahim'in hatırası ve sünnetleri ile ilgili yerleşik imajla ve yine bu çerçevede *hayırlı bir yöneliş* anlamlarıyla yakın ilgisi olmalıdır. Fakat, rivayetlere yansıdığı gibi, bunun tam bir isimlendirme olduğunu söylemek güçtür. Zira Kur'an'ın *hanîf* kelimesini kullanma biçimi, kişinin dinî

Montgomery Watt, *Mekke'de*, 170-172; F. Buhl, "Hanifler", *İ.A.*, İstanbul 1977, VI/1, 215-217; Leone Caetani, *İslam Tarihi*, çev.: Hüseyin Cahit, Tanîn Matbaası, İstanbul 1924, II, 29 vd.; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938, 112-115; Régis Blachéré, *Le Coran*, 676; Bell, *Introduction*, 12; Watt, *Kur'an'a Giriş*, 28, 29; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Hanifler", *A.Ü.İ.F.D.*, XI, Ankara 1963, 81-92; Kuzgun, *Hz. İbrahim ve Haniflik*, 96 vd. Wensinck, A. J., "İbrâhim", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 1968, V/II, 878-880; İzutsu, *Allah ve insan*, 142 vd., *Ahlakî Kavramlar*, 254-256.

242 el-Halîl b. Ahmed, *el-'Ayn*, III, 248; İbn Kuteybe, *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978, 64; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, IX, 56-58; er-Râġib, *el-Mufredât*, 140, 141; el-Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1347; İbn Fâris, *Mekâyis*, II, 110, 111; et-Teberî, *Tefsîr*, I, 615-618; İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 367; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 163; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, I, 337, 338.

243 Bu görüşü savunan bir rivayet için bkz. Ebû 'Ubeyde, *Mecâz*, I, 58; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 79; et-Teberî, *Tefsîr*, I, 615-618; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XII, 151, 152.

244 er-Râġib, *el-Mufredât*, 141, 142.

tutumunu nitelemeye yönelik olup bir isimlendirme değildir. Neredeyse coğrafyadaki bütün kişi ve kitlelerin dinî tutum olarak kendilerini Hz. İbrahim'e nispet ettiğini düşünürsek, Hz. İbrahim ile ilgili bu eğilimin kurumsal bir din olamayacağını çıkarabiliriz. Buna mukabil, Fil hadisesinin Kâbe'ye kazandırdığı cazibeden tüm coğrafya sakinlerinin etkilendiği ve Kâbe'ye duyulan dinî saygıdaki (neredeyse dinler üstü) artışın bunun bir göstergesi olduğu düşünülürse, *hanîf* ya da *tahannüf* kelimesinin (Hz. İbrahim'in yaptığı iyice anlaşılan) Kâbe merkezli yeni *mevli* ifade ettiği söylenebilir.²⁴⁵ Asıl konumuz açısından bir neticeye ulaşırsak, müşriklerin *Sâbiiler* (yerleşik dinden çıkanlar) suçlamasına karşı müslümanların *bilakis kendilerini sadece Allah'a teslim ettikleri* şeklinde verdikleri cevabın, yeni bilinç aşamasında, *kendilerinin dinden çıkmadığı; sadece Kâbe ve haccın belirginleştirdiği İbrahimî "hanîf" çizginin şirkten arındırılması gerektiği* biçimine dönüştüğü söylenebilir. Kureyş içerisinde geçirilen çatışma döneminden farklı olarak söz konusu ifadelerin Kur'an söyleminde kalıplaşmaya başlaması, artık sadece bir savunma olmayı aşır propaganda biçimi haline geldiğini gösterir. Bu netleştirmenin açıkça "*ed-dîn*"in Allah'a has kılınması gerektiğinden bahseden ayetlerle²⁴⁶ kurumsal bir din önerisine kaydırıldığı görülür. Nihayet Mekke yıllarından hemen sonra yeni cemaate (*muslimûn* şeklinde) isim olmaktan başka, *islâm* (kendini Allah'a teslim etme) teriminin, bizzat yeni dine delalet etmek üzere, "*el-İslâm*" biçiminde belirlilik takısı taşıyan özel bir isim olarak kullanıldığına tanık oluruz.²⁴⁷ Yeni durum, hicretle birlikte karşılaşılacak olan kitap ehline karşı özgün bir mesaj verilebilmesinde kolaylık sağlayacaktır.

245 *Hanîf* kelimesinin anlamıyla Fil hadisesinden sonra başlayan yeni dinî süreç ilgilendirilmiştir. Bu konuda Fil hadisesinin tek tanrıçı eğilimleri başlatmasından yola çıkılır. Bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri", *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 2, Güz 2006, 121 vd.. Bizim kanaatimizce bu ilginin nasıl kurulduğu önemlidir. Söz gelimi Kur'an'ın nüzulünden hemen önce –Fil hadisesi sonrası- şirkten uzaklaşmış bulunan tevhid ehli kişilerin *hanîfler* olarak adlandırılması, tam ve olgun bir isim olarak gözüktüğü ve tevhidi merkeze aldığı için, İslam sonrası geriye dönük bir inşa içerir. Kaldı ki Kur'an *hanîf* terimini bu muvahhitlerden devralmış olsaydı, daha erken dönemde inen ayetlerde de görebilirdik. Çünkü Kur'an tevhidi Mekke yıllarının başından itibaren savunmuştur ve *esleme* fiili ve türevlerini bunun için kullanmıştır. Dolayısıyla kavram ilk haliyle daha çok Hz. İbrahim, hac ve diğer sünnetlerle ilgili olmalıdır. Elbette bu görüş, söz konusu muvahhitlerin varlığını inkâr ettiğimiz anlamına gelmez.

246 Söz konusu dönemde inen ayetlerde özellikle "*dini Allah'a has kılma*" tabiri bulunur. Bkz. 7.A'râf: 29; 10.Yûnus: 22, 105; 12.Yûsuf: 40; 16.Nahl: 52; 29.'Ankebût: 65; 30. Rûm: 30, 34; 31.Lukmân: 32; 39.Zümer: 2, 3, 11; 40.Mu'min: 14, 65; 42.Şûrâ: 13; 21.

247 3.Âlu 'İmrân: 19, 85; Mâide: 3; 6.En'âm: 125; 39.Zümer: 22; 61.Saff: 7. Özellikle son iki ayet erken inmiştir. *el-İslâm* kelimesi ile ilgili muhtelif değerlendirmeler için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 69-71, İzutsu, *Allah ve İnsan*, 66 vd.; *Ahlakî Kavramlar*, 251 vd.

Müslüman cemaatin hicretle birlikte, kitap ehli ile karşılaşması, kendini isimlendirme konusunda ilerleme kaydetmesine sebep olmuştur. Söz konusu netleştirme zeminini, büyük oranda Hz. İbrahim üzerinden yürütülen tartışmalar oluşturmuştur. Kur'an, müslümanların buldukları zemini netleştirirken, (Mekke yıllarında başlayan) Hz. İbrahime nispet ettiği *şirksiz hanîflik* kalıbını, yine bu dönemde inen iki ayette, önceden beri müslümanların kendilerini tanımlamada kullandıkları *esleme* fiili ve türeviyle (*muslimûn*) birleştirmişlerdir.²⁴⁸ Bu ifadelerin Hz. İbrahim'e yahudilik ve hıristiyanlık nispet eden kitap ehli iddialarına karşı cevap teşkil ettiği görülür. İki zümrenin de şirke düştüğü iddiası göz önüne alınmalıdır.²⁴⁹ Yahudilik ve Hıristiyanlığın Hz. İbrahim'den çok sonra doğmuş olması, Kur'an tarafından bir delil olarak kullanılırken Hz. İbrahim'in "*muslim*" olması bir çelişki olarak görülmemiştir. Buradan çıkarılacak sonuç, *muslim* kelimesinin terim anlamının aslında olgusal olarak şirksiz imana delalet ettiği ve İbrahimî geleneğin başındaki vahyin mesajının da "*hanîf olarak ve şirksiz bir biçimde, yalnızca Allah'a teslim olmak*" olduğudur. Kur'an'a göre, zaten bu inanca sahip olanları "*muslimûn*" şeklinde isimlendiren de Hz. İbrahim'in kendisidir. Dikkat edilirse, *Yahudilik* ve *Hıristiyanlık* kelimelerinin aksine, *İslâm* kelimesi herhangi bir isme nispet anlamı taşımaz. Bu ismin Hz. İbrâhim üzerinden sunduğu imaj, *şahit toplum*, *orta toplum* gibi otorite içeren tanımlamalarla da uyum içerisindedir.²⁵⁰ Yine buradan hareket edersek, hadislerde geçtiği üzere,²⁵¹ *hanîf* kelimesinden zaman içerisinde *hanîfiyye* biçiminde bir isim türetilmiş olmasını, anlaşılabilir bulabiliriz.

3. Dönüşen Arap Diline Yeni Giren Kavramlar

Yeni dönemde, Müslümanların siyasî, hukukî, ibadetlerle ve öğretimle ilgili ihtiyaçlarının çoğaldığını ve bunlara Kur'an tarafından cevap verildiğini anlattık. Neticede tüm bu alanlarda Kur'an dili, toplumsal bir *referans* vasfına uygun olarak yeni bir dil

248 3.Âlu 'İmrân: 67; 4.Nisâ: 125.

249 Bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 367.

250 2.Bakara: 135-137. ayetler, Yahudiler ve Hıristiyanlar için hidayeti mesajı yenilenen Hz. İbrahim'in dini Müslümanlığa bağlar.

251 Mesela bkz. Abdurrazzâk, *el-Musanef*, I, 74; Buhârî, *İmân*, 29; Ahmed b. Hanbel, VI, 116, 233. Abdullah b. Mes'ud Âlu 'İmrân suresinin 19. ayetinde geçen "*el-İslâm*" ismini "*el-Hanîfiyye*" biçiminde okuduğu rivayet edilmiştir. Bkz. Esîruddîn Ebû Abdillâh Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 754 h.), *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, by. 1992, III, 70.

kullanmıştır. Bu duruma, Kur'an'ın Arap dilini kendisi ile özdeşleştirme operasyonunun devamı ve somut bir tezahürü olarak bakabiliriz. Çünkü yaşayan dilde önceki aşamada Kur'an tarafından başlatılan dönüşüm, toplumlaşma ile birlikte bir otorite ve güç elde ettiği için belirginleşmiştir. Bundan sonra müslüman toplumun başarısı ve karşıtlarından aldığı tepkiler, bu dilin kavram ve kelimelerinin yayılmasını sağlayacaktır. Artık Arap dilindeki bazı kelimeler, daha önce sahip olmadığı kavramları ifade eder olmuştur.²⁵² Özgün kimlik evresinde siyasî gelişmelerin dönüm noktasını teşkil eden *hicret*, Mekke'den Yesrib'e fiziksel bir göçten fazlasını ifade eder. Müslümanların mücadeleye bakışlarındaki dönüşümü; cemaat olmayı aşip toplum olmaya başlamalarının dönüm noktasıdır. Mekkeli müslümanlar *Muhacirler* (göç edenler) olarak; onları karşılayıp barındıran Yesribli müslümanlar ise *Ensâr* (yardım edenler) olarak adlandırılmakla, ilk sosyal hiyerarşi tesis edilmiştir. Bu statüler, İslam toplumunun ilerleyen aşamalarında önemli siyasî sonuçlar doğuracaktır. Yeni dil, çatışma süreçlerinin sonucu ortaya çıkan siyasî söyleme ek olarak, tamamen kendi iç dinamiğinin ürünleri olan kavramlara da sahip olmuştur. Kur'an, bir taraftan üslup değişikliği yaşarken, diğer taraftan yeni terim ve kavramları, geleneksel kullanımını dönüşüme uğratmak suretiyle terimleştirmiştir. Kelime anlamı *duâ* olan *salât* kelimesinin, biçimi belli bir ibadet olan *namaz* anlamına gelecek şekilde önceki evrede terimleştirdiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber namazın kurumsallaşmasının zaman aldığı ve *kıraat* kelimesi ve türevlerinin yer yer *namaz* ibadeti için kullanıldığını hatırlayalım. *Kur'an tilaveti* anlamındaki *kıraatin* yeni dönemde namazdan tamamen ayrıldığını düşünürsek *salât* ve *kıraat* terimleşme süreçlerinin bile Medine'de tamamlandığını söyleyebiliriz. *Kible* kavramı, önceki kimlik evresinde de namaz kılındığı için zaten vardı. Ne var ki kiblenin özgün bir kimliğe sahip olmanın ve kimliğin taşınabilirliğinin sembolü olması, büyük oranda yeni dönemde gerçekleşmiştir. Özellikle kurumsallaşan ibadetlere delalet eden kelimelerin, eskiye göre çok daha özel bir anlama geldiği görülür. Mesela *zekat* (temizlik/artmak)²⁵³ kelimesi önceki aşamalarda (ilk terim haliyle) daha genel bir *sadaka* anlamı taşıırken artık *sahip olunan malın belli bir miktarının belli nitelikteki insanlara verilmesi* manasında anlaşılması, Medine'de gerçekleşmiş-

252 Bu konuda bir değerlendirme ve Kur'an sonrası başka örnekler için bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, V, 280, 281.

253 er-Râğıb, *el-Mufredât*, 218, 219.

tir.²⁵⁴ Diğer taraftan Kur'an öğretimine bazı kavramsallaştırmaların olduğu görülür. Ayet gruplarının bölümlenmesiyle daha önceki aşamada *sure* kavramına ulaşıldığından söz etmiştik. Bu dönemde surelerin üslubuna, iniş zamanına göre ve/veya tertibine göre gruplanması neticesinde *Mufassal*, *Muhkem*, *es-Seb'u't-Tivâl*, *ez-Zehrâveyn*, *Miûn*, *Tavâsîn*, *Havâmîm* gibi isimler altında kavramsallaştırmanın başladığı görülür.²⁵⁵ Yine bazı surelerin özelliklerine göre önem kazandığı ve yaygın isminden başka isimler kazandığı görülür. Mesela Fâtiha suresi, *es-Seb'u'l-Mesânî* ve *Ummu'l-Kitâb* ismini almıştır.²⁵⁶

254 Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 228-231.

255 Rivayetler için bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 25, 28; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 50, 56, 59, 74, 75, 127, 158.

256 Bkz. İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 1034.

IV. BÖLÜM

KUR'AN TASAVVURU VE KİMLİĞİN AÇILIMI ARASINDAKİ ETKİLEŞİM

A. FETİH VE YENİ KİMLİK YAPILANMASINA İLİŞKİN ALGILAMALARIN DÖNÜŞÜMÜ

1. Arapların Zihninde *Karşı Konulmaz Güç* Algılamasının Oluşması

Önceki kimlik aşamasında müslümanların muhatapları –kitap ehli dışında- büyük oranda Kureyş idi. Bu yüzden bölümün başında Kureyş'in müslümanlara ilişkin fikirlerini ve korkularını yansıtmayı uygun bulmuştuk. Yeni kimlik aşamasında ise muhatapların genişlemesi ve tüm Araplar olması bizi benzeri ama aynı olmayan bir başlık açmaya zorlamıştır. Dikkat edilmesi gereken bir husus, bu ilk başlığın, kendisini takip eden ve müslümanların kendilerine ilişkin fikirlerinin anlatıldığı başlıkla bir bütün oluşturmasıdır. Çünkü, Mekke'nin fethi ile birlikte tüm Arabistan'ın müslümanlaşma süreci başlatılmıştır.

Hudeybiye barış anlaşması, müslümanlar ve anlaşmalılar ile Kureyş ve anlaşmalılar arasında bir mütareke dönemini başlatmıştır. Hudeybiye, müslümanların savunma merkezli bir stratejiden genişleme eğilimine yönelmelerinin dönüm noktasıdır.¹ Kureyş'ten gelebilecek bir zararı yakın vadede durduran müslümanlar, Hayber gazvesinde ve çeşitli kabilelere düzenlenen seriyyelerde olduğu gibi yeni hedeflere yönelme fir-

1 Hz. Peygamber, h. 5. yılda yapılan Hendek savaşından sonra, müslümanların artık müşrikler tarafından saldırıya uğramayacakları, bilakis bizzat müslümanların onlarla savaşacakları bir döneme girildiğini söylemiştir. Bkz. el-İsfehânî, *el-Eğâni*, XVI, 231-233; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 117. Bu yüzden sürecin Hudeybiye'den önce bir hazırlık aşamasının bulunduğu söylenebilir. Hendek savaşında Kureyşliler toplayabilecekleri en çok kabileyi bir araya getirmişlerdi. Müslümanlar karşılaşılabilecekleri en çok müşrikle karşılaşmış oldular. Bunun psikolojik bir yansıması olmalıdır.

satı bularak çevreye kuvvetli mesajlar vermeye başlamışlardı. Yeni stratejinin Arabistan kabileleri üzerinde ciddî bir etki uyandırdığı söylenebilir.² Diğer taraftan anlaşmanın müslümanlar aleyhine gözüken şartları göz önüne alınırsa, müslümanların Kureyş ile karşı karşıya gelmeme eğiliminde oldukları biçiminde bir imaj da uyanmış olabilir. Müslüman kimliğin kısmen kabileler üstü konumu bulunan Kureyş ile savaşmak eğiliminde olmadığını göstermesi,³ İslam öncesi yerleşik güç dengeleri açısından köklü bir değişiklik önerisinde bulunmadığını göstermiş olmalıdır.⁴ Rivayetler, bizzat Hz. Peygamber'in Kureyş'in yerleşik gücünü kullanma düşüncesini açıkça ifade ettiğini bildirmektedir.⁵ Kaldı ki nüzul döneminin başından itibaren Kureyş'e paye vaat eden bir tebliğ üslubu kullanılagelmişti. Bu siyasetin Kureyş'e yönelik bir mesaj içermesi kadar, diğer kabileleri de doğrudan etkileyecek olması pek muhtemeldir.

Diğer taraftan müslüman kimliğin büyük devletler tarafından dikkate alınmaya başlaması,⁶ özellikle Rumlarla Mute savaşını başarıyla yapmış olması,⁷ İslam'ın Arapları temsil eden en önemli siyasî güç olduğu fikrini tüm Arabistan coğrafyasına hissettirmiş olmalıdır.⁸ Arabistan'daki kitap ehli varlığından sonra Arabistan dışında büyük bir hıristiyan devletle mücadeleye girmek, ümmî Arap kimliği ve zihniyeti bakımından her halükarda önemli yansımalara sahiptir.

-
- 2 Hudeybiye'den önce müslümanlar, Arapların gözünde ciddî bir güç olmuştu. Anlaşma şartlarına göre müslümanlar, o sene Kâbe'ye giremeyeceklerdi. Çünkü Mekkeliler, Araplar tarafından müslümanların Kâbe'ye güç kullanarak girdiklerini zannedilmesinden korkmuşlardı. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 604; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 783.
 - 3 Watt, Hendek savaşı sonrası Müslümanların Mekke'ye saldırmayı düşünmediğini, bunun başka bir politikayı gösterdiğini söyler. Bkz. *at Medina*, 39 vd.
 - 4 Bunun en açık örneği Kâbe ve hac ile ilgili kutsal görevlerden sadece yeni anlayışa uymayanların kaldırılması; bırakılanları ise eski boy ya da kabilelerin devam ettirecek olmasıdır. Mesela bkz. el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, I, 110, 111, 265, 268; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 838; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 862; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 293, V, 181. Otorite kurma ile söz konusu görevlere kıvamında müdahale etme arasında önemli bir ilişki vardır. Konuya ileride tekrar değinilecektir.
 - 5 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 166.
 - 6 H. 6. yılda Bizans İmparatorunun Hz. Peygamber'in elçisi Dihye b. Halife el-Kelbî'yi hediyelerle göndermesi meselesi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 179, Hamîdullah, *el-Vesâik*, 127. Hz. Peygamber'in çevredeki büyük devlet ve valiliklere gönderdiği elçiler ve mektuplar için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 344 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1026; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 181, V, 257 vd.; Hamîdullah, *Altı Orijinal Diplomatik Mektup*, 68, 73 vd.
 - 7 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 755 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 828 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 238 vd.
 - 8 Rumlara bağlı Arap kabilelerini yöneten Ferve b. 'Amr el-Cuzamî, müslüman olup Hz. Peygamber'e bağlanınca, Rumlar tarafından tutsak edilip öldürüldü. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1011, 1012; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 83-84. Bu olay Arapların İslâm'dan bekledikleri siyasî başarı ile ilgili önemli bir veridir. Rumların da bunun farkında olduğu anlaşılıyor.

Yaşanan süreçte, müslüman kimlik, fizikî varlığını Arapların gözünde giderek büyütmüş ve onların özlemlerini karşılayacak istidadı sergilemeye başlamıştır. Özellikle ilk başta müslümanların aleyhine gibi gözüken Hudeybiye anlaşmasının, tersine sonuçlar doğurması, yani Mekke'nin yaşam olanaklarını daraltması,⁹ *müslümanlaşma* sürecinin ivmesini artırmıştır.¹⁰ Kureyş için müslümanlarla mücadele imkânlarının tükenmesi, Mekke'nin fethinin oldukça yumuşak ve kolay olmasını temin etmiştir. Fetih, yaşanan sürecin en bariz alametidir. Müslüman kimliği ve Kureyş arasında çatışma ile başlayan süreç, Kureyş'in kabileler üstündeki kısmî iktidar gücünün müslüman kimlik tarafından elde edilmesi ile sonuçlanmıştır. Yeni durum, Hudeybiye'de başladığı ve Hz. Peygamber'in öngördüğü biçimde gelişmiştir.¹¹ Öte yandan müslüman kimlik açısından vazgeçilmez bir yere sahip olan Mekke'nin fethedilmiş olması, Müslümanlığın (hakikat iddiası bakımından) Arapların gözünde bir haklılık kazanmasını da sağlamıştır.¹² Artık, Kur'an'ın ifade ettiği gibi, kabile heyetlerinin bölük bölük İslam'a girişi gündeme gelecektir.¹³

2. Müslümanlar Nazarında Yeni Kimlik Evresine Geçiş İfade Eden Zihniyet Dönüşümü ve Fetih

Özgün kimlik evresinden sonra yeni bir evreye girildiğini, müslümanların genel anlamda bir zihniyet dönüşümü yaşamasından çıkarabiliriz. Söz konusu dönüşüm, müslümanların karşıtlık ve çatışma süreçlerinden ayrılıp, zihinlerinin, coğrafyaya hâkim olacak siyasî otoriteyi ele geçirme mücadelelerinin biçimlendirici kıskacından kurtulma-

9 Seyfu'l-Bahr olayı ve Mekke ticaretinin engellenmesi meselesi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 177.

10 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 788; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 171.

11 Fetih sonrası müşrik Kureyşliler bile, yeni durumu Kureyş'in lehine yorumluyorlardı, Süfyân b. 'Ueyne'nin görüşü için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 889; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 317, 318. Benî Hanîfe kabilesinden Müseylemetu'l-Kezzâb'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği mektupta iktidarı Kureyş ile paylaşma talebi konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 999, 1020; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 49, 50; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 335. Benî Âmir kabilesinden Âmir b. Tufeyl'in Hz. Peygamber'in iktidarını Kureyş'e atfetmesi konusunda bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 992; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 55.

12 Ebû Süfyan ve karısının Mekke'nin fethinde kendi kendilerine yaptıkları itiraf için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 296.

13 110.Nasr: 1-3. Kureyş'in müslüman olması, diğer kabileleri de İslam'a girmeye teşvik etmiştir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 985 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 39 vd.

sı ve rakipsiz bir güce sahip olduklarını fark etmeleri ile olmuştur. Onlar, artık kimliğin siyasal nüfuzunu ve buna bağlı olarak dinî ağırlığını büyütecek bir sürece girdiklerini fark etmiş olmalıydılar. Zaten bu tür müjdelerin çok önceden beri Hz. Peygamber tarafından verildiğini biliyoruz. Ne var ki bunların Arapların uzak özlemlerini çağrıştırmaktan başka bir etkisinin olmadığını, somut ve ikna edici adımların ancak bu yeni kimlik aşamasında gözlenebilir hale geldiğini ve zihinlerdeki inancın kuvvet bulduğunu söylemeliyiz.¹⁴

Kitap ehli ile çatışma döneminde daha geç girilmesine rağmen, sürecin sonu daha erken gelmişti. Özellikle Medine'den ve Hayber'den kitap ehlinin çıkarılmış olması ya da vergiye bağlanmış olması, müslümanların mücadele süreci boyunca onlar hakkında geliştirdikleri tasavvurun da bir istikrara kavuşmasına yol açmıştır.¹⁵ Kitap ehlinin uhrevî kurtuluşu için Ümmî Peygamber Hz. Muhammed'e inanması gerektiği fikri, söz konusu dönemde ortaya çıkmıştı. Buna rağmen daha sonraki karşılaşmalarda görüleceği gibi kitap ehli, zimmet anlaşmaları çerçevesinde yeni siyasî yapı içerisinde bir yer de bulacaktır.¹⁶ Dolayısıyla müslümanların zihninde dinî statü ile siyasî statü arasında bir ayırımın belirginleşmeye başladığını söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa bu ayırımın, müslümanların siyasal güç yetersizliğinden kaynaklanan sebeplerle, Medine sözleşmesinde de bulunduğu dikkat çekmek isteriz. Müslümanların zihninde kısmen geriye itilmiş olması muhtemel olan bu ayırım, yeni halde iktidar konumunda olmaktan kaynaklanan düzen arayışı çerçevesinde geri dönmüş olmalıdır. Artık müslümanların, Arabis-

14 Hz. Peygamber'in bu tür söylemlerine, Mekke döneminden itibaren rastlıyoruz. O, Medine döneminde Hendek savaşında buna benzer bir müjde vermiş, *münafıklar* tarafından bu mesele, "*daha tuvalete çıkamıyoruz, peygamber ise bize Kayser ve Kisrâ'nın hazinelerini vaat ediyor*" biçiminde istismar konusu yapılmıştı. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 703, 704, 706; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 101, 102, 106. Muhaliflerin gösterdiği bu cesaret, başarı ve hayallerin gerçekleşmesi arasında doğru bir orantı olduğunu ve müslümanların zihinlerindeki kanaatin de tedricen keskinleştiğini gösterir.

15 Arabistan'da başka kitap ehli unsurlarla karşılaşılacak olsa da, *kitap ehli ile yaşanan çatışma döneminin bitmiş olması* ile, kimlik inşasında etkin olan dinî ve siyasî çatışmayı kast etmekteyiz.

16 Kitap ehline karşı, "*onlar müslüman oluncaya veya küçüliip cizye verinceye kadar kendileriyle savaşma*"yı öngören ayetler bunu açıkça ifade eder. Bkz. 9.Tevbe: 28, 29. Cizyenin meşru kılması ve Tebuk seferindeki uygulamalar için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î (ö. 204), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty., 53, 57, 58; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 1025vd., 1030 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 953, 974, 975; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 25 vd.; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 348-350; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 218, V, 3, 17; Güner, *Ehli Kitapla Münasebetler*, 269 vd. Ümmîler, İslam öncesi durumun aksine, kitap ehline karşı açık bir üstünlük kazanmışlardır. Ayetler, "*kitap ehlinin küçülmesi*" söylemi ile ümmî Araplar için açık bir tatmin konusunu belirginleştirmiş olur.

tan'daki kitap ehlinden (özellikle Yahudilerden bahsediyoruz) gelen engelleme ve dirençlerin son bulunduğunu düşünmeye başlamaları normaldir. Bunun devamı niteliğinde, Müslümanlığın kitap ehlini de içine alan bir siyasî genişleme stratejisine de kavuştuğunu gözlemliyor olmalıydılar.¹⁷

Müşriklerle yaşanan çatışma süreci ise daha uzun sürmüştür. Hudeybiye barış anlaşmasından sonra Mekke'nin yaşam olanaklarının daralmaya başladığını fark ediyorlardı. Mekke'nin fethine yakın zamanda Arap kabilelerinden temsilciler gelip müslümanlıklarını (teslimiyetlerini) bildirmeye başlamışlardı.¹⁸ Giderek güçlenen müslümanlar, tüm insanların zihninde Arabistan coğrafyasındaki en büyük siyasî gücü oluşturmaya başladıklarını gözlüyorlardı. Fetih öncesinde Kureyş'in yapılan anlaşmanın bozulmasından oldukça endişeli olduğu açıkça ortaya çıkacaktır.¹⁹ Zaten fetihde kayda değer silahlı bir mukavemetin gösterilmemiş olması da söz konusu gözlemi haklı çıkaracaktır. Mekke'nin müslüman kimlik yapısında kutsal coğrafya telakkisinin merkezini oluşturması, (önceleyen şartları ve etkin sonuçları ile birlikte) fethin, müslümanların gözünde, Arabistan'daki tüm siyasî çatışma süreçlerini somut şekilde sonlandıran bir dönüm noktası olmasını makul hale getirmiştir.²⁰ Olumlu neticenin orta vadede toplanacağı görülecektir. Daha sonra bizzat Hz. Peygamber'in vefatından hemen önce uç verecek irtidat hareketinin,²¹ zihinlerde zaten oluşmuş bulunan bu fikrin sonradan kısmî bir bocalama geçirmesinden öteye yorumlanması doğru olmaz.

Müşrik Araplara geçici süre ile bir siyasî statü tanıdığı ve belli bir süre sonra bütün müşrik Arapların müslümanlaşmasının temin edildiğini belirtmemiz gerekir.²² Hz.

17 Bazı müslümanlar, Hıristiyan Arap kabileleri de dâhil olmak üzere, çeşitli bölgelere yönetici ve öğretici olarak görevlendiriliyordu. Mesela Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh'ın Necrân'a görevlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 55. Çevre devletlere elçi olarak görevlendirildiklerinden bahsetmiştik.

18 Fethe pek çok kabile katılmıştır. Ebû Süfyân'ın buna hayret edişini bildiren bir rivayet için bkz. el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 822, 823; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 855; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 284.

19 Ebû Süfyân'ın barışı koruma gayreti için bkz. el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 791 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 847 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 275, 276.

20 Hevâzin üzerine yürürken bazı müslümanların çokluklarına güvenmeleri ve rehavete kapılmaları, söz konusu psikolojik durumu yansıtır. Bkz. 9.Tevbe: 25-27; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 889, 890; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 890, 901; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 313 vd.

21 Hz. Peygamber döneminde gündeme gelen iki peygamberlik iddiası, Yemâme'de Benî Hanîfe'den Museyleme ve Yemen'den Esved b. Ka'b el-'Ansî'ye aittir. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1019; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 376 vd.

22 İlk önce, müşriklerin Mescid-i Harâm'a sokulmaması kararı alınmıştır. Bkz. 9.Tevbe: 28;

Peygamber'in vefatına yakın zamanda "*Bundan sonra Arabistan'da iki din bir arada bulunmayacak*" sözünün,²³ Hz. Ebû Bekr zamanında irtidat hareketlerinin bastırılmasından başka, Hz. Ömer zamanında en açık uygulamalarını bulduğunu söyleyebiliriz. Hayber ve Fedek Yahudilerini bu gerekçe ile sürmüştür.²⁴ Yine Yemen Negrân'ındaki Hıristiyanları, fırsatını bulduğunda, haklarını garanti ederek, buldukları coğrafyadan Irak Negrân'ına sürmüştür.²⁵ Hıristiyan Arap kabilelerin yumuşak şekilde İslam'a geçişini temin etmek istemiştir. Hıristiyan Arap Benî Tağleb kabilesine, çocuklarını müslüman yapmaları karşılığında cizyeden vazgeçip (iki kat olarak) zekâtı öngördüğü nakledilmiştir.²⁶ Hz. Ömer'in bu uygulamaları, fetih fenomenine bağlı olarak, Arabistan'ın ve Arapların inanç bakımından homojenleştirilmesi fikrinin geç dönem bir yansıması olarak ortaya çıkacaktır. Savaşlarda Hz. Peygamber'in sünneti olarak Araplar köle yapılmıyordu.²⁷ Özellikle putperest Araplara, diğer milletlerden farklı olarak, cizye karşılığında dinleri üzere kalma imkânı tanınmamıştır.²⁸

Yukarıdaki bilgi ve değerlendirmeler sayesinde, Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanda yeni kimlik aşamasının, müslümanlar için, coğrafya olarak Arabistan sınırlarını ve muhataplar olarak Arapları aşan bir çerçeveye imada bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Arabistan çekirdek coğrafya; Araplar da çekirdek ırk olarak görülmüştür.

Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 240, 241, 244, 245; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1078; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 973-975; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 3, 36 vd.

23 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, IV, 126, VI, 50, 53, 54, X; 359 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1080; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 107; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 226.

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 217.

25 el-Kâdî Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 183 h.), *Kitâbu'l-harâc*, Matba'âtü'l-Mîriyye, Bulak 1306, 41, 42; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 58; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 108, 109; el-Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, 88, 89; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (ö. 483 h.), *Şerhu kitâbi's-siyeri'l-kebîr li Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, tahk.: Selahuddin el-Muncid (I-III. Ciltler için), Abdulaziz Ahmed (IV, V. Ciltler için), Matba'atu Şirketi'l-İ'lânâti's-Şirkiyye, Kahire 1971, V, 1078.

26 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 48-50; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 33 vd., 538 vd.; İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 574. Fikhî değerlendirmeler için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs (ö. 370), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, III, 140, 141; es-Serahsî, *Şerh*, V, 1708, 2236, 2237.

27 Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 146 vd.; es-Serahsî, *Şerh*, III, 1030.

28 Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 35, 36.

B. 'GEÇERLİ TEK KİTÂB' DÜŞÜNCESİ VE EVRENSEL KİMLİK ALGILAMALASININ DÖNÜŞÜME BAĞLI BÜTÜNLÜĞÜ

Kur'an'ın evrensel olduğunu söylemek, tıpkı tersini söylemek gibi, onunla ve oluşturduğu kimlikle ilgili bir yargıda bulunmak anlamına gelir. İzlediğimiz yöntem uygun olanı, böyle bir yaklaşım yerine, evrensellik fikrinin nüzul dönemi müslümanlarının zihninde hangi koşullarda ve hangi aşamada varlık bulup Kur'an'a yüklendiğini ve müslüman Arapların düşünce dünyalarında ne gibi bir anlam ifade ettiğini ortaya koymak olacaktır. Dikkat edilirse bu mesele, tebliğin kendi ile ilgili evrensellik iddiasının başından beri var olması ya da olmamasından da farklı bir şeydir. Konu evrensellik imajının muhatapları tarafından hangi aşamada ve ne şekilde algılandığı meselesidir. İşte özgün kimlik evresinde çerçevesi netleşen kimlik, yeni aşamada somut neticesini verecek ve güven temin edip evrensel açılımın göstergelerini verecektir.

Yukarıda anlattığımız gibi İslam'ın Arapların birliğini sağlamayı amaçladığı fetihden sonraki süreçte belli olmuştu. Yahudî kimliğinin seçilmişlik edebiyatı üzerinden millî ve sadece Yahudileri önceleyen bir yapısı bulunduğunu hatırlayalım. Kitâbın *taşınabilir* olması, Yahudi kimliğine evrenselleşme imkanı sunmamıştır. Müslümanların onlarla yaşadıkları rekabetin yükselişi sayesinde, İslam'ın ümmî Arapları temsil ettiğine ilişkin imaj, sadece müslümanların fikri olmakla kalmayıp tüm Araplara sirayet etmiş olmalıdır. Bu rekabet en azından müslümanların zihininde Yahudi kimliğinin oluşturduğu tutkunluğa benzer bir etki yapmış gözükür. Yahudilerle yaşanan siyasî ve dinî karşıtlığın fonksiyonunu fiilen tamamladığı söylenebilir. Fetihle başlayan süreç aslında bunun bir ispatı gibidir. Özgün kimlik imajının Arabistan bütünlüğünü sağlayacak olması, Arap kabileler üzerinde nüfuz kurmaya yönelik emelleri ve kısmî nüfuzu bulunan Bizans imparatorluğunun yeni siyasî rakip olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Artık müslümanların kitap ehlinin yayılmacı ve evrensel iddiası bulunan ikinci kanadı olan Hıristiyanların –çalışmanın başında belirttiğimiz gibi- resmî temsilcileri ile bir rekabete girme zamanının geldiği görülür.²⁹ Tebliğin başta Kureyş olmak üzere tüm Araplara vaat ettiği evrensellik iddiası, artık muhatapları tarafından tam olarak algılanabilir olacaktır.

29 Bir rivayete göre Hz. Ömer'in haccederken Muhassir vadisinde söylediği şiirde bir mısradaki "*dini Hıristiyanların dinine muhaliftir*" dediği rivayet edilir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 176. Müslümanların zihnindeki *karşıtlık* fikrinin dönüşümünü göstermesi bakımından ilginç bir rivayettir.

Bu noktada, ileride değinilecek olan *cihad* kavramı, yeni anlamıyla ön plana çıkacaktır. Mute ve Tebuk savaşı ile Hz. Peygamber'in vefatına yakın hazırladığı ordu da Rumlara karşıdır.

Önceki kimlik evresinde Kur'an, oluşturduğu kimliği özgün değerler üzerine bina etmişti. Bunu yaparken bu değerlerin, yeni ruhaniyet anlayışına uygun bir tasarımlamasını gerçekleştirmiştir. Bu değerlerin Arap dışı unsurlara hitap edecek sunuma kavuşması, aslında biraz da müslüman Arapların kendilerine güven duymaları ile ilgilidir. Tam olarak Mekke'nin fethi, özellikle yerleşik ümmî Arap zihin yapılanması bakımından bu görevi ifa etmiştir. Böylece Araplar yeni dinin başarıya yani ikna edici bir delile kavuştuğunu gözlemlemişlerdir.³⁰ Artık yeni kimliğin öngördüğü tarih tasarımı ve inanç yapısı, kendisini evrensele taşıyacak güce kavuşmuş olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın *kitâblaşma* yolunda kat ettiği son aşama da, başlangıçta olduğu gibi yerleşik zihin dinamikleri bakımından ele alınmalıdır.

1. Yerleşik Zihin Dinamiklerinin (*Kitâb* tarafından) Evrensel Kimlik Karakterine Yönlendirilmesi

a. Fetih Süreci ve Siyasal Yapılanmanın Geldiği Aşama (Reel Politik)

Fetihten önce, içlerinde en güçlüsü müslümanlar olsa da, Arabistan'da pek çok siyasî güç bulunuyordu. Arapların bu dağınkılığı, Fetihle birlikte sona ermeye yüz tuttu. Müslümanlar, Araplara hâkimiyet konusunda hak iddia etmesi en makul güç haline geldi. Artık İslam'ın Arabistan üzerinde yapacağı operasyonlar ortak Arap zihniyetinde yadınrganmayacak duruma gelmiş olmalıdır. Önemli olanı müslüman iktidarın düzenlediği operasyonların, fetihle birlikte belirginleştiği üzere, basit şekilde zenginleşme ve genişleme amacına yönelik olmayışıdır. Hz. Peygamber zamanında uç verip onun vefatıyla nihaî noktasına ulaşan ve sonra da ilk halife döneminde bastırılan irtidat hadiseleri-

30 Aslında Arapların zihnindeki tereddüdün, Hz. Peygamber'in vefatı ile irtidat hadiseleri biçiminde somutlaşacağını görürüz. Bununla beraber, aynı dönemde Kureyş ve Sakîf kabilelerinin yaşadığı tereddüt, onların kimliğe bağlı kalma kararı almaları ile sonuçlanmıştır. Özellikle etkin şahsiyetlerin kitleleri yatıştırdığına şahit oluyoruz. Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1080; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 264, 265. Bu örnekler, Arap toplumunu yönlendiren âkil kişilerin, en azından Hicaz'da ikna olduğunu gösterir.

nin³¹ de göstereceği gibi, kimliği merkeze alan neredeyse ideolojik bir çerçeveye matuf bir hareket tarzı söz konusudur. Açıkça birliğin sağlayacağı güçten önce kimliğin önemi gözetilmiştir. Müşriklerin Mescid-i Haram'dan çıkarılmış olması, tavizkâr din anlayışının 'bozduğu' hac uygulamasının sağladığı ekonomik refahın görmezden gelinmesi,³² söz konusu kimlik hassasiyetine ilişkin önemli bir başka göstergedir. Yine bununla ilgili olmak üzere, hac uygulamasında Kureys'e ve diğer bazı Mudar kabilelerine ayrıcalık veren görevler iptal edilmiştir.³³ *Teslim olan* kabilelerin namaz ve bir takım emirlerde pazarlık yapmaya kalkışması, Hz. Peygamber'den hiçbir şekilde olumlu karşılık bulmamıştır.³⁴ Söz konusu göstergeler sınırları belirlenmiş ve tavizkâr olmayan objektif kuralları işlemekte olan *kitâbli* bir din anlayışına işaret eder. Dolayısıyla fetih, muhtelif siyasî güçlerden birinin galebe çalmasından daha anlamlı bir şeydir. Arapların gözünde bu olay, alternatifi olmayan ve iddiaları bakımından oldukça ikna edici gözükcek bir iktidarın meşruiyet kazanmasına dayanak teşkil etmiş olmalıdır. Bunun psiko-sosyal gerekçeleri üzerinde sonraki başlıklarda durulacaktır.

Önceki kimlik evresinde, müslümanların siyasal birlik fikrine ve sonra da iktidara kavuşmasının üç aşamada gerçekleştiğinden bahsetmiştik. Söz konusu aşamalara dikkat edersek, öncelikle bireylerin ve kabilelerin kimliğe katılımının yani *imanın* gerçekleştirildiği; sonra siyasî birliğin kurulduğu ve ardından da (Bedr savaşı ile birlikte) bu siyasî birliğe katılımın söz konusu *imana* dâhil edildiği gösterilmişti. Fetihle birlikte yaşanan süreçte, müslümanların sayısında siyasî gerekçe ile anî bir artış gözlenmiştir. Netice samimi inanç; yani *iman* gerçekleşmeden ve kimlik içselleştirilmeden, siyaseten müslüman olmaların gündeme geldiğini görmekteyiz. Bundan sonra siyaseten müslüman olanların *mu'minleşmesi* (kimliği içselleştirmesi) önemli bir güvenlik meselesi olacaktır. Yani yeni kimlik evresinde, özgün kimlik evresinde yaşanan sürecin tersine bir durum söz konusudur.

31 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 298 vd.

32 9.Tevbe: 28, 29; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 971 vd., 974, 975; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 3, 36.

33 Kureys'in ayrıcalığı olan *hums/ahmesîlik* inancının bir gereği olan ve Arafat yerine Meş'ari'l-Harâm'da vakfe uygulamasının sonlandırılması konusunda bkz. 2.Bakara: 199; Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 95; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 1077; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 975; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 303-306; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 162, 165, 169, 175. *Nesî'* adetin kaldırılması ile ilgili olarak bkz. 9.Tevbe: 37; el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, III, 1112; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1023; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 379 vd.. *İfâze* ve *icâze* görevleri de doğal olarak sona ermiştir. Buhârî, Hacc, 53.

34 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 965-970; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 28-34.

Fetihle birlikte, yeni iktidarın önlenemez yükselişi karşısında, kişisel ve kitlesel teslimiyetlerin hangisinin samimi hangisinin siyasî olduğunu ayırmak güçleşmiştir. Özellikle Kur'an'a da yansıyan *muslim* ve *mu'min* ayrımı bununla ilgilidir.³⁵ Mekke'nin fethinden önce müslüman olanlar ile sonrasında müslüman olanlar arasında bir ayırımın yapılmış olması³⁶ da buna matuftur. Hatırlanırsa Bedr savaşı ile birlikte hicret etmek, müslümanların siyasî varlığına güç katmak anlamına gelmiş ve imanî bir mesele olmuştur.³⁷ Fetih, söz konusu hicret sürecini bitiren bir aşama olarak karşımıza çıkar. Çünkü fetihle birlikte müslümanlara alternatif siyasî otoritelerin ortadan kalktığı görülür. Artık İslam yeni statükoyu oluşturacaktır. Ayrıca hicret yurdunu belirleyecek *düşman toprağı* kalmamıştır. Netice itibariyle yeni müslümanların samimiyetini nesnel olarak ortaya koyacak ölçüt de ortadan kalmıştır. Rivayetler Hz. Peygamber'in bu konuda bir yol gösterdiğini haber verir. Buna göre, artık hicret bitmiştir,³⁸ bundan sonra *niyet ve cihad* vardır.³⁹ Söz konusu ölçütün ilk uygulamasını Tebuk seferinde görmekteyiz. Rumlara karşı çıkılan bu sefere katılım, açık şekilde samimi müslümanlığın (mu'min olmak) ya da münafiklığın göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu değerlendirme biçimi Kur'an'a da geniş şekilde yansımıştır.⁴⁰ Özellikle savaşa mazeretsiz şekilde katılmayan üç müslümanın samimi itirafı ve onların affedilinceye kadar toplum içerisinde bir tecrit yaşamış olmaları,⁴¹ toplumsal bilinçlenme açısından dikkat çekici bir örnek olmuştur. Böylece samimi müslümanlığın nesnel ölçütü, *Müslüman kimliğinin siyasî otoritesine*

-
- 35 49.Hucurât: 14, 15. Söz konusu ayırım üzerine yorum yapan İzutsu, muslim-mu'min ayrımının kronolojisini gözetmediği için pek tatminkâr değildir. Bkz. İzutsu, *Ahlakî Kavramlar*, 251 vd.
- 36 57.Hadîd: 10. el-Câhız, İslam kültüründe, ilk nesilden itibaren, müslüman otoriteye bağlılıkta eski olanın üstün sayıldığını söyler. Özellikle halife seçiminde bunun etkin olduğu görüşündedir. Bkz. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 38-40, 203.
- 37 Bâdiyye döneminin yasak olması konusunda bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VII, 464. Hicrî 5. yılda Mudar kabilesi olan Muzeyneliler müslüman olduklarında, Hz. Peygamber onları hicret etmiş sayıp yurtlarına sahip çıkmalarını söylemişti. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 40. Bu istisnanın fetih-ten sonraki döneme bir işaret ya da hazırlık olduğu söylenebilir. Yine de hicretten sonra badiyye dönmek, geç dönemlere kadar müslümanların zihninde sorunlu bir mesele olarak kalacaktır, bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, V, 9, 10; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I, 587.
- 38 Benzeri ifadeler için bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 132, 133.
- 39 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 309, VII, 464, X, 230; Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 227-232; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 311, 312, V, 40. *Hac* ve *cihad* arasında kurulan benzerlik, her ikisinin de kimliğe katılımı ifade etmesiyle açıklanabilir. Bazı hadisler için bkz. Buhârî, Hacc, 3, 4.
- 40 Konuya ilişkin ayetler, Tevbe suresinde önemli bir yer kaplar. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1022 vd., 1060 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 945- 964, 975, 976; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 3 vd.
- 41 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1049 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 958 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 7 vd.

hicret ederek katılmak biçiminden, *Müslüman kimliğinin dışarıya açılımına katkı sağlamak* biçimine dönüşmüştür.⁴² Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da, *siyasî olarak müslümanlaşmanın* kabul edilmesi ile beraber, nihaî hedefin *mu'minleşme* olduğudur. Aradaki fark kimliğe katılım ve bu kimliği içselleştirme biçiminde kavramsallaştırılabilir. Dışarıda siyasî karşıt ya da karşıtlara karşı cihat edilmesi, ümmî Arapların –hem kişi hem de kabileler olarak- yeni kimliği kabul etmesine de katkı sağlamış olmalıdır. Konunun ileride *tefekkuh* ve *iman* arasındaki ilişki bakımından da bir açıklaması yapılacaktır. Çünkü *tefekkuh* terimini yer yer *müslümanlaşma* diye izah etmiştik. Müslümanlaşmanın artık sadece siyasî teslimiyet anlamı içermesi; *tefekkuh* teriminin anlamında da bir evrim neden olacaktır.⁴³

Anlattığımız ayrımın toplumda bireylerin statüleri arasında kendiliğinden hiyerarşi doğuran bir gücü bulunduğu görülebilir. Hatta kabileler arasında önceden müslüman olmak ve sonraya kalmanın bir itibar meselesi olduğuna dair işaretler bulunmaktadır.⁴⁴ Böylece, müslüman toplumun (teorik ve siyasî) yapılanmasında hâkim ölçütün *iman* ya da *mu'minleşme* olduğu söylenebilir. Önceki aşamada bunun *kitâbı uygulamayı* da içeren bir süreç olduğundan bahsetmiştik. Bununla beraber teorik ilkenin hayata geçmesini temin edecek yerleşik bir iç siyaset biçimine ihtiyaç vardır. Gerçekçi siyaseti (reel politik) oluşturan bu zemin, Arapların asabiyet merkezli düzenlerinde biteviye devam eden mücadelelerinin hemen İslam'dan önce aldığı biçimden ibarettir. Asabiyet iddiaları tabiatı gereği başka asabiyetten olanları rakip ve düşman görür ve dolayısıyla bütün bir toplum açısından *dağıtıcı* bir etkiye sahiptir. Kureyş Arap kabileleri içerisinde son dönemde dinin *bağdaştırıcı* etkisini kullanmış ve başlattığı kutsal asabiyet iddiasına inanırlık kazandırmıştı. İslam vahyi özgün kimlik evresinde bu verili durumun meşruiyeti üzerine bina edilmeye devam edilmiştir. Kureyş ile yaşanan mücadelelerin onun verili gücünün İslam'a kazandırılması ile sonuçlanması, Araplar tarafından, İslam'ın

42 İbn Haldun, halifenin kraldan farklı olduğu yönleri açıklarken, onun toplumsal düzeni sağlamaktan başka cihad ve müslümanlaşmayı sağlama görevinin de bulunduğunu, yani ahiret işlerini de gözetme görevini olduğunu da söyler. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 243 vd. Bu değerlendirme yaptığımız tespitlerle paralellik arz eder.

43 9.Tevbe: 87'de Tebuk savaşından geri kalanlarla ilgili olarak onlar "*fikh edemezler*" denilir.

44 'Osman b. Ebi'l-'Âs'ın, Sakif'in müslüman olurken sona kalmasının kendilerine bir ar olduğunu, bir de ilk irtidat eden konumuna düşmemeleri gerektiğini ifade etmesi konusunda bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, II, 433.

Kureyş'in iktidar iddiasını tamamlaması biçiminde algılanmasını sağlamıştır. Kureyş'in konumunu başından beri kabullenmek istemeyen kabilelerin geçici direncinden başka, yaşanan süreç hızlı bir müslümanlaşma süreci olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Kureyş'in siyasî gücünün devralınması, İslam'ın *mü'minleştirme* sürecinin siyasî ayağını yani *müslümanlaştırmayı* oluşturur. Konuyla ilgili psiko-sosyal süreçler sonraki başlıkta izah edilecektir. Dikkat edersek bu sürecin kazanımlarının ve risklerinin bir müddet devam ettiği görülür. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, asabi duygularla bir araya gelmiş bulunan Medinelî müslümanlar, kendi içlerinden bir yönetici seçmeye kalkacaklardır. Bu, *müslümanlık* üst kimliğinin asabiyetin dağıtıcı etkisine girmesine sebep olabilirdi. Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer tarafından yapılan müdahale, Arapların düşünce biçimlerine en uygun siyasetin yani *Kureyş'in dinden aldığı bağdaştırıcı gücünün* gösterilmesi biçiminde olacaktır.⁴⁵ Toplumsal bilinç, Peygamber halifesinin Kureyş'ten çıkmasına kail olacaktır. Burada, özgün kimlik evresinde serdedilen nassların yerini teslim etmek gerekir. Kaldı ki sürmekte olan irtidat (Müslümanlıktan çıkma) olayları, bu güvenlik siyasetini zaten dikte edecektir.⁴⁶ Haşimoğulları'ndan gelen itiraza ayrıca değinmek gerekir. Aslında bu itiraz kutsal asabiyet iddiasına oldukça uygun ve devamı niteliğinde bir çıkış gibi gözükür. Şöyle ki, Kureyş hangi sebepten ön plana çıkmış ise, içlerinden peygamberin çıktığı Haşimoğulları da bu sebepten yönetime en çok hak sahibi olmalıdır.⁴⁷ Ne var ki hilafet meselesinin karara bağlanmasından sonra ortaya çıkmış

45 Benî Sa'îde gölgeğinde geçen olay için bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1071-1076; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 231-234. İbn Haldûn halifelik için Kureyşli olmak şartının bir illeti bulunduğunu, onun da Kureyş'in Araplar üzerindeki siyasî konumu ve etkinliği olduğunu, illetin kaybolmasıyla da Kureyşli olma şartının ortadan kalktığı görüşündedir. Bkz. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, I, 207-213. Hilafetin Kureyşliliği mesele ile ilgili farklı değerlendirmeler için bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kuteyşliliği İslam'da İlk siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005; Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay. 2001.

46 Mesela, Hz. Peygamber tarafından 'Usâme b. Zeyd'in komutanlığında Şam tarafına gönderilmek üzere hazırlanan ordunun gönderilip gönderilmemesi meselesi, onun vefatından sonra beliren irtidat hadiselerine karşı, Medine'nin orduya ihtiyacı olabileceği gerekçesiyle tartışılmıştır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1121; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 296.

47 Toplumsal zihnin çalışma biçiminde, en azından Hz. Ali'ye nispet edilen (bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 219, 220; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 253, Akbulut, *Sahabe Dönemi*, 53.) bu iddianın önemli olduğunu, kimi rivayetlerden çıkarabiliyoruz. Hz. Ömer'in divanlara insanlar kaydedeceği zaman Haşimoğulları'ndan başlamak sonra diğer Kureyşlilerden devam etmek suretiyle bir tasnife gidilmesini salık vermesi konusuna tezin birinci bölümünde değinmiştik. Diğer taraftan toplumsal hiyerarşide temel ölçütün Müslümanlığa erken katılımla ilgili olduğuna dair kuvvetli deliller de bulunmaktadır. Söz gelimi, yine aynı tasnife ilişkin rivayetlerde Bedr ashabının da ayrıca zikredilmesi gibi. Bkz. Ya'kûbî, *Târîh*, II, 153. Yine Hz. Ömer'in kendinden sonraki halifeye vasiyetlerini anlatan rivayet bu hiyerarşiyi, ilk önce Muhacirlerden sonra Ensârdan başlayarak şehir-

olan bu hak iddiası, Kureyş açısından *bağdaştırıcı* bir etkiden çok, zamanlama nedeniyle, Kureyş içerisinde *bölünme* meydana getirecek pozisyona düştüğü için, nüzul dönemi sonrasında genel siyasette taban bulamayacaktır.⁴⁸ Bu dönemde onların herhangi bir grup tarafından desteklenmemiş olması da, *müslümanlık* üst kimliğinin güvenliğine ilişkin yaptığımız yorumla uyum içerisindedir.

Hız. Ebû Bekr döneminde ortaya çıkan irtidat hareketlerinin kararlı biçimde bastırılması, siyasî anlamdaki *müslümanlaşma* olgusundaki tereddüdü bastırmaya yöneliktir.⁴⁹ Beri taraftan Hız. Peygamber'in vefatına yakın tertip ettiği 'Usâme b. Zeyd komutanlığındaki ordunun Hız. Ebû Bekr zamanında görevini tamamladığına da şahit olmaktadır.⁵⁰ Dışa açılım siyasetinin başlangıcı, Mute, Tebük savaşlarında ve son ordu tertibinde görüldüğü gibi, Hız. Peygamber'e dayanır. Bununla beraber, dışa açılım döneminin asıl Hız. Ömer'in düzenlediği seferlerle gerçekleştiği görülür. Onun döneminde toplumun iç karışıklıklardan kurtulmuş olması dikkat çeker. Yani Arabistan'ın *mu'minleşmesinde* (yeni kimliği içselleştirmesinde) ciddi mesafe kat edilmiştir. İlk iki halife döneminde toplumsal varlığın ve kimliğin korunmaya alınmasına yönelik bir *güvenlik siyaseti* güdü-

lerde yaşayanlara oradan da badiye Araplarına ve zimmet ehline uzanan bir yapıda gösterir. Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 8. Yine o Hız. Peygamber'in yaptığı gibi, Ebû Bekr'in tersine, ganimetleri eşit dağıtmayıp dinde faziletli olanlara fazla pay veriyordu. Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 24 vd. Hız. Ömer'in asabiyeti değil, dinde erken olmayı ölçüt kabul ettiğini söyleyen (Bkz. el-Câhız, *el-Beyân*, I, 300.) ve dinde esas olanın hayırlılık olduğu iddiasını dile getiren el-Câhız, Benî Sâ'ide sakifesinde hilafet tartışmasında Hız. Ebû Bekr ve Hız. Ömer'in Kureyş'in üstünlüğünü gerekçe göstermesinde, Ensârın bir bizde bir de sizden halife olsun diyerek asabi üstünlük iddiası gütmelerinin etkili olduğunu ve Ensâra kendi delilleriyle cevap vermeleri nedeniyle Kureyşliliğin gündeme geldiğini söyler. Dolayısıyla bu düşüncenin devamı olarak Hâşimoğullarının hilafete doğal bir hakkının bulunduğunu savunmak yersizdir. Bkz. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 201, 205 vd. Sosyal hiyerarşi fikrine ilişkin bir değerlendirmeler için bkz. Mustafa Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, Pınar Yay., İstanbul 2001, 143, 147, 253 vd.

- 48 Bu değerlendirmemizi destekleyen rivayetler bulunmaktadır. Halife seçiminden sonra Hız. Peygamber'in akrabalarının kırgınlıkları ile ilgili bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 236 vd. Hız. Ali'nin eşi Fatima'nın ölümünden sonra beyat etmiş olması ve hilafet hakkının yendiğini düşünmesi ile ilgili rivayet için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 271, 272. Bunun hilafına rivayetler de vardır. Söz konusu malzemenin ehli sünnet çizgisinde yorumu için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI 294, 295.
- 49 Kabilelerin zekât vermektan kaçınmaları bu hareketlerin siyasî birlik fikrine karşı yapıldığını gösterir. Hız. Ebû Bekr'in özellikle namaz kılmayı kabul etseler bile zekâttan kaçınmalarını kabul etmediğini görüyoruz. Bkz. el-Belâzûrî, *Futûhu'l-buldân*, 131 vd.; el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 81, 82; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 303 vd. Bu düşüncüyü yansıtan bir örnek için bkz. el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XIV, 76. Zekat *müslümanlaşma* yani siyasî katılımı; namaz ise *mu'minleşme* yani kimliği içselleştirme sürecine girmeyi ifade eder. Ne var ki, *mu'minleşme*, siyasî katılım olan *müslümanlaşmayı* zaten içermelidir. Hatırlanırsa, Bedr'den sonra siyasî katılım imana dahil edilmişti.
- 50 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1121 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1064; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 296.

lecektir.⁵¹ Üçüncü halife Hz. Osman zamanında ise endişe, *müminlerin* Kitâb üzerindeki ihtilaflarının giderilmesine yoğunlaşacaktır. Asıl güvenlik, Kur'an'ın standart hale getirilip yaygınlaştırılması ile sağlanılmaya çalışılacaktır. Arapların müslümanlaştırılması ve kimliğin dışı açılımı, her ne kadar mantıken birbirini takip eden kimlik aşamaları gibi gözükse de çoğu kez birlikte yürümüş ve her biri diğerini beslemiştir.

b. Yerleşik Zihin Dinamiklerinin Evrensellik İdealine Yönlendirilmesi; Kabe-Hac, Tarih-Köken ve Kutsal Coğrafya Telakkilerindeki Dönüşüm

Müslümanların tek başına Arabistan'a hâkim olmalarını (ve devamında yayılma eğilimini göstermelerini) sağlayan süreç, onların kendilerine güven temin etmeleri ve bunun devamı olarak Arapların gözünde bir tür temsil makamına oturmaları ile ilgilidir. Kat edilen siyasî aşama, elbette ki müslümanların dinî bilinç düzeyinde sağlanan gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Önceki kimlik evresinde müslümanlar, kitap ehliyle yaşadıkları dinî çatışma neticesinde, onların iddialarının geçersiz olduğuna, hidayetin ümmî peygamber Hz. Muhammed'e inanmaya bağlı olduğuna ve gerçekten seçilmiş olan topluluğun ona inanan ümmîler olduğuna inanmaya başlamışlardı. Müslümanların bu evrede Kâbe ile ilgili iddiaları da evrensel bir karaktere oldukça yaklaşmıştı. Bedr savaşının sağladığı güven üzerinde de durmuştuk. Bedr savaşından sonra *ilahî onay almış olmanın* güveni ile bu düşünceyi siyasî platforma aktarıp Medine'nin tek başına iktidarı oldular. Kitap ehline karşı elde edilen bu başarının, onların zihninde, temelleri eski olan ümmîlik-kitaplılık çekişmesinde ümmîler adına zafer kazanmışlık pozisyonuna yorulmuş olması, pek muhtemeldir. Konunun tüm Araplar arasında benzeri duyguları depreştirecek bir altyapısı bulunduğunu biliyoruz. Müslümanların Arapların yönetimi ile ilgili bir hak iddiasında bulunacak olmaları, oldukça makul ve beklenen bir mesele olarak algılanmıştır. Bunun,

51 Hz. Ömer'in vasiyeti bu *güvenlik siyasetinin* izlerini yansıtır. Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 8. el-Câhız da *güvenlik siyaseti* tanımlamasını doğrular ifadeler vardır. Bkz. el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 94, 184, 185. Arap dilinde bir kullanım olarak ilk iki halifeye *el-'Omerân* denilir. Bkz. İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, el-Matba'atü'l-Âmire eş-Şerife, Tanta, ts., 18. Toplumsal bilinçte bu dönemlerin mahiyetine ilişkin tek bir imaj olduğunu gösterir.

Kâbe iktidarına ilişkin somut bir talep olduğunu söyleyebiliriz.⁵² Konunun netleşmesi bakımından, vaktinde Kusay b. Kilâb'ın Kureyş adına Kâbe iktidarına yönelik hak iddia ettiğini hatırlamak faydalı olur. Kusay bunu kutsal köken fikrine dayandırıyor. Yeni durumda Hz. Muhammed'in Arapların en kutsal soyundan gelmiş olması da, onun seçilmişlik söyleminde önemli bir yer kaplamıştır. Yine de asıl mesele, bu söylemin kitap ehline karşı elde edilen siyasî başarıyla kendisine haklılık ve güven kazandırmış olmasıdır.

Mekke'nin fethi, müslümanların ümmî Araplar üzerinde hâkimiyet iddiasında bulduklarının en açık belirtisidir. Fetih, bir yönü ile de başarıya ulaşıldığını gösterir. Çünkü Kâbe, Arapların zihninde ruhani gücü dolayısıyla da iktidarı temsil etmektedir. Kâbe'nin ele geçirilmesi onun taşıdığı gücün elde edilmesi demektir. Söz konusu ruhanî güç en ilginç tezahürünü, birinci bölümde ele alındığı üzere, *cezalandırıcı* vasfına yönelik inançta gösterir. Buna göre, bir toplum, Kâbe'ye gereken saygıyı göstermiyorsa ona sahip olmaya devam edemez; Kâbe onu cezalandırır. Eğer başka bir topluluk onu ele geçirdi ve Fil ashabının uğradığı ceza gibi cezalandırılmadı ise, vaktinde Kureyş'in Kâbe idaresini ele geçirmesinde olduğu gibi, ilahî bir onaya mazhar olduğuna ve ruhanî güce kavuştuğuna hükmedilebilir. Artık ruhani gücü kullanmaya hak sahibidir. Tüm bunlar toplumsal zihnin derinliklerine uzanan inançlardır ve müslümanlık yerleştikten sonra bile büyüsel biçimini korumuştur.⁵³ Dolayısıyla Ümmî Arapların bilincinde ve derinliklerinde Kâbe'nin ele geçirilmesi, müslümanların iktidarı açısından bir tür *ilahî onay* anlamına gelmiş olmalıdır. Hatırlanırsa, önceki kimlik evresinde, Bedr savaşının da müslümanların zihninde bir tür cezalandırma anlamı taşıdığını ve bu savaşta ileri gelen müşriklerin öldürüldüğünü anlatmıştık. Aynı sürecin fetihle birlikte tüm Arapları kapsa-

52 Hudeybiye barış anlaşmasında, “*Kâbe'yi ziyaret etmek için müslümanlara o sene izin verilmeyeceği; ancak bir sene sonra izin verileceği*” şartı konulmuştu. Bunun sebebi Araplar tarafından müslümanların Kâbe'ye zor kullanarak girdiklerinin zannedilebileceği endişesidir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 338; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, II, 605; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 783. Dikkat edilirse bu olay müslümanların hedeflerinin tüm Araplarca bilinmekte olduğunu gösterir.

53 Hz. Ömer bir konuşmasında Kureyş'e, Tasm ve Cürhüm kabilelerinin Kâbe'ye gereken saygıyı göstermedikleri için Allah tarafından helak edildiklerini ve onlardan sonra da Kureyş'in Kâbe'ye velayet etmeye başladığını hatırlatmıştır. Sonra da Kureyş'i onun helaline haramına dikkat etmezler ise, tıpkı Tasm ve Cürhüm gibi helak olacakları konusunda uyarmıştır. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 464. Ayrıca bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 28; Benzeri başka örnekleri tezin birinci bölümünde ele almıştık. Ayrıca *feth* kelimesinin semantik analizi bunu destekler, bkz. Watt, *at Medina*, 66, 67.

yacak biçimde tamamlandığını düşünebiliriz. Nüzul dönemi başlarında *Kâbe'ye saygısızlık etmek nedeniyle cezalandırılma* fikrinin gönderilen peygamber ve vahye itaat etmeme ile birleştirildiğini de hatırlayalım. Peygamberlik iddiasının Kâbe üzerinden kat ettiği aşamayı dikkate alırsak, mesele daha da netleşir. *Kitâbın* öngörülere doğrultusunda hareket eden bir topluluğun Kâbe'yi ele geçirmesi ve ondan onay alması, aslında yerleşik Arap bilincinde *Kitâbın* ruhani gücünün vicdanlarda az çok teslim edilmesini doğurmuş olmalıdır. En azından psiko-sosyal alt yapının bunu gerektirdiğini söyleyebiliriz.⁵⁴ Kâbe'den başka hac uygulamalarında, başta Kureyş olmak üzere bazı kabilelerin ayrıcalıkları bulunuyordu. Söz konusu ayrıcalıkların, önemine göre, Arapların gözünde bir tür iktidar paylaşımını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Müslümanlık, Mekke'ye hâkim olduktan sonra haccın yönetimini eline aldı. (Hz Peygamber'in bulunmadığı ilk hacda, Hz. Ebû Bekr'in emir olduğunu bilmekteyiz.⁵⁵ Bu durum iktidar bilincine yönelik çok somut bir mesaj olmuştur. Veda haccında ise, kabilelere ait ayrıcalıklara son verildiği görülecektir. Söz konusu ayrıcalıklar içerisinde en önemlisi muhakkak ki Kureyş'in *Hums/Ahmesîlik* inancıydı. En açık alameti, diğer insanlar gibi Arafat'ta vakfe yapmaktı. Kur'an'da tüm insanlarla birlikte hareket edilmesi emredilir. Kimi ritüellere belli kabilelerin öncülük etmeleri anlamına gelen *ifaze* ve *icâze* görevleri, ayrıca haram ayların yerini ekonomik sebeplerle değiştirme yetkisi olan *nesî* uygulaması da kaldırılmıştır. Kâbe ve hac ile ilgili düzenlemelerin en önemlisi, yukarıdakileri de içine alacak şekilde, ibadetin ve mekânların müşriklik inancının alametlerinden temizlenmesidir. Böylece kutsal coğrafya üzerindeki kabilevî yetki ve sahiplik iddiaları, bir nevi ortadan kaldırıldı. Bu uygulamalar, bölünmüş küçük büyük iktidar alanlarının müslümanlık tarafından ele geçirilmiş olduğunu tüm Araplara göstermiştir. Yeni iktidar, köklü ibadetleri yeniden tanzim etmek suretiyle ruhanî vaz' ve tashih yani *inşa* gücünü de göstermiştir.⁵⁶

54 Bir rivayete göre Müseyleme'ye inanan bir Benî Hanîfe'li, "*Kureyş'in gerçek peygamber'ine inanmaktan ise, Benî Hanîfe'nin yalancı peygamberine inanmayı tercih ederim*" demiştir. Bu asabiyetin doğurduğu inatçılıkla ilgili bir söz olmaktan başka, Arapların zihninde gerçeğin ne olduğuna ilişkin bir veridir. İrtidat eden kabilelerin zekâtı vermekten kaçınmalarına rağmen namaz kılmaya devam edeceklerini bildirmeleri, en azından bunun üzerinden pazarlık etmeleri, kimliğin içselleştirilmesi konusunda somut bir ilerleme kaydedildiğine delil sayılmalıdır. Hatta ilk başlarda sahabelerden önemli kimseler, bu kabileler inandığı ve namazı kabul ettiği için onlara müsamaha gösterilmesi gerektiğini ve zamanla zekâtı da vereceklerini düşünmüşlerdi ama halife kabul etmedi. Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, 45; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 303, 304.

55 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 971 vd.

56 Bir rivayete göre Hz. Peygamber, "*Kureyş Kâbe'yi yeniden yaparken parasızlıktan dolayı dar*

Fethin, bir tür ilahi onay olması yanında, Kâbe'nin yönetimi el değiştirdiği için bir *cezalandırma* anlamının da bulunması gerekir. Kâbe'nin idaresinden uzaklaşan kabilelerle ilgili hikâyelere, birinci bölümde değinmiştik. Yeni durumda, somut bir kabilenin cezalandırılmış olduğunun söylenememesi ilginçtir. Çünkü Kâbe yönetimini ellerinde bulunduran Kureyş olduğu gibi, ona saygıyı temin eden müslümanların öncüleri ve bizzat peygamberin kendisi de Kureyş'tendir. Kureyş'in ileri gelen müşrikleri ise zaten Bedr savaşıyla cezalandırılmışlardı. Böylece, *cezalandırma* fikrinin somut bir ırka veya kabileye yönelmek yerine soyut dini düşünceye yöneldiğini söyleyebiliriz.⁵⁷ Daha önce de geçtiği üzere, Müslümanlığın hâkimiyetinin, Araplar tarafından, Kureyş'in tam bir iktidara kavuşması olarak algılanması, bunun açık delilidir. Yeni halde ortadan kaldırılan şey *şirk* (Allah'a ortak koşmak) olacaktır.⁵⁸ Özellikle fetih günü Kâbe ve etrafındaki *şirk* alametlerinin temizlenmesi, Hz. Peygamber'in hac uygulamasında tüm müşrik adet ve davranış biçimlerine muhalefet etmesi, söz konusu fikrin bir tezahürü olsa gerekir. *Şirk* inancının cezalandırılmasına yönelik en somut uygulama, Müslümanların yönettiği ilk hacda, müşriklerin artık Mescid-i Harâm'a girmelerinin yasaklandığının ve yapılan anlaşmaların sunduğu imkan dışında artık müşriklere *emân* verilmeyeceğinin ilan edilmesi olmuştur.⁵⁹ Gerçekten de Arabistan'da müşrik inancın yaşamasına izin verilmemesi; irtidat olaylarının şiddetle bastırılması, Kâbe'nin sunduğu iktidar imkânının bir neticesidir. Bu yönüyle Kâbe, müslümanlar eliyle, kendisine gereken hürmeti göstermeyen müş-

yaptı. Eğer kavmin küfürden yeni çıkmış olmasaydı onu eski haline getirirdim” demiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 104, 127 vd.; Buhârî, Hacc, 42. Bu rivayet Kâbe ve hac ile ilgili ibadetler tashih edilirken oldukça dengeli ve gerektiği kadar müdahalede bulunulduğunu ve bu durumun iktidara ulaşmak konusunda bıçak sırtı bir mesele olduğunu gösterir.

- 57 Rivayetler fetih günü Haram beldenin haramlığının Hz. Peygamber'e mahsus bir izin olmak üzere bir saatte kaldırıldığını ve sonra tekrar haram kıldığını, bunun da Mekke ehline gazap olarak böyle yapıldığını Hz. Peygamber'in ağzından bildirir. Özellikle çatışmaya girmeyen kimsenin öldürülmeyeceğinin bildirilmesi, bundan sadece dört kişinin istisna edilmesi ise aslında *cezalandırma* konusunda tüm Mekkelilerin gazaba uğramadığını gösterir. Söylemin bu şekilde gelişmesi, müslümanlar için sembolik bir anlam ifade eder. Tüm Araplar için hadisenin genel görüntüsü üzerinden hareket etmek gerekir. Rivayet için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 139 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 864, 865; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 290, 297.
- 58 2.Bakara: 190-193. ayetler “*fitne*” ile savaşıp Allah'ın dinini hâkim kılma üzerinde durur. Müfessirler buradaki “*fitne*” tabirinin *şirk* anlamına geldiğini söylemişlerdir. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 90; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 473; Yahyâ b. Selâm, *et-Tesârif*, 179; et-Taberî, *Tefsîr*, II, 195-202; en-Neyşâbüri, *Vucûh*, 250; ed-Dâmeğânî, *Kâmus*, 347, 348. Hz. Peygamber'in “*insanlar kelime-i tevhidî söyleyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum*” demesi, bunun bir başka ifadesidir. Bkz. Serahsî, *Şerh*, V, 2261, Hamîdullah, *el-Vesâik*, 383.
- 59 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1078; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, VI, 52 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 971 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 36 vd.

riklere, "Haram bölgeden 'çıkartılmaları' ve buldukları yerde ele geçirilmeleri ya da öldürülmeleri" suretiyle,⁶⁰ cezalandırıcı vasfını göstermiş olur. Verilen netice, iktidarın belli bir soya yönelik düşmanlıkla elde edilmemiş olması ve yerleştirilmeye çalışılan tevhid ilkesinin de belli bir ırka ait olmamasıdır. Artık yeni ve açılıma temel olacak bir düşünceye toplum zihninde yer açıldığını söyleyebiliriz. Önceki bölümlerden beri işaret ettiğimiz, *Müslümanlık* kimliğinin kabileler üstü yönünü ifade eden şey de budur.

Her ne kadar kabileler üstü bir kimlik vurgusundan bahsetsek de Kureyş'in göz ardı edildiğini söylemek mümkün değildir. Hatırlanacağı üzere Kusay zamanında kutsal köken iddiası ve ardından Kâbe yönetiminin elde edilmesinin sağladığı ayrıcalık, Fîl Olayı'nın olağanüstü bir yardım olarak algılanması ile Arapların gözündeki tam bir kutsiyete dönmüştü. Birinci bölümde ele alındığı üzere, söz konusu kutsiyet asabiyetçi bir iddia olarak çıkmıştır ve diğer kabileleri şemsiyesi altına almaktan çok kendi imtiyazını vurgulayan ve onları dağıtan bir etki yapmıştır. Her ne kadar olabildiğince liberal bir din öngörülmeğe başlamış olsalar da, dini yapılanmanın asabiyete dayanan karakteri insanları birlik fikrine götürememiştir. Arapların gözündeki fetih ve Kâbe'nin müslümanlar tarafından ele geçirilişi de Kureyş'ten başka bir güce yorulmamıştır. Bununla birlikte yeni iktidar, hac uygulamasında gösterildiği üzere, kuralları kabileler ve kişilere göre değişmeyen,⁶¹ belli kabile ya da kabilelerin hac üzerinden oluşturdukları ruhanî otoriteyi kaldıran bir iktidardır. Yukarıda da değinildiği üzere, başta Kureyş olmak üzere bazı kabilelere siyasî ve ekonomik ayrıcalık sağlayan hac uygulamaları üzerindeki ruhani yetkilere son verilmiştir. Gerekçe ise, haccın Hz. İbrahim zamanındaki (başlangıçtaki) uygulamasında söz konusu yetkilerin bulunmaması,⁶² haccın bütün kabile mensuplarına ve insanlara açık ve eşit mesafede bir ibadet olmasıdır. Haram belde ve haram aylar dünyanın yaratılışında Allah tarafından belirlenmiştir ve bunda bir değişiklik de yapılmamış-

60 9.Tevbe: 5-7; et-Taberî, *Tefsîr*, VI, 319 vd. Rivayetlere göre, Hz. Peygamber Arapların müşrikleriyle savaşıyordu. Onlar esir edilmezlerdi, onlardan cizye de alınmamıştır. Ya müslüman olurlar ya da öldürülürlerdi. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 210, VI, 89, X, 326; eş-Şeybânî, *es-Siyerü'l-Kebîr*, III, 1030, 1036.

61 Mesela Evs ve Hazreçli müslümanların Safâ ve Merve arasında diğer müslümanlar gibi sa'y edip etmeyeceklerini sormaları konusunda bkz. Buhârî, *Hacc*, 79, 80. Hz. Peygamber yine aynı zaman aralığında bir el kesme haddini uygularken de kuralları uygulamadaki nesnel tavrını insanlara göstermiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, X, 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 309.

62 Hz. Peygamber, Arafat'ta vakfede iken insanlara "bu meşâ'irinize iyi sahip çıkın, siz Hz. İbrahim'in mirası üzeresiniz" diye duyurmuştur. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1104; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, II, 201, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 165.

tır.⁶³ Böylece, *haccın başlangıçta olduğu gibi tüm insanlara açık bir uygulama olduğu* fikri inşa edilmeye çalışılmış olur. Bizzat bunu Kureyş'ten yani hâlihazırda merkezî gücü elinde bulunduran kabileden bir peygamberin yapmış olması etkinliğini daha da artırmış olmalıdır. Bu gelişmelere dikkat edilirse Kâbe ve Hac uygulaması, yerel kültürün bir özelliği olmayı aşmış; yaratılışla temellendirilmiş olur. Veda haccında Hz. Peygamber'in hitabında insanlığın ortak atası Hz. Âdem'e atıfların bulunması ve *takvayı* dinin değişmez ölçütü olarak belirlemiş olması ve tebliğin orada bulunmayan insanlara da ulaştırılmasını salık vermesi,⁶⁴ kimliğin açılım politikası ve evrensellik iddiası ile ciddî uyum arz eder. Bu sadece bir geçmiş tasarımı değil, gelecek tasarımıdır da.⁶⁵ Yeni kimliğin bütünlüğü üzerinden toplumun kendine olan güvenini temin etmeye yönelik bir söylem de müslümanların yönettiği ilk hacda müslümanlardan başkasının cennete giremeyeceğinin ilan edilmesidir.⁶⁶ Kureyş, yeni halde bu değerler önünde engel olan asabi bir iddiayı temsil etmek yerine; kendisi ile ilgili bir açılım yakalayıp, söz konusu üst kimlik değerlerini topluma kazandıran bir kabile olmuştur. Böylece Kureyş'in toplumdaki ayrıcalığı korunmuş; ancak biçim değiştirmiş olur. Bu yüzden Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında toplumun yönetimiyle ilgili en geçerli iddia da Kureyşlilerden gelecektir. Daha da ötesi, hilafet konusunda Kureyşli olmayan birinin iddiası kaydedilmeyecektir.

Özgün kimlik evresinde müslümanların inanç birliğinden sonra sosyal ve siyasal birlik kurmalarına paralel olarak vatan algılamasında da bir dönüşüm yaşadıklarını, ilk önce Mekke ile ilgili ardından da Medine'ne ilgili hassasiyetin yükseldiğinden bahsetmiştik. Bu iki şehrin başlangıçta siyasî olan değerleri, zihinlerde dönüşüm geçirerek dinî değerlerine kavuşmuştu. Yahudilerle yaşanan çatışmanın müslüman kimliği ümmî Arapların temsili noktasına taşınması, bu vasfa sahip olan ümmîler üzerinde bir yönetim hakkı iddiasına dönüşmüştü. Diğer bir açıdan bakıldığında bu iddia, ümmî Arapların

63 9.Tevbe: 36, 37; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1112; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 975.

64 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III; 1110 vd., 1103 vd.; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 862, 1023; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 293, V, 185-189; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 382, 385.

65 Hz. Peygamber, Kâbe'nin kıyamete dek ziyaret edileceğini bildirir. Bkz. Buhârî, Hacc, 47.

66 Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1078; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 973; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 36 vd. Aslında Allah indinde dinin ancak İslam olduğu, ya da Allah indinde İslam'dan başka dinin kabul görmeyeceği, önceki kimlik evresinde Yahudilere karşı dillendirilmişti. Bkz. 3. Âlu 'İmrân: 19, 85. Yeni durumda, söz konusu ayetler daha da anlamlı hale gelecektir.

yaşadığı coğrafyaya hükmeden bir iktidar olma talebidir. Dolayısıyla müslüman idealinde fetihten önce tüm Arabistan'a yönelik bir projenin yürürlüğe konulduğunu; Hz. Peygamber'in Kureyş ile anlaşma yapmaya yakın durmasının da bunun bir ifadesi olduğu söylenebilir. Dikkat edilirse birinci bölümde Kureyş'in hicaz coğrafyası dışında oldukça sınırlı bir nüfuzu bulunduğunu; bunun sebebinin Kâbe idareciliği ve birazda kendi becerileri olduğunu söylemiştik. Yeni durumda yeni iktidar, Kâbe'nin sunduğu manevi ve kültürel gücün dar imkânlarını, *Kitâb*ın kendine güven aşıl原因, kültür yapıcı ve siyaset yönlendirici edebiyatı ile genişletip etkinleştirmiştir. Bu da onun Hicaz coğrafyasını aşan bölgede daha etkin olmasını temin etmiştir. Arabistan'ın kuzey sınırlarında yaşayan Rumlara bağlı Araplarda bile bir bilinçlenme yaşandığını gösteren rivayet dikkat çekicidir. Arabistan'ın şirkten soyutlanması, vatanlaştırma prosedürüne uygun olarak Mescid-i Harâm ve hac mekanlarından başlamış ve tüm Arabistan şirkten temizlenmiştir. Hz. Peygamber'in talimatına uygun olarak, Arabistan coğrafyasında Müslümanlık dışında bir dine de yer bırakılmayacaktır. Haccın anlamındaki açılım ve yeni iktidarın insanı ve yaratılışı merkeze alan inşası, Arabistan halkının yeni kimliği içselleştirmesini kolaylaştırmış olabilir. Dikkat edilirse bu söylemde haram toprakların haramlığı da yaratılış ile ilgilendirilmiştir.⁶⁷ Söylem, Kâbe merkezli inancı taşıyanlara bir özgüven aşıl原因 yöneliktir. Söz konusu haram belde ile ilgili hassasiyeti paylaşanların dağılıp gittikleri ve sürekli yaşadıkları coğrafya da dolaylı olarak kutsiyet taşır. 'Hicretin son bulması' fikri, Müslümanların zihninde vatan telakkisinin tam anlamıyla oturduğuna delil teşkil eder. Beri taraftan çölün yaşam biçimi olan yağmanın doğurduğu parçalanmışlığı tam anlamıyla ortadan kaldırmak, coğrafya içerisindeki geçim savaşlarının dışarı taşınmasıyla olurdu. İşte bu noktada daha önce değindiğimiz *cihad* kavramı, Arap zihninde vatan bütünlüğü ve bilinci açısından stratejik şekilde istihdam edilmiştir. Mekke'nin fethiyle birlikte Hz. Peygamber'in bir ideali gerçekleştirmiş olmakla kalmamış, bunun sürekliliğini sağlayacak siyasî tedbirleri alacağı Medine'ye dönmüştür. Mekke kimliğinin tarihi ve başlangıcı açısından en üst düzeyde dinî bir değer ifade eder. Coğrafyasının kaydettiği tarih, veda haccında tashih edilmiş; insanların zihninde *başlangıç* en sahici şekliyle canlandırılmıştır. Bu itibarla fetih döngüsel şekilde kimliğin tekrarlaya durduğu başlangıcın

67 el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1103, 1111, 1112; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 864 vd., 971 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 290, 297, V, 36 vd.

yenilenmesi ve Mekke coğrafyasında yeniden ve son kez değişmemek üzere kaydedilmesi gibidir. Veda haccında Hz. Peygamber Arafat'ta vakfede iken indiği rivayet edilen ve dinin tamamlandığını bildiren ayet,⁶⁸ tam olarak bunu anlatır. Diğer taraftan Medine kimliğinin açılımını sağlayan uygulamaların mekânı olmuştur. Her şeyden önce vahyin siyasî bir güce kavuşması, fetihten sonra ise Arabistan birliği ve kimliğin açılımı gibi önemli tarihi değişikliklerin gerçekleştirilmesi görevlerini icra etmiştir. Medine sayesinde yeni hatıraları kaydeden, üzerinde *meşâ'irini* (alametlerini/sembollerini) taşıyan yeni bir coğrafya/vatan oluşmuştur. Artık ümmî Araplar için tarihin döngüsel olarak yenilenmenin yanında, Medine ile birlikte çizgisel olarak ilerlediğini de söyleyebiliriz.⁶⁹ Kimliği korumaya yönelik içe dönük çaba, açılım sağlayacak biçimde onu genişletme ve evrenselleştirme gayretlerine yerini bırakmıştır. Dikkat edilirse Hz. Peygamber'den sonra hilafetin merkezi hep kuzeye doğru kayacaktır.

Yukarıdan beri anlattığımız kimlik dinamiklerinin yeni haliyle etkisinde bulunan insan tipini anlamak için fetih sonrası Muhacirlerin hareket tarzına bakmak gerekir. Medine yıllarının başında Mekke özlemi ile yaşayan ve bilinçlerinde sadece *yurtlarından çıkarılmış olmanın* acısı bulunan Muhacirler, fetihten sonra Hz. Peygamber ile birlikte Medine'ye geri dönmüşlerdir.

Aslında evrensellik iddiasının müslümanların zihinlerinde yer etmeye başlamasını, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı, Hz. Muhammed'e inanmanın tek hidayet şartı olarak görülmeye başlandığı özgün kimlik dönemine götürmek gerekebilir. Dikkat edilirse, Kâbe'nin en eski ibadethane olduğu da bu dönemde savunulmuştur. Yeni kimlik biçiminin kendisine güvenini de ilk defa Yahudileri alt ederek elde etmiş, sonra da bu Mekke'nin fethi ve Arap birliğinin sağlanması ile iyice belli olmuştur. Ümmîler için başlangıcı Kâbe ve hac sembolize ettiği gibi kemali de Kâbe ve haccın yeniden eski haline döndürme iddiası ve bunun gerçekleştirilmesi sembolize etmiştir. Sonuç olarak ortaya konulan kimliğin teorik çerçevesi insanlığa yönelik bir açılım mesajı taşır. Siyasî olarak da

68 5.Mâide: 3; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 418 vd.; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 104, 168.

69 Medine'de siyasî gücüne kavuşan Müslümanlığın, özgün tarih zeminini yeni çabalarla genişlettiğini ve nüzul tarihini kimlik tarihinin yeni ve en önemli parçası haline getirdiğini gösteren küçük ve dikkat çekici bir örnek vermek isteriz. H. 7. yılda yapılan kaza umresinde Hz. Peygamber Mekkeli müşriklere gösteriş yapmak amacıyla ihramını bir taraftan açıp, tavafta hervele yapmıştır. Bu olayın sünnet haline geldiği ve ritüele dönüştüğü görülür. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 826, 827. Bugün hacılar bu sünneti hala yerine getirirler.

bu açılım, ilk önce Hıristiyan Bizans İmparatorluğu'na karşı işletilecektir. Ümmî kimliğin geldiği bu aşamanın, müntesipleri tarafından *Kitâb* sayesinde elde edilmiş bir başarı olarak algılandığı ortadadır. Bizzat fetihle birlikte nüzul sürecinin sonuna gelindiği, Hz. Peygamber'in ömrünün bitimine yaklaştığı anlaşılmıştı.⁷⁰ Kitâb'ın nüzulünün sona ermesine ilişkin beklenti de bir tür toplumsal tatmine ya da başarıya işaret eder.

2. Kimliğin Açılım Evresinde Kitâb Tasavvurunun Geldiği Aşama

Müslümanların özgün kimlik evresinde *Kitâba* ilişkin ulaştıkları tasavvur, kitap ehline karşı elde edilen siyasî üstünlüğün dinî kanadını temsil eder. Netice itibariyle müslümanlar özgün kimlik evresinde tek geçerli kutsal kitabın Kur'an olduğuna kanaat getirmişlerdi. Çünkü müslümanların gözünde, *kitâb* kavramına ilişkin fonksiyonları fiil halde olan tek vahiy, Kur'an'dır. Dikkat edilirse siyasî bilincin ulaştığı, *karşıtlık süreçlerinden kurtulmuş rakipsiz bir güç* fikri, *yeryüzünde geçerli tek kitâb* düşüncesiyle bütünlük arz eder. Bundan sonra siyasî açılım ve kimliğin evrenselliği fikrinin *Kitâb* üzerindeki yansımaları göreceğiz. Açılım fikrinin Kitâb'ta tecelli biçimi, *taşınabilirlik* vasfının yeni aşamalar kaydetmesi ile ilgili olacaktır. Çünkü kimliği canlı tutan zeminin her daim etkin ve etkisini yayabilir olması gerekir. Belli bir mekân ya da coğrafya ile sınırlı etkinlik üreten bir mahiyette olursa, değil yeni coğrafyalara açılmak, etkiye ve çözülmeye açık olmak gündeme gelebilir. Aynı durum yaşam süresi yani zamanla da ilgilidir. Hatırlanırsa *taşınabilirlik* özelliği, nazmın ve anlam-uygulama ikilisinin muhafazası; ardından da *referans* mantığına uygun olarak yorumlama, istidlal, şahit getirme, alıntı yapma gibi yorumlama faaliyetlerinin yürürlükte olması ile ortaya çıkardı.

Kitâb'a ilişkin bir tanımlama içerisinde yeni dönemi, kitâb tasavvurunun istikrara kavuşması diye niteleyebiliriz. Bunu hazırlayan ve başlatan süreci yine Kur'an'da bulmak mümkündür. Kur'an kimliğin çerçevesini eskiye nazaran daha katı şekilde çizecek ve *dinin tamamlanması* fikrini işleyecektir. Bu çerçevede Mescid-i Haram'dan başlamak üzere tüm kimlik coğrafyasından şirk alametlerini temizlemeyi ve müşrikleri çıkarmayı emreden ayetler inmiştir. Bunu takip edecek şekilde hac ahkâmını tashih edip düzenleyen ve bu düzenlemeyle birlikte tek geçerli din olan İslam'ın tamamlandığı fikrini işle-

70 Hz. Peygamber'in nübüvvet görevinin tamamlandığının belli olduğunu ve vefatın yaklaştığının anlaşıldığını bildiren tarihi bilgiler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 104, 178, 193, 204 vd.

yen Kur'an bölümlerine şahit oluruz. Hatırlanırsa evrensellik iddiasının toplumsal zihindeki temelleri özgün kimlik evresinde kitap ehline karşı atılmıştı. Yeni muhtevası ile Kur'an Araplar için tek geçerli referans olduğunu ispatlamış olur. Görsel bağdaşıklık zemini olan hac ibadetinin ve diğer Kâbe görevlerinin meşruiyetinin kabul edilmesi ve Hz. İbrahim ile ilişkili tarihinin yeniden inşa edilmesi, bağdaşıklık zeminin etkin olan ve taşınabilir olan sözel (anlatısal) boyutu olacağını göstermiş olur. Diğer taraftan da yaşamı yönlendiren bir açılım ivmesini da açıkça kazandırmak ister. Yeni halde çevre ehli kitaba karşı, onlar cizyeye bağlanıncaya kadar savaşılacaktır. Böylece ümmîlerin zihnindeki *kitâb* tasavvurunun, en azından *Kitâb*ın kimliğe yönelik etkin fonksiyonları bakımından, tatmin edici bir düzeye ulaştığı söylenebilir. Artık Kur'an, kimliğin açılımı fikrini de yönlendirmektedir.

Kur'an'ın öngördüğü ibadetlerin yapısı ve geldiği aşama, Kitâblaşma yolunda önemli veriler içerir. Zekât bundan önceki evrede farz kılınmış bulunuyordu. Müslüman toplumda ihtiyaçtan fazlasını vermek bir görev telâkki edilirken, zekât farz kılınarak infak işi bir ölçüye bağlanmıştı. Fethin başlattığı bir süreç olarak kabilelerin müslümanlaştığını anlatmıştık. Gelen kabilelere Hz. Peygamber tarafından dinin ahkâmını bildiren bir anlaşma metni veriliyor ve namazda okuyacakları kadar Kur'an bölümü öğretiliyordu.⁷¹ Kabile heyetlerinin anlaşma yükümlülükleri içerisinde özellikle zekât ve namazın özel bir yeri olduğu fark edilir.⁷² Zekâtın bu noktadan sonra siyasî bağlılıkla ya da *müslümanlaşma* ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Namaz ise kimliği içselleştirme süreciyle yani *mu'minleştirme* politikası ile ilgilidir.⁷³ Özellikle Hz. Ebû Bekr döneminde beliren irtidat hadiselerinde bazı kabilelerin namaz kılmaya devam edeceklerini, ama zekât vermek istemediklerini söylemeleri, bunu açıkça ortaya koyar. Namaz yeni siyasî gelişmelere paralel olarak çevrede ve merkezde kısmen farklı anlamalar taşıyacaktır. Hatırlanırsa namazın kıraate ilişkin yönünü özgün kimlik evresinde sembolikleştirmeye başladığını; kimliğin özgün değerleri ile kitâba ilişkin yeni değerleri birleştiren bir ritüel

71 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 235. Kabilelere zaman zaman dini öğretecek öğretmenler de gönderilirdi. Bazı örnekler için bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 269; el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, I, 346, 347, 354, 355; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 967 vd., 969 vd., 1012vd., 1016 vd.; el-İsfehânî, *el-Eğânî*, XXII, 273-275.

72 Hamîdullah, *el-Vesâik*, 286, 305, 320, 321, 324, 326, 327, 328, 344, 355, 371.

73 Bu konudaki görüşümüzü destekleyen bir ayet için bkz. 9.Tevbe: 5, 11. Bunu şirki bırakıp yeni kimliği kabul etmek biçiminde yorumlayabiliriz. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 48; et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 319, 321.

odluğunu söylemiştik. Dolayısıyla namaz kılmanın, genel siyaset açısından, şirk inancını terkedip kimliğin bütününe kabule ilişkin sembolik bir anlatım olduğunu söyleyebiliriz. Çevreden gelen ve müslüman olduklarını bildiren kabilelere namazda okuyacakları kadar Kur'an öğretilmesi, bu sembolik değerın pratik şekilde işletilmek istendiği imajını vermektedir. Dolayısıyla namazın kurumsallaşma süreci, en bariz görüntüsünü bu uygulamada vermiş olur. Bu olgu, başta Hz. Peygamber olmak üzere merkezdeki müslümanların zihninde, muhafaza amaçlı (tedris konusu) kıraat ile kimliği içselleştirmenin temrini olan namazın açık şekilde birbirinden ayrıldığıнын yeni bir göstergesidir. Bu kabile insanları, Kur'an'ın muhafaza sorumluluğunu merkezdeki müslümanlar kadar taşımamış olmalıdırlar. Yine bir başka husus, bu kabilelere dinin hükümlerinin gerekli olduğu kadar yazılarak verilmesidir. Dolayısıyla Kitâb'ın kıraati ile anlamının/uygulamasının da birbirinden ayrı telâkki edilebildiği söylenebilir. Genel olarak tefekkuh süreci, bu ümmî kabileler için sadece bir takım dinî kuralların yerine getirilmesi ve namaz kılmak biçiminde daraltılmıştır. Kabilelerin Hz. Peygamber sonrası zekât konusunda yapılan itiraza rağmen namaz kılmaya devam edeceklerini bildirmeleri, Müslümanlığın şirke karşı takındığı sert tutumun etkisiyle olabilir.⁷⁴ Diğer bir ihtimal bu kabilelerin kimliği içselleştirme eğilimine girdikleri (mu'minleşmeye başladıkları) ve yeni haliyle kimliğe gönülden katılımın, siyasî bağılılıktan ayrı düşündükleri de söylenebilir. Tıpkı İslam öncesinde Kâbe ve hac merkezli hassasiyeti korumalarına rağmen Kureyş'e siyasî bir bağılılıklarının olmaması gibi. Namazın merkezde ifade ettiği anlamın ise daha da siyasallaşacak olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanda Hz. Ebû Bekr'e imamlık görevi vermiş olması⁷⁵ nedeniyle kimliğin sembolü haline gelen namaz, hilafet konusundaki tartışmalarda bir işaret gibi algılanacaktır. Namazı halifenin kıldırması bir zorunluluk olarak görülecektir. Bu anlayışın toplumsal kimliğin kat ettiği evrelerden süregelen bir altyapısı vardır. Baştan beri kıraati iyi olanların namaz kıldırmasına dikkat edilirdi.⁷⁶ Çünkü kıraat bütün bir *tefekkuh* süreci ile ilgili-

⁷⁴ “*Namazın terk edilmesi şirktir*” biçiminde hadisler gelmiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 125 vd.

⁷⁵ Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 432, 433.

⁷⁶ Bu konuda, “*Bir topluluğa Allah'ın kitabını en iyi okuyanı imamlık eder*” biçiminde bir hadis nakledilir bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 388 vd., V, 125 vd., 165; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95. Hz. Ömer'in uygulaması için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 439. Hatta şehitler mezara konurken de söz konusu ölçüt esas alınmıştır. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 508.

di ve *iyi kârî*, iman (şirkten soyutlanma), hükümleri bilme ve uygulama konusunda önde olan kişi demektir. Yaşamı boyunca Hz. Peygamber'in topluma imamlık yapması bunu gösterir. Tefekkuh sürecinde önde olmanın, kıraat üzerinden bir zihin kayması ile, hilafet tartılmalarında *hayırlılık* prensibi⁷⁷ şeklinde formüle edildiği görülür. Namaz kıraate ilişkin yönünü sembolize ettiğinde bile bu damar etkisini sürdürmüş olmalıdır. Bunu destekleyen bir veri, Hz. Ömer'in Mekke yıllarından beri peşinde namaz kıldığı Kurrâ sahabîlerden olan Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe⁷⁸ hakkında, *yaşasaydı onu halife yapardım* dediğine ilişkin rivayettir.⁷⁹ Kaynaklar Hz. Ebû Bekr'in Hz. Peygamber tarafından imam tayin edilmesini, onun iyi bir kârî olduğuna ve Kur'an'ı cem' etmiş olduğuna delil olarak sunar.⁸⁰ Neticede namazın sembolize ettiği şeyin aslında kimliğin merkezinde bulunan *Kitâb'ın tefekkuhu* olduğunu; onun da toplumsal zihinde statünün en önemli ölçütü olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Hilafet konusunda başka ölçütler de devreye girse, hilafet tartışmalarındaki gerekçelendirmelerde ağırlıklı olanı *hayırlılık* prensibi olacaktır.

Önceki bölümde Kur'an'ın insanî faaliyetlerin konusu olmasının iki temel gerilim noktası arasında oluştuğunu gözlemiştik. Bunlardan birincisi Kitâb'ın nazmını muhafaza etme fikrinin kendi başına bir amaç taşımaya başlaması, ikincisi ise Kitâb'ın nazmını muhafazanın aslında kişisel dindarlaşma prosedürleri içerisinde kendiliğinden ve sivil bir inisiyatif olarak baştan beri süregelmesidir. Yeni kimlik evresinde *Kitâb* merkezli fenomenlerin geçirdiği dönüşüm, bizim *Kur'an tasavvurunun* nüzul dönemi sonunda geldiği fiilî aşamayı kavramamıza yardımcı olacaktır.

a. Kitâb Ruhaniyetinin Toplumdan Çıkıp Mushaf'a Yönelmesi

Hz. Peygamber'den sonra, *Kitâb*'ın anlaşılması, uygulanması, ibadet konusu edilmesi, kıraati, yazılı nüshaların muhafazası gibi sorumluluklar, sahabe nesline kalmıştır. Böylece *Kitâb*'ın ruhanî gücünün sahabilere dağıldığı söylenebilir. Bu süreç sonraki neslin *kitâb ruhaniyetinin* kendisinde tecelli edeceği somut ve tek (standart) bir biçimde yayılmış (*taşınabilir* olmuş) zemine ihtiyaç duyması ile sona ermiştir. Şimdi, söz konusu ara dönemi üç başlık içerisinde ele alacağız. Başlıkları önceki bölümdeki sistematığı

77 el-Câhız, *el-'Osmâniyye*, 26 vd.

78 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, II, 388; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 217.

79 İbn Haldûn, *el-Mukaddîme*, I, 207-213.

80 İbn Hacer'den naklen es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 95.

esas olarak devam ettirmiş bulunuyoruz.

aa. Kur'an'ı Nazım Olarak Muhafaza Etme Eğiliminin Zorunlu Hale Gelişi

Hz. Peygamber vefat etmeden önce, müslümanların Kur'an'ı merkeze alan faaliyetleri içerisinde, onu muhafaza etme amacındaki eğilimin giderek ağırlık kazandığı gözlenir. En önde –bazı rivayetlere göre sayıları az da olsa- sahabîlerden Kur'an'ı tamamen cem' edenlerin ortaya çıkması karşımıza çıkar.⁸¹ İlginç olanı bu kimselerin bir bölümünün nüzul döneminin başından itibaren var olan kimseler olmayışıdır.⁸² Bundan, süreç içerisinde Kur'an'ı sadece tabii bir dindarlaşma yöntemi olarak talim etmekten çok, onu tamamen öğrenmeyi amaçladıkları sonucu çıkarılabilir. Meseleye *hayırlılık* prensibi üzerinden bakarsak, kıraatin tefekkuh sürecinden (tamamen olmasa da) ayrı bir yetkinlik olduğu; iyi kârî olmanın ille de hayırlılıkta önde olmayı gerektirmediği fikrinin belirginleştiğini görürüz.⁸³ Bir başka gösterge de sahâbilerin kişisel yazılı Kur'an koleksiyonlarını oluşturmalarıdır.⁸⁴ *Mushaf* kelimesinin Kur'an ile ilgili olarak ilk defa, hemen Hz. Peygamber sonrasında, Sâlim Mevlâ Ebî Huzeyfe tarafından toplanan koleksiyon için kullanıldığı rivayet edilmiştir.⁸⁵ Yani, gelinen aşamada bireylerin zihninde Kur'an naz-

81 Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı cem' edenler içerisinde tamamını cem' edenlerin sayısı ile ilgili rivayetler ve değerlendirmeler farklı olsa da bunların pek fazla olmadığı anlaşılıyor. *Kârî-Kurrâ, mukri'* ya da *mucemmî* gibi lakapların kullanılıyor olması, Kur'an'ı dikkat çekecek oranda toplamayı ifade etse bile her zaman bütünü toplanmış olma anlamı taşımaz. İbn Kuteybe bu konuya açıklık getirmiştir. Bu konudaki rivayet ve değerlendirmeler için bkz. Buhârî, Tefsîr, Tevbe, 20, Fedâilu'l-Kur'ân, 3, 8, 25, Ahkâm, 37; İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 233-235; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 304-306. İbn Kesîr bu hadisleri zikredip sayının aslında çok olduğunu göstermeye çalışır. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 93 vd., 96 vd.

82 Enes b. Mâlik Hz. Peygamber zamanında Kur'an'ı tamamen cem' eden kurrâ sahabelerin Ensârdan olduğunu iddia eder ve sadece bunların ismini sayar. Bkz. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 8. Bununla birlikte geç dönem âlimleri, Kur'an'ı tamamen toplamak gayretini gösterenlerin sayısının çok olduğu iddasında bulunan tevillerini verir. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 36 vd.; es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 93, vd.

83 Abdullah b. Mes'ûd, "Allah'a yemin ederim ki Hz. Peygamber'in arkadaşları ben onların en hayırları olmadığım halde Kur'an'ı en iyi bilenleri olduğumu bilirler" demiştir. Bkz. Buhârî, Fedâilu'l-Kur'ân, 8; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 23; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 94 vd. Hz. Ömer'in Ubeyy b. Ka'b ve Ali b. Ebî Tâlib karşılaştırması konusunda bkz. Buhârî, Tefsîr, Bakara, 7. Ayrıca yer yer Kur'an'ın çoğunu topladığı halde sosyal statü bakımından geride kalan insanlara rastlanır. Meselâ Mescid-i Dırâr'da imamlık da yapmış olan bir genç "toplayıcı" lakabıyla anılıyordu, bkz. İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 369. Bu süreç giderek belirginlik kazanacaktır. Mesela, Abdullah b. Abbas'ın, insanların giderek Kur'an'ın nazmına hakim olup hududunu bilmeyecekleri ile ilgili sözü için bkz., İbnü'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 26, 27.

84 el-Câhiz, *Osmâniyye*, 92 vd.

85 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 77. Madigan, *Qur'an's Self-Image*, 36, 37. Bu rivayetin Hz. Peygamber sonrası yapılan cem'lere ilişkin munkatî' bir rivayet olduğu; ve genel menfaat için yapılmış bir cem' olup *Mushaf*'isminin Habeşistan'daki kullanımı esas alındığını anlattığı görülür. Hz. Ebû Bekr'in

mının muhafaza edilmesi fikrinin, yazı üzerinden amaç edilmeye başladığına dair işaretler mevcuttur. Bu sonuncu tespiti önceleyen atmosfer üzerinde durmak gerekir. Bizzat Hz. Peygamber tarafından Kur'an nüshalarının muhafazasına önem verildiğini gösteren bilgiler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in –en azından bir dönem devam etmiş ve bir müddet sonra kaldırılmış olduğu anlaşılan bir emrine göre- kendisinden Kur'an dışında bir şey yazılmamasını istediğini, önceki kimlik evresini ele alırken nakletmiştik. Kimi sahabîlerin Kur'an dışı bilgilere ilişkin yazılı belgeler taşımasından ve diğer rivayetlerden çıkarılacağı gibi, bu emrin yürürlüğünü yitirmesi, Kur'an nüshalarının insanların zihninde ayrı bir yer edindiği ve bunun belirginleştiğinin bir işaretidir. Hendek savaşı sonrasında savunma stratejisinin terk edilmesine uygun olduğunu düşündüğümüz bir habere göre, Hz. Peygamber Kur'an nüshalarının düşman yurduna götürülmemesini de istemiştir.⁸⁶ Yazılı belgeye bir tür kutsiyet atfeden ümmî toplumda, bu tür bir emrin özellikle Kur'an nüshalarının kutsiyetine ayrıca bir kutsallık katmamış olması mümkün değildir. Söz konusu emirler sayesinde, Kur'an'ın yazılı belgelerinin korumaya alınması fikrinin belirginleştiğini öğreniriz. Kaldı ki geç dönemde sahabîlerin Mushaf'lara ya da yazılı Kur'an nüshalarına saygı göstermek ile ilgili görüşleri nakledilmiştir.⁸⁷ Bazı araştırmacılar, bu emirlerin toplum zihninde yazının koruma gücüne ilişkin inancın zayıflığını gösterdiğini düşünmüşlerdir. Onlar sözlü muhafaza tarzına daha yatkın olan toplumların, bir takım sokuşturmalar yapılabileceği için, yazıya güvenmediği fikrinden hareket ederler. Hâlbuki bu emirler, başlangıçta öyle bile olsa, zamanla yazılı Kur'an nüshalarının toplum bilincinde özel bir yerinin olmasını temin etmiştir. Bunun somut tezahürlerini görmekteyiz. Hz. Peygamber, Kur'an nüshalarına temiz olmayanların dokunmamasını emretmiştir.⁸⁸ Ya da benzeri yazıların yerde bulunmasına bile razı olmamıştır.⁸⁹ Yukarıda geçtiği üzere, insanların sahip oldukları Kur'an nüshalarını bir arada ve toplu şekilde

cem'ine ne isim verileceği tartışılmış (Yahudi kültürüne mahsus olan) *sifr* kelimesi kabul görmemiş, Habeşlilerin kutsal kitaplarına kullandıkları *mushaf* kelimesi uygun bulunmuştur. Rivayet öncesinde *varak* kullanıldığını belirterek, bu ismin yazı malzemesinin cinsiyle de ilgili olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Bzk. el-Makdisî, *el-Murşid*, 64; Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 53, 54. Ayrıca bkz. Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", 22.

86 es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 205.

87 es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 151, 216.

88 Abdurrazzâk, *el-Musannef*, I, 341 vd.; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 211 vd. Özellikle kabilelere yazılan mektuplarda geçer. Bzk. Hamîdullah, *el-Vesâik*, 210, 219, 247.

89 es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 217.

koruması bunun en önemli göstergesidir. Buna ilişkin veri de yukarıda zikri geçen kişisel mushaflardır. Kaldı ki sözlü kültüre sahip toplumların karakterine ilişkin kategorik bakış, Arap toplumunda yazıya güven olmadığı konusunda fazlaca emin gözükmektedir. Anlaşmaların yazılması, ticari faaliyetlerde yazının kullanılması ve –el-Câhız’ın örneklerini verdiği- Arap şairlerin ifadeleri⁹⁰ bunun aksini gösterir. Bunun netice itibariyle oluşturduğu etki ve nüzul dönemi sonunda gelinen koruma bilinci önemlidir. Koleksiyon fikrini destekleyen bir başka veri de Kur'an surelerinin önemli bir bölümünün tamamlanmış olması ve isimleriyle anılır olmasıdır.⁹¹ Bölümlenme, bir tasnifin –hem de Hz. Peygamber’in bilgilendirmesiyle- belli olduğunu bunun da bütünlük fikrine gönderme olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Hz. Peygamber zamanında surelerin gruplara ayrılmış olduğu görülür.⁹² Mekke yıllarından itibaren bölümlenmenin ortaya çıkması bir tarafa, artık pek çok surenin/bölümün tamamlandığının belli olması,⁹³ nazmı muhafazanın amaç olması açısından önemli bir işaret olsa gerekir. Sure bütünlükleriyle de ilgili olmak üzere bir başka gösterge *arza* meselesidir. Hz. Peygamber’in her ramazan tekrarladığı rivayet edilen bu uygulama, Kur'an'ın o güne değin nazil olan bölümlerinin vahiy meleğine okuması olarak nakledilmiştir. Özellikle yaşadığı son ramazanda Kur'an'ı iki kere tekrarladığı rivayet edilmiştir.⁹⁴ Arza meselesinin mahiyetine ilişkin değerlendirmeler⁹⁵

90 el-Câhız, *el-Hayavân*, I, 69, 70.

91 Sûrelere ayrılma ve Kur'an'ın telif ve cem'i arasında, özellikle *Kur'ân* kelimesine *birbirine ekleme ve cem' etme* anlamı verenlerce, ilgi kurulmuştur, bkz. mesela Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I, 1 vd., 34. Belli bir dönem surelerin isimleriyle değil içerikleriyle anıldığı anlaşılmaktadır. Bkz. mesela İbn 'Abbâs'tan gelen rivayetlerde Hz. Peygamber "*içinde şundan şundan bahsedilen sure*" tabirini kullanır. *ez-Zerkeşî, el-Burhân*, I, 296, 297, 304; Sure isimlerinin nüzul döneminde kullanılmaya başladığını gösteren rivayetler için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 365 vd.; el-Câhız, *el-Beyân*, I, 128.

92 *es-Seb'u't-Tivâl, Miûn, Mesânî, Mufassal* gibi isimlerle sureler gruplanmıştır. Bununla ilgili bilgi ve imalar için bkz. Buhârî, *Tefsîr, İsrâ*, I, Enbiyâ, I, Fedâilu'l-Kur'ân, 25, 28; İbnü'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 74, 75, 102, 125, 127, 158; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis*, 145, 146; Derveze, *el-Kur'ânü'l-mecîd*, 64 vd.; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 58; *Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (Örnek Fasıkül), Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001, "Giriş (Kur'an'ın Metinleşme Tarihi)", 19.

93 Hz. Osman'ın nüzul döneminin sonlarında Kur'an surelerinin tamamlandığına işaret eden ifadeleri için bkz. *ez-Zerkeşî, el-Burhân*, I, 296, 297. Buna ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 58, 59.

94 Vahy meleğinin okuması olarak da geçer, bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 7; İbn Mâce, *Cenâiz*, 64, Sıyâm, 58; Ahmed b. Hanbel, I, 231, 325, 362, 363; el-Makdisî, *el-Murşid*, 21, 22, 33, 35, 36, 69; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 6 vd. 47, 91, 92; Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 50.

95 Batılı araştırmacılar arza meselesini –seküler bir bakış nedeniyle olsa gerek- pek dikkate almak istemezler. Mesela bkz. Arthur Jeffery, *Materials For The History of The Text of The Qur'an*, Leiden 1937, Introduction, 4, 5. Ne var ki, insaflı bir bakışla, vahiy meleğini inancın konusu olma-

bir tarafa, Zeyd b. Sâbit'in ya da Abdullah b. Mes'ûd'un son arzada bulunduğu ile ilgili rivayetler, sahabîlere açık bir faaliyet olduğu izlenimi verir.⁹⁶ Buna göre müslümanların Hz. Peygamber'in tilavetini takip ettikleri anlaşılmaktadır. Böylece Kur'an'ın nazmını muhafazanın kendi başına bir amaç oluşunun, toplumsal zihinde bir miktar daha belirginleştirildiği söylenebilir. Burada, inen Kur'an bölümlerinin Hz. Peygamber'in ağzından işitilmiş olmasının kıraat birliği açısından nesnel bir zemin hazırladığını düşünebiliriz.⁹⁷ Yalnız bu durum, arzada bulunanların sayısıyla ve nihayet okunan formun zorunluluğuna ilişkin inanç ile sınırlıdır. Son arza ile ilgilendirilen önemli bir konu da bir kısım ayetlerin “*unutturulmuş*” olması veya *neshedilmiş* olması meselesidir. Aslında arza olgusunun sağladığı nesnellik, belki de kıraat biçiminden daha çok Kur'an'ın bütünlüğü/hacmi konusunda işlemişe benzer.⁹⁸

Klasik Kur'an tarihi Kur'an'ın nüzul sürecinde bazı ayetlerin neshedilmiş olduğunu veya son şekliyle Kur'an'a girmemiş olan ayetlerin bulunduğunu kabul eder.⁹⁹ Bununla beraber, Kur'an'ın en son hacminin Hz. Peygamber'in son arzasında bizzat onun tarafından belirlenmiş olduğuna (ve buna şahit olan sahabe/sahabînin nesh ve tebdil edilen ayetleri öğrendiğine) ilişkin klasik Kur'an tarihi bilgileri, vahyin mevcut olan bütünlüğünü Hz. Peygamber üzerinden (bağlayıcılık, tevkîflik anlamında) nesnelleştirir. Özellikle Kur'an'ın cem'ine dair rivayette, insanlardan Kur'an nüshalarının ve/veya ezberleri-

ya bıraksak bile, Kur'an'ın elde ne varsa baştan sona okunmuş olması oldukça makul görünür. Zira Ramazanlarda Hz. Peygamber'in itikâfa girdiğini ve bunun genellikle Kadr gecesinin içinde bulunduğu son gün ile ilgili olduğu; bu gecenin öneminin de Kur'an'dan kaynaklandığı; ayrıca ibadet olarak namaz ve kıraaten başka bir formun düşünülmemeyeceği dikkate alınırsa rivayetlerin gerçeklik payı teslim edilmelidir. Kaldı ki müslümanların *mukabele* geleneğini bir sünnet olarak yaşattıkları herkesin malumudur.

- 96 Ahmed b. Hanbel, I, 362, 363; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 129, 130; el-Makdisî, *el-Murşid*, 69, 86; Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 49, 50; Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 188, 189.
- 97 Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 33; Hz. Ali, Zeyd b. Sâbit, Muhacirler, Ensâr ve onlara tabi olanların kıraati son arzadaki kıraattir diyen görüş için bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 68, 69, 95, 96. et-Taberî ise, standartlaşan harfin Zeyd b. Sâbit harfi olduğunu söyler. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 142.
- 98 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 38, 39; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 75, el-Makdisî, *el-Murşid*, 21, 22.
- 99 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkindî el-Hanefî (ö. 333 h.), *Te'vilâtü ehli's-sünne*, tahk.: Muhammed Müstefîd er-Rahmân, Matba'atü'l-İrşâd, Bağdat 1404/1983, 212, 213; en-Nahhâs, *en-Nâsîh*, 8, 9, 11; İbnu'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'an*, 136 vd.; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 41-44; el-Makdisî, *el-Murşid*, 42 vd; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 33-35. söz konusu ayetlerle ilgili tarih ve hadis kitapları için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, X, 436; Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 365, V, 441; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1072; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 149, 153; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 233. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 26, 27; et-Tâberî, *Tefsîr*, XII, 678, 679; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 496; es-Suyûtî, *ed-Dürr*, VIII, 610.

nin iki şahitle toplandığı ve bir istisna dışında bu kuralın ihlal edilmediği de dikkate alınır, unutulmuş ya da neshedilen Kur'an bölümlerine ilişkin şartta uygun yazılı belge ve/veya ezber bulunmadığını da düşünebiliriz. Cem' hadisesinden geçmişe yönelik bir projeksiyonla, bu tarihi veriler ve çıkarımlar, klasik Kur'an tarihi kabullerine göre bile, bir takım Kur'an bölümlerinin, tebliğ edilmekle birlikte, muhafazası konusunda (mensuh ayetlerden olduğu söylenen metinlerin üslup zayıflığını da dikkate alırsak hem yazı hem de ezber biçimlerinde) yeterli bireysel ve toplumsal iltifatın gösterilmeyip bu bölümlerin sürece bırakıldığını düşünebiliriz. Ya da ilahî irade tarafından nesh edildiğine veya "unutturuldu"na¹⁰⁰ inanıldığı için, muhafaza gayretine girilmediğini söyleyebiliriz. Kur'an'da yazıya geçirilme hususunda açık bir emrin bulunmaması, yazı üzerinden muhafazanın Hz. Peygamber'in inisiyatifıyla/ictihadıyla uygulandığını gösterir.¹⁰¹ Zira yazıya geçirilip de Hz. Peygamber tarafından iptal edilen ya da imha edilen Kur'an bölümlerinin varlığına ilişkin herhangi bir veriye rastlamıyoruz. Sadece olağanüstülük havası taşıyan ve yazılı Kur'an nüshalarının kendiliğinden silindiğini ve içeriğinin unutulduğunu bildiren birkaç rivayet mevcuttur.¹⁰² Belli ki metlûv biçimde vahyedilenler içerisinde ancak Hz. Peygamber'in son arzada okuduğu büyük kesim muhafaza edilmiştir. Aksi durumda *unutturulan Kur'an bölümleri* ile veya *metni mensuh* Kur'an bölümleri ile ilgili rivayetleri tamamen mevzu' kabul etmemiz gerekecektir. Kanaatimizce, rivayetlerin

100 Hz. Peygamber "*Kur'an'ı unuttum demeyin unutturuldu deyin*" demiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 359 vd.; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 26, 27. Konu, "*Sana biz okutacağız ve ancak Allahın istediği dışında unutmayacaksınız*" (87.A'lâ: 6,7) malindeki ayetlerle ilgilendirilir. Kanaatimizce bu, Kur'an'ın muhafazasında etkin olan tabii ve insanî şartların Allahın kontrolünde olduğuna ilişkin inanca dayanır. Zaten müslümanlar, gerekli noktada ilahî hatırlatmanın Hz. Peygamber'e yapıldığına da inanıyordu. Ama bizce, abartılı bir takım rivayetleri bırakırsak, genel olarak tabii bir süreç işlediğini düşünmeye bir engel yoktur. Zira öğrendikleri Kur'an bölümlerini unutmamaları için gayret göstermeleri hususunda Müslümanları uyaran hadisler vardır. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 358 vd. Nesh konusunun, aslında Allah tarafından unutturulan ayetlerle ilgili olduğu görüşleri için bkz. en-Nahhâs, *en-Nâsîh*, 9; Süleyman Ateş, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996, 5 vd.

101 Hz. Peygamber'in recm cezasının yazıya geçirilmesine razı olmadığına ilişkin rivayetler ilgi çekicidir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 34, 35. Bu rivayetin sıhhati tartışılabilir Kur'an'ın yazıya geçirilmesinde tek otorite olarak Hz. Peygamber'in görülüyor olması, en azından nüzul dönemi sonrasındaki müslümanların Kur'an tasavvuru açısından ilginç bir veridir. Burada, müslümanların, bir emrin Kur'an'da bulunması ile (Kur'an'dan ilham almış olsa bile) bunun bizzat Hz. Peygamber'in inisiyatifıyla yapılmış olmasını birbirinden ayırdıklarına dikkat edilmesi gerekir. Batılı yazarlar, Kur'an'ı çoğu kez Hz. Peygamber'e atfetmekten naî, bunları karıştırarak ele almışlardır. Hâlbuki bu ayırım müslümanların Kur'an tasavvuru için çok önemlidir. Krş. Nöldeke-Schwally, *Kur'an Tarihi*, 3; Madigan, *Qur'an's Self-Image*, 14-18.

102 İbnu'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'an*, 136-139.

çokluğu karşısında olgunun varlığını kabulden başka bir yol aramak yanlış olur. Diğer taraftan söz konusu bölümlerin büyük bir yekûn tutması da akla aykırıdır.¹⁰³ Netice itibariyle Kur'an vahyinin sınırına ilişkin bilgilerin sahabe nesline dayanması, onların zihninde, en azından nübüvvetin sonuna geldiğinde, başı sonu belli bir *Kitâb* imajını temin edecek bir dayanak noktasının var olduğunu gösterir: *Son arza* ya da Hz. Peygamber'in son arzadaki kıraati.

Öyle anlaşılıyor ki nazmın korunması fikrinin toplumsal olarak ön plana çıkması, Yemâme savaşındaki zayıflığın işaretiyle, toplum önderlerinin zihninde, toplumsal birliği temin eden zeminin kaymakta olduğu ile ilgili endişenin belirmesi ile başlamıştır. Kur'an'ın cem'ine ilişkin rivayetlerde, başlarda Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in zihinlerindeki cem'e karşı bir tutumun bulunması bunu gösterir.¹⁰⁴ Bu savaşta Kurrâ'nın kitleler halinde şehit olduğuna ilişkin bilgilerin¹⁰⁵ sıhhati sorgulanacak olsa bile, bu yoğun savaş döneminde Kur'an'ı Hz. Peygamber'den almış insanların sayısındaki azalma, söz konusu endişeyi zamanlama açısından makul hale getirir.¹⁰⁶ Kur'an'ı bütün olarak toplayanlardan ziyade dağınık nüshalara sahip olup onları okuyabilen, ya da ezberinde Kur'an bölümlerini taşıyan insanların zaman içerisinde de olsa kaybedilecek olması önemlidir. Kur'an'ın muhafazasına ilişkin nesnellik fikrinin bütünüyle Hz. Peygamber'e (özellikle son arzasına) endekslenmesi de gösterir ki, bu ilk muhatapların taşıdığı ezber ve yazılı malzeme, Hz. Peygamber'in yokluğunda onu temsil eden tek şeydi. Kur'an'ın toplanmasının (cem') halkın sahip olduğu yazılı nüshalar ve ezberlerle ve şahitlik ederek katılma-

103 Süleyman Ateş, *Nesh Meselesi*, 14, 15.

104 Zaten cem' olayını anlatan rivayetler, bu konuda "Hz. Peygamber'in yapmadığı (ve bizden yapma sözü almadığı)" ifadelerini kullanır. Mesela bkz. ed-Dânî, *el-Mukni'*, 3. Konuya ilişkin benzeri değerlendirmeler için bkz. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 202. Kanaatimizce Hz. Ebû Bekr ve Zeyd'in ilk başta karşı olduğu durum, işin resmî olarak peygambere halifelik eden bir kişi tarafından yapılacak olmasıdır. Hz. Ömer'in bu iş için halifeye gelmesi de bunu gösterir. Zira daha önce sahabeler Kur'an'ı kendileri için görece miktarlarda ve hatta hepsini cem' ediyordu. Söz konusu korkunun temelinde, kitap ehlinde olduğu gibi Kitâb'ın yazılı kırtasa ve bir takım temsilcilere terk edilip halkın iştiğal konusu olmaktan çıkması olabilir. Zaten ilk halifenin cem' ettirdiği bu mushafın toplumsal olarak bir etkinliğinin olmaması, resmî mushafın dikte edilmesi yolunda sadece bir aşama olarak kalmasına sebep olacaktır.

105 Bu konu ve üstteki diğerleri cem' hadislerinde geçer. Bkz. Abdurrazzâk, *Tefsir*, I, 57, 58; Buhârî, *Tefsir*, 20, Fedâilu'l-Kur'ân, 3, 4; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 12 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 25, Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 52, 53. Bu hadis inşad analiz yöntemiyle kritik edilmesi konusunda bkz. Harald Motzki, "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78. cilt, 2001, 1-34.

106 Bu konudaki farklı değerlendirmeler ve yorumlar için bkz. Nöldeke-Schwally, *Kur'an Tarihi*, 30; Necati Tetik, *Kıraat İlminin Talimi*, 34.

ları suretiyle yapılmış olması, söz konusu nesnellğin görülebilir ve somut hale getirilmesi demektir. Ortaya çıkan şey, Kitâb'ın somut varlığına ilişkin açık bir icma'dır. Böylece muhafaza fikrine ilişkin toplumsal algılama bir kere daha gündeme gelir. Sonuçta muhafaza, yazı üzerinden değil, yazıya nesnellik kazandıran toplumsal şahitlik tarafından sağlanmış olur. Bu, *muhafaza* konusunda özgün bir vurgudur. Çünkü, henüz hazır bütün kutsal bir *malzemenin* taşıdığı ve toplumu etkisi altına alan bir ruhaniyetten değil, toplumun taşımakta olduğu ve söz konusu *malzemeyi* kutsayacak olan bir ruhaniyetten bahsediyoruz. Rivayetlere yansıyan bir ipucu da bunu ortaya koyar. Tevbe suresinin sonuna eklenen son iki ayet, sadece Huzeyme yanında bulunmuştu. Şahitsiz kalan Huzeyme ile ilgili olarak rivayetler, onun şahitliğinin Hz. Peygamber tarafından iki kişinin şahitliğine denk sayıldığını bildirmiştir. Dikkat edilirse bu rivayette, toplumsal bilinçte belirginleşen iki şey vardır. Birincisi, toplum tarafından Hz. Peygamber'in (nakletme biçimi olan) şahitliğin vaz'ında bile nesnellik kaynağı olarak algılanması; ikincisi ise nesnellik sunma yetkisinin onun tarafından birbirine şahit olan sahabeye dağıtılmış olmasıdır. Zaten Kur'an'ın toplanan yeni form üzerinden değil de kişisel koleksiyon, ezber ve nüshalar üzerinden bir süre daha (çoğaltılıncaya kadar) okunacak olması, bunun en önemli delilidir.¹⁰⁷ Bununla birlikte özellikle yazı üzerinden tüm Kur'an'ın muhafaza edilmesinin zihinsel dönüşüme ciddî bir ivme kazandıracığı kuşkusuzdur. Kur'an'ı tamamen cem' eden sahabe sayısının artması, yukarıda zikri geçen Kur'an merkezli endişelerin varlığını ve muhafaza amaçlılığının belirginleştiğini destekler.

ab. Kur'an Nazımının Dolaylı Biçimde Muhafaza Edildiğine İlişkin Özgün Eğilim

Dikkat edilirse, Kur'an'ın nazım olarak muhafaza edildiğini gösteren fenomenler bile, başlangıçları itibariyle müslümanların ortaya koyduğu özgün *kitâb* tasavvuruna uygun bir kayıt süreci öngörmektedir. Zira nüzul dönemi boyunca, müslümanlar için

107 Hz. Ebû Bekr'in nüshası halka açılmadı. İleride geleceği üzere Hz. Ömer'in bu tür bir proje içerisinde olduğu rivayet edilir. Onun yazılı nüsha üzerinden Kur'an talimi yapılmasına ilişkin emri de (emre işaret eden bir rivayet için bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 152.) bunu destekler. Neticede mesele Hz. Osman dönemindeki çoğaltma ve kişisel malzemelerin yakılma hadisesine kadar devam etmiştir. İtiraz nevinden sayılabilecek çıkışların bu dönemde rivayetlere yansıdığı görülür. Özellikle Abdullah b. Mes'ûd'un itirazının kısmen siyasî olduğu söylene de, herkesçe kabul edilen yönü kendi mushafını teslim etmek istemeyişidir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 20 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 31-42. Yine benzeri siyasî değerlendirmeleri bulunan bir itiraz da Hz. Âişe'den gelmiştir. Konu metni bulunmayan mensuh ayetlerle ilişkilidir. Ne var ki rivayette bu ayetlerin imam mushafta bulunduğu geçmez. Sadece Hz. Peygamber zamanından bahsedilir.

vahyin muhafaza edilmesi konusunda daha eski olan eğilim, Kur'an ile ilgili faaliyetlerdeki önceliktir, yani Kur'an öğrenimi üzerinden kişisel dindarlığın gözetilmesidir. Tek tek kişilerde (ezbere ve/veya yazılı olarak), Kur'an'ın herhangi bir yerinden genellikle çok olmayan bir Kur'an bölümünün bulunması,¹⁰⁸ bunun delilidir. Bu yüzden nüzul sürecinde Kur'an muhafaza edilirken daha çok pratik dinî yararın gözetildiği; ezber ve yazının da –her ne kadar nazmı muhafaza fikrini belirginleştirse ve ağırlığını hissettirmeye başlasa da- daha çok söz konusu pratik dinî yararı öncelediği görülür. Bunda vahyi alan peygamberin yaşıyor ve kendisine müracaat edilebilir olması olukça etkili olmuştur.¹⁰⁹

108 İbn Kuteybe, *Te'vil*, 233-234.

109 Klasik Kur'an tarihi savunularında Hz. Peygamber'in vahiy almaya devam etmesi ve kimi ayetlerde nesh vaki' olabileceği nedeniyle bir cem' işine girişmediği söylenilir. Bkz. el-Bâkılânî'den naklen es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 76; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, Böre Yayınevi, İstanbul 1956, 10. Bu aslında Hz. Peygamber'in cem'i amaçladığını ima ve ispat için söylenmiştir. Bunun tutarlı olmayan daha ileri ifadeleri de vardır. Yine bu çerçevede, son dönem batılı yazarlarda önceki bazıların aksine Hz. Peygamber'in böyle bir amacının hiç olmadığı görüşü hâkimdir. Onlar, yazının sadece ezbere yardımcı bir unsur olduğunu ispat etme sadedinde, Müslüman kaynaklarında kullanılmış olan şu klasik bilgileri ve geliştirilmiş savunu biçimini delil olarak kullanırlar: Kişisel Mushaf-larda, özellikle Abdullah b. Mes'ûd'u'nde, Muavezeteyn ve Fatiha surelerinin bulunmayışı, Kur'an'a bir nakısa getirmez. Zira bu mushaf-larda eksik bırakılan Fatiha suresinin en çok bilinen sure olması ve unutulma ihtimalinin olmaması, muavezeteyne ilişkin rezerv de kişisel kalmıştır. (Bu bilgi ve savununun bulunduğu yerler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*, 42-49; Ahmed b. Hanbel, V, 129, 130; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'an*, 121, 122). Bahis konusu şarkiyatçı görüş için mesela bkz. Madigan, *Qur'an's Self-Image*, s.13 vd. Son dönem şarkiyatçılığı temsil ettiği söylenebilecek bu görüş, toplumsal zihnin gelişimine dikkat çekse de, sosyal olay ve fikirlerde katagorik bir gelişme öngörmektedir. Daha da önemlisi söz ve (dil) metin arasındaki katagorik ayrıma bağlı olarak tarihi malzemeyi inşa amacındadır. Kanaatimizce Kur'an'ın nüzul dönemine ait fenomenler iki eğilimi bir arada taşırlar. Bunlardan birincisi ilk başlarda baskın iken ikincisi sonradan, ihtiyaçlara ve gözlemlere bağlı olarak yükselmiş, Hz. Peygamber tarafından duruma göre zaman zaman her ikisi de desteklenmiştir. Birincisi, Kur'an'ın, özgün bir vahiy olmasına ve bireysel dindarlığın konusu olmasına bağlı olarak bireysel sivil dinî ve faaliyetlerin konusu olmasıdır. Bunun neticesinde nazmın muhafazası sivil ve bireylerin gücü oranında bir durum olarak ortaya çıkar. İkinci eğilim ise, bir takım insanların bizzat Kur'an'ı olabildiğince cem' etme gayretinin bulunmasıdır. Kesinlikle bu eğilim bütün halde bir Kur'an nazmı imajından hareket eder. Kur'an'ın surelere bölünmesi ve bunların tamamlanıp isimlendirilmesi ve hatta gruplandırılması, batlıların pek kabul etmedikleri Ramazan arzaları vs. bunu destekler. Sonuncunun tamamlanmamış ve göstergelerine tam olarak sahip olamamış bir eğilim olması nüzul döneminin bitmemesi ile ilgilidir. Kur'an'ın nazmını toplama kişilerin iltifatına ve gayretine görece herkesin eşit olmadığı bir iş olarak kalmıştır. Süreç nüzul döneminden sonraya uzanacaktır. Şunu teslim etmek gerekir ki, Kur'an'ın muhafazası her iki biçimde de sivil bir iş olarak, ilk önce Hz. Ebû Bekr'in cem'ine ve daha sonra Hz. Osman'ın resmî bir şekilde standart Kur'an'ı toplamasına ve dikte etmesine kadar devam edecektir. Mushaf ve Kur'an eşleştirmesinin ya da Kur'an tasavvurunda yazının bir zorunluluk oluşturmamasının bu noktadan sonra başladığını söylemek pek haksız sayılmaz. Ama nüzul döneminin sonlarında bile Kur'an için bütünlük fikrinin hiç olmadığını, onunla ilgili imajın sadece inmekte olan vahiyler olduğunu söylemek doğru değildir. Her şeyden önce *cem' edilmiş (toplanmış) bir Kur'an* için hafızanın da bir zemin olduğunu kabul etmek gerekir. Kur'an'a müracaat biçimini yazı kadar olmasa da, *hafıza da bütünlüğe sahip bir Kur'an* da aynı yönde etkiler. Söz gelimi bugün bile müslümanlardan hafız olanların Kur'an pasaj ya da ayetlerine müracaatının, istişhadda bulunmasının diğer müslümanlara göre fazlalığı dikkat çeker. Müracaat biçimi nüzul dönemi bilgilerinden çoğu kez

Görülen o ki, Kur'an'ın yazılmasında açık bir emir olmamasına rağmen, Hz. Peygamber'in bazı ayetlerin imalarından ve ihtiyaçlardan ilham alarak inen Kur'an bölümlerini yazdırması gibi; sahabe de, Hz. Peygamber'den açık bir uygulama veya talimat almamasına rağmen, Kur'an'ı iki kapak arasına cem' edecektir. Kaynaklar, onun vefatından sonra Kur'an'ı tamamen cem' edenlerin sayısının arttığına işaret eder.¹¹⁰

Kur'an nazminin muhafazası fikrinin, Hz. Peygamber yaşadığı müddetçe müslümanların zihninde tam anlamıyla amaçlı bir eylem olmadığına dair önemli bir veri, yedi harf meselesidir. Yedi harf, en makul görüşü serdeden çoğunluğa göre, Kur'an'ın tek bir teleffuz üzere okunma zorunluluğunun bulunmaması demektir. Her ne kadar hadisler lâfzen Kur'an'ın yedi harf üzere nüzulünden bahsetse de¹¹¹ makul olanı, bunun Kur'an okuma konusunda doğal zorluklar yaşayacak geniş halk kitlelerine kolaylık olsun diye verilmiş bir ruhsat olduğu biçiminde anlaşılmasıdır.¹¹² Yedi harfe ilişkin rivayetlerin yapısından söz konusu ruhsatın nüzul döneminin son yıllarında ortaya çıktığı ve özellikle Mekke fethinden sonraki süreçte yürürlüğe girdiği görülür.¹¹³ Ümmî Arapların

bağımsızdır. Standart baskının zihni biçimlendirme olgusundan hareket edilerek hafızada oluşturulmuş birliğin tamamen yok sayılması düşünülemez. Çünkü yedi harf üzerinden kıraat farklılıkları çok önemsenerek düzeyde değildir. Söz konusu ihtilaf, birliğin kuvvet bulmasına yarayacak bir ruhsat ve tolerans atmosferini yansıtır.

- 110 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 233-234. Onun vefatından sonra Hz. Ali'nin Kur'an'ı cem' ettiği rivayet edilmiştir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 450; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 16; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 47 vd. Bu rivayetin zayıflığı bir tarafa ezbere cem'i ifade ettiği söylenir. Bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 77.
- 111 Yedi harf hadisleri için bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 218 vd.; el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, II, 213; Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 5, 27, 37, *Tevhîd*, 53, *Bed'u'l-halk*, 6, *Murteddîn*, 9, *Husûmât*, 4; Muslim, *Musâfirîn*, 270; Ebû Dâvûd, *Vitr*, 22; Tirmizî, *Kıraât*, 9, *Nesâî*, *İftitâh*, 37; Ahmed b. Hanbel, V, 16, 41, 114, 124, 125, 127, 128, 132, 183; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 35 vd.; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 154; el-Makdisî, *el-Murşid*, 77 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 54 vd.
- 112 Yedi harf ile ilgili hadislerin bir kısmında, Cebrîl'in Hz Peygamber'e "Allah yedi harf üzere okutmanı emrediyor. Haramı helal kılmadıkça; azap ayetini rahmet ayetiyle değiştirmedikçe hangisi kolayınıza geliyorsa onunla okuyun." dediği rivayet edilir. Buradan söz konusu ruhsata ilişkin bir işaret çıkabilir. Daha da ötesi, "yedi harf üzere inzal" ifadesinin bu genel duruma işaret ettiği hadislerin anlatımından da çıkar. Zira daha sonra Kur'an'ın yedi ayrı biçimde Cebrail tarafından ona okutulduğu hiçbir yerde geçmez. Ayrıca mana merkezli bir okuma ruhsatı olduğu da gözükür. İlk dönemde lafız değil mana esastır. Hatta mana konusunda da ifradî mana değil terkîbî mana önemlidir. Yedi harf de bunu ifade eder. Yalnız İbn Kuteybe sonraki nesiller için bunu Osman Mushafı ile sınırlı tutmak gerektiği kanaatindedir. Konu ve örnekler için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 33-40; eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, II, 394-397. Yedi harf üzere okuma da bununla ilişkili bir ruhsat olmalıdır. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, III, 363; et-Taberî, *Tefsîr*, I, 51; el-Makdisî, *el-Murşid*, 90, 95 vd., 126, 127; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 70, 71; Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar*, IV, Sayı 11, Eylül-Aralık, 2001, 23, 24; *Konulu Kur'an-I Kerim Tefsiri*, 13.
- 113 Yedi harf uygulamasının tarihlendirilmesi konusunda bkz. Hayreddin Öztürk, *Edebî Mucize Kur'an'ın Yazılması ve Toplanması*, Sidre Yay., İstanbul 1999, 251 vd. Baştan beri yedi harf izni-

kitleler halinde müslümanlaşmaları, onların yeni kimliği kabullenip içselleştirme sürecinin temel unsuru olan Kur'an kıraati ve namaz konusunda bir an önce eğitilmesi ve kimliğe adaptasyon sorununu gündeme getirmiştir. İnsanların farklı lehçelere sahip olduğu ve doğal bir takım telaffuz zorlukları çekebileceği dikkate alınırca, Kur'an'ın geniş kitlelere anlam merkezli bir şekilde ulaşması ve dönüştürücü fonksiyonlarını işletmesi, önemli bir mesele olsa gerekir.¹¹⁴ Dikkat edilirse, siyasî olarak *müslümanlaşmış* kimselelerin Kur'an üzerinde tefekkuha ulaşmalarını ve kolay namaz kılmalarını temin ederek, *mu'minleşmelerini* sağlamada söz konusu uygulama önemli bir katkı sağlamış olmalıdır. Yine rivayetlere bakılırsa bu ruhsat, toplumsal birliğe matuf olsa gerek, çok önceden müslüman olanlar tarafından bile kullanılmıştır.¹¹⁵ Yedi harfin gündeme gelişi ile geçerli Kur'an tasavvurunun özgün karakterine en güçlü ve radikal vurgunun yapıldığı söylenebilir. Çünkü rivayetler, ortaya çıkan okuma biçimi farklılıklarının kıdemli müslümanlar ile yenileri arasında bir ara ihtilafa sebep olduğunu; meselelerin Hz. Peygamber tarafından Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğine dair bilgilendirmesiyle bastırıldığı görülür. Lafızlara ilişkin farklılıkları ihtilaf haline getirmek “*kitap ehlinin ihtilafı gibi*” görülüp Hz. Peygamber tarafından kınanmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, *Kitâb*'ın kıraat biçimine ilişkin nesnellik garantisinin Hz. Peygamber'in varlığı olması ve muhafaza konusunda da *anlam muhafazasına* yoğunlaşmış olmasıdır. Zaten nakledilen örneklerle bakılırsa, farklılıklar, neredeyse aynı anlamdaki küçük cümlelere kadar ancak uzanan, çoğu kelimedede ve aynı anlama gelen terkiplerde kalan farklılıklardır.¹¹⁶ Bu durumda önceki bölümde ortaya koyduğumuz üzere, müslümanların anlamı ve uygulamayı da içeren ve hatta merkeze alan muhafaza fikri, yedi harf ile birlikte, geçerli *Kur'an tasavvurunun* özgün yönünü daha da belirginleştirmiştir.

Anlama ve uygulamaya ilişkin özgün ve bireysel muhafaza tarzına, nesh konusunun *hüküm* boyutu da dâhil edilebilir. Bilindiği gibi nesh meselesi sadece metni Kur'an'da bulunmayan vahiy bölümlerini ifade etmez. Bunun yanında metni Mushaf'ta

olduğu kanaati için bkz. Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 38.

114 Tirmizî, *Kırâât*, 9.

115 Mesela, ileri gelen sahabilerin farklı *harfler* ile okuduklarına ilişkin örnekler için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musanef*, III, 363; İbn Kuteybe, *Te'vil*, 24, 25, 397-398, 420; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 60 vd.

116 Bkz. örnekler ve farklılıkların tasnifi için İbn Kuteybe, *Te'vil*, 36-41.

bulunmakla birlikte, hükmü, yine Mushaf'taki başka ayetler tarafından nesh edilmiş ayetler için de söz konusudur. Özellikle sahabe nesli tarafından neshe ilişkin bize nakledilen görüşlerden, onların kronolojik olarak eski olan ayetlerin emrettiği uygulamaların daha sonra inen ayetler tarafından ortaya konulan yeni uygulama ile farklılaştırıldığına inandıkları anlaşılmaktadır. Aslında, konuyu nesh anlayışının oturduğu daha geniş bir çerçeveye kaydırmak faydalı olacaktır. Nesh meselesinden de çıkarılabileceği gibi, onların kafasında kronolojiye bağlı bir kitâb/bilgi anlayışı kendiliğinden yerleşmiştir. Sahabenin tedricen inen Kur'an ayetlerine muhatap bir topluluk olmaları, elbette zihinlerinde Kur'an'ı toplu ve somut bir şekilde bulanlara nazaran farklı bir imaj oluşturmuştur. Onların zihninde Kitâb, serencamıyla ve en son haliyle yaşamaktadır.¹¹⁷ Kur'an, durağan ve kendisine oluşum süreci dikkate alınmadan müracaat edilerek bilgi alınan klasik bir referans olmaktan çok, kendini var eden ve toplumsal açmazlara cevap bularak ilerleyen dinamik bir otorite imajı sunmuştur. Bu kitle içerisindeki her bir kişi, bütün halde hazır biçimde önlerinde duran somut bir Kur'an'dan hareketle anlama ve uygulamaya gitmek yerine, inmekte olan Kur'an vahyinden kişisel olarak ne kadar birikim yapabildilerse ve bundaki amaçları ne ise, işte o birikimle nüzul döneminden sonraki Kur'an'a gidecektir.¹¹⁸ Yani onların uygulamayı merkeze alan ve dolayısıyla Kur'an'ın cem'inden önce öğrenildiği kadar yaşamayı hedef alan öğrenim süreçlerinden bahsetmekteyiz. Söz konusu öğrenim süreçlerinin kişisel olduğunu ve kendi aralarında farklılıklar taşıdıklarını belirtmek gerekir. Söz gelimi Hz. Ömer, Ubeyy b. Ka'b'ı kıraat konusunda otorite görürken hüküm verme konusunda Hz. Ali'yi över ve Ubeyy'i yetersiz görür. Çünkü Ubeyy Hz. Peygamber'den işittiği hiçbir şeyi terk etmez, Hz. Ömer'e göre ise, Kur'an, "Biz bir

117 Mesela sahabîler'in, kıblenin çevrilmesinden önce ölenlerin kıldıkları namazların akbetini sorması üzerine ayet inmiştir. Bkz. Buhârî, Tefsîr, Bakara 12 vd. Bu biçimdeki nüzuller, sahabe neslinin inen ayetler nedeniyle –önceden hüküm böyleydi, şimdi şöyle oldu gibi- kronolojik bir bakışa yönlendirilmiş olduğunu gösterir. Mesela içki haram kılınmadan önce müslümanların hallerini anlatan Abullah b. Câbir, sahabe zihnindeki kronolojiye tipik bir örnek verir. Bkz. Buhârî, Tefsîr, Mâide, 11. Mensuh ayetleri bilmeye çok önem vermeleri konusunda bkz. en-Nahhâs, *en-Nâsih*, 5, 6; İbnu'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'an*, 125 vd. Kur'an'ın tedrici inişi, onun özgün öğrenme ve içselleştirme süreci olan *tefekkuh* ile ilişkilendirilmiştir. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 24, 25, 28.

118 Hz. Peygamber, Kur'an'a müracaat ederek tartışan bir topluluğa kızmıştır. Onlara, Kur'an'ın bir kısmının diğerini yalanlamak için değil tasdik etmek için indiğini söylemiş ve Kur'an'dan tanıdığımız ile amel edin demiştir. Bkz. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 216, 217; İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 148, 149. Bu hadis, ilk dönemin Kur'an bütünlüğüne ilişkin tavrını özetler.

ayeti neshettiğimizde veya unutturduğumuzda..." demiştir.¹¹⁹ İlk neslin taşıdığı Kur'an bilgisinin (muhafazanın anlam ve uygulamaya dair özgün boyutu) özellikle Hz. Ömer zamanındaki idarî ve dinî uygulamalarda açıkça kullanıldığı söylenebilir. Özellikle Bedr ashabının danışmanlık konusunda statüsünün ayrı tutulduğu, icmâ'ın açık şekilde işletildiği ve mecburî bir uygulama olarak sahabenin Medine dışına gönderilmediği görülür.¹²⁰ Böylece Hz. Peygamber'in muhafaza konusunda özellikle anlam ve uygulama bakımından nesnellik sağlayan varlığının (otoritesinin) yerini, sahabe neslinin (taşıdığı parçalı ruhaniyetinin bütünlenmesi olan) icmâ'ının aldığını görmekteyiz. Bu durum nazmın garantiye alınması faaliyetinden ayrı olarak, aslında anlam ve uygulamaya ilişkin muhafaza tarzının bir süre nesnellik ve resmiyet kazanması demektir. Bu yüzden özellikle Hz. Ömer döneminde alınan kararların İslam fıkında *nasslara* dâhil edildiğini düşünebiliriz.¹²¹ Zaten sahabe neslinin *mevsukiyeti* ya da *adaletine* olan inanç, İslam toplumunun önemli alametlerinden olacaktır.

Sahabe neslinin anlama ilişkin bu yatkınlığının Kur'an nazmı üzerindeki kıraat biçimleri ile de yakından ilgisi vardır. Yazının sınırlı imkânı Kur'an kıraatinin ancak anlam ile birlikte muhafaza edilmesini gerektirmiştir. Kur'an'ı yazı üzerinden bile kıraat etmek, onu ezberden ve anlamını düşünerek okumakla mümkün oluyordu. Daha doğru ifadeyle ezber anlamı da muhafaza eden bütünlüklü bir eylemdi. Bu kıraati, ilk Kur'an yaşantılarını de yansıtıyordu. Özellikle anlamı merkeze alan kıraat tercihleri,¹²² bunu

119 Bu daha önce geçmişti.

120 Hz. Ebu Bekr ve Ömer'in bir meselenin hükmünü kitab ve sünnette bulamadıkları zaman sahabeyi toplayıp istişare ettikleri ve böylece icmaın oluştuğu hususunda bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 350-352; Muhammed el-Hudarı Bek, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslami*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, 74-76; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, ty., 113, 116, 160; Abdulmecîd Abdulhamîd ez-Zübyânî, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Cemâhiriyye ve Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, el-Mağrib 1994, 52 vd.; Aydın, *İslam'ın Tarih Sosyolojisi*, 145 vd.

121 İlk halifelerin hepsinin ictihatlara tabi olmak önemli bir kural olarak görülecektir. Mesela Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 76. "*Nasslara dahil edildiği*" ifadesi Fıkh tekniği bakımından abartılı ya da yanlış bulunabilir. Bununla beraber, söz konusu uygulamalar, görmezden gelinememiş, Müslüman toplumun entelektüel birikiminde çok özel bir yere sahip olmuştur. Bunların en azından bir *otorite* ifade edip etmediği tartışılmıştır. Ayrıca *nassların* illet ve gerekçelerini tespit konusunda birer delil olarak değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili örnek ve değerlendirmeler için önceki dipnotta verilen kitaplara bakılabilir. Ayrıca bkz. Muhammed Yûsuf Mûsa, *Fıkh-ı İslam Tarihi*, çev.: Ahmed Meylani, Arslan Yay., İstanbul, 1978.

122 Hz. Aişe'nin Yûsuf suresinin 110. ayetindeki "*küzibû*" (kendilerine yalan söylendi) kelimesinin "*küzzibû*" (yalanlandılar) biçiminde şeddeli okunması yönündeki tercihi onun peygamberlik nosyonu ile ilgilidir. Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 410-412; Buhârî, *Tefsîr*, Bakara, 38, Yûsuf, 6. Yine o Nûr suresinin 15. ayetindeki "*telakkavnehu*" (onu karşılarımsız) kelimesini "*telikunehü*" (onu uydu-

gösterir. Ya da kişisel mushaflardaki tefsirî ibare fazlalıkları,¹²³ söz konusu kıraat-anlam ilişkisinin delilidir. Tüm bunlar ilk neslin zihninde, hemen nüzul dönemi sonlarında özgün kitâb tasavvuruna uygun olarak, anlamın nazmı koruma düşüncesini öncelendiğini gösterir.

ac. İlk Neslinin Gözünde Kur'an'ın Bütün ve Taşınabilir Bir Kitâb Olarak Algılanması

Sahabe neslinin Kur'an üzerindeki icma'ına da temel teşkil etmiş olduğunu düşündüğümüz bir konu, onların bireysel olarak Kur'an'ı *referans* alma tarzlarıdır. Onların nüzul döneminin sonunda sahip oldukları *kitâb* tasavvurunu kavramamıza yardımcı olacak temel uygulamalardan biri de budur. Önceki bölümde bu müracaat biçimlerinin bireysel örneklerinin bizzat Hz. Peygamber'de bulunduğunu ve sahabe tarafından da tatbik edildiğini söylemiştik. Bu örnekler nüzul dönemi hemen sonrası ve devamında artarak devam etmiştir. Özellikle sahabîlere atfedilen konuşmalar, sorulan sorulara verilen cevaplarda ortaya konulan görüşler ve Kur'an'ın doğru anlaşılmasına yönelik faaliyetleri bunun örneklerini taşır. Örnekleri sınıflamaya çalıştığımızda şunlar ortaya çıkar:

a) Sahabilerin bir konuşma esnasında Kur'an'dan istişhadda buldukları veya bir birini destekleyen farklı yerlerden alıntılar yaptıkları ve bu sırada ayetlerin nüzul ortamını hatırlatır her hangi bir tasrihe ihtiyaç duymadıkları olurdu. Özellikle, Hz. Ebû Bekr gibi, Kur'an'ı tamamen cem' ettiği rivayet edilen kimselerin Kur'an'dan alıntılar yapma ve istişhadda bulunma tarzına daha yakın olduklarını düşünmekteyiz. Hz. Peygamber'in vefatında, Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Ömer'in Kur'an'dan yaptığı istişhadın tutarsız bir sonuç vermesi üzerine, sözü alıp Kur'an bütünlüğünü gözetken çıkarımlar yapması ve daha geniş perspektifli bir istişhadda bulunup halkı tatmin edici bir bilgi vermiş olması, dikkat çekicidir.¹²⁴ Rivayetlere yansıdığı biçimiyle onun okuduğu ayetlerin hepsinin de Hz.

rursunuz) biçimindeki tercihi kendisine atılan iftirayı belirginleştirmek içindir. Bkz. Buhârî, Tefsîr, Nûr, 8. Abdullah b. Mes'ûd'un İsrâ suresinin 16. ayetindeki "*emerna*" (emrettik/emrederiz) kelimesini, "*âmernâ*" (çoğaltırız) biçiminde okuduğu rivayet edilir. Bkz. Buhârî, Tefsîr, İsrâ, 4. Muhtemelen o kendi anlayışına göre Allah'a cebr veya zulüm atfetmeme amacındadır.

123 Sahabe Mushaflarındaki ibare farklılıkları ile ilgili örneklere için bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 60 vd.

124 Rivayeter göre Hz. Peygamber'in vefatında Hz. Ebû Bekr'in cemaate hitabederken Âlu 'İmrân suresi 144. ve 185. ayetleri, Enbiyâ suresi 34. ayeti, Zümer suresi 30. ve 31. ayetleri okuduğu rivayet edilir. Sahabilerin söz konusu Kur'an bölümünün sanki yeni nazil olduğu hissine kapıldıkları nakledilir. Bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, V, 433 vd., 437; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1068-1070; el-Câhiz, *el-'Osmâniyye*, 79-81; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 212.

Peygamber'in ölümüyle bir şekilde irtibatlı olduğu görülür. Demek ki, özellikle Hz. Ebû Bekr gibi Kur'an'ı tamamen ezberlemiş sahabîlerin onun üzerinde konu merkezli müta-laalari bulunuyordu.¹²⁵

b) Sahabîlerin, ortaya konulan görüşü desteklemek amacıyla, bir ayetin uygulama-sını, farklılaştığı düşünülen şartlara binaen daha genel bir menfaat içeren başka bir ayetle tatil etme veya farklılaştırma yoluna gittikleri görülür. Bu yaklaşıma yakın olan sahabîler içerisinde, özellikle Hz. Ömer'i anmak gerekir. Fethedilen Irak topraklarının, ganimet ayetinin hükmünce gazilere dağıtılmasına pek yanaşmayan Hz. Ömer'in, kendi düşüncesini, savaşılmaksızın alınan fey arazilerinin Beytu'l-mâle kalmasını gerekçelen-diren Haşr suresi 7. ayetin "*mal sadece zenginler arasında dönen bir güç olmasın*" ifa-desine dayandırması, güzel bir örnektir. Ona göre, savaşarak alınan araziler de benzeri bir sakıncayı doğurmaya başlamıştır.¹²⁶ Bu örnekte, sahabinin nüzul dönemi birikiminin (tefekkuhunun) kendisine kazandırdığı kavrayışın, Kur'an'da bir takım karşılaştırmalar yaparak somut bir delile kavuşturması söz konusudur. Söz konusu kavrayış, Kur'an'ın maksatları ile ilgilidir. İlgili konuda, Hz. Ali'nin de benzer bir yaklaşıma yakın durduğu ifade edilmiştir.

c) Sahabilerin belli bir konuda fikir serdederken, nüzul dönemine ilişkin her han-gi bir haber nakletmeksizin genel bir anlamla ayetleri delil olarak kullanmaları, benzeri bir yaklaşımdır.¹²⁷ Bu, özellikle Hz. Aişe'nin çok başvurduğu bir müracaat biçimidir. Mesela onun sonraki nesilden bir kimsenin Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı görüp görmediği sorusuna cevap verirken böyle bir yaklaşım sergilemiştir. Hz. Aişe, ne miraç zamanı yaşantılarına dayalı olarak, ne de Hz. Peygamber'den bir nakilde bulunarak ce-vap vermiştir. Soruyu sadece En'âm suresi 103. ayetindeki "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder*" ayetini okuyarak yanıtlamıştır.¹²⁸ Yine tabiûndan Mesrûk'a Hz. Peygamber'in kendisine indirilen hiçbir şeyi eksik bırakmadan tebliğ ettiğini anlatır-

125 Hz. Ali'nin nesep konusunda bir kişiyle tartışırken benzeri bir tavır sergilemesi hususunda bkz. İbnu'd-Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 152.

126 Hz. Ömer'in fethedilen Irak topraklarını ganimet olarak dağıtmaması ve 59.Haşr:7. ayeti delil olarak kullanması konusunda bkz. Ebû 'Ubeyd, *el-Emvâl*, 65 vd.

127 Hz. Ömer'in Medâin ve Fâris Hıristiyanlarına yazdığı anlaşmaya, "*dinde zorlama yoktur*" ayetini alıntılamıştır. Bkz. Hamîdullah, *el-Vesâik*, 213, 214. Hâlbuki Müslümanlar o dönemde hâkim ko-numda bulunmaktadır.

128 Bkz. Bedruddîn ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelettiği Eleştiriler*, çev.: Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000, 67 vd.

ken, benzeri ifadeleri bulunan Mâide suresi 67. ayeti okuduğunu görüyoruz.¹²⁹ En başta anlatılan müracaat tarzında etkin olan amili hatırlarsak, Hz. Aişe'nin de Kur'an'ı cem' eden sahabe arasında sayılması, konuya ilişkin bir fikir verebilir. O, Kur'an ayetleri üzerinde diğer sahabîlere nazaran bütüncül bir yaklaşıma daha çok sahipti ve karşısına çıkan problemleri, özellikle nüzul döneminden hakkında yaşantısal birikiminin bulunmadığı konularda, zihninde nüzul bağlamından bağımsızlaşmaya başlamış veya bunu aşmış bulunan Kur'an anlayışı ile çözmeye çalışıyordu. Başka sahabilere ait örnekler bulmak da mümkündür¹³⁰

d) Sahabenin Hz. Peygamber'e ait bir söz veya davranışı naklederken, kendilerince konunun bazı Kur'an ayetleriyle ilgisini kurmaları da rastlanan bir müracaat biçimidir.¹³¹ Ebû Hureyre'nin naklettiği bir kutsal hadisin ardından Secde suresi 17. ayeti okuması, buna ilişkin tipik bir örnektir. Yine Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in ahlakını soran bir kişiye Kalem suresi 4. ayeti okuması, bir başka örnektir.¹³² Örneklerde Kur'an'ın açıkça sünneti teyit etmek için kullanıldığını görüyoruz. Söz konusu tutum, ancak *bütün* bir Kur'an fikrine dayanabilir.

e) Sahabiler, Kur'an pasajlarının herkesin bildiği zahiri anlamın dışında mefhumundan bir takım konu dışı sonuçlar da çıkarmışlardır. Söz gelimi Nasr suresinin anlatısından, Abdullah b. Abbas'ın risaletin bitimini ve Hz. Peygamber'in de vefatının yaklaştığını çıkarması ve bunun üzerine Hz. Ömer'den takdir görmesi, konuya ilişkin önemli bir veridir.¹³³ Benzeri bir yorum, Hz. Ömer tarafından dinin tamamlandığı bildirilen Mâide suresi 3. ayet için yapılmıştır.¹³⁴

Burada dikkat edilmesi gereken husus, verilen örneklerin, sahabenin Kur'an'ı tutarlı biçimde oluşturulmuş bütün halde bir hüküm/bilgi kaynağı gibi telakki ettiklerine

129 Buhârî, *Tefsîr*, Mâide, 7.

130 Sa'd b. Ebî Vakkâs'a ait bir örnek için bkz. Abdurrazzâk, *Tefsîr*, I, 75.

131 Ebû Hureyre'nin geç dönemde 34.Secde: 17 ayetini bir kutsi hadisle tefsiri için bkz. Buhârî, *Tefsîr*, Secde, 1. Hz. Aişe'nin kendisine Hz. Peygamber'in ahlakı sorulduğunda 68.Kalem: 4 ayetini okuması konusunda bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 179, 180. Abdullah b. Mes'ûd'un Hz Peygamber'in kendisinden sonra gelip de ona inananları methetmesinden bahsederken 2.Bakara: 3 ayetindeki "bi'l-ğayb" ifadesine atıfta bulunması konusunda bkz. İbn İshâk, *Sîre*, 262 vd. Başka bazı örnekler için bkz. Koç, *İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 110 vd.

132 et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 180.

133 et-Taberî, *Tefsîr*, XII, 730, 731.

134 et-Taberî, *Tefsîr*, IV, 419.

dair veriler olmasıdır. Çoğunluğu itibariyle sahabenin *Kitâb* nosyonu oluşurken, Kur'an'ın henüz yazılı herhangi bir zeminde bir araya getirilmiş ve standart biçimde yaygınlaşmış olmadığını biliyoruz. Buna rağmen, yer yer sanki yazılı, bütün ve standart bir müracaat kaynağı gibi muamele görmesi, sahabenin Kur'an tasavvuruna dair önemli bir veri alanı açar. Bir kısım sahabîlerin Kur'an'ı yazıyla toplamış ve kişisel olarak somutlaştırmış olması bir tarafa, Kur'an'ın (daha çok) hafızada toplanmış olması da, bütünlüğün somutlaşması, mekânsallaşması ve koruma/muhafaza etme endişesinin bir nebze de olsa aşılmasına önemli bir katkı sağlamış olmalıdır. Ya da Hz. Peygamber'den benzeri müracaat biçimlerini görmüş oldukları, bizzat o yaşarken de uyguladıkları söylenmelidir. Önceki kimlik evresindeki gelişmeleri de göz önüne alırsak, ikisinin de birden doğru olabileceğini söylememiz gerekir. Yazının vazifesi, aslında standart ve bağlayıcı bir zemin sunmasıdır. Böylece kitâbın korunması endişesi asgariye indirilir. Sahabenin, hep beraber başvuracakları ortak nesnel bir yazılı Kur'anları bulunmasa da, interaktif bir biçimde Kur'an öğrenimi yapmaları, hepsi eşit miktarlar da Kur'an öğrenirse de, ortak ve aralarında nesnel bir muhafaza zemini hazırlayabilmiştir. Yedi harf uyulmamasını ve bunun gerçek bir ihtilafa sebep olmadığını da düşünürsek, bu nesnellik onların algılama biçimine bağlıdır. Söz konusu zemini yok saydığımızda, yukarıdaki müracaat biçimlerini sürdürmeleri, ayetlerin varlığı belli bir zemine oturmadığı için, mümkün olmazdı. Çünkü yorum, muhafaza endişesinden kurtulmuş ve malzeme üzerine dönmüş bir zihnin işidir. Hatırlanırsa Hz. Peygamber'in varlığı aslında onları genel bir koruma endişesinden uzak tutuyordu. Kur'an'a yukarıda tasnif edilen biçimlerde veya yakın biçimde müracaat etmek, onun verdiği güven ve öncülüğün bir eseri olsa gerekir.¹³⁵ Söz konusu müracaat biçimlerinin, standart mushaflaşma öncesi toplumsal bilinç aşamasının diğer yüzünü gösterdiğini söyleyebiliriz. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da bu uygulama ve yorumların, her ne kadar örnek rivayetlerde bahsi geçmese de, yorumlanan ayetlerin nazil olduğu ilk anlam ve uygulama ile en azından maksatları itibariyle çelişki arz etmediğine inanılmasıdır. Sonraki neslin Kur'an'ı anlamak konusunda düşecekleri *hatalar*, bunu ortaya koyacaktır. Böylece, (en azından geç dönemde) yukarıda anlattığımız kronolojik *Kitâb tasavvurunun*, aslında vakıada bütüncül *kitâb* tasavvuru ile bir çelişki arz etmediği, sahabenin kafasında bu iki eğilimin birlikte bulunduğunu söyleyebile-

135 Hz. Peygamber'in benzeri müracaat biçimlerine önceki bölümde değinmiştik.

riz. Onlar, bu tasavvuru yaşantısal yolla yakalamışlardır.

Zaten mevcut haliyle öneki kitâblarda da, kitâb'ın başlangıç tarihi ve serencamı ile kendisine müracaat edilebilen somut toplu bir referans olması arasında bir çatışma görülmez. Kutsal kitap kendi tarihiyle arasında bir kopukluk meydana getirmez. Bilakis onu yücelterek bir kimlik oluşturur ve yeni açılımlar yapabilecek gücü ondan temin eder. Elbette ki bunu yapan aslında ona bu anlamı ve fonksiyonları yükleyen inananlarıdır. Kitap ehlinin anlayışında, bu durum, var olmakla birlikte ancak sınırlı bir fonksiyon icra eder. Onlarda kutsal kitap, kendi tarihinin kimlik ruhaniyetini pekiştirmesini ancak temin edebilir. Müslümanların nüzul dönemine ilişkin bilgileri o kadar teferruatlı ve geniştir ki, neredeyse her ayetin nüzul biçimi ve zarfı üzerine bir bilgi bulunur. Böylece, aşağıda geleceği üzere, Kur'an'ın değerinin doğru anlaşılmasında bu bilgilerin başat rol üstleneceği görülecektir.

b. Kitâb Ruhaniyetinin Mushaf'a Geçmesi ve Toplum Etkisi Altına Alması

Müslüman toplumunda ruhaniyetin Mushaf'tan topluma yönelmesi, ancak Hz. Osman tarafından Kur'an'ın standartlaştırılıp çoğaltılması ve ardından kişisel nüshaların yakılması¹³⁶ ile görünür olmuştur. Bunun noktalama ve harekeleme işine ve hatta kıraatlerin sadece Osman Mushafı'na uyan bir kısmının kanonikleşmesine/meşru kabul edilmesine kadar devam edecek bir süreç olduğunu söylemek yanlış olmaz.¹³⁷ Sürecin daha da önce İmam Mushaf'ın cem'inden başladığı düşünülebilir. Hz. Ömer'in benzeri bir

136 Kur'an'ın çoğaltılmasına ilişkin rivayetlerde anlatılanlar için bkz. Buhârî, İlim, 7, Fedâilu'l-Kur'ân, 2, 3; es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 18 vd. 25 vd.; ed-Dânî, *el-Mukni'*, 4 vd., 6 vd., 7; el-Makdisî, *el-Murşid*, 49 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 30 vd., 32, 38, 39.

137 İlk başta Hz. Osman Mushafı bile nüshaları arasında kısmî farklar içeriyordu. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 49 vd. Bu uygulama, yeni dikte edilen yazının sınırlandırıcı niteliğini Mushaf'ın gönderildiği yöreye göre yumuşatma amacı güder. Haccâc b. Yûsuf'un Osman Mushafı'nın yazısında sayılı müdahalesinin bulunduğu konusunda bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 59, 130. Standartlaşma sürecine ilişkin başka bilgi ve değerlendirmeler için bkz. ed-Dânî, *el-Muhkem fi nakdi'l-Mesâhif*, tahk.: 'İzzet Hasan, Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dimeşk, 1379/1960, 2 vd.; *Kitâbu'n-Nakt ve's-Şekl*, (*el-Mukni' fi ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt* içerisinde birlikte basım), 124 vd.; Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 59-61; *Altı Orijinal Diplomatik Mektup*, 32 vd.; Bkz. Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 15. Standartlaşma süreci ve farklı okuma biçimi gelenekleri tespit edilmiştir. Bu konuda müstakil kitaplar yazılmıştır. Bkz. mesela el-Hâfız Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbnu'l-Cezerî (ö. 833 h.), *en-Neşr fi'l-kıraati'l-'aşr*, nşr.: Muhammed Ahmed Dehmân, Matba'atü't-Tevfîk, Dimeşk 1345 h. Dilin bozulmaya uğraması ile Mushaf üzerinden yanlış okumaların baş göstermesi, Mushaf üzerinde noktalama ve harekeleme işlerini zarurî hale getirmiştir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 158 vd.; ed-Dânî, *el-Muhkem*, 18 vd.; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 89, 90. Bu bilgi, kıraatin giderek Mushaf üzerinden yapılmasına ve tefekkuh sürecini de kapsayan bir öğrenim süreci olmaktan çıkmasına delalet eder.

projeyi düşündüğü;¹³⁸ bundan önce de Kur'an öğretiminin yazı üzerinden yapılmasını emrettiği rivayet edilmiştir.¹³⁹ Gerçekten de kişisel mushaf lar üzerinden eğitim yapılar hale gelmişti. Bununla beraber sahabilerin Kur'an üzerindeki kişisel katkıları/etkinlikleri ancak üçüncü halife döneminde kısılmıştır. Bu tarihten sonra Kur'an anlayışına ve siyasî gelişmelere dair genel kabul görmüş bir takım tarihi veriler, Osman Mushafı'nın ortaya çıkıp yayılmasının göstergeleridir. Dolayısıyla anlatılacakların (Kur'an'ın standart denilebilecek biçimde çoğaltılma işinin Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini bildiren) klasik Kur'an tarihi bilgilerimizi doğruladığını da söyleyebiliriz.

Dikkat edilmesi gereken bir husus, çoğaltılan Mushaf'ın İmam Mushaf'tan farklı olarak (Kureyş lehçesi ile yazılmış olmasından başka)¹⁴⁰ halka açık olması ve dikte edilmesidir. Cem' hadisesinden sonra İmam Mushaf halk arasında somut varlığı ile bir etkinlik göstermemişti. Bu yüzden Hz. Ebû Bekr'in cem'inin resmîyeti tartışılmıştır.¹⁴¹ Buradan çıkarılacak önemli bir sonuç, Kur'an tarihi açısından nüzul döneminin karakteristik yapısının ancak Hz. Osman zamanında çözüldüğüdür. Zira Kur'an nazımının muhafazasının birinci sıraya alındığı yeni dönemde, müslümanların Kur'an merkezli faaliyetlerin standart bir şekilde çoğaltılma sürecine girmiş bulunan Mushaf'ın hâkimiyetinde geliştiği bir dönemdir. Kişisel ve sivil inisiyatiflerin, planlayıcı, yönlendirici ve tedbirler alan merkezi otorite tarafından sınırlandırıldığı bir süreç yaşanacaktır. Kişisel nüshaların İmam Mushaf'a varıncaya kadar yakılmış olması, bunun en tipik örneğidir.¹⁴² Oldukça

138 Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 56. Hz. Ömer'in nazımın korumaya olan düşkünlüğünü, Mushaf larla tefsiri ibareleri yazmayı yasaklamasından da çıkarabiliriz. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 64; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 7.

139 Hz. Ömer'in Kur'an'ı ezberden yazdırmama konusundaki titizliği konusunda bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 152 vd. Kişisel Mushaf lar Hz. Ömer zamanından beri dikkatle arz edile gelmiştir. Bzk. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 174.

140 Osman Mushafı, Hz. Ebû Bekr'in toplattığı İmam Mushaf'tan içerik olarak, Kureyş lehçesi ile yazılmış olması bakımından farklıdır. Hz. Osman mensuh ayetleri niye Kur'an'a aldın diyen sahabeye, "ben Mushaf'ta hiçbir şeyin yerini değiştirmedim" derken (Bkz. Buhârî, Tefsîr, Bakara, 45; el-Makdisî, *el-Murşid*, 44.), bunu kast etmiş olmalıdır. Başka bir rivayette de o, Hz. Peygamber'in ayetlerin yerini (*sure içi tertip*) bildirdiğini söylemiştir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 39; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 35.

141 Mesela bkz. Nöldeke-Schwally, *Kur'an Tarihi*, 26-30 .

142 Siyasî tedbirler içerisinde şunlar sayılabilir: Hz. Osman çoğaltma rivayetlerinin belirttiği üzere, kişisel Mushaf ları yaktırmış, İbn Mes'ûd'un itirazı sonuçsuz kalmıştır. İnsanlar yazıda (*resm*) birleştirilmiştir. Mervan da İmam Mushaf'ı Abdullah b. Ömer'den alıp yaktırmıştır. (Kimisi bu sonuncu rivayeti zayıf görür.) Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 16, 28, 32; el-Makdisî, *el-Murşid*, 57, 64, 70, 71, 76; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 31, 32, 38, 39, 41, 42, 45, 46. Emevî valisi el-Haccac'ın Osman Mushafı'na muhalif Mushaf ları satın aldrıp yaktırması konusunda bkz. İbn Kuteybe, *Te'vil*,

erken denilebilecek bir zaman aralığında Mushaf yazıcılığı bir meslek olmuş; Abdullah b. Abbas gibi sahabiler Mushaf satın almanın hükmü üzerine fetvalar vermiştir.¹⁴³ Şuna dikkat çekmek isteriz ki, *Nesnel yazılı zemin* olgusunun oluşumu, Hz Peygamber döneminden başlayarak gelen nazmı muhafaza eğiliminin ve (Hz. Ömer'in de üzerinde durduğu gibi) tedrisin yazılı nüshalardan yapılmasının bir devamı olan süreçtir. Ortada, söz konusu eğilim için, Hz. Osman'ın Mushaf'ı dikte etmesini önceleyen bir varoluş çizgisi vardır. Ne var ki Hz. Osman'ın uygulaması ile kendini *belirleyici ana eğilim* olarak tamamlamaya başlamıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan sonuçların belirmesi de, bu son uygulama ile ilgilidir. Dikkat edilmesi gereken husus, toplumsal bilinçteki ruhaniyet telakkisinin/otoritenin ağırlıklı olarak metne ne zaman geçtiğidir. İşte bu, bizim 'İlk dönem' diye adlandırdığımız sürecin sonudur.

Nesnel yazılı bir zeminin doğmasının sonuçları; yani Mushaf'ın dikte edilmesinin sonuçları, bir birini teyit eden bir takım tarihsel veriler olarak belirir. Lehçelere ve yer yer kişisel zorunluluklara ya da tercihlere göre okuma farklılıkları, tek tip olduğu söylenebilecek yazının (*resmin*) kayıt gücü oranında aşgariye inecektir. *Kıraat* kelimesinin, ilerleyen süreçle birlikte, artık farklılaşmış biçimde ve büyük etken olarak Mushaf'ın imkânlarıyla sınırlandırılmış (tanımlanmış) bir terim olmaya başlayacağı görülür.¹⁴⁴ Her ne kadar eski zihin yapısının etkileri süreceksin olsa da, artık (nüzul dönemi yaşantıları ile bütünleşmiş) anlamın kıraati yönlendirdiği bir süreçten, yazı ile sınırlandırılmış kıraatin anlamı dikte ettiği bir döneme girilecektir. Nüzul kronolojisi dikkate alınmaksızın, Kur'an'ı (aniden çoğalmış bulunan) Mushaf üzerinden tetkik edip anlama ve üzerinde fikir sahibi olma örneklerinin çoğalacağı görülür.¹⁴⁵ Sahabe ile karşılaşan sonraki neslin;

50-52. Ayrıca o, rivayetlere göre Mushaf'lara noktalama ve harekelerinin konulmasına da resmen öncülük etmiştir. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 89, 90. Şaz (Mushafa muhalif) kıraatler konusunda kişilere yönelik zecrî tedbirlerin alınacağı oldukça geç dönemler de gelecektir. Mesela bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 50, 51.

143 es-Sicistânî, *el-Mesâhif*, 145-147.

144 Her ne kadar mevcut kıraatlerin ortaya çıkışında tek etken Osman Mushaf'ı olmasa da, standart bir yazı biçiminin dikte edilmesi, lehçeleri dışlaması bakımından sınırlandırıcı; noktalar ve harekelerin olmayışı bakımından da kısmen yeni okuma biçimlerine açık olmuştur. Bkz. İzmirli, *Tarih-i Kur'an*, 18, 19; Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, 37, 38; Hamidullah, *Kuran Tarihi*, 59, 60, 64, 65; Halis Albayrak, "Kıraat Sorunu", *Dinî Araştırmalar*, IV, Sayı 11, Eylül-Aralık, 2001, 24 vd. Osman Mushafının farklı nüshalarında yapılan cüzî yazı farkı, özellikle farklı okuyuşlara kısmî imkân tanımaya yöneliktir. Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 90.

145 Bir rivayette Hz. Ömer'in ümmetin nasıl ihtilaf edeceğine ilişkin merakını İbn Abbâs (genel olarak ifade edersek) şu şekilde cevaplamıştır: İlk neslin nüzul bilgisine sonraki nesiller sahip olamayaca-

özellikle Haricîler'in genel tavrı buna örnek teşkil eder.¹⁴⁶ Mushaflaşma süreci, *Tefsirin* ayrı bir disiplin olarak ortaya çıkmasını da doğurmuştur.¹⁴⁷ Çünkü Kur'an nazımının muhafazasının, bundan daha önemli olarak Kur'an'ın anlam ve uygulamasının kaynağı ve garantisi olan Hz. Peygamber ya da onun ruhaniyetini temsil eden sahabe grubunun, artık etkin varlığından söz edilemez. Bunun yerine başka somut bir varlık konulmuştur: Resmî Osman Mushafı.¹⁴⁸ Dikkat çekmek isteriz ki, sahabe neslinde Hz. Peygamber tarafından; tabiîn neslinde Mushaf tarafından bastırılan *ihtilaf* olgusu; artık nazımdan anlama kaymıştır. Kur'an'ın indiği zarfa ilişkin bilgi, (nüzul sırasına göre de telif edilmemiş olan) Mushaf'ta nakledilemeyeceği için, ayrı ve sivil bir ilgi alanı olarak kalacaktır. Mushafa müracaat ile yetinmenin doğuracağı mahsur ve bu konuda yaşanan sivil kuşak çatışması, Kur'an'a müracaat biçiminin disipline edilmesine yönelik gayretleri gündeme getirecektir. Disipline etme faaliyetinin oturacağı temel Kur'an ayetlerinin nüzul sebepleri ve genel olarak zarfının; yani genel olarak ilk anlam ve uygulamasının Kur'an'a yapılacak her türlü müracaatı öncelemesi esasına dayanır. Bu noktada, kişisel Mushaf'ları üzerinden uzun yıllar kıraat eden Abdullah b. Mes'ûd gibi sahabîler ile özellikle her iki nesle zihinsel yakınlığı bulunduğu söylenebilecek Abdullah b. 'Abbâs gibi *bilgi seçkinlerinin*¹⁴⁹ ön plan çıkması, kaçınılmaz olmuştur. Sahabe nesli içerisinde,

ğî için okudukları Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumlayacaklardır. Bu da ihtilafa sebep olacaktır. eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 311. Yazıya geçirilme işi, söz ortamının kaybolmasını doğurur ve bu anlama açısından da bir kayıptır. Kur'an'ın Mushaflaşması özelinde teorik bir değerlendirme için bkz. Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", 20.

- 146 Özellikle Hariciler ile sahabiler arasında yaşanan Kur'an tartışmaları açıkça bunu gösterir. Mesela Hz. Ali'nin Hariciler ile tartışmaya gönderdiği Abdullah b. 'Abbâs'a nasihatı, Kur'an'ın pek çok anlama çekilebileceği, bu yüzden onlarla sünnete müracaat ederek tartışması gerektiği üzerinedir. es-Suyuti, *el-İtkân*, I, 185. Ayrıca bu haberin bir versiyonu için ve hadislere yansıyan söz konusu tavır için bkz. Abdurrazzâk, *el-Musannef*, X, 146 vd., 157 vd. Abdullah b. Ömer'in, bir Hâricî genç ile, müminlere karşı savaşmak konusundaki ayet üzerinde tartışması konusunda bkz. Buhârî, *Tefsîr*, *Enfâl*, 5. İbn 'Abbâs ve tâbiûndan biri arasında *Furkân* 68. ve *Mâide* 93. ayetleriyle ilgili olarak (mümin kimseyi öldüren katilin tevbesi konusunda) geçen diyalog için bkz. Buhârî, *Tefsîr*, *Furkân*, 2-4. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin sonraki nesilden insanlarla Bakara 195. ayetinin teviline ilişkin meşhur tartışması için bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, II, 210, 211. İlmin kitaplardan tahsil edilir olması ile ehil olmayanların eline geçmesi ve nurunun gitmesi (bkz. el-Bağdâdî, *Takyîd*, 64) biçimindeki tespit, bu açıdan bakınca anlamlı hale gelir.
- 147 Burada serdettiğimiz düşünce, son dönemde Tefsiri bir disiplin olarak Hz. Peygamber'e kadar götürmeyi doğru bulmayan görüşlerle paralellik arz eder. Mesela bkz. Koç, *İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 128 vd.
- 148 Hadisler de sahabelere atfedilen "*iki kapak arasındaki şey*" tabiri, söz konusu somutlaşmanın bir göstergesi olarak görülebilir. Mesela İbn 'Abbâs'a atfedilen bir söz için bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 16, 18.
- 149 İbn 'Abbâs'a, Yahudi âlimleri için kullanılan *el-Hibr* lakabının verilmesi (ve ayrıca *Tercumân*

Kur'an'ın Mushaf bütünlüğünü, anlam ve uygulama bakımından bireyselliği açacak şekilde ancak yaşı genç olan İbn Abbâs gibi nüzul sürecinin büyük bölümünden mahrum kalmış bir kişinin ders konusu yapmış olması, dikkat çeker.¹⁵⁰ Burada, Abdullah b. Mes'ûd gibi, her bir ayetin ne hakkında indiğini veya nüzul sebebini bilmek¹⁵¹ kast edilmemektedir. Anlaşılan o ki, Abdullah b. Abbâs, Kur'an ayetlerini birbirleriyle karşılaştırmak ve bazen nüzul sürecine ilişkin başkalarına ait yaşantıları da derlemek suretiyle sonuç çıkarma işini, az çok sistematize etmiştir.¹⁵² Bu, Kur'an'ın artık Musahaf biçiminde sunduğu konforun biraz ileri bir neticesidir. Sahabeden ders alan tabiûn neslinde, bu uzmanlaşma daha da görülebilir olmuştur. Dikkat edilirse kitap ehline yöneltilen eleştirileri hatırlatır şekilde, İslam toplumunda da Mushaflaşma ardından *tefekkuh* eğiliminin kendiliğinden belli kişilerle sınırlandığı görülür. Bir farkla ki bu kimseler ile halk arasında keskin bir ayrılık bulunduğu söylenemez. Hatta, bu kimselerin siyasî iradeye uzak olan mevâlî kesiminden çıkacak olması, dikkat çeker.¹⁵³ Ayrıca İslam toplumunda, müslüman bireylerin Kur'an'a kıraat ve namaz üzerinden duydukları ilgi devam edecektir. Fakat bu ilgi (özgün kimlik evresinde kıraatten ayrılmaya başlayan) *tefekkuh* eğilimi bakımından aynı yoğunluğu göstermemiştir. Yeni durumu, bilginin sosyal dağılımında orantısızlık meydana gelmesi diye açıklayabiliriz.

İlk müslüman neslin Kur'an'ın anlamı ve uygulamasını muhafaza eden sosyal tabaka olması bakımından, tam da kutsal kitap olmanın anlamını kazandıran *referans* ol-

denilmesi) konusunda bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 10.

150 Paralel bir tespit için bkz. Koç, *İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 128 vd. Kur'an'ın toplu biçimde dünya semasına indiğini bildiren rivayetlerin de büyük oranda İbn Abbas'a dayanması ve muhtevanın daha çok bir reyi içermesi, tesadüf olmasa gerekir. Bzk. Mesela, el-Makdisî, *el-Murşid*, 11 vd., 24, 25. Bu konuda el-Makdisî'nin yorumlarını da dikkate alırsak, Kur'an'ın toplu inmemesi, ümmîlik, hükümlerin tedriciliği ve uygulanması gibi konularla ilişkili olup özgün kitâb anlayışının bir gereğidir ve ayrıca onun toplu bir şekilde dünya semasına inmiş olduğuna inanmak da, meselelerin sonraki dönemde aynı şekilde bir kimlik meselesi olduğunu gösterir.

151 Abdullah b. Mes'ûd'un bu konudaki bir sözü için bkz. Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 8.

152 İbn Abbâs'ın Kur'an ayetlerinin ne hakkında indiğine dair bilginin sonraki nesillere aktarımı üzerine önceden beri düşündüğüne dair bir veri için bkz. eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 311. Mesela İbn Abbâs'ın Kur'an'da Mekki surelerde geçen "*eskilerin masalları*" tabirinin sekiz yerde geçtiği ve bunların hepsinin de en-Nadr b. el-Hâris ile ilgili olduğu görüşü için bkz. İbn Hişâm, I, 197 vd., 240. Onun Kur'an'a bütünlük içerisinde baktığını gösteren bir başka örnek için bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 99, 100.

153 Tespit için ve tabiûn devri alimlerinin kimliği için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 143, 145, 151, 158, 163; Demircan, *Arap-Mevâlî İlişkisi*, 144 vd. Hz. Peygamber'e ref edilen bir haber *tefekkuh* için çeşitli coğrafyadan gelecek olan insanlara işaret eder. Bzk. Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 253. Bunu doğal bir gelişme olarak görmek gerekir.

ma boyutundan, Kitâb'a (Mushaflaştıktan sonra Kitâblık vasfının ya da fonksiyonlarının sağlıklı olarak sürmesi konusunda) maddî ve ruhanî bir katkı sağlamış oldukları söylenebilir. Maddî katkı ilk anlamın ve uygulamanın taşınması bakımından olurken, ruhanî katkı bu anlam ve uygulamanın bağlayıcılığı bakımındandır. Dikkat edilirse yukarıda sahabe katkısının, özellikle Hz. Peygamber sonrasında, Kitâb'ın nazmı bakımından verildiğinden bahsetmiştik. En az aynı önemle anlam ve uygulamayı da nakletmişlerdir. Bunlardan nazma ilişkin katkının daha sonra daraltılmış/standartlaştırılmış resmî Mushaf biçiminde ön plana çıkacak olması, diğerinin sivil bir yön olarak bunun dînunda kalması, siyasal gelişmelere bağlı zihinsel dönüşümün eseridir. Sahabe nesli Kitâb'ın nüzulüne muhatap olmakla kazandıkları ruhaniyeti, böylece Mushaf'a ve tefsir geleneğine (resmî ve gayri resmî olarak) nakletmişlerdir.

Önemle vurgulamak isteriz ki, *resmî mushaflaşma* sürecini tetikleyen siyasî gelişmeler de Kur'an merkezlidir. Hz. Ömer zamanında anlam ve uygulama garantisini sürdüren sahabilerin icma'ı, Hz. Osman zamanında sürdürülemediği. Hz. Ömer zamanında sahabe söz konusu icma' nedeniyle Medine'de ikamete zorlanıyordu. Onun zamanında müslüman olan bölgelere, en fazla bir iki görevli gidiyor, bunlardan birisi özellikle halka kıraati ve diğer bilgileri öğretiyordu.¹⁵⁴ Dolayısıyla Medine dışında, farklı sahabilerle karşılaşmayan yeni müslümanlar, çoğulcu bir kıraat geleneği algısına da ulaşamadılar. Hz. Osman zamanında meşveretin önemini yitirmesi ve sahabe neslinin çevreye dağılması sürecinin başlamış olması, söz konusu çoğulcu kıraat geleneğini çevreye taşıyacak seviyeye ulaşmadan, toplumda (önceleri çevrede temsil edilen) ikinci neslin beklentilerinin galabe çaldığı bir döneme girilmiş oldu. Arap zihnine göre, genelde var olanın aynı zamanda doğru olanı ifade ettiği düşünülürse, farklı kitleler karşılaşınca, farklı okuma biçimleri, onların zihinlerindeki tek tip kıraat (dolayısıyla Kur'an) imajı ile çelişki arz etti. Kimliğin merkezine yerleşmeye başlayan ve onu kültürel olarak besleyen *Kitâb*, paradoksal şekilde toplumsal kavganın konusu olmaya yüz tuttu. Beri taraftan halkın Kur'an'ın nazım birliğine duyduğu güven ve imandan başkası (yani çevreye dağılmış olan sahabilere ait ruhaniyet adacıkları) birliğe ancak zarar verebilirdi. Çünkü, ihtilafı, sağlayacağı meşruiyet ile geniş kitlelere hazzettirebilecek tek peygamber ruha-

154 Mesela Hz. Ömer'in Ebû Musâ el-Eş'arî'yi Basra'da Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'de kıraat öğretimi ile görevlendirishi konusunda bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 345, VI, 7 vd.

ruhaniyetine artık kimse malik değildir. Hz. Peygamber'in nazma düşkünlük nedeniyle kitap ehline benzemekten sakındırdığı müslüman bireyler (tek tek sahabiler), yeni halde nazım konusundaki bireysel ihtilaflarını kiteselleştirmişlerdir. Bu kez de onlardan sonraki nesil kitap ehline benzetilip yerilecek hale gelecektir.¹⁵⁵ Ortaya çıkan durum, müslüman toplumun özgün kimliğine ve *kitâb* anlayışına zarar verecek bir husustur. *Kutsal kitapta ihtilafa düşmek* kitap ehline ait bir özelliktir. Başlangıçta toplumun taşıdığı *özgünlük* fikri, kitâbın nazımından daha çok fonksiyonlarının işler vaziyette olmasına ve kırtasa mahkum edilmemesine bağlı iken; yeni halde (ihtilafın giderilmesinde bulunan çare olan *Mushaflaşmadan sonra*) *özgünlük*, nazımındaki güvenilirlik ve standartlıkta gerçekleşecektir. Ayrıca önceki aşamada, bireylerin (daha çok *Kitâb*'ı anlama, uygulama ve dolaylı biçimde nazmı koruma üzerinden) yükümlü oldukları *Kitâb'ın sivillik niteliği* ise, yeni halde, ancak resmi olarak muhafaza edilmiş standart Mushaf'ın insanların elinde yaygınlık kazanması biçiminde bir algılamaya dönüşecektir. Artık müslümanlar, önceki hiçbir kitâbın onun kadar dokunulmamış olamadığına ve hatta bunun ilahî bir müdahale ile yapıldığına inanacaktır.¹⁵⁶ Bu, *evrensellik iddiasının* da yeni temelidir. Zira vahyedildiği üzere korunan bir kitâb, ilahî iradeyi en doğru şekilde yansıtır. Diğer taraftan Hıristiyanların da –müslümanların gözünde- en zayıf olduğu nokta budur. İyi düşünülürse kutsal kitabın taşınabilirliğinin sadece bir nesildeki bireylerin kendi anlayışlarına ve varlığına bağlı olması, mekânda ve zamanda sınırlı bir yayılmaya imkânı tanıyabilirdi. Kaldı ki onların tek tip bir etki bırakmadığı da ortaya çıkmıştır. Çünkü onların taşıdığı bilgi Kur'an algılama ve muhafaza etme biçimlerine uygun olarak bireysel bir mahiyet arz ediyordu. Dolayısıyla yayılmanın etkinliğini sürdürmesi, kimlikte karakter zafiyeti doğurmayacak tek tip referans ve bağdaşma zeminine ihtiyaç doğurmuştur. Kur'an'ın *taşınabilirlik* vasfı *somutlaşmış* olur. Kur'an artık fonksiyonlarından çok cismiyle taşınabilir bir *kitâb*tür. Burada bir kere daha Kur'an'ın aldığı yeni biçimselliğe, müslümanlar tarafından yüklenen ruhaniyetle karşılaşmaktayız. Dikkat edilmesi gereken şey, Osman Mushafı ile sonuçlanan operasyonun (standart metnin dikte

155 Bu ifadeler Kur'an'ın Hz. Osman zamanında çoğaltıldığını bildiren hadiste geçer.

156 Özellikle 15.Hicr: 9 “*Kur'an'ı biz indirdik ve onu biz koruyoruz*” ayetinin delil olarak kullanılması adet olmuştur. Ayetin, eğer rivayetler doğru ise, hemen tabiûn döneminde bile, Hz. Peygamber sonrası bir nazım korumasından bahsettiğine hükmedilmiştir. Bkz. et-Taberî, *Tefsîr*, VII, 493, 494; en-Nahhâs, *en-Nâsîh*, 12; Bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 68; İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'an*, 33. Söz konusu anlama biçiminin eleştirisi için bkz. Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 143-158.

edilmesi), sahabe nesli tarafından yapılsa da bir sonraki neslin zihin yapısının beklentileriyle yönlendirilmiş olmasıdır. Öyle ki sahabe bile bu yeni Kur'an algılamasına olabildiğince uydurulacaktır. Onların icma'ı, Hz. Peygamber'in ruhaniyetini temsil ettiği için, sahabilerin kendilerini de aşan bir otorite olarak algılanacaktır. Rivayetlerin yapısına bakılırsa yeni haliyle toplumsal bilinç, icma'ı, Hz. Ebû Bekr'in cem'inden daha çok Hz. Osman'ın çoğaltma işleminde görmek istemiştir.¹⁵⁷ Çünkü söz konusu icma'a, sahabe neslini aşan ve onlara dikte edilen Osman Mushafı, topluma dikte edilmeyen İmam Mushaf'tan daha muhtaçtır. Mushafın sahabe neslini atlayıp doğrudan Hz. Peygamber'den ruhaniyet alması, ruhaniyeti temsil edenin insanî bir makam olmamasını sağlamıştır. Mushaf biçiminde, tıpkı Hz. Peygamber'e ilişkin olan tasavvur gibi tek bir tasavvur oluşturmak, *evrensellik iddiasına* güç katar. Aslına bakılırsa toplumsal akılda Peygamber'in sadece bir tebliğ edici olduğu düşünülürse, Mushafın ruhaniyeti onu da aşmış olur. Tamda bu noktada, başta Fıkıh geleneği olmak üzere, Müslüman kültürdeki kaynaklar hiyerarşisi meselesine bir kapı aralanmaktadır. Mesele çalışmamızın sınırları dışında kalmaktadır. İlginç olanı, tek tip Mushaf'ın, Hz. Peygamber'e, Kureyş ya da Mudar dili üzerinden dayanmak suretiyle meşruiyet kazanmasıdır.¹⁵⁸ Öte taraftan Kur'an'ın Kureyş dili ile inmesi meselesi, siyasî gelişmelerde görüldüğü gibi, paradoksal şekilde Kureyş'in iktidarına bir vurgu da içerir.

Genel siyaset ve Kitâb tasavvuru arasındaki etkileşim sürecini özetlemek, toparlayıcı olur. Hz. Peygamber'in varlığı siyasî açıdan toplumsal birliğin; dinî açıdan da Kur'an bütünlüğünün garantisiydi. Onun vefatı bu iki alanda gözle görülür bir kötü gidişe sebep oldu.¹⁵⁹ Hz. Peygamber'in belli bir kişinin yöneticiliğine açık bir işarete bulunmamış olması ile *Kitâbı cem'* etmeden gitmiş olması paralellik arz eder. Aslında siyasî boşluğun daha yakın ve açık bir tehlike olduğu düşünülürse, *Kitâb'ı özel ve resmî bir koruma altına alma* ihtiyacı duymamış olması, daha anlaşılabilir olur. Aralarında ilgi kurarsak, müslümanlaşan kitlelerin tamamen çözülmesi, kimliğin başarısına ilişkin gü-

157 Nazmın standart hale gelme sürecinde icma'ın işleminde dair rivayet ve yorumların yapısı için bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 52 vd., 59, 62, 68, 90.

158 Kur'an'ın Kureyş dili ile indiğini söyleyen Hz. Osman'ın yaygınlaşan söylemini kast etmekteyiz. Hz. Ömer'in de Mudar dili ile indiğine, ya da Kur'an'ın beldelerde Kureyş lügati üzerinden okutulmasına dair sözü vardır. Bunlara birinci bölümde değinmiştik.

159 İbn Haldûn, peygamberin dinî ve siyasî görevini halifenin devam ettirmek durumunda olduğunu söylerken, benzeri bir tasnife gider, *el-Mukaddime*, I, 230 vd.

ven bunalımına sebep olacaktı. Bu düşüncenin kimliğin varlık sebebi (zemini) olan Kitâb'ın korunmasına ilişkin toplumsal güdüyü *resmen* harekete geçirdiğini söyleyebiliriz. Koruma altına alınanın, Hz. Ömer gibi bir takım önderler eliyle gerçekleşmiş olması sonucu değiştirmez. Halkın yüksek katılımı tespiti destekler. İkinci aşama ise, kimliği içselleştirmiş bulunan ve din için savaşıyan *mu'minler* arasında çıkan ihtilafın, kimlik zemini üzerinde yeni kimlik ayrılıklarını oluşturması korkusuyla, nazımdaki birliği sağlama fikrini doğurmasıdır. Böylece, önceki ümmetlerin tersine mezhepleşme ve tefrikaya düşmek korkusunun atlatıldığı; birlik içinde olmanın verdiği güçle yayılma politikası sürdürülebileceği düşünülecektir. Çalışmanın başında anlattıklarımızı da dikkate alırsak, Bizans'ın resmi Hıristiyanlığı heterodoks gördüğü mezheplere karşı sürekli korumak zorunda kalışı, müslümanların gözü önünde olumsuz bir örnek olsa gerekir. (Ne var ki, vaktinde İbn Abbâs'ın Hz. Ömer'e ifade ettiği gibi,¹⁶⁰ bu sefer de Kur'an'ı nüzul bilgisine dayalı biçimde anlama prosedürünün resmî süreç dışına itilmiş olması mezheplerin çıkışında asıl sebebi teşkil edecektir.)

Kitâb'ın kimlik merkezindeki varlığı, toplumsal hareketlenmeyle doğrudan ilgilidir. Kitâb'ın muhafaza edilmesine yönelik endişe, önceki kimlik evresinden devralınan Kitâb merkezli faaliyetlerin bir devamıdır. Bu endişenin, nüzul dönemi sonrasında, siyasetin ana gündemini oluşturduğu görülür. Anlam ve uygulamanın muhafazası, yani *tefekkuh biçimindeki muhafaza*, Hz. Peygamber döneminden itibaren belli bir süre toplumun birinci önceliği oldu. Nazma ilişkin hassasiyet ise süreç içerisinde kendini gösterdi. İlk halife seçiminde, tefekkuh eğiliminin kimliğe bağlılıkta önemli bir *değer ölçütü* olması, *hayırlılık prensibini/değerini* ön plana çıkarmıştır. Zamanla toplumsal zihinde, Kitâb'ın muhafazasında *nazmın muhafazasının* galip bir eğilim olması, hatta *Kitâb'ın sadece nazma indirgenmesi* gündeme gelecektir. Bunun sebebi kıraat merkezli hassasiyeti bulunan öğreticilerin yeni coğrafyalarda halkı kendi kıraatlerine şartlandırmalarıdır. Yönetimin Kitâb'ı Mushaflaştırması, söz konusu beklentiye ya da zihin durumuna uygun olarak Kur'an nazmının daraltılmasını ve standart şekilde çoğaltılmasını ifade eder. Böylece "*Kitâb'ın muhafazası*" da –en son toplumsal algılamaya uygun olarak- garanti altına alınmış olacaktır. Kimliğin merkezindeki Kitâb'ın varlığına ilişkin endişelerin, Mushaflaşma ile sona ermesi, siyaseti belirleyen değer ölçütü *tefekkuh* aygıtının ve bunun

160 Bkz. eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, III, 311.

ürünü olan *hayırlılık* prensibinin siyâsî arenadan uzaklaşmasına yol açmıştır. Dikkat çekmek isteriz ki, bunun somutlaşma noktası, Mushaflaşmanın gerçekleşmesine paralel olarak Hz. Osman döneminde meşveretin ve icma'ın terk edilmesi meselesidir. Bu durumda arkaik hale geldiği söylenemeyecek yerleşik değer ölçütü *asabiyetin* boşluğu dolurup devreye girmesi, hiç de şaşırılacak bir durum olmayacaktı. İlginç şekilde, Hz. Osman'ın katledilişi sürecinde kalkışma yapan kitlenin söyleminde, o, "*hem asabiyetçi bir tavır takınmış, hem de insanların Kur'an kıraat özgürlüğüne (geniş anlamda yedi harf ruhsatı) müdahalede bulunmuştur.*"¹⁶¹ Yedi harf ruhsatını anlamaya yönelik bir takım yorumların da belirttiği gibi, Hz. Peygamber'in yedi harf uygulaması, Kureyş iktidarına direnebilecek diğer kabilelerde asabiyetçi hissiyatın uyanmasının da önüne geçmek amacındaydı. Zira her kabileden insanlar, en azından zorlandıkları kadarıyla, kendi diliyle Kur'an okuyarak ortak kimliği daha rahat benimseyecekti. Hz. Osman'ın Kureyş lügati üzerinden Kur'an'a yeni bir imaj kazandırması, onun takip ettiği Benû Ümeyyeci (ve dolayısıyla Kureyşçi) politika ile birlikte farklı bir anlam daha kazanmış olur. Dolayısıyla Kitâb, Mushaf biçiminde, bir taraftan somut kimlik zemini olarak birleştirici ve evrenselleştirici bir yola girerken; diğer taraftan da paradoksal şekilde, dağıtıcı ve baskıcı bir yapıda algılanmaya başlamıştır. Onun ruhaniyeti, tıpkı bir zamanlar Kâbe'nin ruhaniyetinin Kureyş tarafından kendi ayrıcalığına yönelik kullanıldığı gibi, kullanılmaya başlayacaktır. İlerleyen dönemlerde siyasetin tamamen Kureyş içi asabiyet davalarına mahkum olması ve Emevî ırkçılığının etkinliği,¹⁶² öte taraftan ilmî faaliyetlerde mevâlînin etkin olması,¹⁶³ söz konusu kimlik bilinci ve Kitâb tasavvuruna ilişkin dönüşümün açık göstergeleridir.

3. Nüzul Dönemi Bitiminde Nübüvvetin Yerine İlişkin Zihniyet Dönüşümü

Nübüvvetin hemen başlangıcında, Kur'an'ın toplumsal zihindeki güç alanlarını değerlendirip, peygamberin zatından önce kendi başına bir fenomen olmayı başardığını, Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin ise, ancak belli bir süre sonra tartışılabilirdiğini söy-

161 Kitâb ile ilgili suçlama rivayette "*Allah'ın Kitâb'ını imha ettin*" şeklindedir. Bkz. es-Sicistânî, *el-Mesahîf*, 45, 46.

162 Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 42 vd.

163 Sivil halkın ilim ehline eşit saygısı, ilmin sivil yapısı konusunda bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, 66, 67.

lemiştir. Toplumsal şaşkınlığın ya da Kur'an vahyine yönelik olağanüstülük algılamasının normalleşmeye ve alışkanlığa yerini bırakması ile Hz. Muhammed'in çıkışı toplum tarafından anlamlandırılıp sorgulanmaya başlamıştır. Diğer taraftan, Kur'an'ın kendisini topluma arzının bir takım insanlardan olumlu tepkiler alıp yeni bir cemaat oluşmaya başladığı aşamada, Hz. Peygamber'in nübüvvet tecrübesinin de belli bir aşamaya geldiği görülür. Bundan sonra cemaatin toplumdaki gördüğü şiddetli tepki ve dışlama faaliyetlerine karşı korunması, liderliğinin yürütülmesi, Kur'an dışı vahiyden kaynaklandığı düşünülen yetki kullanımları ve Kur'an vahyinin okutulup öğretilmesi vs. gibi durumlar, onun şahsi katkısının tebliğ sürecinde herkes için görünür olmasını temin etmişti. Yine de içinde bulunulan kimlik aşamasının karakterini verecek şekilde, müslümanlar tarafından, onun ruhani bakımdan Kur'an'ın gerisinde bir pozisyonda ve dengeli bir şekilde algılandığını hatırlayalım.

Aslında Hz. Peygamber'in şahsî pozisyonundaki gelişimin kemale erdiği aşama, Yahudi muhalefeti ile karşılaşılmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Her şeyden önce onun bir peygamber olarak sorgulanması, zihinlerin Kur'an'dan önce onun varlığına yönelmesini temin etmiştir. Devamında kimliğin Kur'an tarafından Yahudilerin kutsal köken iddiasına karşılık gelecek biçimde özgün kimlik değerlerine atıflarını artırması, yine bizzat Hz. Muhammed'i Kureyşî ve İsmailî kökenini ile ön plana çıkarmıştır. Bundan da önemli olanı, onun toplumsallaşan cemaatin liderliği ve kitap ehlinin kitâb anlayışına nazaran Kitâb'ın özgün yönünü teşkil eden, hükümlerin eksiksiz uygulanması ve ilahî iradenin toplumsal hayatta tam olarak tecellisi konusunda belirgin bir rolü olacaktır. Özellikle anlam, uygulama ve nüzulü devam eden Kur'an nazımının muhafazasında açık bir teminat sağladığını görmekteyiz. Tüm bu konularda Yahudi muhalefetinin önemli bir tesiri olduğunu ifade etmek gerekir. Böylece Kur'an'ın somut ve yaşayan bir kitâb olduğuna şahit olduk. Hatta Kitâb'ta bulunmayan bazı hükümlerin vaz'ı Hz. Peygamber'in şahsında gerçekleşmişti. Kur'an'ın müslümanlarca daha üst bir otorite olarak algılanmasında bir değişiklik olmasa da, onu somutlaştıran ikincil otoritenin, somut olanın daha etkin ve belirgin bir şekilde algılandığı ümmî Arap zihninde, Kitâb'a hayatiyet veren bir makam olduğuna şüphe yoktur.

Hz. Peygamber'in kimlik üzerindeki ruhanî etkinliğinin, cemaatleşme ve ardından da toplumsallaşma süreciyle yakın ilgisi bulunduğu görülür. Bu süreçlerin aslında müslümanların kendilerine karşıt olan sosyal gruplarla mücadelesi ile örüldüğü düşünül-

lünce, karşıtlık süreçlerinin onun etkinliği için önemli bir zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Nübüvvetin Kitâb'a eşlik eden kendine has etkinliği, yeni kimliğin karşıtlarına göre hep özgün boyutun vurgulanması ve somutlaştırılması biçiminde ilerlemiştir. Müşriklere karşı *kitâbluluk* fikrini; kitap ehline karşı ise özgün İbrahimî çizgiyi savunup görünebilir kılmıştır. Dolayısıyla kimliğin özgün yönü, Hz. Peygamber'i merkeze alan tarihi olaylar ve onun mücadelesi üzerinden somutlaşacaktır.

Nüzul dönemi kimlik algılamasını bitirdiğimiz bu bölümde, karşıtlık ve mücadele süreçlerinin sona erdiğinden bahsetmiştik. Buna paralel olarak müslüman kimliğin özgün boyutuyla tamamlanma ve ardından da açılım aşamasını yakaladığını anlattık. Bunlarla uyumlu olarak da onun nübüvvetinin sona erdiğine dair fikrin¹⁶⁴ kendini belli ettiği görülür. Hz. Peygamber'in ruhanî liderliği, oluşan yeni kimliğin tematik çerçevesini tamamlaması ve açılım ivmesinin verilmesi ile sona ermiştir. *Tamamlanma* fikrinin, Kur'an tarafından, hac ibadetinin rükünlerinin onun tarafından tashih edilip düzeltilmesi ve eski müşrik yapıya ait emarelerin tamamen temizlenmesi ardından dile getirilmiş olması, anlamlıdır. Bu son büyük etkinlik, önceden beri başka konularda örnekleri görüldüğü gibi, nübüvvet açısından, Kitâb'ta bulunan hac hükümlerinin uygulanmasını aşan bir ruhanî yetkiye işaret eder. Hz. Peygamber, hac ibadetlerinin kendisinden öğrenileceğini söyleyerek¹⁶⁵ bunu belirginleşmiştir. Muhatapları eski ve yeni tüm müslümanlardır. Onun varlığı ve hitabı, beklili de o anda, ümmî Arap toplumu için, geride bırakacağı *Kitâb*tan daha bağlayıcı bir etkiye sahipti. Çünkü (Kâbe ve haccın anlamına ilişkin bahsi geçen zihinsel birikimi dikkate alırsak) onların karşısında, somut varlığı ile iktidarını ispatlamış bir lider olarak durmaktaydı. Yeni kimlik ve dolayısıyla Kur'an ise çoğunluk için tamamen içselleştirilmiş de değildi.

Hz. Peygamber'in yerleşik hac uygulamasına müdahale biçimi, kimliğin sadece özgün ve yerel boyutuyla ilgili bir düzenleme gibi gözüke de, önceki başlıklarda ele aldığımız gibi, aslında evrensel bir açılımın ilanı da demektir. Böylece peygamberin kimlikteki yeri, İslam'la özün ve tarihsel bir tecelliyi sağlamak gibi olsa da, son müdahalesinin evrensel bir açılım biçimine dönüşmesi, *nübüvvet zincirinin sona ermesi* söyle-

164 Hz. Peygamber'in veda hutbesi zaten bir vasiyet üslubundadır. Bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 103 vd., 1110 vd.; Hamîdullah, *el-Vesâik*, 379-390.

165 Mesela bkz. Muslim, Hacc, 51; Nesâî, Menâsik, 220.

mine¹⁶⁶ göre uygun bir nihayettir. Bu çerçevede rivayetlere yansıyan veda hutbesi, hem hacca yaratılışa bağlı evrensel bir tarih inşa etmesi, hem de kökeni Hz. Âdem'e dayanan insanı merkeze alması bakımından dikkat çekicidir. Böylece Kitâb'ın belli bir zaman aralığında ve coğrafyada somut bir varlık bulmasını temin eden Hz. Peygamber'in, son büyük ruhani yetkisini, açılıma temel teşkil edecek evrensel kimlik kavrayışına yönelik kullandığını görürüz. Tartışmasız iktidarı temsil eden bu ruhanî gücün böyle bir bildirge vermesi, Araplar için oldukça yeni bir tecrübedir. Artık Kur'an'daki "*en-nâs*" (insanlar) kelimesinin çoğu hac ile alakalı olan kullanımı da eski ve yeni müslümanlar için ümmî Arapları (ve daha önce belli olduğu üzere çevre ehli kitabı) aşan bir kaplama işaret edecektir.

Hz. Peygamber'in vefatı, daha önce geçtiği üzere, iki husus da müslümanların ciddî bir teste maruz kalmasını gündeme getirmiştir.¹⁶⁷ Bunlardan birincisi ve en görülebilir olanı siyasî olandır. O, kendisinden sonra açıkça bir yönetici belirlememiştir. Bunun neticesinde, iktidarı onun şahsî varlığı ile ilgilendiren ümmî Arapların irtidat hadiseleri gündeme gelecektir. Söz konusu olaylar ve aynı aralıkta halife seçiminde ortak bir ölçütün tayin edilmesinde çekilen sıkıntılar, Hz. Peygamber'in yaşarken temsil ettiği iktidarın (ruhaniyetin) ne tür bir dağınıklığı topladığı ile ilgili fikir verir. Sonuçta yeni toplum, peygamberin şahsına bağlı kalmayı aşip siyasî kurumsallaşma sürecini tamamlamış ve kendisini ispat etmiştir. Bir ikinci husus ise, onun yaşadığı müddetçe Kitâb'ın muhafazasına yönelik olarak bir teminat teşkil etmesi ve vefatıyla birlikte bu alanda önemli bir boşluk hissedilmesidir. Onun vefatından sonra müslümanların resmen veya gayri resmî Kur'an'ın cem'i ile ilgili bir telaş yaşadıkları muhakkaktır. Onun yokluğunda Kitâb'ın korumasının aşama aşama standart yazı üzerine kaydırılması, Hz. Peygamber'in varlığı ile icra ettiği koruma görevinin, insanlar arasında ihtilafları kaldıran, onları bağdaştıran ortak nesnel bağlayıcı bir ruhanî zemin olarak algılandığını gösterir. Zira onun somut varlığının yerine geçen yazı, ümmîlerin zihninde -ikinci bölümde ele aldığımız üzere- *ilahî kaynaklı olma, olağanüstü koruma gücü ve nesnellik* kavramlarından müte-

166 33.Ahzâb: 40. Nüzul zamanıyla ilgili tespitlere bakılırsa, bu ayetin Yahudilerle yaşanan çatışmanın son evresine denk düştüğü anlaşılmaktadır.

167 Müslümanlar onun vazgeçilmez bir konumda olduğunu fark etmiş olmalı ki, onun ölümünü kabullenmek istemediler, Özellikle Hz. Ömer'in çok etkilendiği rivayetlere yansımıştır. el-Câhız; *el-Osmâniyye*, 79-81; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 1068-1070; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 212.

şekkil bir ruhaniyete sahipti. Burada Hz. Peygamber üzerindeki nesnellik algılamasının aslında Kur'an'ın anlamı ve uygulaması konusunda daha belirgin olduğunu ve Yahudilerle karşılaşmanın tetiklediği *özgün kitâb* fikrinde bunun ana eksenini oluşturduğunu hatırlamamız gerekir. Zamanla nazımın korunmasına ilişkin hassasiyetin buna galebe çalması, bir zamanlar Hz. Peygamber'in somut varlığının temsil ettiği iktidarın özellikle dinî boyutunun benzeri somutlukta temsil edilme ihtiyacının bir sonucu olmuştur. Anlam ve uygulamanın, sahabilere ait öznel tecrübe ve yaşantıların birleşebilmesine bağlı olarak nesnellik kazanacak olmasına karşın; (standart yazının dikte ettiği) nazımın böyle bir özneliği neredeyse tamamen dışlaması doğaldır. Bunun neticesinde nesnellik bakımından yaşanan sürecin de gösterdiği gibi, Kitâb'ın nazım yönünün ön plana çıktığı görülür. Bu durumda ümmîlerin beklediği fonksiyonları icra edecek biçimde (tartışılmayacak şekilde ruhanî iktidarı temsil eden, nesnel emirler ihtiva eden, ritüel anlamda ve bilgi bakımından müracaat kaynağı, ayrıca bir kırtasa yazılmış olup dokunulabilen biçimsellikte) *kitâb*ın belirginleşmesi de Hz. Peygamber'in dünyadan gitmesiyle tamamlanmıştır. Onun yaşamında iken eğilimleri belli olan bu *kitâb*, kendini biçimsel olarak ancak ondan sonra tamamlamıştır. Artık *muhafaza*, yeni algılanan biçimiyle *Kitâb*'in kendisine dâhildir. Böylece *Hz. Peygamber'in vefatının, kitâblaşma sürecinin tamamlanmasında* temel etken olduğunu söyleyebiliriz. Bunu destekleyen bir husus da, onun vefatıyla birlikte Kur'an dışında ikinci bir *ruhaniyet taşıyıcısının* bulunmayışdır. Hatta önceki başlıkta, sahabe neslinin ona niyabeten taşıdığı dağılmış ruhanî yetkinin, Osman Mushaf'ın tam bir hâkimiyet kurması ile yok olduğundan da bahsetmiştik. Bildiğimiz gibi nüzul dönemi, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da ruhaniyetin kaynağından ara ara beslendiği fikrinin yürürlükte olduğu bir zaman aralığıdır. Artık Kitâb yeni haliyle, ruhaniyetin kaynağı ile irtibatı temsil eden tek somut varlıktır. Hz. Peygamber'in vefatının icra edeceği bu fonksiyonu, veda haccında müslüman topluma yönelik tavsiyeleri zımnen ifade etmiştir. Özellikle "*müslümanlara Kitâb'ı bırakması; ona sarıldıkları müddetçe sapkınlığa düşmeyecekleri*" söylemi bu çerçevede değerlendirilmelidir.¹⁶⁸

Hz. Peygamber, Kur'an vahyinin kendi başına bir fenomen oluşunu takiben top-

168 İbn Kesîr, bu değerlendirmeyi doğrular. O, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinde Kur'an'ı tebliğ etme hususunda sahabileri kendine şahit tutmakla birlikte, onlara Kur'an'ı sonrakilere ulaştırma görevini bıraktığı biçiminde anlamıştır. Bkz. İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 28, 29.

lumsal konumuna kavuşmuştu. Nüzul döneminin sonunda ise, ardında Kitâb'ı bırakarak; Kitâb'a kendi başına bir toplumsallık sağlayacak biçimde dünyayı terk etmiştir. Hz. Peygamber'in vefatı ile Mushaflaşma arasında zorunlu bir bağ kurmak sorgulanabilir. Bununla beraber, ümmî Arap zihninde somut ve görülebilir olana bir meyil bulunduğu, Hz. Peygamber'in yaşadığı müddetçe Kitâb adına bunu temin ettiği, ancak onun vefatıyla bu boşluğun fark edilebildiği ve Mushaf ile doldurulduğu muhakkaktır. Nüzul dönemi boyunca, nazmı muhafaza amacı taşıyan eğilimin giderek yükselmesi, toplumsal zihinde bunun hazırlığının yapılmış olduğunu düşündürmektedir.

C. GELİNEREN KİMLİK AŞAMASINDA SÖYLEM VE DİLE İLİŞKİN ALGILAMANIN YENİ BİÇİMİ

Yahudilerle yaşanan karşıtlık süreci, kimlik söylemine yeni bir aşama kazandırmıştır. Bu süreç ümmî Arapları temsil makamına Kur'an'ın iyice yerleşmesini temin etmiştir. Bilindiği gibi daha önceki evrede Arap dilindeki beyanî üstünlüğünü ümmî Arapları temsil ettiği iddiasına dayanak yapan Kur'an, bu söylemi Hz. İbrahim'e ve Kâbe'ye yaptığı atıflarla desteklemiş, Yesribli Araplardan aldığı olumlu cevapla belli bir inandırıcılık da temin etmişti. Yahudilerin Hz. Peygamber'in zatından başlattıkları tartışma, kutsal köken, Hz. İbrahim'e yakınlık, mabetlerin eskiliği ve nihayet kutsal kitaba gerçekten tabi olmak gibi konulara uzanıyordu. Sonuç olarak müslümanlar, "*Hz. Muhammed'e iman etme zorunluluğu*", "*şahit peygamber*", "*şahit ve seçilmiş ümmet*", "*geçerli tek kitâb*" gibi kavramlardan örülmüş bir kimlik söylemine kavuştular. Böylece Kur'an, ümmî Arapları temsil makamına yönelik iddiasında, önemli bir dayanak edinmiş oldu. Çünkü Kur'an, kitap ehli ve ümmîler arasındaki çekişmenin göbeğinden (yani *kitâb* olmak bakımından) bir mücadele vermiş; karşıt olan Yahudilerden bu çerçevede bir dışlamaya maruz kalmış ve bu çatışmadan da hem dini hem de siyasî olarak galip ayrılmıştır.

Özgün kimlik evresinde Müslümanların söyleminin geldiği aşama, konjonktür dikkate alınmadığı zaman, evrensel bir söylem biçiminde gözükür. Bununla birlikte, söylemi taşıyacak olan dönem müslümanlarının zihni açısından, öncelikle Yahudileri muhatap aldığı ve görece bir seçilmişlik dikte ettiği için, ancak evrensellik iddiasını önceleleyen bir söylem olarak nitelendirilebilir. Son aşamanın kaydedilebilmesi için son bir hamle ile tüm çatışma süreçlerinden kurtulmak ve önemi bir güven kaynağına ulaşmak

gerekmiştir. O da Mekke'nin fethi ile olacaktır. Çünkü Kitâb'ın çizdiği çerçeveye uygun olarak müslümanlar, henüz özgün kimliklerini oturttukları Kâbe'ye sahip olma konusunda ilahî inayete ulaşmamışlardır. Bu nedenle de tüm ümmî Arapların bu kimliğe katılmadığı görülür. Evrensellik iddiasının inandırıcılığı konusunda önemli bir eksiklik bu. İnsanların gözünde, din merkezli bir kimlik söyleminin hakikate tekabül ettiğini gösteren başarılarla mazhar olması, ancak ilahî inayete/onaya ulaşmaya bağlanabilir. Hicret imkânının doğması, Bedr zaferi, Yahudilerin Medine'den çıkarılması, Hudeybiye anlaşmasından sonra yaşanan süreç, bu inayete olan inanç ve güvenin aşamalarıdır. Fetih ise sonuncusu ve en önemlisi olarak karşımıza çıkar. Artık vahyin belirlediği hedeflere ulaştığının en açık delili olarak fethiye tanık olan tüm ümmîler, tanrısallığı kendini belli eden yeni kimliğe katılacaklardır. Bu noktadan itibaren kimlik söylemi, ona güvenenlerin ve ondan korkanların zihninde, başlangıçtan beri savunduğu tüm kavram ve ifadelerinde, konjonktür tarafından sınırlandırılmış anlamlarını aşacak duruma gelecektir. Bu itibarla Yahudilere karşı geliştirilen söylem de, ancak fetihden sonra tam anlamıyla evrensel bir iddia olarak algılanmış olmalıdır. Dikkat edilirse bu gelişme, Kitâb'ın indiği tarihi terk etmeden onu aşmasına ve taşınabilirlik özelliğine bir atf içermektedir.

Kimliğin kendine güven temin etmesi ve tam anlamıyla bir evrensellik söylemine yönelmesi, daha doğru bir ifade ile söyleminin artık herkes tarafından evrensel bir iddia olarak algılanması, Fetihden sonraki süreçte söz konusu olmuştur. Burada vahyin ya da Hz. Peygamber'in daha önce evrensel içerikli sözlerinin hiç olmadığını kast etmiyoruz. Bilakis bu tür ayet ve sözlere rastlamak mümkündür. Fakat, söz konusu aşamalarda, bu ifadelerin bir söylem niteliği taşımadığına ya da taşıya bile insanlar tarafından aynı şekilde algılanmadığına şahit oluruz. Öncekiler, muhatap zihinlerin hazır bulunmayışı nedeniyle kadük veya kısmen etkili sözler niteliğindedir. Fetihden sonra ise tüm çatışma süreçlerinden galip ayrılmış, bulunduğu coğrafyada rakipsiz ve çevredeki büyük devletlerin de ilgisini çeken bir iktidar ortaya çıkmıştır. Onun açılım fikrini taşıdığı ve sürekli iktidarını yaydığı gözlemlenir. Yeni söylem, açılım ivmesini temin edecek niteliktedir. Çünkü muhatapların zihniyeti, her türlü teorik-dinî gerekçeye hazırdır.

İktidarın tam anlamıyla ilanı, Hz. Peygamber'in vefatından önceki iki hacda ortaya konulmuştur. Bunlardan birincisi Hz. Ebû Bekr ve Hz Ali'nin görevlendirildiği hac iken, diğeri Hz. Peygamber'in veda haccıdır. Birincisinde şirkte karşı yeni kimliğin tüm iktidar alametleri ortaya konulmuştu. İkincisinde ise Hz. Peygamber ruhanî iktidarının

tüm alametlerini ortaya koydu. Onun varlığı yeni iktidarın somut ispatı oldu ve hacca ilişkin yeni düzenlemeleri, iktidarın ilahî kaynağı ile ilgili ciddî bir mesaj niteliği taşıdı. Haccın uygulamasında yapılacak bir değişikliğin yani yerleşik inançlara müdahalenin, başkaca bir yorumu yoktur. Hatta, daha önce değindiğimiz gibi, Hz. Peygamber tarafından bile bu, ciddî ve riskli bir iş olarak görülmüştür. Çünkü söz konusu yerleşik inançlar o güne değin ruhani iktidara güç vermekteydi. Bunlar üzerinde oynamak hem bir iktidar işareti, hem de müdahale edenin varlığını tehdit eden bir gücü ifade eder. Söz konusu düzenlemelerin ibadet açısından tüm insanların aynı kurallara tabi olması, asabiyetçi ayrıcalıkların kaldırılması ile ilişkili olması dikkat çeker. İlahî kaynaklı iktidar iddiasına uygun olan bu eylemlere paralel olarak da bir söylem biçimi göze çarpar. Bu, Hz. İbrahim'in "insanlara" yönelik hac çağrısı¹⁶⁹ gibi tüm insanlara yönelik bir çağrıdır. "Hepsi Adem'den olan" insanlar arasındaki tek üstünlük ölçütü "takva"dır. "Haram bölge yaratılıştan beri haramdır. Ayların sayısı ve haram olan aylar da yaratılış da belirlenmiştir."¹⁷⁰ Buradan hareketle Hz. Muhammed'in görevini tamamladığına dair ifadeler bu beldede hac ibadeti ile tamamlaması, yaratılıştakine ya da başlangıçtakine uygun olduğu söylenebilir. "Dinin tamamlandığı"nı; "İslam'dan başka bir dinin Allah indinde makbul olmadığı"nı söyleyen ayetler ve "müslümanlardan başkasının cennete giremeyeceği"nin duyurulması da benzeri şekilde başlangıçtaki bozulmamış yaratılışa uygun dine dönüldüğünü ve artık bunun tüm insanlık için geçerli din olduğunu –makul ve kabul edilebilir gelen bir biçim ve ortamda- iddia eder. Aslında, tam olarak bu iddianın ilk defa özgün kimlik evresinde (hac propagandalarında) dile getirildiğini hatırlamak gerekir.¹⁷¹ Fakat söylem, toplumsal zihin üzerinde tam bir etkinliğe ancak nüzul döneminin sonunda ulaşacaktır. Çünkü algılamanın gerçekleştiği aşama budur. İktidara gelmiş ve sergilediği başarılarla ilahî kaynağını ispatlamış bir gücün iddiaları, ikna edicilik bakımından, elbette ki öncesi ile karşılaştırılmaz.

Hz. Peygamber'in veda haccındaki ifadelerinden devam edersek, onun görevini tamamlaması ile birlikte, "Siz Allah'ın Kitâb'ını bırakıyorum; eğer ona sarılırlarsanız

169 22.Hac 27.

170 49.Hucurât: 13; 9.Tevbe: 36. Bu ayetler, Bâzergan'ın tasnifine göre hicrî yedi ve sekizinci yıllarda inmiştir. Fetih günü hutbesi ve Veda hutbesi için bkz. el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1103 vd., 1110 vd.; Hamîdullah, *Vesâik*, 101, 102, 379.

171 Bkz. 30.Rum: 30. Bu ayette din Allah'ın insanları yarattığı fitrat olarak sunulur. Bâzergan tarafından ayetin iniş zamani h. 9. yıl olarak tespit edilmiştir, bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 132.

dalalete düşmezsiniz" biçimindeki sözlerini iyi düşündüğümüzde, Kitâb'ın varlığının onun zatından bağımsızlaşacağı sonucuna ulaşırız. Netice olarak bu son aşamaya kadar meydana gelen dönüşümün, sadece *Kitâba* mal edilebileceği yeni bir algılama biçimi doğacaktır. Böylece Hz. Peygamberin veda haccında ifa ettiği son büyük vazifesi, özgün kimlik değerlerini Kitâb'ın taşınabilirlik özelliğine havale etmek olur. Hz. Peygamber'in nüzul tarihine ilişkin özgün anlamı temsil ettiğini, Kitâb'ın ise onu tarihe bağlayan somut bir otoriteden bağımsızlaşarak kendi başına kalması (*taşınabilirlik niteliği*) ile evrensellik iddiasını temsil ettiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber'e ait söz, muhatapları açısından nüzul tarihini aşacak bir *Kitâb* öngördüğü için, *kitâblaşma* sürecinin Hz. Peygamber'in vefatından sonra tamamlanacağına dair bir delil olarak değerlendirilebilir. Öte taraftan, *Kitâb'a* itaatin kurtuluş ölçütü olarak vaz' edilmesi, hala onun fonksiyonları etkin bir kutsal kitap olmasının öngörülmesi demektir.

Hz. Peygamber sonrasında müslüman toplumda meydana gelen siyasî ve dinî gelişmeler, evrensellik söyleminin de henüz bizzat onun teminat altında tuttuğu bir kimlik gelişmesi olduğunu gösterir. Özellikle irtidat hadiseleri ve halife seçimi, kimliğin yerel dayanaklarını yeniden belirginleştirme ihtiyacını doğurmuştur. "*Hilafetin Kureyş'ten olması*" tam olarak böyle bir söylemdir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere, bu söylem, Hz. Peygamber'in temsil ettiği yerel özgün kimlik değerlerinin siyasî ayağındaki yapılanmanın geldiği son aşamayı ifade eder. Hatırlanırsa Mekke'nin fethi, Araplar tarafından öncelikle Kureyş'in iktidarını tamamlamasına yorulmuştu.

Hz. Peygamber'in "*Kur'an'ın yedi harf üzere inmiştir, rahmet ayetini azap ayeti ile değiştirmedikçe kolayınıza geleni okuyun*" demesi, müslümanlaşmış kitlelerin yeni kimliği Kur'an üzerinden içselleştirmelerine yönelikti. Araplar üzerinde ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz. Ama bu uygulama, yeni fethedilmiş topraklarda genellikle görevlendirilmiş bir kâri sahabîden ders alan ve çoğulcu kıraat anlayışına alışık olmayan kitlelerce algılanamamıştır. Sahabenin bu memleketlerde varlık göstermeye başlaması gecikmiş; zaten halk kitlelerinin zihninde oluşmuş bulunan tek tip nazım imajları çoğulcu imaja dönüşmeden kitleler çatışmaya başlamış ve dinî ihtilaf siyasallaşma eğilimine girmiştir. Buna karşı tedbir olarak, *Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzere indirildiği, yedi harf üzere okumanın geçici bir ruhsat olduğu* biçimindeki hâkim dinî söylem karşımıza çıkar. Toplumsal düşünce, artık Kur'an'ın tek tipte kıraat edilmesinden yanadır ve söylem de bunu ifade eder. Dikkat edilirse, Kureyş lügati yerel kimlik değerleri açısından önem-

li bir atıftır ve Hz. Peygamber'e gelen vahyin ilk biçimini temsil eder. Bu da onun taşıdığı özgün yerel kimlik değerlerinin dinî boyutuna atıf içerir. Bu paragrafta anlattıklarımızın hazırlığının, henüz Fetihten önce Hudeybiye barış antlaşması ile başlayan süreçte, Hz. Peygamber'in Kureyş'e yönelik politika değişikliği yapması ile ilgisi vardır. O, "*İnsanlar Kureyş'i hayırda da şerde de takip eder*" demiştir. Netice itibariyle Kureyş ve temsil ettiği özgün kimlik değerleri, ihtilafın ve karışıklığın giderilmesinde hem siyasî hem de dinî nesnel bir zemin olarak kullanılmıştır.

Geldiğimiz noktadan itibaren, "*kitap ehli gibi ihtilafa düşmemek*" biçimindeki toplumsal kaygının seyri de daha anlaşılır olacaktır. Bu söylem özgün kimlik evresinde, hem de hac propagandalarında dile getirilmeye başlanmıştır.¹⁷² Söylem, özgün bir kimlik ve kitâba sahip olmakla yakından ilgilidir. Bu söylem varlığını korumakla birlikte, karşılık geldiği kavramsal terkipte bir dönüşüm yaşanacaktır. Siyasî olarak Müslümanlık, dağılmış Arapların bir araya gelebileceği bir zemin olarak Kureyş'in onaylanmış iktidarındaki Kâbe ve haccı göstermişti. Nüzul döneminin sonunda temin edilen siyasî başarı öncelikle bu birliktelikle ilgilidir. Yaşarken Hz. Peygamber bunun teminatı idi. Yani siyasî ihtilafı ortadan kaldıran tartışmasız iktidarı temsil ediyordu. Açılım aşaması bu konuda sağlanan başarının verdiği güvenle yakından ilgiliydi. Ardından çıkan irtidat hadiseleri bir geriye dönüşü ifade ederken çare olarak yeniden başlangıçtaki zemine; ne eski ne de yeni müslümanlarca tartışılan 'Kureyş'in üstünlüğü'ne müracaat edildi. "*Hilafetin Kureyşliliği*", resmî olarak bunu anlatan söylemdir. Hz. Peygamber döneminde Kitâb'ın tüm fonksiyonlarının aktif halde olması, anlamak ve uygulamak bakımından dönüştürücü etkisini sürdürmesi ve bu nedenle kitap ehlinin kitâba yaklaşımından farklı olması anlamı taşıyordu. Nüzul döneminin sona ermesiyle birlikte toplumun somut ve standart bir kitâba ihtiyaç duyması, kitap ehli gibi ihtilafa ve ayrılığa düşmemek söylemini, '*tek tip Mushaf'ta ihtilaf etmemek*' konseptine dönüştürmüştür. Artık müslümanların kitap ehlinden ayrıldığı şey, Kitâb'ın nazımının indiği gibi korunmasıdır. Bundan sonra anlam ve uygulama, Kitâb'ın dışında telakki edilecektir. Dikkat edilirse bu elde edilen bu sonuç, ikinci bölümde ümmî Arapların zihinlerindeki *kitâb* imajına uygun olarak, varlığı toplumun hiçbir kesimince tartışma konusu edilmeyen, kendi sorunları

172 6.En'âm: 159; 21.Enbiya: 92-93; 23.Mu'minûn: 52-53; 30.Rûm: 30. Ayetlerin nüzul zamanı ile ilgili tespit için bkz. Bâzergan, *Nüzul Süreci*, 131 vd.

bulunmayan yazılı referanstır. Böylece Hz. Peygamber döneminde anlam-lafız ilişkisi bakımından Kur'an anlayışına bağlı olarak anlam üzerine yönlendirilen dil, yeni Kur'an anlayışına bağlı olarak tekrar lafız üzerine yoğunlaşmış olur. Tıpkı siyasetin Kureyş zeminine kaydığı gibi.

Gelişmeleri, Arap dilinin genel teorisi hakkında toplumsal düşüncenin geldiği aşama üzerinden izah etmeye çalışalım. Kur'an'ın başlangıçta Arap dili üzerinden toplumu belli bir algılamaya sevk ettiğiinden bahsetmiştik. Hatırlanırsa Kur'an, beyanî üstünlüğü bulunan bir üslupla meydan okuyarak, ilerleyen aşamalarda Arapçayı kendisinin temsil ettiğini iddia ediyordu. Bu söylemde Kur'an'ı anlamak, dolaylı olarak Arapçayı anlamak (ve buna bağlı olarak yerleşik terminoloji ile '*arab olmak/acem olmamak*' ile) bir kılınmıştır. Özellikle muhataplardan aldığı tepki de bunu gösteriyordu. Kur'an'ı anlamak, onu *fikh etmek* ve ilerleyen süreçte daha karmaşık bir süreç olarak *tefekkuh* ile formüle edilmiştir. İlginçtir ki karmaşık *tefekkuh* süreci kitap ehlinin kitâb anlayışından müslümanları ayıran şeydir de. Böylece, Kur'an dilini *tefekkuh* etmenin ümmî Arapları temsil eden/temyiz eden dili anlamak olduğu, bir resmiyet kazanmaya başlar. Kur'an, kitap ehline karşı kazanılan üstünlüğün sağladığı güvenle fetihden sonra tüm Arapları Müslümanlaştırmak suretiyle dil üzerinden başlattığı zihinsel operasyonu en azından siyasî bir başarıya ulaştırmış oldu. Böylece, kıdemli müslümanlar ile yenileri arasındaki derece farkı, sadece eski olmak ile ilgili olarak değil, Kur'an dili ve terminolojisine hâkim olmak (onu *tefekkuh*) üzerinden dil ile de ilgilendirilmiş olur. Toplumun Kur'an'ı *tefekkuh* etmesi ve muhafazaya odaklanması, aslında Arapçanın Kur'an diline doğru daraltılmasını kendiliğinden getirmiştir. Özellikle dilin kavramsal örgüsünde, Kur'an'ın vaz' ettiği ruhanî otorite hiyerarşisini dikkate alan bir dönüşüme geçildiği söylenebilir. Yeni bir takım kavramların dile girmeye başlaması ve bunların terimleşmesi dikkat çeker. Öte taraftan, Hz. Peygamber zamanında anlamı ve uygulamayı merkeze alan yaklaşım ve daha açık olarak yedi harf meselesi, lafızlar konusunda radikal bir tavır sergilenmediğini, kısmen Kur'an ve dağınık lehçeler arasında uzlaşım bir dönüşüm gerçekleştiğini ortaya koyabilir. Fakat, Kur'an'ın cem'inde ortaya çıkacak *Kur'an Kureyş lehçesi ile inmiştir* biçimindeki söylem, söz konusu dil indirgemesini resmi bir yola sokmuştur. Dil ve iktidar ilişkisinin Kur'an inmeden hemen önce bariz hale geldiğini birinci bölümde anlatmıştık. Söz konusu söylem, Arapları temsil eden Kureyş iktidarına da açık bir atıf içerir. Zaten bu iktidar, İslam öncesinde başlayan kuruluşunun zihinlerdeki yerini,

Hız. Peygamber'in nübüvvetini ilanında, Yahudilerle yaşanan tartışmalarda, müslümanların Kâbe'yi ele geçirmesinde ve hilafetin Kureyş'ten olduğu meselesinde devam ettirmiş; Kureyş'in tartışmasız konumu kriz dönemlerinde önemli bir dayanak olarak telakki edilmişti. İşte ihtilaf ve ayrılığın dil üzerinden de sona erdirilmesini sağlayan söylem de Kur'an'ın standart biçimde çoğaltılmasında zemin olarak kullanılan 'Kureyş lehçesi'ni ön plana çıkarmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus, Kureyş'in konuştuğu dili sadece Kureyşlilerin değil Kâbe'ye yakın bulunan Sakîflilerin ve Huza'alıların da konuşuyor olmasıdır.¹⁷³ Bu da gösterir ki, birinci bölümde değindiğimiz gibi, aslında Kureyş dili, Mudar kabilelerin ortak şiir ve din dili diyebileceğimiz üst dile ileri derecede yaklaşmış, temsil gücü en yüksek dildir. Kureyş'in iktidar sürecinde, zamanla elde edilen dili temsil etme gücünün, kutsal asabiyet iddiasına katkı sağladığını hatırlayalım. Artık Kur'an'ın yazıya geçirilmiş bir biçimde yaygınlaşması, neredeyse Kur'an'dan ve hadislerden başka yazılı ve bağlayıcı pek fazla metin bulunmaması, Arapçanın resmî bir biçimde birleşip daraltılma yoluna girdiğine ilişkin tespiti haklı çıkarır. Ne var ki, daraltma, kanaatimizce, üst şiir dili ile ilgili olmaktan çok, değişik lehçelerin yaşamını sürdürme imkânıyla ilgilidir. Buna ilişkin söylem ise, *"başangıçta asıl Arapçanın Kureyş (Mudar) lehçesi üzeredir. Diğer lehçeler ise kabilelerin yabancı unsurlarla karışması sonucu bu dilin bozulmasıyla oluşmuştur"* biçiminde olacaktır.

Dilin genel teorisine ilişkin olarak, toplumsal bilinç dönüşümünü yansıtan önemli bir veri alanı da, birinci bölümde değindiğimiz, Arap dili ve kökenine ilişkin söylence-rivayetlerdir. Daha önce bunların içerisinde İslam'dan önce ve sonra oluşmaları birbirinden ayırma yoluna gitmiştik. Müslümanlık sonrası oluşan söylence-rivayetlerin temel karakterinin bir evrensellik iddiası taşıması olduğunu söyleyebiliriz. Müslümanların kitap ehli ile bir çatışma yaşayıp neticede galip çıkmış olmasının ve bunun sağladığı özgüvenin izlerini dil hikâyelerinde de görebiliyoruz. Söz gelimi, daha önce Süryanice konuşan Hz. İsmail'e Arapça Allah tarafından öğretilmiştir. Bu kitap ehlinin müslümanları vahiy geleneğinden dışlamaya çalışmasına karşı geliştirilmiş *vahyedilmiş dil* fikridir. Kitap ehlinin kitab kültürüne karşı, ümmî Arapların irticalî söz söyleme kültürü vahiy kaynaklı olur. Hz. Muhammed'in Kur'an'ı vahiyle alması da bu açıdan önemli bir anlam taşır. Kur'an kendisini Araplara dil üzerinden tanıtmaya başlamış, süreç içeri-

173 Buna ilişkin kaynakları daha önce vermiştik.

sinde Arap dilini temsil konumuna oturmuştur. Bu durumda müslümanlar için Arapça'nın Kur'an ile birlikte yeniden vahyedildiği ortadadır. Hatta fıkıh ve tefekkuh süreci; ona inamak, anlamak ve uygulamak, başta ümmî Araplar olmak üzere, zaman içerisinde kitap ehline de bir sorumluluk haline getirilmiştir. Zira diğer kitâblar bozulmaya uğramıştır. Tıpkı bir söyleneceye göre Süryanicenin Arapçadan bozularak oluşması gibi. Kur'an, yaratılışa uygun dini vazedenden, başarısı ile ilahî kaynağını ispatlamış, yeryüzünde geçerli tek kitâbtır. Dolayısıyla Kur'an'ın kendisi demek olan dilin evrensel olmaması da düşünülemez. Öyleyse, vahyedilen ve vahiy dili olan Arapça *evrensel bir dildir*. Özellikle Arapçanın cennetin dili olduğu, Hz. Adem'in de Arapça konuştuğu ama yeryüzüne indirildiğinde Süryanice konuşmaya başladığı ve affedildikten sonra tekrar Arapça konuştuğu, tüm vahiylerin Arapça olarak geldiği ama peygamberlerin bunları kendi kavimlerinin diline tercüme ettikleri,¹⁷⁴ söz konusu üstün kimlik kompleksini ortaya koyan ve bunun yanında kitap ehline yönelik eleştiri ruhunu taşıyan belli başlı söylenece muhtevalarıdır.¹⁷⁵ Görüldüğü üzere, Kur'an ve Hz. Peygamber tarafından coğrafyanın yaratılışta kutsal kılınması ile desteklenen kimliğin evrensellik iddiası, söylenecelerle dile de taşınmıştır.¹⁷⁶ Kurduğumuz bu bağlantıları destekleyen hadisler bulunmaktadır.¹⁷⁷ Böylece, ümmî Arapların vahiy tarihine dâhil olma niyeti, daha büyük bir çerçeveye kavuşarak tüm tarihi kuşatma iddiasına dönüşmüştür. Aslında bu iddiayı, tarih söylemine daha değişik biçimde yansımış görürüz. Köken hikâyelerine göre orta doğudaki ve hatta uzaktaki kavimlerin babaları, mutlaka Hz. İbrahim'in oğullarından biridir.¹⁷⁸ Burada, evrensellik iddiasının gereği olarak, vahyin muhatabı olarak görülen tüm kavimleri (kimlik

174 es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 60.

175 İzutsu, bunu Arapçanın bütün dillerden üstün olduğu söylemin Emevî ırkçılığına bağlar. Bkz. İzutsu, *Allah ve İnsan*, 243. Emevîlerin Arap üsünlüğü söylemindeki payları inkâr edilemez. Bununla birlikte, bizzat nasların toplumsal bilince kitap ehline muhalefet üzerinden kazandırdığı ivme de dikkate alınmalıdır. Zira aynı evrensellik söylemi, bizzat Kur'an ve hadislerde, coğrafya ve tarih konusunda işlenmiştir. Nüzul sürecinin ardından bu ivmenin kontrolsüz kaldığı anlaşılmaktadır.

176 Anlattığımız çerçevenin söylenecelerin gösterdiği bilinç doğrultusunda olmakla birlikte abartılı olmayan rasyonel izahları dilliler tarafından yapılmıştır. Bkz. tipik bir örnek için el-Câhız, *el-Beyân*, III, 928-931.

177 Bu hadislerde Hz. Peygamber'in Hz. İsmail'in lügatinin kendisine Cibril tarafından ezberletildiği ve Hz. Adem'e öğretilen isimlerin hepsinin kendisine de öğretildiğini söylediği nakledilir. Bkz. el-Ginnevcî, *el-Bulğa*, 96, 97.

178 Cevâd Alî söz konusu akrabalık iddialarını Adnân-Kahtân çatışmalarının bir unsuru olarak verir, bkz. *el-Mufassal*, I, 493 vd.

kökeninin özgün yönü olan) Hz. İbrahim ile akraba kılma arzusu belli olur. Evrensellik ile ilgili bir başka eğilim de kimliğin özgün unsurlarına evrensel bir tarih inşa etme gayretidir. Söz gelimi Kâbe'nin yaratılıştan önceye götürülmesi, yaratılışın ondan başlatılması, Hz. Adem başta olmak üzere tüm peygamberlerin Kâbe'yi ziyaret etmiş olması, Buhtunnasr gibi siyasî şahsiyetlerin tarihlerinin de Kâbe'ye kaydırılmaya çalışılması, İranlıların Kâbe'ye yönelik hassasiyetleri vs. hep bu eğilimin örnekleridir. Bu konuya eleştirileri ile birlikte birinci bölümde değinmiştik. Dikkat edilirse, söylencelerdeki bu minval, Kur'an'ın toplumsal bilinci getirdiği aşamanın abartılı bir tezahürüdür. Evrensellik söyleminin söyleneleşmiş biçimidir.

Burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka husus da, Arap dilin başlangıçtaki halini temsil eden Mudar Arapçası ve onu da temsil eden Kureyş lehçesi karşısında diğer dillerin oluşumuna dair açıklama biçimidir. Eğer Kur'an dili Kureyş lehçesi üzerine ise, vahyedilmiş olmasına binaen, yaratılışa uygun olmalıdır ve gerçek Arapça bu dildir. Bu durumda diğer lehçelerin Hz. İsmail'e Allah tarafından öğretilmiş bulunan asıl Mudar dilinden (ve dolayısıyla Kureyş'in konuştuğu dilden), çevredeki yabancılarla ilişkileri nedeniyle, bozulmak suretiyle oluşmuş olması mantıklı gözüktür. Böylece Arap dilinin başlangıcına dair tarihin inşası üzerinden, mevcut formu vahye dayalı (Kureyş lehçesi) bir açıklamaya da kavuşur. Toplumsal ihtiyaçlar ve siyaset açısından bakıldığında, toplumsal ayrılığı önleyecek biçimde somut ve tek tip bir dilin evrensellik teorisine güç katacağı kesindir.

SONUÇ

Sonuçta, kavramsal yapıya dikkat çeken ve kimlik algılamasını dolayısıyla Kur'an tasavvurunu öne alan bir yol tercih edeceğiz. Bu çerçevede her kimlik evresinde sırayla, *Kimlik algılaması (ve Kitâb tasavvurunu)*, bunu kendi lehine kullanan *siyasî güç ya da iktidarın yapısını*, siyasi otoritenin ruhani bir güç elde ederken kullandığı *söylemin stratejisini ve gerekçelerini* sonra da *bu söylemin yapısı ve araçlarını* etkileşime ve dönüşüme tabi unsurlar biçiminde vereceğiz. Daha sonra da elde edilen sonuçlardan yola çıkarak, Kur'an tarihine ilişkin bir değerlendirme yapacağız.

I. Kur'an Öncesi Dönem

Kimlik Algılaması: Kur'an gelmeden önce Arapları birlik hissiyle bir araya getiren *somut kimlik zemini*, Kâbe inancı ve hac ibadetidir. Kâbe, ortak kimlik hislerinden müteşekkil ruhaniyetin sembolü idi. Hatta *Allah* telâkkisi, somut olmadığı ve ancak Kâbe üzerinden hissedilebilir olduğu için, söz konusu ruhaniyette etkin bir yere sahip değildir. Böylece ruhaniyeti var eden etkin ve ayrı bir kaynak yerine, sadece Kâbe inancından bahsetmek yanlış olmaz. Kâbe sembolü ise, ancak kimlik tarihi ya da köken adına bir takım bilgilerin canlı tutulmasını temin edebilmekteydi. Dolayısıyla Araplar, bir *toplumsal referansa* sahip olmaktan yoksundular. Onların ilahî bilginin nesnel bağlayıcılığında inşa edilmiş sosyal bir düzenleri yoktur. Kâbe, onlar için ancak ümmî bir kültür verebilmiştir. İnançlarının, kendisini savunup güçlendirebileceği, (*taşınabilir* bir ruhaniyeti olması nedeniyle) coğrafyadan bağımsız nesnel ve merkezi bir metni yoktur. Hâlbuki ümmî Arapların komşuları olan kitap ehli, kitâbın *taşınabilir* bir zemin olması sayesinde, çok daha başarılı kimlik yapılanması, sosyal örgütlenmeleri ve yorum nedeniyle genişleyen kültürel yapılanmaları ortaya koymuştur. Hatta ümmîler, bu dönemde kendi kimlik sembollerinin referans değerini, anlatısal olarak ancak Tevrat'ta geçen köken hikâyesinin kendilerini küçük gören tanımlamalarında bulmaktaydılar. Bu hal, çevreleriyle ilişkileri artan Araplar için bir düş kırıklığı ve özenti oluşturmuştur. Yine de bazı tarihi veriler, bu kolektif duygunun kitap ehline eklenme arzusu olmaktan çok özgün bir beklenti olduğuna dair işaretler taşır. Netice itibarıyla bu beklenti, paradoksaldır. Zira ümmî Arap kimliği, tüm özgünlüğünü kendisini kitap ehlinde ayran Kâbe'ye borçludur. Bununla beraber bir kitâba sahip olmanın cazibesi, Araplar için daha başarılı bir kimlik zemini arzulamayı ifade eder.

bir kimlik zemini arzulamayı ifade eder.

İktidar Yapılanması: Araplarda ortak kimlik ruhaniyetini taşıyan ve sembolize eden Kâbe'ye sahip olmak, özellikle Kusay b. Kilâb zamanında, ümmî Arapların siyasal birliğini ve *iktidarını* kurmak konusunda önemli bir başlangıç haline getirilmiştir. Dönemin iktidar yapılanmalarında kaçınılmaz olan şey, tebaanın duyarlı olduğu dini resmî olarak temsil etme ve kullama niteliğinin bulunmasıdır. Ümmî Araplar için bu niteliği taşımaya en yakın güç Kureyş'tir. Böylece eşit ve alternatif kabileler içerisinde, sadece Kureyş kabilesinin hâkimiyet kurma eğilimine girdiği görülür. Çünkü Kureyş, kimlik ruhaniyetinde manevi gücün kaynağı ve sembolü ile bu sembole itibar edip bağlanan halk kitlesi arasına, ruhani bir yetki ihdas ederek girebilmeyi başarmıştır. Fil olayı bu ruhanî yetkiye olan inancı artırsa da, Kur'an gelmeden önce, ortak kimlik zemininin bağlılık oluşturmadaki zaafı, Kureyş iktidarının oluşumu önündeki en büyük engeldir.

İktidar Söyleminin Stratejisi ve Gerekçeleri: Kureyş'in ayrıcalıklı konumunu elde ederken kullandığı gerekçe, "Kâbe'yi inşa eden Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e en yakın soyun Kureyş olduğu dolayısıyla Kâbe idaresinin de kendilerinin hakkı olduğu" biçimindedir. Geç dönemde, Fil hadisesinde Kâbe'yi yıkmaya gelenlerin cezalandırılması (biçimindeki algılama), Kureyş yönetiminin (dolayısıyla asabiyetinin) ruhaniyetin kaynağı tarafından onaylandığı fikrini doğurmuştur. Bu fikir, Kureyş tarafından, "biz haram ehliyiz hille ehli gibi Arafat'ta vakfe yapmayız ve onlarla aynı hacc kurallarını yerine getirmeyiz" (Ahmesîlik) biçiminde bir ayrıcalık söylemiyle değerlendirilmiştir. Kusay zamanındaki söylem kökene ilişkin bir inşa ve doğrudan siyasî bir amaç içerirken; bu ikincisi ilk önce dinî bir inşâ içerir. Bu durum, Kureyş'in otoritesini daha da belirginleştirecektir.

İktidar Söyleminin Yapısı ve Araçları: Kureyş'in siyasî gücünün, yerleşik köken bilgisine dair mevcut inanç ve hikâyeler, Kâbe'nin cezalandırıcı gücüne ilişkin yerleşik inanç, Arap diline yönelik kolektif duyarlılık gibi toplumu tanımlayıcı ve dönüştürücü bir takım araçlar üzerinden kurulmaya başlandığı görülür. Kureyş'in Arapların kimlik algılamasına ilişkin yapıda kendisine bir yetki ihdas etmek suretiyle yaptığı inşa, diğer bir taraftan bu araçlar ile ilgili yerleşik algılamanın da (Kureyş lehine) dönüştürülmesiyle devam etmiştir. Meselâ, Fil ordusunun cezalandırılmasının Kureyş sahip olduğu imtiyaza ilahî bir onay anlamına gelmesi, ortak şiir diline en çok Kureyş lehçesinin yaklaşması ve dil konusunda Kureyş'in hakemlik konumuna yükselmesi gibi. Bu da,

Kureyş iktidarının yavaş yavaş psikolojik ve kültürel araçları tekeline almaya başladığını gösterir.

II. Kur'an'ın Yeni Bir Kimlik Önerisi Olarak Algılanması

Kur'an'ın Ruhânî Bir Güç Olma Stratejisi, Söylemi ve Araçları: Kur'an, zikri geçen tarihsel dönemin devamı olarak geldiğinde, toplumun mevcut kimlik algılaması üzerinden ilkin bir *ruhânî güç* elde etmeye yönelmiştir. Bu amaca yönelik olarak, toplumsal bilinçte zaten var olan araçları daha etkili biçimde harekete geçirmiştir. Her şeyden önce, kimlik ruhaniyetinin kaynağı ve sembolü durumundaki Kâbe'nin de üstünde "Kâbe'nin Rabbi" olan bir gerçek otorite (*Allah* telakkisi), kimlik algılamasına en üst değer olarak kazandırılmaya çalışılmıştır. Kur'an vahyi *Allah'ın iradesini yansıtan bir hitap* olarak sunulmuştur. Böylece kimlik zemininin geleneksel Kâbe-hac inancı ve Kur'an vahyi biçiminde çatalı bir yapıda algılanması sağlanacaktır. Bu gerekçe, ruhaniyet telakkisinin kendisi ile ilgili olduğu için, Kusay tarafından ortaya konulandan daha derin bir inşa içerir. Zira Kusay, sadece kökene ilişkin bir gerekçe ileri sürmüştü. Ayrıca Kur'an, Kureyş asabiyetini -kullanacak olsa da- esas almaz. Kur'an, söylemini yerleştirirken, Arapların ilahî bir güç tarafından cezalandırılma korkusunu, evrensel bir kimlik hayalini, bir kitaplı ama özgün (kökenlerine mahsus) din beklentisini ve en önemlisi Arabın kendisini tarifte kullandığı dili etkin araçlar olarak ihdas etmiştir. Kur'an, haccın 'ritüel' bir zemin olmasına karşılık kendisinin 'anlatı' merkezli bir zemin olması nedeniyle, dili, sadece bir araç olmanın ötesinde, kendisinin ilahî bir kaynaktan gelişmiş olmasına bir delil olarak sunmuştur. Neticede Kur'an, kendi başına toplumsal bir gerçeklik olmayı başarmıştır. Bu, peygamberin varlığından bağımsız bir durumu ifade eder. Hatta Kur'an, Hz. Muhammed'in toplum nazarında dikkate değer bir statü elde etmesinin sebebi olacaktır.

Çatışma Dönemi

Kuryeş'in Kimlik Algılamasındaki Bölünme (ilk Kitâb tasavvuru) : Kur'an, toplumda kendisi hakkında ruhânî bir güç hissi uyandırması ile, kendisine inanan bir topluluk oluşturmaya başlamıştır. İleri gelenlerin yönlendirdiği çoğunluğun yeni oluşuma karşı tavır alması nedeniyle de, kimlik algılamasında bir bölünme meydana gelmiştir. Bu evrede tebliğ, kimliğin *bağdaşma zemini* olan Kâbe'den daha önde olmak üzere, bir *kitâb* olarak Kur'an vahyini öneren toplumsal bir hareket görünümündedir. Böylece, yerleşik ve özgün kimlik sembolü Kâbe ve hacc ibadetinden daha çok, *referans* yönü

ağırlıklı olan *kitâb*ın vurgulandığı bir evre yaşanır. Elbette ki Kur'an, tüm toplum tarafından bir *kitâb* olarak kabul edilmemiştir. Yazılı ve bütün halde somut bir varlığı yoktur. Zira toplumsal yapılanmayı inşa etmiş bulunan nesnel bir uygulama zemini henüz yoktur. Zaten genel ahlaki emirler dışında sosyal hayatı düzenleyen kurallara da pek haiz değildir. Kur'an'ın *referans değeri*, henüz anlattığı vahiy tarihinden ibarettir. Kur'an'ın önerisi de Arapların Kur'an ile birlikte bu vahiy tarihine eklememesi biçimindedir. Kitap ehlinin şahitliği değerlidir. Ayrıca Kur'an, kendisine inanan cemaat içerisinde bir *kitâb*ın fonksiyonlarını işletmeye (*kitâblaşmaya*) başlamıştır. Ya da söz konusu cemaat ona bu biçimde muamele ederek *cemaatleşmektedir*. Kur'an oluşturmaya başladığı cemaat içerisinde ders, ezber ve ibadet konusu olarak tilavet edilmektedir. Hatta bunlara yardımcı olacak şekilde yazılmaktadır. Vahiy, Hz. Peygamber'in nübüvvet nosyonunu geliştirmiştir. Artık o, kitâb merkezli faaliyetlere *öncülük* ettiği gibi, cemaatin işlerini de takip etmektedir. Hz. Peygamber, Kitâb'ı uygulamakta, ona karşı mutlak itaatın örneklerini vermekte, onun karşısında ümitlenip korkmakta ve böylece Kur'an'ın ruhani gücünü somutlaştırmaktadır. Hz. Peygamber'in varlığı, kimlik zemininin görülebilir ve algılanabilirliği için vazgeçilmezdir. Buna ek olarak, yazı üzerinden bütün halde olmasa da, uygulama, ibadet, ezber ve onlara yardımcı olacak biçimde yazı açısından nazmın *taşınabilir* olmaya başlaması, başarılı olmaya başlamış bir kimlik zemini olarak *Kitâb*'ın özelliklerindedir. Ayrıca bu evrede, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında da ruhaniyetin kaynağından beslendiği gözlenmeye başlanmıştır. Dolayısıyla Kur'an vahiyine eşlik edecek şekilde, kendisi de önerilen kimlik ruhaniyetinin sembolü/temsalcisi olan Kitâb'ı *tamamlayıcı* bir semboldür. Böylece yeni cemaatin kimlik zemininin, (kıraat içeren ibadetler, yazı, ezber, peygamberin Kur'an'ı uygulaması, Kur'an'ın varlığını kendi şahsından bağımsızlaştıracak şekildeki vahye verdiği tepkilerin somutlaştırdığı) *Kitâb* ve (*Kitâb* dışındaki uygulamaları ve sağladığı kişisel somut saygınlık ile) *Hz. Peygamber'in şahsı* biçiminde somutlaşmış/sembolleşmiş görürüz.

Mekke'de Siyasî Yapının Tehdit Algılaması ve Yeni Cemaatin Oluşumu:

Bu evrede, Mekke toplumunda *iktidar* Kureyş'in elindedir. Müslümanlar, Mekke idaresinin elini zayıflatan, bir tehdit olarak değerlendirilen, dışlanan, küçük muhalif bir gruptur. Müslümanların yerleşik kimlik sembolü Kâbe'ye karşı tavırları, reddedici olmasa da, yeni bir kimlik zemini olarak *kitâbı* öngören Kur'an'a göre şekillendiği anlaşılmıştır. Bunun neticesinde statüko taraftarlarınca yerilmeye, baskı ve sindirme politikasına tabi

tutulmuşlardır. Yeni cemaatin birlik şuuruna ulaşmasında bunun etkili olduğu söylenebilir. Öte taraftan yeni cemaat adına güçlü siyasî bir yapılanmasından söz edilemez. Kur'an, (toplumda şaşkınlık oluşturup bir gerçeklik oluşunun ardından) Hz. Muhammed'e nispet edilmeye başlanmıştır. Müslümanlara göre ise Hz. Peygamber, kimlik zeminini olan *Kitâb* ile ona inananlar arasına ruhani bir yetki ile girmiştir. O, *Kitâb*'ı getiren, cemaatin işlerini üstlenen, *somut bir aracı* konumundaki etkin mercidir. Daha da ötesi yer yer ruhaniyetin kaynağından doğrudan beslenen ruhânî bir liderdir. Bu yüzden Kureyşliler ileride onun yok edilmesiyle yeni cemaat ve kimliği yok edebileceklerini düşüneceklerdir.

Çatışma Döneminde Karşı İki Söyleminin Stratejisi ve Gerekçeleri: Kureyş siyasî ve ekonomik varlığını, yerleşik Kâbe ve hacc uygulamalarına bağlı kimlik algılamasına borçludur. Çevre kabilelerin Kâbe'ye ilişkin gerek dinî gerekse maddî hassasiyetleri, onların Mekke'deki varlığının hem garantisi hem de en büyük tehdidini oluşturmaktadır. Yeni cemaatin Kâbe'yi (ve dolayısıyla yerleşik put inancını) söz konusu kimlik algılamasında ikincil bir konuma itecek şekilde bir inşa önermesi, tüm bu düzeni Kureyş aleyhine çevirebilecektir. Ayrıca Hz. Muhammed'in önerileri asabiyet dengelemini dağıtan bir bağlılık da oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kureyş için kendilerini ümmî Araplar karşısında zora sokacak bir süreci durdurmak en doğrusudur. Bunu ifade edecek şekilde Kureyş içerisinde statükoyu temsil eden müslmanları "*din dışı olanlar*" (subât) biçiminde ve özellikle Hz. Peygamber'i "*akrabalık bağlarını koparan, ataları, toplumun önde gelen akıl kişilerini yeren, ilahlara söven ve toplumu bölen kimse*" biçiminde yaftalayıp dışlanmaya çalışmışlardır. Öte taraftan Kur'an, toplumla tanışırken, kendi gücünü yeni *Allah* telakkisi ile gerekçelendirmişti. Kur'an Allah (yani kimlik ruhaniyetinin kaynağı) tarafından gönderildiği için toplumda herkes ona tabi olmak durumundadır. Müslümanlar, cemaat olarak topluma karşı gelirken, ruhaniyetin kaynağı tarafından gelen "*apaçık Arapça*" mesajı "*anlayan, bilen, fıkıh edebilen vs.*" oldukları ve ona "*teslim oldukları*" için "*hidayete erdirildikleri*" ya da seçildikleri düşüncesini muhalefetlerine bir gerekçe kılmışlardır. Bunun karşısında "*müşrik olanlar, anlamayan, bilmeyen, cahil, fıkıh etmeyen, atalarının yoluna körükörüne bağlı ve Allah'ın dalalette bıraktığı bir topluluktur.*"

Karşı İki Söylemin Kullandığı Araçlar: Kureyş'in kullandığı psikolojik araçlar sınırlıdır. Bunlardan en önemlisi, atalardan tevarüs edilen mevcut düzenin değişeceği

ve (belki de Kâbe'ye saygısızlık etmiş olacakları için ilahî bir ceza ile) Mekke'den çıkarılabileceklerine dair mevcut korkunun vurgulanmasıdır. Maddî olarak da, yeni camaate bir baskı ve sindirme politikası öngörülmüş, bunun için Kureys'in boyları birlikte hareket etme kararı almıştır. Bunun karşısında Kur'an, toplumsal psikolojinin nirengi noktalarını, toplumda bir taban oluşturmak amacıyla ve bu yönde bir inşa ile, birer araç olarak kullanılmaya devam etmiştir. Cezalandırılma korkusu, peygamberlere itaat etmeyen eski kavimlerin cezalandırılarak yok edildiğini anlatan kıssalarla bir dönüşüme uğratılmıştır. Evrensellik arzusu, asabiyet bakımından homojen olan Kureys içerisinde sınırlı bir söylem olarak kalacak olsa da, asabiyet üstü ve kendisini vahiy tarihine nispet eden seçilmiş cemaat söylemine kısmen somut bir biçimde yansımıştır. Bu, kökene/tarih fikrine ilişkin bir inşa anlamı da taşır. Söz konusu söylem, 'hidayet ve dalalet', 'cennet ve cehennem', 'inanıp salih amel işleyen ve şirk koşanlar/inkâr edenler' vs. biçiminde toplumsal bölünmüşlüğü yansıtan çiftli ifadelerle dolu bir üslupla dillendirilmiştir. Yalnız Kureys'in asabiyet fikri yok edilmeye çalışılmaz. Hz. Peygamber'in akrabalarından açık yardım almaya başlamasından itibaren yerleşik asabiyet hiyerarşisinde Hz. Muhammed'i ve ailesini merkeze alan bir hiyerarşi inşa edilmeye başlanmıştır. Özgün kimlik arzusu, bu evrede toplumsal bilincin güç alanları içerisinde görülse de, kısmen geri kalmıştır. Hepsinden daha etkili Arap dilinin genel teorisi ile ilgili bir inşaya girilmesidir. Kur'an, Arap dilinin Arap toplumunu tanımlayıcı yönünü iyice belirginleştirmiş, sonra da kendi kullandığı dili "*mübîn Arapça*" diye niteleyip söylemine inanmayanları Arapçayı *fikh edememek* ile suçlamıştır. Yani bu, toplum tanımını doğal dilin sınırlarına; doğal dilin sınırlarını da kendi kullandığı dile indirgeme operasyonudur. Kur'an'ın Kureys içerisinde böyle bir tavır sergilenmesinin de, onların Arap dilinde bir güç sahibi olmaları nedeniyle, ayrıca bir önemi vardır. Aldığı tepkilerden de anlaşıldığı üzere, bu, Arap dilinin tanımlayıcı gücünü ele geçirmek ve toplumu dil üzerinden yeni kimliği kabule yönlendirmektir. Yeni dili benimsemenin yolu cemaat içerisinde sosyalleşmekten yani kitâbı tedris etmek, kıraat ve namazdan (*tefekkuh*) geçer. Böylece yeni kimlik zemini Kitâb, hem vahiy tarafından yinelenmeye başlayan anlatımı; hem de döngüsel ibadetlerde yinelenmesi ile her daim bilinçte tutulur. Bu durum, (toplumun kadim bağdaşık zeminini oluşturan) hac ritüelinin her sene tekrarlanmasında gördüğümüz alışkanlığın, Kitâb'a bağlılık oluşturmak için bir araç olarak kullanıldığını düşündürmektedir. Dolayısıyla bu evrede, Kitâb'ın işlevleri üzerinden sergilediği biçimsellik de, siyasi olarak toplumda bir

taban elde etmesinde önemli bir araçtır.

III. Kur'an'ın Özgün Bir Kimlik Önerisi Olarak Algılanması

Müslümanlarda Özgün Kimlik ve Kitâb Algılamasının Oluşumu: Yeni cemaate yönelik siyasî tepki dışlama ve sindirme politikasına dönünce, artık kimlik bilinci, yeni bir evreye girecektir. Zira müslümanlar, aldıkları tepkinin şiddete yönelmesi üzerine, güvenli bir belde bulmak için, açılıma mecbur kalmışlardır. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in hacca gelen Araplara yönelik tebliğleri devreye girmiştir. Kur'an'da Arapların *özgün kimlik zemini* olan Kâbe ve hac tarihine, yani Hz. İbrahim'e yapılan atıflar dikkat çekicidir. Bu propagandalar Yesribli Araplardan olumlu cevap aldığı anda, Kimik ve *Kitâb* tasavvuru yeni bir aşama kaydetmiştir. Özellikle hicretten sonra, kitap geleneğine eklenmek isteyen bu yeni cemaati Yahudilerin dinî ve siyasî bir tepki ile karşılamaları ise müslümanların *Kitâb* algılamasını, '*özgün bir kimlik referansı ve sembolü*'ne yönlendirmiştir. Kıblenin Kâbe'ye dönüşümü, köken tarihinin Hz. İbrahim ve Kâbe ilişkisi üzerinden vahiy tarihi içerisinde en eski ve çok özel bir konuma taşınması, kitap ehline karşı daha üstün bir toplum olma konumunun söylemleştirilmesi vs. bu çekişmenin *ümmîlik-kitabîlik* eksenine oturduğunu gösterir. Kur'an, bir kitâb olma iddiasını, paradoksallığını ifade ettiğimiz üzere, ümmîlik üzerinden devam ettirecektir. O, bu sentezi, (vahiy tarihinin önemli bir noktasında duran) Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa ederken İsmailoğulları için ettiği dua üzerinden bir dayanağa kavuşturmuştur. Netice itibarıyla Kâbe, kible ve hac ibadeti, Kitâb'ın bir işi olarak, *kimlik zemininin* somutlaşması ve görünür olmasının yollarından biri haline gelir. Kâbe, müslüman kimliğinin bağdaşıklık zemini/sembolü olmayı sürdüren Kitâb yanında, kadim bir kimlik zemini olan köken üzerinden onu destekleyen ve *ritüele dayanan somut ikinci bir sembol* olmuştur. Kitâb anlayışına ilişkin tartışmalar, Kur'an vahyinin kitap ehlinin kitâb anlayışından farklı ve *özgün* bir boyuta sahip olmasını görülebilir kılmıştır. Söz konusu farklılığı, Kur'an'ın onların kitâb anlayışına getirdiği eleştirilerden çıkarabiliriz. Kur'an'ın farklılıkları, tederici bir şekilde iniyor olması ve seçilmişliğin sıcak biçimde hissedilmesi, kırtasa mahkum olmama, sivil bir inisiyatif ile herkesin gücü oranında onu öğrenme ve onunla ibadet etme yükümlülüğü, hükümlerin eksiksiz ve yansız biçimde uygulanması ve ona sokuşturmada bulunmama biçiminde özetlenebilir. Dikkat edilirse anlatılan süreç ve özellikler, ümmîliğin bünyesine büyük oranda uygun bir kitâb tasavvuru çizer. Yazı, kitâba zorunlu bir unsur olarak dâhil değildir. Bununla birlikte, *Kitâb*, müslümanların iyiden

iyiye yazının konusu yapmaya başladığı dinî olan tek şeydir de. Bu dönemde sosyal ve bireysel hayatta dönüştürücü olan bir kitâb söz konusudur. Sosyal yapıyı tarif edecek bir çerçeve ve ayakta tutacak *nesnel kuralları olan bir referans* sunmaktadır. Öte taraftan doğrudan nazmın muhafazasını öngören bir eğilim de devreye girmeye başlamış; Kur'an nüshaları bizzat cismi ile değerli görüleceği bir sürece yönelmiştir. Bir başka husus, Kur'an'ın yorum ve istidlale konu olmaya başlamasıdır. Artık Kur'an, müslümanların gözünde indirilmiş kitâblar içerisinde *geçerliliği/hayatiyeti olan tek kitâb*tür. Ayrıca belirtmek gerekir ki oluşan toplumun ihtiyaçlarının bir gereği olarak Kitâb'ın şeriat boyutu (emir ve yasaklar) ya da geniş anlamda *referans* boyutunda (tarih, emir ve yasaklar) bir genişleme meydana gelmiştir. Bunların uygulanması ve hayata geçirilmesi, Hz. Peygamber'in varlığına daha belirgin bir şekilde ihtiyaç duyurmuştur. Onun vahyin emir ve uyarıları karşısında verdiği rasyonel ve duygusal tepkilerin Kitâb'ın hayatiyeti açısından önemi, artarak devam etmiştir. Bundan da önce, Mekke'den başlamak üzere hem müşriklerin hem de Medine'de Yahudilerin tartışma konusu ettiği şey, Kur'an vahyi olmaktadır önce Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiası olmuştur. Dinî meselelerin neticede siyasî bir yapılanma oluşturacağı da bilindiği için, itirazlara verilen cevaplar yeni kimliğin özgün boyutunu oluşturacaktır. Bu da, Kitâb'ın Hz. Muhammed'in zâtı (kutsal soyu, nübüvveti, liderliği, hakemliği vs.) üzerinden şekillenmesine ve somutlaşmasına vesile olmuştur. Hz. Peygamber, önceki kimlik evresinden getirdiği, Kitâb tasavvurunun *tamamlayıcı parçası olma* rolü kuvvetlendirmeye devam eder. Bütün bunlara paralel olarak ona itaat etmek, temel bir kimlik meselesi olmuştur. Hattâ Hz. Muhammed'e inanıp itaat etme, 'geçerli tek kitâb' düşüncesine paralel olarak, temel kurtuluş yolu olarak kitap ehline bile dikte edilecektir. Kitâb'ın ruhani gücünün bir *iktidar* biçiminde tezahürü, açıkça onun üzerinden gerçekleşmiştir. Böylece, yeni *kimlik zemini* özgün kimlik döneminde şu üç unsur üzerinden somutlaşır: Birincisi, (Peygamber ve Müslümanların kendisine ilişkin faaliyetleri ve muhafaza eğilimi üzerinden) *Kitâb'*; ikincisi Kâbe-hac; üçüncüsü de Hz. Peygamber'in kökeni, şahsiyeti ve *Kitâb'*tan bağımsız uygulamalarıdır. Bu dönemde, her üçünde de *özgün ümmî Arap kimliği* vurgusu hâkimdir. Fakat *Kitâb* algılamasında, kitap ehline benzer şekilde, yazı merkezli bir imaja kayma işaretleri belirlemiştir. Mekke'ye ilişkin bilinç, İbrahimî köken, Kâbe ve hac üzerinden, özlem duyulan bir yurt olma yanında, bir kimlik coğrafyası vurgusuna kavuşmuştur. Medine ise, Hz. Muhammed ve yeni Müslümanların sığınağı olarak kimlik coğrafyasının aslî bir parçası

haline getirilip kutsallaştırılacaktır. Böylece, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed arasında kurulan paralellik, Meke ve Medine arasına da yansıtılır.

Müslüman Siyasî Yapılanmanın Başarısı: Mekke’de iken, hac propagandaları ile tüm ümmî Araplara yönelik ortak bir kimlik ve siyasî yapılanmanın entelektüel zemini atılmıştır. Yesribli Araplardan cevap aldıktan sonra Müslüman kimliğinin ilk önce Yahudilerin de dâhil olduğu bir siyasi yapıya kavuştuğu görülür. Yahudilerin bu kimliğin meşruiyyetini kabullenmemeleri ve siyasi olarak da karşı durmaları üzerine, Müslümanlar, Yahudileri tedricen tasfiye edip tek başlarına Medine iktidarına sahip olmuşlardır. Bu tedrici gelişme, yukarıda gördüğümüz üzere, kimlik algılamasında yaşanan aşamalara bağlıdır. Son haliyle bu *iktidar bilinci*, özgün kimlik algılamasının bir gereği olarak, başta Kâbe’nin bulunduğu Mekke olmak üzere tüm Arabistan’a hâkim olma ideale yönelmiştir.

Yeni Dönemde Kimlik ve İktidar Söyleminin Stratejisi ve Gerekçesi: Müslümanlar hicreti hazırlayan ortam içerisinde, Kureyş’i aşacak şekilde ümmî Arapların birliğini temin edecek entelektüel zemini hazırlamışlardır. Bu aşamada devreye giren söylem, “*Hz. İbrahim’in hacca davetinin de tevhid esaslı ve tüm insanlara yönelik olduğu*” biçimindedir. Yesribli müslümanların katılımı ile müslümanlık kendisine belli bir haklılık ve güç temin etmiştir. Medine’de Yahudiler, seçilmiş bir toplum olduklarını ve kitâb ve nübüvvetin ancak kendilerine ait olduğunu iddia etmişler, Hz. Muhammed’i kabul etmemişlerdir. Yahudilerin dinî muhalefeti, müslümanların özgün zemine kaydır-dıkları tebliği daha da anlamlı hale getirmiştir. Onlar için “*Kâbe, Beyt-i makdisten daha eskidir ve hatta yeryüzündeki en eski mabettir. Hz. İbrahim zürriyetini buraya yerleştirirken ettiği duada onlara hüküm ve nübüvvet dilemiştir.*” Müslümanların hicreti, “*yurtlarından haksız yere çıkarıldıkları*” biçiminde siyasî olarak söylemleştirdikleri görülür. Bedr zaferinden sonra bu söylem, Mekke’nin özgün kimlik coğrafyası olmasına yönelik inançtaki artışa bağlı olarak “*Müşriklerin Allah yolundan alıkoydukları, O’nu inkar ettikleri, Mescid-i Haram’dan ehlini/sahiplerini çıkardıkları ve oradan peygamberi çıkardıkları*” gibi dinî ifadelerle kavuşmuştur. Müslümanlar Kureyş’e karşı mücadelede Bedr zaferi ile görülebilir bir ilahî desteğe mazhar olduklarını düşünmüşlerdir. Onlar, bununla Yahudilere karşı da kendilerine bir güven temin etmişlerdir. Medine’de iktidara tek başlarına sahip olmalarında, “*peygambere ve gerçek seçilmiş, şahit, orta topluma tabi olmanın, kitap ehlinin kurtuluşun da temel şartı olduğu*” söylemi Medine de tek başına

güç olma yolunda önemli bir ruhani gerekçe olarak karşımıza çıkar. Ayrıca anlatılan Mücadelenin hem dinen hem de siyaseten ümmî Araplar lehine başarıyla neticelenmesi ve müslümanların Medine'deki siyasi yapıya tek başlarına sahip olmaları, onları tüm Arabistan üzerinde ümmîlik adına hak iddia edebilir bir konuma taşımıştır. Müslümanlara göre onların Hz. Muhammed ile ilgili yanlışları, kendi kitâblarındaki bilgiyi tahrif etmeleri, gizlemeleri, yazıya mahkûm etmeleri ve onu uygulamamaları ile ilgili bir durumdur. Bu yüzden “*hükümleri yürürlükte olan tek geçerli kitâb, Kur’andır.*” Müslüman kimliğinin oturduğu bu genel ve kadim zemin, Arabistan iktidarının da ruhani gerekçesini oluşturacaktır.

Söylemin Yapısı ve Araçları: Bu evrede, Kur’an tarafından, özellikle Bedr zaferi, ileri gelen *müşriklere* yönelik bir cezalandırma ve Müslümanlara yönelik bir ilahi onay biçiminde söylemleştirilmiştir. Söz konusu söylem, toplumsal bilinçteki cezalandırılma korkusunun, iktidar yolunda bir araç olarak istihdam edilmeye devam edildiğini gösterir. Sonraki süreçte de aynı şekilde Hz. Muhammed’e tabi olmayan Yahudilerin Müslümanların elleriyle cezalandırıldığını düşünmüş olmalıydılar. Yine, ilahî onay almış olmanın ve düşmanların ilahî cezaya maruz kalmasının bir yansıması olarak, “*geçerli tek kitâb*”, “*herkesçe iman edilmesi gereken bir peygamber*”, “*tüm insanlara şahit bir toplum düşünceleri*” gibi söylemler dillendirilmiştir. Böylece, bu gelişmeler sayesinde, Arapların derinlerdeki evrensellik özlemleri devreye sokulmuştur. Ümmîlerin köken duyarlılığı, seçilmiş soy fikri, “*Hz. Peygamber’in bu soy ağacının merkezinde olduğu ve İsmailî soyun aslında neredeyse tüm Arapların ortak soyu olduğu*” düşünceleri ile derinleştirilip kullanılmıştır. Bütün bunların dil üzerinden gerçekleştirildiği unutulmamalıdır. Dilin genel teorisi üzerinde başlatılan inşa, yeni aşamada elde edilen somut başarılar ile kendine ikna edici bir yapı kazandırmıştır. Özellikle Müslümanları ve karşıtlarını tanımlayan yeni nitelermeler ve adlandırmalar (*hanîflik, İslâm-cahiliyye*), iktidar sürecini hızlandıran stratejik araçlar olarak Arap diline yerleşmiştir. (Kitâb’ın anlaşılmasını, uygulanıp kıraatiyle ibadet edilmesini ifade eden) *tefekkuh* prosedürü, kimliği benimseme, siyasi yapıya katılma, yeni dil ve değerler manzumesini kabul etme mekanizması olarak önemini artıracaktır. Öte taraftan, Kur’an’ın kullandığı üslup da karşıtları olan ehli kitabın kutsal dil algılamasına ve ele alınan konuların yapısına ve muhafaza biçiminde yaşanan gelişmelere uygun olarak dönüşmüştür. Böylece daha etkin bir otorite kurmaya yarayacak araçlar, geniş anlatımlarla etkinleştirilmiş olur. Özellikle Kitâb’ın namaz,

kıraat ve (giderek artan biçimde) yazı, ezber, tedris ve yorum geleneğini oluşturması, tedrici inişi gibi faaliyet ve özellikler üzerinden kazandığı *taşınabilirlik* vasfı, ümmîlerin beklentisine (sonucu itibariyle) uygun bir bağlılık oluşturan önemli birer araçtır.

VI. Kur'an Tasavvuru ile Kimliğin Dışa Açılımı Arasındaki Etkileşim

Kimlik ve Kur'an Tasavvurunun Geldiği Aşama: Yahudilere karşı dinî mücadelenin bir galibiyetle sonuçlanması ardından Müslümanların zihninde, *geçerli tek kitâb* tasavvuru oluşmuştur. Yeni kimlik kendine duyduğu bu güveni, Mekke'nin fethi ile siyasî güvene tahvil etmiştir. Böylece Müslümanlık, Arabistan'daki tüm çatışma süreçlerini sona erdirmiş ve Arabistan sınırlarını aşacak ruhani bir güce talip olduğunu göstermiştir. Buradan hareketle, nüzul dönemin son evresinde *kimlik zemininde* (ve *kitâb tasavvurunda*) yaşanacak *dönüşümün*, açılımı sağlayacak şekilde, onun *taşınabilirlik* özelliği ile ilgili olması gerektiğini söyleyebiliriz. Çatışma süreçleri, Kitâb'ın (özgün kimliğe yönelik) tematik yapısını '*tamamlaması*' ile sonuçlanmıştır. Kâbe ve hac ibadeti, şirk alametlerinden temizlenmiş ve açık *evrensel* bir anlama kavuşmuştur. Hz. Peygambere ait bu son düzeltme, başlangıcın yeniden inşası ve tamamlanması demektir. Veda haccında Hz. Peygamber tarafından, kendinden sonrası için Kitâb'a vurgu yapılmış olması, hacca bağlı döngüsel tarih algılamasının Kitâb ile birlikte çizgisel bir ilerleme kaydedecek olması demektir. Dolayısıyla bu, peygamberlik ve haccın sembolik değerini Kitâb'a nakledeceğinin işaretidir. Hz. Peygamber, toplumsal pozisyonunu Kur'an sayesinde elde ettiği gibi, bu dünyadan giderken de tüm ruhanî varlığını bir *kitâb* olarak Kur'an'a nakledip gitmiş olur. Öyleyse bu son kimlik evresinde, artık *kimlik zeminine* ilişkin algılama ile *kitâb tasavvurunun* tam olarak örtüşeceğini söyleyebiliriz. Kimliğin sembolü, *Kitâb*'ın somut biçimiyle tezahür edecektir. Bundan önce Kur'an'daki özgün temanın Hz. Peygamber'in nübüvveti, kökeni ve şahsî yaşantısı ile yakından ilgili olması, Kitâb'ın onun teminatı altında anlaşılması ve uygulanması, nazmını onun öğretimi ile (ve sürekli müracaat mercii olarak) teminat altına alınması, yine onun önderliğinde *Kitâb'ın* yorum ve istidlal konusu yapılması nedenleriyle *Kitâb tasavvuru*, onun varlığından bağımsız değildi. Mekke'deki çatışma evresinden başlayarak onun yerine getirdiği söz konusu fonksiyonlar, ardından sahabilere dağılmış olarak kalacaktır. Bu tek başına bir *kimlik zemini* olma hususunda 'somut, sembolik ve taşınabilir' olma bakımından bir hankdikaptır.

Toplumsal bilinçte, Kitâb'ın nazmına ilişkin muhafaza eğiliminin özgün kimlik

evresinden itibaren kendini gösterdiğini biliyoruz. Nazmı muhafaza eğilimi, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, Kur'an'ı anlama ve uygulamaya yoğunlaşan *tefekkuh* eğiliminden daha da önemli olmaya başlayacaktır. Çünkü toplum, siyasî boşluğa paralel olarak, *Kitâb* tasavvurunda, *Kitâb'ın ruhaniyeti* için, Hz. Peygamber gibi bir *somut ve nesnel zeminden (teminattan)* mahrum kalmıştır. Zira *Kitâb'ın ruhaniyeti*, sahabilere dağılmış halde bulunmaktaydı. Bu ihtiyaç, resmî olarak Kur'an'ın cem'i ve ardından da standart biçimde çoğaltılması sürecini başlatacaktır. Söz konusu sürece *Kitâb ruhaniyetinin toplumdaki Mushaf'a geçmesi* diyebiliriz. Bununla beraber İmam Mus-haf'ın saklı tutulduğu ilk iki halife döneminde (özellikle Hz. Ömer zamanında), sahabe Medine'den çıkarılmamıştır. Bu dönemde ciddî şekilde işletilen (ve Kur'an'ın anlaşılması ve uygulamanın nesnel zemini olan) *icma'*, muhafaza konusunda toplumsal bilinci, daha çok *tefekkuh eğilimine* yoğunlaştırmıştır. Durum, nüzul döneminin etkisinin hâlâ devam ettiğini gösterir. Hz. Osman zamanına gelindiğinde, beldelerde görevli birer sahabiden kıraat öğrenen farklı kitlelerin zihinlerindeki *Kitâb* algılamaları *ihtilafa* yol açınca, özellikle ikinci nesil Müslümanların gözünde, *nazım* daha da önemli hale gelmiştir. Zira *Kitâb* ruhaniyetini sembolize eden *somut ve tek olan bir kimlik zemini* ortada görünmemektedir. Bundan sonraki süreçte, söz konusu ihtiyaçtan hareketle topluma standart bir Mushaf dikte edilecektir. Hatta bu Mushaf, sahabilere bile dikte edilecektir. Çünkü Mushaf'ın *çoğaltılması*, sahabilerin *Kitâb'ı* etkin kılma/uygulamaya yönelik son *icma'*ıdır. Sahabilerin kendi başlarına tercihleri ise, o kadar büyük bir otorite ve ruhaniyet düşüncesi içermez. Dikkat edilirse, böylece Mushaf tam olarak Hz. Peygamber'in yerine istihdam edilmiş olur. Mushaflaşma öncesinde ise, Hz. Peygamber'den, ondan sonra da sahabilerden yazılı nüshalara ve hatta Hz. Ebu Bekr ve Hz. Osman Mushaf'larına yönelen bir *Kitâb ruhaniyeti* vardı. Artık kimlikte, "*Kitâb ruhaniyetinin standart Mushaf biçimi üzerinden toplumu bağdaştırması*" hâkim karakter olacaktır. Önceki halde *Kitâb*, onu somut ve geçerli kılan peygamber ve onun sahabesinin teminatında taşınabilir olsa da, tamamlanmaya devam eden hacmi ve cismiyle dağınık vaziyette bulunuyordu. Yeni halde ise, yazılı, somut ve bütün bir şekilde *taşınabilir* olan bir ruhaniyete sahip olacaktır. Bu, yayılma eğilimine girmiş bir kimlik bakımından daha elverişli bir zemini oluşturur. Diğer taraftan Mushaf, standart Mushaf'ın (yazısının ifade edebildiği sınırlı oranda) kıraat biçimleri ve bunların içerdiği anlamlara sınırlandırılmış, nüzul tarihine ilişkin bilgileri içermeyen indirgenmiş bir *kitâbı* ifade eder. Hâlbuki kut-

sal kitap, Hz. Peygamber'in yaşamı boyu galip durumdaki eğilimin de gösterdiği gibi, *taşınabilirlik* özelliğini, *nüzul tarihini yok sayarak değil aşarak sürdürürse* ruhaniyeti-ni/hayatiyetini/geçerliliğini korur. İşte, *tefsirin* bir disiplin biçiminde ortaya çıkışı, Mushaf'ın tarihinden kopuk olarak anlama ve uygulama konusu edilmesine problemine dayanır. Bu süreci, sahabe nesli ile tâbiûn nesli arasında çıkan *anlama ihtilafı* başlatmıştır. Ne var ki, Hz. Osman zamanında siyasetin tehlike algılamasının konusu olan *ihtilaf nazım merkezli olduğu* (ve *icma'* nazım üzerinde sağlandığı) için, Kitâb'ı anlama ve uygulama, ondan istidlalde bulunma ve çıkarım yapma geleneği (Tefsir ve diğer İslamî ilimlerin başlangıcı olan *tefekkuh merkezli muhafaza*), resmi otoritenin desteğine sahip olamayacaktır. Öte taraftan bu, siyasetin tefekkuh sürecinden uzaklaşması ve sosyal yapıyı istikrara kavuşturacak nesnel bir şeriat zemininden mahrum olması demektir. Artık Kur'an, '*anlaşıp uygulandığı, yani yürürlükte olduğu için tek geçerli kitâb değil, nazmı bozulmadan korunduğu için tek evrensel/geçerli kitâb*' olacaktır. *Kitâblaşma* ve *toplumlaşma* ilişkisi açısından ortaya çıkan netice, *nüzul süreci* öncesinde ümmîlere ait *somut kitâb* imajını (sembol olma bakımından) karşılayabilecek nitelikte, ama ondan (*refrans* olması hasebiyle) umulan içe dönük siyasî fonksiyonları tam bir başarıyla yerine getiremeyen bir *kitâb*tır. Çünkü toplumun siyasî dönüşümü tam bir olgunlukla neticelenmemiştir. Bu yapılanma biçiminin uzantısı, Müslümanların *Kitâb'*ın nazmı üzerinden olmasa da anlamı üzerine *ihtilaf* etmeleri ve *mezheplere* ayrılmaları olacaktır.

İktidar Yapılanmasının Geldiği Aşama: Özgün kimlik evresi sonunda Müslümanların giderek yükselen bir güç olması, onların Arabistan iktidarına en yakın topluluk olarak görülmelerine kadar uzanmıştır. Bu evrede, özgün kimlik vurgusunun gereği olarak İsmailî soy ve Kureyşîlik yeniden ön plana çıkarılmıştı. Hz. Peygamber, bu *soyun en safi temsilcisi* olarak liderliğine özgün bir dayanak sağlamış oldu. Bunun devamı niteliğinde, Hudeybiye barış anlaşmasının da gösterdiği gibi, Kureyş ile ilişkiler savaş halinden çıkmış; Kureyş'in yerleşik güç algılamasındaki ayrıcalıklı konumu, toplumsal zihne nüfuzu kolaylaştıracak biçimde Müslümanlığa kazandırılmak istenmiştir. Fetih süreci, bunun tamamlandığını gösterir. Kureyş, Müslümanlık ile birlikte yerleşik tüm dinî ve asabiyetçi ayrıcalıklarını terk edecek, ama 'yeni kimliğin temsili' gibi bir ayrıcalığı bırakmayacaktır. Artık müslümanların iktidarı elde etmelerinden çok, müslüman Arabistan içerisinde kimin iktidar olduğunu düşünmek gerekir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Araplar siyasî bağlılıklarını terk etmeye başlayacaklardır. Yeni dönemde, Arapla-

rın siyasi katılımını yeniden temin edecek bir tedbir olarak, ‘Kureyşlilerin iktidarı’, bir zorunluluk olarak kendini dikte etmiştir. Kureyşlilerin iktidarı, ilk iki halife döneminde, temel bir ehliyet şartı ile birlikte sunulmuştur. Söz konusu ehliyet şartı, ayrıcalığın siyasî olduğu, dinî olmadığı fikrini çağırıştır. Bu ehliyet, ‘*müminleşme (tefekkuh)* sürecinde erken olma’yı ifade eden *hayırlılık* prensibidir. Her ne kadar halife seçiminde tartışmalı bir süreç yaşanmış olsa da, o dönemde toplumsal algılamaya hitap edeceği hesaplanmış olan iktidar formülasyonu bu şekildedir. Hatta alınan sonuca bakılırsa, bu şart tutmuşa benzer. Hatta, bununla da ilgili olacak şekilde, Kureyş iktidarı fikri galabe çalsa da, bunun devamı olması beklenecek olan kutsal soyun (Hâşimoğulları) iktidar talebi, ancak bir muhalefet seviyesinde kalmıştır. Hz. Peygamber’den sonra yürürlüğe sokulan *güvenlik politikasının* temel ilkesi olan *müminleştirme* de söz konusu prensiple paralellik arz eder. Bu süreç, Kitâb’ın anlam ve uygulamasını muhafaza etme (*tefekkuhun*) eğiliminin, nazmını (somut varlığını, sembolik değerini) muhafaza etme eğilimine hâlâ öncelendiği son evreye denk düşer. nazmı korumaya resmî olarak yönelik süreci, Cem’ hadisesiyle başlamış, Hz. Osman zamanında en açık tezahürü olan standart *Mushaf*’a ulaşmıştır. Bu durumda *tefekkuh* eğilimi de siyasî arenadan uzaklaşmıştır. (Özellikle meşveret ve icma’ inkalkmasını kast etmekteyiz.) Böylece Hz. Osman sonrası hilafet meseleleri, *hayırlılık* şartının bir prosedür olarak bile gözetilmediği, sırf eski asabiyet çekişmelerine dayalı bir havada ilerlemiştir. Hz. Peygamber’in *Kitâb*’ı somutlaştıran tamamlayıcı fonksiyonu *Mushaf*’a geçip Kitâb anlayışında bir dönüşüm yaşanınca, evrensellik söyleminde müslümanlara teşmil edilen seçilmiş toplum olma fikri de somut olarak Kureyş soyuna irca edilmiştir. Zaten *Kitâb*’ın dili de, standart biçimde çoğaltma olayında, en azından söylem olarak, Kureyş diline indirgenmiştir. Müslümanların iktidarı, ‘kutsal Kureyş iktidarının cahiliyyede başlayan oluşum sürecinin *Kitâb* (*Mushaf*) üzerinden tamamlanması’ biçiminde yeni bir anlam kazanır. Dikkat edilirse Kur’an’ın anlam ve uygulamasına ilişkin bilgileri konu edinen İslamî disiplinler ve özellikle Tefsir, daha çok sivil ve Arap dışı unsurlar eliyle yaşatılacaktır. Kimliğin açılım evresinde, Kitâb tasavvuru ve siyasi yapılanma arasındaki tüm bu paralellikler, paradoksal şekilde, kimliğin evrensellik iddiasının, siyasî olarak, asabiyetçi ayrıcalığın dağıtıcı etkisine girmiş olduğunu gösterir.

İktidar Söyleminin Gerekçeleri: Özgün kimlik evresinde, kitap ehliyle girilen mücadeleden hem dinî hem de siyasî açıdan başarıyla çıkılması, Müslümanların tüm

ümmî Arabistan üzerindeki iktidar talebine haklılık kazandırmıştır. Fetih ile birlikte Kâbe'nin müslümanların eline geçmesi, söz konusu gerekçeye Arapların gözünde ilahi bir onay sağlamıştır. Cezalandırılan tarafı belirginleştirilen söylem, “*müşriklerin artık Mescid-i Harâm'a giremeyecekleri*” ve (daha da ötesi) “*Arabistan'da müşrik bırakılmayacağı*” şeklindedir. Ümmî Arapların gözünde Fetih, Fil olayının Kureyş'e sağladığı kutsallık inancının yeni bir tezahürüdür. Kur'an'ın, baştan beri Kureyş'in ayrıcalığına karşı tavır almadığı ve sonra da bunu “*kutsal ve seçilmiş soy olma*” söylemi üzerinden dolaylı biçimde onayladığı söylenebilir. Hudeybiye barışından sonra Müslümanların Kureyş ile bir yumuşama sürecine girmesi ve Mekke fethinin kansız gerçekleşmesi, Kureyş'in yerleşik ayrıcalıklarının Hz. Peygamber ile birlikte Arapların gözünde tam bir iktidara dönüşmesine neden olmuştur. Bu psikolojik hazırlık evreleri, hilafet meselesinde kitlelerin güç algılamasına bağlı olarak Kureyş iktidarının devamını zorunlu kılmıştır. Bu minvalde, “*peygamberin Kureyş'ten çıkmış olması*” ve “*İslam'a ilk desteğin muhacirler tarafından verilmesi*”, derin bir gerekçelendirme mantığı sunar. Bu gerekçelendirmenin, Hz. Osman zamanında Mushaf'ın yazı dili kararlaştırılırken, “*Kur'an Kureyş lehçesi ile inmiştir*” söylemi ile Kitâb'a ilişkin bir yansıması da gündeme gelmiştir. Süreç, zamanla, toplumsal bilinçte ortak edebiyat dilinin Kureyş diline ircası ile sonuçlanacaktır.

İktidar Söyleminin Yapısı ve Araçları: Toplumsal bilinçteki bazı hassas konu ve güç alanları, iktidar yapılanmasında birer araç olarak istihdam edilmeye devam edilmiştir. Kâbe'nin cezalandırıcı ve tersinden bakıldığında onaylayıcı bir gücü bulunduğu ile ilişkin kadim inanç, özellikle Fetih ile birlikte devreye girmiştir. Bunun, Kâbe'yi ele geçiren Müslümanlar açısından onaylayıcı bir güç iken, müşrik olanların ilk önce haram bölgeden çıkarılması ve sonra da tüm Arabistan'daki müşrik varlığına son verilmesi biçiminde bir cezalandırıcı güç olduğu görülür. Sadece kitaplı olmayan inançlara karşı bu tavrın alınması, 'Kâbe'nin kitap kültürünü onaylamış olması' anlamına gelebilir. Yeni durum, Müslümanlık adına yapılan operasyonlara -*müşrikler* tarafından bile- belli bir haklılık zemini sağlamıştır. İktidar yolunda kullanılan bir başka araç ise toplumsal bilincin evrensel bir açılım yakalama özlemidir. Özellikle Yahudilere karşı kazanılan dinî üstünlük siyasi üstünlük ile teyit edilince, Müslümanların, evrensel bir açılıma ilişkin bilinç dönüşümü yaşadıkları, bunun neticesi olarak da ilk önce Fetih ile birlikte ümmî Arap birliğini somutlaştırdıkları görülür. Fetihden sonra *cihada* destek vermenin kimliğe

katılımda samimiyetin temel ölçütü olması, toplumsal zihindeki bu evrensel açılım arzuna hitap eder. Yeni siyasî rakibin, Bizans İmparatorluğu olması, yeni kimlik bilinci açısından pek manidardır. Zira Bizans, evrensellik iddiası açık bir din olan Hıristiyanlığın resmî temsilcisi olarak bilinmektedir. Toplumsal bilinçte bir köken duyarlılığının bulunduğunu bilmekteyiz. İsmailoğullarının seçilmiş soy oldukları iddiasının İsrailoğullarına karşı bir haklılık elde etmesi bir tarafa, insanlar, zaten İslam öncesinden beri Kureyş'in seçilmiş bir soydan geldiğine kanıydılar. Bu yerleşik bilinç durumu, Kureyş'in içerisinden çıkmış bir peygamberin iktidarı ele geçirmesini (bir takım sonuçsuz itirazların varlığı ile beraber) nispeten kolaylaştırmış olmalıdır. Kureyş iktidarının pekişmesi, İrtidat hadiselerinin sebebi olan asabiyetçi düşüncelere konu olsa da, (nihai olarak kitlelerin bilincinde ayrıcalıklı konumuna atfen) Kureyşli olmanın devlet başkanına Araplara karşı bir güç vereceği düşünülmüştür. Kur'an dili konusunda takınılan tavırların dönüşümü, iktidar yapısını farklı dönemlerde farklı biçimde beslemiştir. Söz gelimi, Hz. Peygamber, aniden çoğalan Müslümanlara yedi harf üzere okuma ruhsatı vererek Kur'an dilinin yerleşmesini lehçeler üzerinden kolaylaştırmak istemiştir. Bunun, sınırlı da olsa çeşitli lehçelere göre okumaya yönelik bir ruhsat olduğu kabul edilirse, Kur'an dili üzerinden kabileler üstü bir kimliğe vurgu içerdiği görülür. Peygamber'in vefatından sonra oluşan *resmi standart Mushaf*, ümmîlerin eski beklentilerine de uygun biçimde, kimlik mensuplarının bizzat somut *kimlik zemini* üzerindeki ihtilafını gideren ortak bir *zemin* olmuştur. Bu, açılım fikrine kuvvet vereceği için, evrensellik iddiasına da (taşınabilirlik açısından) uygun bir araçtır. Öte taraftan, paradoksal biçimde, Kureyş dili ile yazılan *standart Mushaf*'in yedi harf uygulamasıyla sağlanan üst kimlik vurgusunu içermediği; hatta Kureyş asabiyetinin dağıtıcı etkisine dâhil olan ve üst kimliği kısmen zayıflatan bir yönünün bulunduğu da düşünülebilir. Zira asabiyet faktörü, Hz. Osman döneminden itibaren bir şart olmanın ötesinde sanki bir ehliyet gibi telakkî edilmiştir. Arap dilinin vazgeçilmez bir iktidar aracı olması, onun genel teorisinde sürdürülen inşanın hatırlanmasını gerektirir. Kur'an'ın Arap dilinin sınırlarını toplum tanımının sınırlarıyla birleme, ardından da kendi kullandığı dili bu dille eşleştirme arzusu neticesine ulaşmaya başlamıştır. Kur'an'ın kavramları ve dil örgüsü, bundan sonra Arapçaya hâkim olacaktır. Sonraki süreçte Kur'an, dil bilim çalışmalarındaki en önemli kaynak olarak karşımıza çıkacaktır. Söz konusu dil inşası, Hz. Osman zamanında Kur'an dilinin Mushaf üzerinden Kureyş lügatine indirilmesiyle yeni ve son bir aşamaya daha girmiş-

tir. Bu yeni aşama, cahiliyedeki ‘Kureyş ayrıcalığı’ nın Mushaf ile birlikte ‘Kureyş iktidarı’na dönüşmesini ifade eder.

Değerlendirme: Anlattıklarımızdan çıkarılacağı üzere, siyasî yapılanma ve Kur’an tasavvuru arasında ciddî bir etkileşim vardır. Kur’an ile dinî kimlik algılamasında yaşanan dönüşüm, aynı zamanda yeni kimlik algılamasının *iktidar* talebidir. Bu iki alan, aynı toplumsal bilinç durumuna ait olan tek bir sürecin parçalarıdır. Kur’an tarihinin temel terimleri olan *Kur’an*, *kitâb*, *Mushaf*, *cem’*, *çoğaltma* gibi kelimelerin kavramsal içerikleri, uzun bir tarihsel süreç içerisinde dönüşerek gelen dinî-siyasi yapının dönüşerek gelen ürünleridir. Bunlar, ancak söz konusu yapı takip edilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla söz konusu terimler, tarih üstü tek bir *bilinç haline* ya da *algılamaya* ilişkin değildir. Söz konusu terimlerin içeriği dönüşerek gelse de, belli dönemlerde toplumsal ortak bilinçte belirli bir *nesnel algılamaya* tabi olmuşlardır. Kelimelerin kavramsal yapılarının tespiti de, bu çerçevede mümkün olabilir. Toplumsal bilinç durumundan, toplumsal benlik ve bu benliğin kendini tarifi olan *kimlik* meselesine geçmemiz gerekir. Zira *bilinç*, benliğin kendisine ilişkin farkındalık halidir. Dolayısıyla zikri geçen kavramların *değeri*, toplumsal benliğin kendisini tanımlama biçimine göre takdir edilebilir. Ümmî Araplar için söz konusu tanımlama, kendisini ayırdığı *ötekileri* oluşturan kitap ehlinin zıddına, *kitâb sahibi olmamak* yani *ümmîliktir*. Netice itibariyle, ümmî Araplar’ın bir *kitâba* kavuşma süreci olan Kur’an (nüzul ve Mushaflaşma) tarihi ve kavramları, bu perspektif gözetilirse tam olarak anlaşılabilir.

İlk dönem siyasal yapılanma tarihi ile kitâblaşma süreçleri arasındaki paralellik, bir taraftan da klasik Kur’an tarihi verilerine genel hatlarıyla bir doğrulama ölçütü sunar. Söz gelimi, *Yedi harf üzere okuma* ruhsatı verdiğiinde, sahabilerin aralarında Kur’an’ın nazmı hususunda ihtilaf ettiklerini ve meselenin bizzat Hz. Peygamber tarafından bastırıldığını biliyoruz. Hz. Peygamber’in bu olaylardaki konumu ile Hz. Osman zamanında ikinci neslin yaşadığı ihtilafın bastırılmasında *Mushaf*’ın konumu arasında bir paralellik vardır. Şöyle ki, Hz. Peygamber Kur’an nazmı konusunda, mutlak itaat edilen tek bir otorite idi. Onun yokluğunda ise zaten kendileri farklı okuyan sahabilerin çıkacak bir ihtilafı bastırabilmeleri, ancak uzlaşmış (icma’ edilmiş) *standart bir Mushaf* üzerinden olabilirdi. Çünkü ikinci neslin gözü önünde, Kitâb’ın nazmını garanti eden Hz. Peygamber yoktur. Dolayısıyla, standart bir Mushafın ortaya çıkışı, ancak, toplumda ikinci neslin algılamasının etkili olmaya başladığı ve onların ihtilafının bir güvenlik meselesi ol-

duğu döneme kadar tehir edilebilir. İkinci neslin ağırlığının hissedilmeye başlandığı dönem de –doğal olarak- geç sahabe dönemidir. Başka örnekler de verilebilir. İlk iki halife, toplumun birlik ve güvenliğini siyasi olarak teminat altına almış; bu konuda açık bir hassasiyet göstermişlerdir. Bu halifelerin, toplumun üst kimliği ile ilgili de tedbir almış olması kuvvetle muhtemeldir. Yeni kimlik zemini (Kitâb) olan Kur'an'ın cem'inde benzeri bir *güvenlik politikası* etkili olmuştur. Zira söz konusu güvenlik politikası, etkin bir *referansa* ihtiyaç duyar. Kitâb'ın etkin bir referans olması için, ilk önce varlığının teminat altına alınması, sonra da özellikle kamuyu ilgilendiren işlerde, Kitâb'ın nasıl anlaşılacağı konusunda uzlaşmanın sağlanması gerekir. Hz. Ömer devrinin sonuna kadar meşveret ve icma'nın devam etmiş olmasına ve ileri gelen sahabenin Medine dışına bırakılmamasına ilişkin bilgi, söz konusu çıkarımı doğrular. Fakat fethedilen çevre beldelede, sadece birer sahabînin *kârî* olarak görevlendirilmiş olması, oralarda yaşayan ikinci nesil kitlelere *tek tip Kur'an nazmı* imajı kazandırmıştır. Hz. Osman zamanında meşveretin terki ve sahabenin Medine'den çıkabilmesi, her ne kadar çoğulcu kıraat anlayışının yayılması için bir imkân olsa da, söz konusu tek tipçi imajı sağlıklı biçimde kırarak fırsatı bulamamıştır. Hz. Osman zamanına kadar, söz konusu imaj üzerinden tavır alışların siyasî bir krize dönüşebilecek birikime ulaşmış olması oldukça mantıklı gözükür. Onun döneminde meşveretin ve icma'nın terk edilişi, özellikle idarî ve kazaî konularda, Kur'an'ın anlaşılma biçimi üzerinde siyasî otoritenin etkinliğini sağlama imkânını ortadan kaldırmıştır. Nazım konusunda sağlanan standartlık, anlama ve uygulamada sağlanamayacak, bu da toplumsal güvenliği tehdit edecek duruma gelecektir. Zira mezheplerin farklılaşmasına zemin hazırlanmıştır. Hz. Osman zamanında yaşanan siyasî krizler de zatan buna işaret eder. Kur'an'ın çoğaltılmasının ilişkin tarihlendirmeyi, Hz. Ali'nin Haricîler'in Kur'an'ı yorumlama biçimine getirdiği eleştiri üzerinden devam ettirebiliriz. Buna göre Hariciler, Kur'an'ın pek çok anlama çekilebilecek olan lafzî bütünlüğünden/yapısından hareket etmektedirler. Hâlbuki sünnet, bu meyanda daha yol göstericidir. Aslında, Mushaflaşma sürecinin ardından *tefekkuhtan* (sünnet bilgisinden) soyutlanmış bulunan nazım bütünlüğüne vasıtasız biçimde ulaşabilmek, Haricileri bu şekilde yorumlama hatasına düşürmüştür. Artık Kur'an kurgulanmış bir metin gibi telakki edilmekte; onda bir kitaptaki gibi tarihten bağımsız ve kopuk biçimde anlam aranmaktadır. Böylece, Mushaflaşmanın etkilerinin Hz. Ali döneminde görülmeye başlandığı anlaşılır. Zaten genç sahabe Abdullah b. Abbas'a dayanan bazı rivayetler, onun

iki kapak arasındaki Kur'an'dan hareketle bazı genellemeler yaptığını göstermektedir. Sonuç olarak, *standart çoğaltma* işinin Hz. Osman zamanında gerçekleştiğini söyleyen klasik Kur'an Tarihi, sosyo-politik ve kültürel gelişmelerle doğrulanmaktadır.

Kur'an'ın nüzul süreci ve tarihi ile ilgili ortaya koyduğumuz bu yaklaşım, bir takım Kur'an tarihi sorularının değeri ile ilgili de yeni bir kanaate ulaşmamızı sağlamıştır. Savunmacı bakış açısı, müslümanlara ait Kur'an tarihi çalışmalarının genellikle değişmez karakteridir. Ne var ki bu, ilk döneme ait problemleri tespit etmekten çok bizim zihnimizi ve gününüz müslümanlarının kendi kimlik problemlerini merkeze alan soruları yansıtmaktadır. Söz gelişi Kur'an'ın bizzat Hz. Peygamber tarafından neden yazılı bir malzeme bir araya getirilmediği sorulurken, ilahî kelamın evrenselliğinin onun nazımının korunmuş olmasını gerektirdiğini ve aksi bir durumun evrensellik iddiasını geçersiz kılacağını düşünürüz.¹ Buna verilen cevap ise, tarihi kanıtlardan yoksun olsa da, bizzat Hz. Peygamber'in Kur'an'ı cem' ettiğini iddia etmek bile olabilir.² Hâlbuki Hz. Ebû Bekr'in cem' ettiğine dair haberin sıhhati sarsılırsa, Kur'an'ın cem' edilme tarihini daha da sonralarda aramak mantıkî bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Çünkü, müslüman kültürde uydurulmuş haberlerin genel karakteri, dini yüceltmeye yöneliktir. Bu durumda yüceltme işinin cem' hadisesinde Kur'an'ın muhafazasının orijinine yaklaştırılması ile sağlanmış olduğu sonucuna varırız. Neticede cem' işini Hz. Ebû Bekr'e kadar irca etmeyi bile bir abartı olarak değerlendirmek gerekebilir. Hâsılı, savunmacı bakış açısında açık zaaf lar bulunduğu ve bir yarar sağlamayacağı kabul edilmelidir. Hâlbuki konuyla ilgili doğru tutum, yazılı biçimde muhafaza edilmiş bir *kitâb*ın Hz. Peygamber ve dönemin müslümanları için ne kadar *değer* içerdiği sorusunu sormaktır. Kur'an'ın nazım olarak öncelenmesine ilişkin eğilimin, (Tevrat'ı yazılı biçimde görmelerine rağmen) özgün kimlik evresinde tam olarak yerleşmemesi, Yahudilerle yaşanan dinî ve siyasi çekişmenin özgün bir *kitâb* algılamasını gereksindirmesi ile ilgilidir. Buna göre, sadece yazıyla muhafaza edilen, bireylerin inisiyatifinden çıkmış, resmileşmiş ve *tefekkuh* sürecini işletemeyen *geçersiz* bir kitâba sahip olmak, müslümanların kitap ehli-

1 Mesela Beyhakî'nin bu soruyu cevaplarırken, inmeye devam eden vahiyde nesh olma ihtimalini gerekçe göstermesi konusunda bkz. el-Makdisî, *el-Murşid*, 62. Hâlbuki bunu söylemek, bizim keşfettiğimiz gerekçeyi, Hz. Peygamber'i yakından tanıyan Hz. Ebû Bekr ve Zeyd b. Sâbit'in bilmediğini iddia etmek anlamına gelir.

2 Bu arzunun bir tezahürü için bkz. es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 78.

ne benzetmek diye nitelediği bir durumdur. Öte yandan Hz. Peygamber zaten *Kitâb*'ı bizzat teminat altında tutmaktadır. Toplumsal kimlik zeminin kaymakta olduğuna ilişkin bir kaygı da belirmemiştir. Kaldı ki *Mushaf* biçiminde yazı ile somutlaşmış ve Hz. Peygamber'in varlığından kendini soyutlamış bir *Kitâb*, ancak onun otoritesini zayıflatırdı.³ Bunun delili, standart *Mushaf*'ın ortaya çıkması ile birlikte sahabenin resmi itibarını kaybetmesidir. Bakış açımız dışında olmakla beraber, vahye inanan günümüz müslümanlarının, ilahi iradenin geleceğe yönelik bir tasarrufta bulunurken yakın ve kurucu bir faydayı ihmal ettiğini kabullenecek olmasını da tutarlı bulmayız. Diğer taraftan, Kur'an nazmını bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, Hz. Peygamber hayattayken başlamıştır. Çünkü takip ettiğimiz yöntem, yine aynı şekilde, toplumsal bilinçteki dönüşümlerin birikimlere bağlı olduğunu ve dönüşümü ifade eden şeyin ise ancak hâkim karakter olduğunu da göstermiştir. Nazmı bilinçli şekilde muhafaza etme eğilimi, ancak Hz. Peygamber'in ardından ortaya çıkan boşluğu yeniden doldurma ihtiyacına bağlı olarak *Kitâb*'a ilişkin hâkim karakter olabilmıştır.⁴ Bu kez de anlam ve uygulamanın muhafazası, ikincil ve sivil bir eğilim olarak hayatiyetini sürdürecektir. İhtiyacı belirleyen şey ise geniş halk kitlesinin (yeni halde bu tabiî neslidir) *Kitâb*'a dair algı ve beklentisidir. Bu yüzden 'Mushaf', resmî otoritenin desteklediği *Kitâb tasavvuru* olmuştur. Böylece, Kur'an tasavvurundaki en köklü değişim, 'ilk dönem'in sonunu getirmiştir.

3 Sünnetin Kur'an'ı nesh etmesi, teorik olarak kabul edilir. Zira Hz. Peygamber yaşarken daha önce inmiş olan bir ayetin hükmü hilafına bir uygulama yapsa, herkes yeni uygulamaya tabi olurdu. Çünkü Hz. Peygamber'e mutlak itaat esastır. Bzk. Hamîdullah, *Kur'an Tarihi*, 65. Bu izahında işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in otoritesi, Kur'an'ın anlamı ve uygulaması konusunda onu şekillendirdiği için onun üzerindedir.

4 et-Tâhir b. Âşûr, genel olarak ifade edersek, Kur'an'ın, *Kitâb* ismi nedeniyle, şeriatı içermesi ve kendisine indiği peygamber döneminde yazılı bulunması yönüyle Tevrat'a benzediğini, öte taraftan da peygamberden sonra sahabeti tarafından Mushaflaştırılmak suretiyle İncil'e benzediğini söyler. Bzk. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, ts., I, 73. Bize göre bu yaklaşım özgünlüğün bir benzeşime indirgenmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Abbot, Nabia, The Rise of The North Arabic Script and Its Kur'anic Development, with A Full Description of The Kur'an Manuscripts in The Oriental Institute, The University of Chicago Press, Chicago 1939.

'Abdulbâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân, Çağrı Yay., İstanbul 1411/1990.

Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâbu'n-nüzûl 'ani's-sahâbeti ve'l-mufessirîn*, çev.: Salih Akdemir, Fecr Yayınevi, Ankara 1986.

Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ebû Bekr, *el-Musannef*, tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.

----- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm- el-musemmâ tefsîru Abdurrazzâk*, tahk.: Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1411/1991.

Ahmed b. Hanbel, *Musnedü Ahmedî'bni Hanbel*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l'Arabî, Beyrut 1969.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Şavaş Yay., Ankara 1984.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Yay. 2001.

Albayrak, Halis, "Kıraat Sorunu", Dinî Araştırmalar, IV, Sayı 11, Eylül-Aralık, 2001.

Altundağ, Mustafa, Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'an'ın Dil ve Yazım Özelliği (Mushafta Lâhn Meselesi), Nurlar Neş., Bakı 2004.

el-Âlûsî, es-Seyyid Mahmud Şukrî el-Bağdâdî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, şerh: Muhammed Behçe el-Eserî, Dâru'ş-Şarkî'l-'Arabî, Beyrut ty.

Asman, Jan, *Kültürel Bellek*, çev.: Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, Beyan Yay., İstanbul 1996.

Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Nesh Meselesi*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1996.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyat*, Beyan Yay., İstanbul ty.

Aydın, Mustafa, İslam'ın Tarih Sosyolojisi İlk Dönem İslam Toplumunun şekil-

lenişi, Pınar Yay., İstanbul 2001.

el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali el-Hatîb, *Takyîdu'l-'ilm*, tahk.: Yûsuf el-‘Îş, el-Ma’hedu'l-Firensî li'd-Dirâseti'l-'Arabiyye, Dımeşk 1949.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Î'câzu'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân (*el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* ile birlikte basım), İstanbul 1398/1978.

Bâzergan, Mehdî, *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, çev.: Yasin Demirkıran, Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.

----- *Adım Adım Vahiy*, çev.: Yasin Demirkıran, Fecr Yayınevi, Ankara 1999.

----- *Kur'an'ın Nüzul Süreci*, Çev: Yasin Demirkan-Melâ Muhammed Feyzullah, Fecr Yayınevi, Ankara 1998.

el-Belâzûrî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir, *Futûhu'l-buldân*, tahk.: Abullah Enîs et-Tabbâ', 'Omer Enîs et-Tabbâ', Muessesetü'l-Me'ârif, Beyrut, 1407/1987.

----- *Kitâbu'l-cumel min ensâbi'l-eşraf*, tahk.: Süheyl Zekkâr, Riyâd Zerkelî, Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1996.

Bell, Richard, *Introduction to The Qur'an*, The Edinburgh University Pres, Edinburgh 1953.

Berque, Jacques, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation", çev.: Naim N. Atiyeh, *The Book in The Islamic World: The Written Word and Communication in The Middle East*, Editör: George N. Atiyeh, New York University Press, Albany 1995, 17-27.

Blachéré, Régis, *Le Coran (al-Qur'ân)*, Maisoneuve et Larose, Paris 1966.

----- *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, çev.: İbrahîm el-Keylânî, Dâru'l-Fikr, Şam 1404/ 1984.

Bozkurt, Nahide, "Hz. Muhammed'in Biyografisi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, sayı: 1, 1993, 160-167.

Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev: Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ty.

el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed bin İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Buhl, F., "Hanifler", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 1977, V/I, 215-217.

- “Hîre”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, 1977, V/I, 536-537.
- Büchner, V. F., “Sâsânîler” *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 1980, X, 244-248.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev.: İbrahim Akbaba, İz Yay., İstanbul 1997.
- Caetani, Leone, *İslam Tarihi*, çev.: Hüseyin Cahit, Tanîn Matbaası, İstanbul 1924.
- el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut, ty.
- *el-Beyân ve't-tebyîn*, tahkik: Hasen es-Sendûbî, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1414/1993.
- *el-'Osmâniyye*, tahk: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-ceyl, Beyrut, ty.
- el-Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993, III, 140.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an-ı Kerim'de Hanîfler", *Ankara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi Dergisi*, XI, Ankara 1963, 81-92.
- *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1989.
- *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1988.
- Cevâd Ali, el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm, by. 1413/ 1993.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve shahu'l-Arabiyye*, tahk.: Ahmed 'Abulğaffar el-'Attâr, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1404/1984.
- Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş*, çev.: Lale Arslan, Dost Kitabevi Yay., Ankara 1998.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev.: Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Çağatay, Neşet, *Başlangıçtan Abbâsîlere Kadar (Dinî, İçtimaî-Siyasî Açıdan) İslâm Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul 1973.
- “Ümmî”, *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, MEB. Yay., İstanbul 1993, XIII, 194-196.
- ed-Dâmeğânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vucûh*

ve'n-nezâir fi'l-Kur'ani'l-Kerîm, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1983.

ed-Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Sa'id, *Kitâbu'n-Nakt ve's-şekl*, (*el-Mukni' fi ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt* içerisinde birlikte basım), tahk.: Muhammed Ahmed Dühmân, Matba'atü't-Terakkî, Dimeşk, 1359/1940.

----- *el-Mukni' fi ma'rifeti mesâhifi ehli'l-emsâr ma'a kitâbi'n-Nakt*, tahk.: Muhammed Ahmed Dühmân, Matba'atü't-Terakkî, Dimeşk, 1359/1940.

----- *el-Muhkem fi nakdi'l-Mesâhif*, tahk.: İzzet Hasan, Vezâretü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Dimeşk, 1379/1960.

ed-Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman et-Temîmî es-Semerkindî, *Sünenü'd-Dârimî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Demircan, Adnan, İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevalî İlişkisi, Beyan Yay., İstanbul 1996.

Derveze, Muhammed İzzet, *Asru'n-Nebî-Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev.: Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1995.

----- *et-Tefsîru'l-hadîs es-suveru'l-murattebe hasbe nuzûlihî*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, by., 1381/1962.

----- *et-Tefsîru'l-hadîs-Nüzul sırasına göre Kur'an Tefsiri*, çev.: Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen ve diğerleri, Ekin Yay., İstanbul 1998.

----- *el-Kur'ânu'l-mecîd*, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Sayda ve Beyrut, ty. Draz, Abdullah, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru*, çev. Salih Akdemir, Mim Yay., Ankara 1983.

Dupont, Florance, *Edebiyatın Yaratılışı: Yunan Sarhoşluğundan Latin Kitabına*, çev.: Necmettin Sevil, Ayrıntı Yay., İstanbul 2001.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esîruddîn Ebû Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît*, Dâru'l-Fikr, by. 1992.

Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, tahk.: Muhammed Hafîl Herâs, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1406/ 1986.

Ebû 'Ubeyd, Abdullah b. Abdilazîz el-Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cemu me'ste'ceme min esmâi'l-bilâd ve'l-mevâdi'*, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1403 h.

Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ, *Kitâbu eyyâmi'l-'Arab kable'l-İslâm*, tahk.: 'Âdil Câsim el-Beyâtî, 'Alemlü'l-Kütüb, Mektebetü'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1407/1987.

----- *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ebû Yûsuf, el-Kâdî Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-harâc*, Matba'âtü'l-Mîriyye, Bulak 1306.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Ebu'l-Kelâm Âzâd, *Zülkarneyn Kimdir?*, çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Elik, Hasan, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1998.

Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, by., ty. el-Ezrâkî, Ebû'l-velîd Muhammed b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, tahk.: Ruşdî Sâlih Melhas, Dâru'l-Endülus, Madrid ty.

Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, VII, 17-19.

Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınevi, Ankara 1987.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî, *Meâni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955.

el-Ginnevcî, Muhammed Sıddîk Hasen Hân, *el-Bulğa fî usûli'l-luğa*, tahk.: Nezâr Muhammed Mektebî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1408/1988.

Gözütok, Şâkir, *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2002.

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sadeleştiren: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.

Güner, Osman, *Rasûlullah'ın Ehli Kitap'la Münâsebetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997.

el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdî el-Mazlûmî es-Samerrâî, Müessesetü A'lemî, Beyrut 1408/1988.

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Pres, Cambridge 2005.

Hamîdullah, Muhammed, “el-îlâf”, çev.: İsmail Cerrahoğlu, *A.Ü.İ.F.D.*, IX, 1961, 213-222.

----- *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, çev.: Vecdi Akyüz, Kitabevi, by, ty.

----- *Hz. Peygamber'n Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, çev.: Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 1990.

----- *İslam Peygamberi*, çev.: Salih Tuğ, İmaj, Ankara 2003.

----- *Kur'an-ı Kerîm Tarihi (Bir Deneme)*, çev.: Mehmet Sait Mutlu, (*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası* ile birlikte basım), Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1991.

Hatiboğlu, Mehmet Said, *Hilafetin Kuteyşîliği İslam'da İlk siyasî Kavmiyetçilik*, Kitâbiyât, Ankara 2005.

el-Hudârî, Muhammed Bek, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.

İbn 'Abdilber, Ebû Yûsuf, *Câmi'u'l-beyân*, tahk.: Ebû'l-Eşbâl ez-Zuheyri, Dâru İbni'l-Cevzî, Suudî Arabistan 1414/ 1994.

İbn Abdirabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî, *Kitâbu 'ikdi'l-ferîd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1411/1991.

İbn Haldun, Abdurrahman, *Kitâbu'l-iber ve divânu'l-mubtedâ ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berar ve men asârehum min zevi's-sultâni'l-ekber* (el-Mukaddime), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, tahkik: Süheyl Zükâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

İbn İshak, Muhammed, *Sîretu İbn İshâk*, tahkik: Muhammed Hamîdullah, by, 1401\1981.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, tahk.: Ahmed Abdulvehhâb Fetîh, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1413/1992.

----- *Fedâilu'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Reşid Rıza, Matba'atu'l-Menâr, Mısır 1347 h.

- *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1410/1990
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Muslim, *Edebu'l-kâtib*, el-Matba'atü'l-Âmire eş-Şerîfe, Tanta, ts.
- *el-Me'ârif*, tahk.: Servet 'Ukkâşe, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, by. 1960.
- *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973.
- *Tefsîru ğarîbi'l-Kur'ân*, tahk.: es-Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990.
- İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, Dâru Sadr, Beyrut ty.
- İbn. 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib el-Endülüsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, tahk.: Komisyon, Fas, 1395/1975.
- İbnu'd-Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb, *Fedâilu'l-Kur'ân ve mâ nezele mine'l-Kur'an bi Mekke ve mâ nezele bi'l-Medîne*, tahk.: 'Urve Bedîr, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1408/1987.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân, *el-Vefâ bi ahvâli'l-Mustafâ*, tahkik: Mustafa 'Abdulvâhid, Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, Mısır 1386/1966.
- *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, by. 1407/1987.
- *Nâsihu'l-Kur'an ve mensûhihî*, tahk.: Huseyn Selîm Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabiyye, Dimeşk-Beyrut 1411/1990.
- İbnu'l-Cezerî, el-Hâfız Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî, *en-Neşr fi'l-kıraâti'l-'aşr*, nşr.: Muhammed Ahmed Dehmân, Matba'atü't-Tevfik, Dimeşk 1345 h.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, tahkik: Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987.
- İbnu'l-Kelbî, Ebû'l-Munzir Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib, *Kitâbu'l-esnâm*, tahk.: Ahmed Zeki Paşa, Matbaatu Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1343/1924.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1398/1978.
- İmâduddîn Hafîl, *Muhammed Aleyhisselam Siyer Araştırmaları*, Çev: İsmail Hakkı Sezer, Yediveren, Konya 2003.

el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed b. el-Heysen, *Kitâbu'l-eğânî*, el-Hey'etu'l-Mısrıyye ve'l-Âmme li'l-Kitâb, Mısır 1992.

İsmâil b. el-'Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, tahk.: Muhammed Hasen ÂleYâsîn, 'Âlemu'l-Kutüb, 1414/1994.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'an*, Böre Yayınevi, İstanbul 1956.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev.: Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991.

----- *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev.: Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.

Jeffery, Arthur, *Materials For The History of The Text of The Qur'an*, Leiden 1937.

----- *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, ty.

Karataş, Şaban, "Yazar ve Eseri Takdim", (*Câhiliyye Şiri Üzerine* isimli çeviriye yazdığı giriş), Ankara Okulu, Ankara 2003.

Kılıç, Sadık, *İslam'da Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatına Şuûbiyye*, İşaret Yay., İstanbul 1992.

Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1993.

Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde İlk Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara 2003.

----- "53/Necm Suresinin Tefsirinde Bazı Tarihî Sorunlar Üzerine", *İslâmiyat*, c.6, sayı 1, Ocak-Mart, 2003, 165-171.

Konulu Kur'an-ı Kerim Tefsiri –Örnek Fasikül-, "Giriş (Kur'an'ın Metinleşme Tarihi)", Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2001.

Krenkow, F., "Kitap" Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1977, VI, 829.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1407/1987.

Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, çev.: Mehmet Yolcu, Çigi Yay., İstanbul 1991.

Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Kayseri 1985.

Madigan, Danial A., *Qur'an Self-İmage: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton Universty Press, Amerika 2001.

el-Makdisî, Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Ebû Şâme, *Kitâbu'l-murşidü'l-vecîz*, tahk.: Tayyar Altıkulaç, Dâru Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, Ankara 1406/1986.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *Kitâbu'l-câmi'*, tahk.: Habîburrahmân el-A'zamî, (*el-Musannef* in içinde X ve XI. Ciltlerde), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983.

Maşalı, Mehmet Emin, Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası, İlahiyât, Ankara 2004.

el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Hanefî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, tahk.: Muhammed Müstefid er-Rahmân, Matba'atü'l-İrşâd, Bağdat 1404/1983.

----- *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

el-Mes'ûdî, Ebû Huseyn Ali b. Huseyn *Murûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Fikr, Lübnan 1409/1989.

Meydan Larousse, "Monofizitlik", Meydan Yayınevi, İstanbul 1972 VIII, 897.

Meydan Larousse, "Nestûrîlik", Meydan Yayınevi, İstanbul 1972, IX, 299.

Moritz, B., "Arabistan (Yazı)", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, MEB. Yay., İstanbul 1977, 499-512.

Mosca, Gaetano, *Siyâsî Doktrinler Tarihi*, çev.: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınevi, İstanbul 1968.

Motzki, Harald, "The Collection of the Qur'ân: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments", *Der Islam*, 78. cilt, 2001, 1-34.

Muhammed Asad, *The Message of The Qur'ân*, Dâr al-Andalus, Gibraltar 1980, 329.

Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1999.

Mukâtil b. Süleymân, *Kitâbu'l-vucûh ve'n-nezâir*, tahrir: Ali Özek, İlmî Neşriyat, İstanbul 1993.

Muslim b. Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Muslim*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

en-Nahhâs, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. İsmâ'îl, *Kitâbu'n-nâsîh ve'l-mensûh*, by., ty.,

en-Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Tefsîru'n-Nesefî*, Dâru Kahraman, İstanbul 1984.

en-Neysâbûrî, Ebû Abdirrahman İsmail b. Ahmed, *Vucûhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru's-Sikâ, Dimeşk 1996.

Nöldeke, Teohodor, *Geschichte des Qorâns*, (F. Schwally'in genişlettiği 2. basım, Leipzig 1909'dan ofset baskı) Georg Olms Verlagsbuchandlung Hildeshem, Almanya 1961.

Nöldeke, Teohodor- Schwally, Friedrich, *Kur'an Tarihi*, çev.: Muhammed Sencer, İlke Yayınevi, by., 1970.

Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür –Sözün Teknolojileşmesi*, çev.: Sema Postacıoğlu Banon, Metis Yay., İstanbul 1993.

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami *Konularına Göre Kur'an (Sistemik Kur'an Fihristi)*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.

Özsoy, Ömer, “Çeviri Kuramı’ Açısından Kur’an Çevirisi Sorunu”, 2. *Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, 253-270.

Öztürk, Hayreddin, Edebî Mucize Kur'an'ın Yazılması ve Toplanması, Sidre Yay., İstanbul 1999.

er-Râfi'î, Mustafa Sâdık, *İ'câzu'l-Kur'ân ve belâğatü'n-nebeviyye*, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1410/1990.

er-Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1422/2001.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, tahk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî el-Yemânî, Beyrut 1400/1980.

es-Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu kitâbi's-siyeri'l-kebîr li Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, tahk.: Selahuddin el-Muncid (I-III. Ciltler için), Abdulaziz Ahmed (IV,V. Ciltler için), Matba'atu Şirketi'l-İ'lânâti'-Ş-Şirkiyye, Kahire 1971.

Serinsu, A. Nedim, *Kur'an Nedir?*, Şule Yay., İstanbul 1996.

es-Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *Kitâbu'l-mesâhif*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

Söylemez, M. Mahfuz, "Fil Hadisesi'nin Arap Yarımadasındaki Etkileri", *İslamî İlimler Dergisi*, sayı: 2, Güz 2006, 115-131.

es-Suyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1993.

----- *el-Muzhir fi 'ul'umi'l-luğati ve envâ'ihâ*, tahk.: Muhamme Ahmed Câdu'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm, Dâru'l-Fikr, by., ty.

----- *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahramân, İstanbul 1398/1978.

es-Süheylî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdillâh, *Kitâbu'r-ravdi'l-unf fi tefsîri me'stemele aleyhi hâdisu's-sîreti'n-Nebeviyye li'bni Hişâm*, Matba'atu'l-Cemâliyye, Mısır 1332/1914.

Sürmeli, Mehmet, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

eş-Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty.

eş-Şâtibî, İbrahîm b. Mûsâ Ebû İshâk el-Lahmî el-Gırnatî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'a*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1422/2001.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl*, tahkik: Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/ 1992.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1990.

----- *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1412/1992.

Tâhâ Hüseyin, *Fi's-şi'ri'l-câhilî*, Dâru'l-Meârif, Mısır 1927.

et-Tâhir b. Âşûr, Muhammed, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, ts.

Tekeli, İlhan, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*, Dost Kitabevi, Ankara 1998.

Tarihçinin Sosyal Sorumluluğu, derleyen: François Bédarida, çev.: Ali Tartanoğlu, Suavi Aydın, İmge Kitabevi, Ankara 2001.

Tetik, Necâti, Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi, İşaret Yay., İstanbul, ts.

et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, Dâru Sahnûn ve Çağrı Yay., İstanbul 1992.

Triton, A. S., "Nasârâ", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, VIII, 77-81.

Türcan, Selim, "Hûd Suresi 87. Ayette Geçen "Salât(uke)" Kelimesi Örneğinden Hareketle Genel Bir Çeviri Eleştirisi", *GÜÇİFD*, c. IV, sayı 7-8, 2005, 105-120.

el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed *Esbâbu'n-nuzûl*, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk-Beyrut 1413/1993.

el-Vâkıdî, Muhammed b. 'Amr b. Vâkıd, *Kitâbu'l-meğâzî*, tahk.: Marsned Jones, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1404/1984.

Watt, W. Montgomery *Kur'an'a Giriş*, çev.: Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998.

----- *Hz. Muhammed Mekke'de*, çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1986.

----- *Muhammad at Medina*, Oxford University Pres, London 1956.

----- *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev.: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995.

Weir, T. H. "Cahiliyye", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, III, 11, 12.

Wensinck, A. J., "İbrâhim", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 1968, V/II, 878-880.

el-Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Dâru Sadr, Beyrut 1412h./1992.

Yahyâ b. Selâm, *et-Tesârîf-Tefsîru'l-Kur'ân mimmâ iştebehet esmâuhû ve tesarrafet meânîhi*, tahk.: Hind Şelebî, eş-Şirketu't-Tunusiyye li't-Tevzî', Tunus 1979.

Yâkût, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî, *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

Yıldırım, Suat, *Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1998.

Yûsuf Mûsa, Muhammed, *Fikh-ı İslam Tarihi*, çev.: Ahmed Meylani, Arslan Yay., İstanbul, 1978.

ez-Zebidî, Muhıbbuddîn Ebû Feyd es-Seyyid Muhammed Murtada el-Huseynî el-Vâsıtî el-Hanefî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, tahk.: Ali Şeyrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1414/1994.

ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Omer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhîlu'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1415/1995.

er-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1421/ 2001.

----- Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelettiği Eleştiriler, çev.: Bünyamin Erul, Kitâbiyât, Ankara 2000.

ez-Zübyânî, Abdulmecîd Abdulhamîd *Târihu'l-fikhi'l-İslâmî*, ed-Dâru'l-Cemâhiriyye ve Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, el-Mağrib 1994.