

43. Cahiliye Araplarında Kader Kavramı ve Anlayışı¹

Şehmus BAYLER²

APA: Bayler, Ş. (2024). Cahiliye Araplarında Kader Kavramı ve Anlayışı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (Ö15), 788-804. **DOI:** <https://zenodo.org/record/13825473>

Öz

Cahilî Arap sosyal ve kültürel zeminine inen Kur'an-i Kerim, yaklaşık yirmi üç yıl gibi bir süre içerisinde nüzul sürecini tamamlamıştır. Söz konusu nüzul süreci boyunca Kur'an, insanlarla tabir caizse canlı bir diyalog içerisinde olmuştur. Bazen sorular sorarak onları düşündürmeye ve hakikati kavramalarını sağlamaya çalışmış, bazen yönelttikleri spesifik sorularına cevap vermiş bazen de bir vesileyle veya doğrudan evrensel ilkelerini beyan etmiştir. Gerek müşrik Araplar gerekse ehl-i kitap vd muhataplarının kâh mevcut inanç, ahlak, algı ve pratiklerini şiddetle eleştirmiş, barındırdıkları çelişkileri ortaya koymuş kâh bazılarını tashih etmiş kâh da iman, ahlak ve muamelatla ilgili yeni ilkeleri akıl ve vicdanlarına sunarak tavsiyelerde bulunmuştur. Böylece Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için siyak-sibak ilkesi gereğince nüzulün sosyal ve kültürel ortamı olan cahilî inanç, ahlak örf-adetlerinin bilinmesi arz ederken, öbür tarafta cahilî dinî yapılarını anlamak konusunda Kur'an'ın verdiği bilgiler vaz geçilmez bir konum kesp etmektedir. Yukarıda ifade edilen nüzul süreci boyunca Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de cahilî Arap kader anlayışıdır. Söz konusu cahilî kader anlayışını çeşitli vesileyle ve farklı bağlamlarda ele alır, değerlendirir, eleştirir, reddeder ve yeni bir kader inancını önerir. Kur'an'ın, mevcut cahilî kader anlayışını reddedip yeni bir kader inancını tavsiye etmesi konusu başka bir yazıya bırakılacak, burada sadece cahilî kader anlayışı tespit edilip kaynağı üzerinde durularak ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Cahil Arap, cahil Arap algısı, cahil Arap kader anlayışı

¹ **Beyan (Tez/ Bildiri):**-Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Kaynak: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Raporu: Alındı – Turnitin, Oran: 13

Etik Şikayeti: editor@rumelide.com

Makale Türü: Araştırma makalesi, **Makale Kayıt Tarihi:** 18.07.2024-**Kabul Tarihi:** 20.09.2024-**Yayın Tarihi:** 21.09.2024; **DOI:** <https://zenodo.org/record/13825473>

Hakem Değerlendirmesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

² Bitlis Müftü Yardımcısı, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı / Bitlis Deputy Mufti, Dr., Directorate of Religious Affairs (Bitlis, Türkiye), sehmusbayler@hotmail.com, **ORCID ID:** <https://orcid.org/0009-0001-1808-4359>, **ROR ID:** <https://ror.org/007x4cq57>, **ISNI:** 0000 0001 2192 1077, **Crossref Funder ID:** Q1231793

The Concept and Understanding of Destiny among the Jahiliyyah Arabs ³

Abstract

The Holy Quran, which descended to the ignorant Arab social and cultural background, completed its revelation process within a period of approximately twenty-three years. During the revelation process in question, the Quran was in a lively dialogue with people, so to speak. Sometimes he tried to make them think and understand the truth by asking questions, sometimes he answered their specific questions, and sometimes he declared his universal principles on an occasion or directly. He sometimes strongly criticized the existing beliefs, morals, perceptions and practices of his interlocutors, both the polytheist Arabs and the People of the Book, etc., revealed the contradictions they contained, sometimes corrected some of them, and sometimes made recommendations by presenting new principles regarding faith, morality and conduct to their minds and consciences. Thus, in order to understand the Quran better, in accordance with the siyak-sibak principle, knowledge of the ignorant beliefs and moral customs and traditions, which are the social and cultural environment of revelation, is required, on the other hand, the information provided by the Quran is indispensable in understanding the religious structures of the ignorant people. It cuts. One of the issues that the Quran emphasized most during the revelation process mentioned above was the ignorant Arab understanding of destiny. He discusses, evaluates, criticizes and rejects the ignorant understanding of fate in question on various occasions and in different contexts and proposes a new belief in fate. The issue of the Quran rejecting the current ignorant understanding of fate and recommending a new belief in fate will be left to another article, where only the ignorant understanding of fate will be identified and tried to be revealed by focusing on its source.

Keywords: Ignorant Arab, ignorant Arab perceptions, ignorant Arab understanding of destiny

³ **Statement (Thesis / Paper):** It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation process of this study and all the studies utilised are indicated in the bibliography.
Conflict of Interest: No conflict of interest is declared.
Funding: No external funding was used to support this research.
Copyright & Licence: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.
Source: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and all the studies used are stated in the bibliography.
Similarity Report: Received - Turnitin, Rate: 13
Ethics Complaint: editor@rumelide.com
Article Type: Research article, **Article Registration Date:** 18.07.2024-**Acceptance Date:** 20.09.2024-
Publication Date: 21.09.2024; **DOI:** <https://zenodo.org/record/13825473>
Peer Review: Two External Referees / Double Blind

Giriş

Uzun bir süre ataları (Peygamberler gönderilerek) uyarılmamış (*Yasin*, 36/6) İslam öncesi Arapların bir medeniyet meydana getirdiklerinden bahsedilemez. Ancak asırlardan beri bedevî olarak yaşadıkları coğrafyada uzun süre günlük hayat tecrübelerinin oluşmasında etkili olduğu düşünülen, kendilerine özgü dini, kültürel ve sosyal yapılarla sahip oldukları da bilinmektedir.(Kutluer ve Görgün 2003, 296-97; Bayler 2023, 15-34)

Bu sosyal ve kültürel zemine inen(Bayler 2023, 15-34) Kur'an-i Kerim, cahilî Arapların akıl-ahlak ve bunun pratik sonucu olan sosyal hayatlarını, gündemleştirmektedir.(*Al-i İmran*, 154; *el-Mâide*, 50; *el-Ahzab*, 33; *el-Feth*, 26) yaklaşık yirmi üç yıl kadar devam eden nüzul sürecinde(Kattan 1993, 101);⁴ Kur'an, insanlarla tabir caizse canlı bir diyalog içerisinde olmuştur. Bazen doğrudan sorularına cevap vermiş,(*el-Bakara* 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; *el-Enfal*, 1; *el-İsrâ*, 85) bazen soru sorarak muhataplarını düşündürmeye ve hakikati kavramalarını sağlamaya çalışmış,(*el-Ğaşiye* /17-20; *Muhammed* /24; *ez-Zümer* /9; *el-Mü'minûn* /84) bazen de bir vesileyle veya direkt olarak evrensel ilkelerini insanın idrakine takdim etmiştir.(*el-Bakara* /152-153, 155-157, 164, 177-180, 183, 186, 204-209; *el-İhlâs* /1-4) Kâh gerek müşrik gerekse ehl-i kitap gibi muhataplarının sahip oldukları inanç, ahlak, algı ve pratiklerinin çelişkilerine dikkatlerini çekip şiddetle eleştirerek reddetmiş(*Al-i İmran* 3/64; *el-A'raf* 7/28; *el-En'âm* 6/148; *el-Mâide* 5/43) kâh da iman, ahlak ve hukukla ilgili kendi ilkelerini akıl ve vicdanlarına arz ederek tavsiyelerde bulunmuştur.(*en-Nahl* /90; *el-Hucurât* /10; *el-İhlâs* 112/1-4) Böylece Kur'an, pek çok konu üzerinde durmaktadır.

Bu itibarla Kur'an, bir anlamda cahilî Arapların inanç ve kültürleriyle ilgili olarak net ve öz bir şekilde bilgi-belge sunmaktadır.(*el-En'âm* 6/136-37) Buna mukabil, cahiliye dönemiyle ilgili bilgi-belgeler de Kur'an'ın hangi şartlar ve kontekste indiğini göstermesi yönünden ehemmiyet kesp etmektedir.

Böylece bir taraftan Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için siyak-sıbak ilkesi(Zengî 2006, 87) gereğince tüm bağlamıyla nüzulün ortamı olan cahilî inanç, ahlak örf-adetlerinin bilinmesi önem arz ederken, diğer taraftan aynı şekilde cahilî Arap dinî yapısı ile ilgili Kur'an'ın verdiği bilgi ve yaptığı değerlendirmeler ile vazgeçilmez bir kaynak hüviyetini kazanmaktadır.

Yukarıda ifade edilen nüzul süreci boyunca Kur'an'ın en çok üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de cahilî Arap kader anlayışıdır.(*el-En'âm* 6/148; *el-A'raf* 7/28) Söz konusu cahilî kader anlayışını çeşitli vesile ve bağlamlarla ele alır; değerlendirir, eleştirir, reddeder ve yeni bir kader inancını önerir.(*en-Nahl* /35; *el-Kehf* /29; *et-Tekvîr* /28; *el-Beled* /8-10)

Kur'an'ın, mevcut cahilî kader anlayışını reddedip yeni bir kader inancını tavsiye etmesi konusu başka bir yazıya bırakılacak, bu çalışmada sadece cahilî kader anlayışı tespit edilip kaynağı üzerinde durularak ortaya konmaya çalışılacaktır.

Cahilî Arap kaderciliği

Kaynaklar, cahilî Arapların kaderci, başka bir ifadeyle fatalist olduklarını aktarmaktadır.(İbn Kuteybe 23; İbn Abdi Rabbih 2008, 1:382-84; Ammare 20-21; Bağcı 2009, 27-29; Bayler 2023, 34-46) Hasan Basrı'nın; Hz. Muhammed kendilerine Peygamber olarak gönderildiğinde Arapların, işledikleri günahlarını Allah'a yükleyen 'Kaderiyye' olduklarını rivayet ettiği nakledilmektedir.(Kadı Abdülcebbar

⁴ Ayrıca nüzul sürecinin yirmi, yirmi üç veya yirmi beş yıl devam ettiği şeklinde farklı görüşler için bkz. Suyûtî ts, 41.

8:329; Teftazânî 1998, 4:296; Ammare 20-21)⁵

Kur'an-i Kerim de cahilî Arapların kaderci olduklarına ve başta şirk olmak üzere işledikleri kötülükleri Allah'a yüklediklerine şahitlik etmektedir. Kur'an'ın bu şahitliğine;

"Putperestler diyecekler ki; 'Allah dileseydi ne biz şirk koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.' Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar"(el-En'âm 6/148)

mealindeki ayet örnek verilebilir. Kur'an ayrıca;

"Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler. Deki; 'Allah kötülüğü emretmez"(el-A'râf 7/28) ve "Müşrikler derler ki; 'Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başkasına tapardık. Hiçbir şeyi O'na rağmen haram da saymazdık.' Onlardan öncekiler de işte böyle davrandılar"(en-Nahl 16/35)

mealindeki ayetlerle de bu şahitliğini tekrar etmek suretiyle altını çizerek teyit etmektedir.

Kur'an-i Kerim böylece pek çok ayette Cahilî Arapların kaderciliğine değinmekte ve konuyla ilgili savunduklarını reddetmektedir.(el-En'âm 6/148; el-A'râf 7/ 28; en-Nahl /35-36; Ayrıca bkz. Bayler 2023, 56-59)

Buna göre cahilî Arap kader anlayışı; şirk dahil işledikleri bütün kötülüklerin, önceden kendilerine takdir edilmiş, yazılmış ve kaçınılmaz kılınmış olduğu inançlarını ifade etmektedir. Bu yüzden yaptıkları kötülüklerden sorumlu olmadıklarını savunmaktadırlar.

Kur'an'ın şiddetle eleştirip reddettiği müşrik Arab'ın söz konusu kaderci anlayışının, dinî bir öğretiye veya semavî bir kitaba dayandığı söylenemez. Zira varlığını ve yaratıcı olduğunu kabul ettiğini iddia ettiği halde, yaratılmış varlıkları Allah'a ortak koşan aklın, vahiyden beslendiği düşünülemez. Bilakis aşağıda geleceği üzere 'Allah tasavvur ve telakkileri', onları pek çok yanlış sevk ettiği gibi kader konusunda da yanlış yönlendirmiştir. Keza varlık ve insan algıları da bunda büyük rol oynamıştır. Cahilî Arapların söz konusu algı ve tasavvurlarını ve bu algıların oluşmasında rol oynayan faktörleri açmak, kader telakkilerinin kaynağının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Cahilî Arap kader anlayışının kaynağı

İnsanın düşünce, ahlak, karakter ve inançları üzerinde etkili olan birtakım faktörler olduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin yaşanmış sarsıcı olaylar, tarih telakkisi, tevarüsle gelen kökleşmiş inançlar, sosyal-siyasal atmosfer, üstünde yaşanan kültürel zemin ve coğrafi şartlar, söz konusu faktörlerin başında gelmektedir.(İbn Haldun 1995, 79-84; Ahmed 2001, 30) Bu bağlamda badiyede ilkel şartlarda, aynı coğrafyada sürekli bir şekilde göçebe olarak yaşayan bedevî Arap (Mu'aykil vd. 1999, 245) kültürünün oluşmasında coğrafi şartların etkisi tartışmasızdır. Zira inatçı olan bedevî Arap, hükümlanlığına boyun eğdiği tek varlık, tabiatır.(Han 1937, 45) Buna göre cahilî Arap algıları ve akıl yapısının analiz edilmesi, cahilî Arap kader anlayışı ve kaynağının somut olarak ortaya konması açısından ehemmiyet arz etmektedir.

Kur'an'ın ilk muhatapları cahilî Arapların, İslam öncesinde yaşadıkları coğrafya olan Arabistan, kuzeyde Şam çölü, doğuda Fars körfezi ve Umman denizi, güneyde Hint Okyanusu ve batıda Kızıldeniz ile

⁵ Basrî'nin, 'işledikleri günahları Allah'a yükleme' ifadesi ve bunları 'Kaderiyye' olarak nitelendirmesi ayrıca dikkat çekmektedir. 'Kaderiyye' kavramının anlam yüklenmesiyle ilgili bkz. Bayler 2023, 4-9)

çevrilmektedir. Bu coğrafyada sürekli akan nehirler bulunmayıp sadece kısa süreli akıp sonra kuruyan dereler mevcut bulunan(Emin 1975, 1) ve üç tarafı denizlerle çevrili olmasından dolayı coğrafyacılar tarafından yarımada olarak adlandırılan Arabistan'ın(Hemdanî 1990, 84) makro coğrafi şartlarına, bir başka ifadeyle jeo-politik açısından yeryüzünde bulunduğu konuma dikkat edildiğinde cahilî Arapların, dönemin üç süper devleti olan Sasanî, Roma ve Habeş krallıkları arasında sıkışıp kaldıkları görülecektir. Keza tarihte Nil ve Fırat (Mezopotamya) medeniyetleri arasında yalnız kaldıkları göze çarpmaktadır. Bu durumun olumsuz bir etki intaç ettiği ve onların medeniyet yürüyüşünde geri kalmalarına sebep teşkil ettiği kabul edilmektedir.(Han 1937, 14-15)

Ayrıca mikro coğrafi şartlar da onların komşulardan geri kalmalarına sebep olduğu düşünülmektedir. Zira Arap yarımadasına bakıldığında ilk olarak göze çarpan ortasında yer alan geniş bir çöl olmaktadır. Yukarıda geçtiği üzere belli bir süre akıp kuruyan bazı vadilerin dışında akarsuların bulunmadığı kuru bir coğrafya olmasından dolayı yerleşik bir hayata imkân vermemiştir. Bu yüzden yarımada'nın kenar kısımlarında komşu büyük devletlere bağlı ve tampon görevini gören çeşitli küçük devletçiklerin dışında anılan coğrafyada göçebe hayat (bedevîlik) hüküm sürmüştür.(Dûrî 2007, 37)

Hayatın temel gereksinimi olan suyun ihtiyaca cevap verecek seviyede olmamasının yanında doğal engellerin bulunması da oldukça geniş ve تنها bir coğrafyada bedevî hayat şartları, akıl etkinliğinin müşahhaslaşmış halı olan medeniyetin ortaya çıkmasına izin vermemiştir.(Han 1937, 11; Rafî 1981, 13)

Nitekim 'bedevî' isminin verilmesinin kaynağı olan badiye (البادية) sözcüğünün fiili olan (بدا); sadece badiyede/çölde yaşamak değil, aynı zamanda tedebbür ve tefekkürde yetersizlik anlamına da gelmektedir. Kur'an'da geçen (بادي الرى) (Hud 11/27) ifadesi, yeterince düşünemeyen, düşünmeden bir şeyi kabul eden anlamında "ilkel görüşlü"(Vecdî 2/83) veya "basit görüşlü" anlamına gelmektedir.(Rahmûnî 2009, 87-88) Buna göre 'bedevî' kelimesi, ilkel görüşlü manasını zımnen taşımaktadır. Bu da bedevî'nin olgunlaşma şartlarından uzak olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak bedevî hayat şartlarında oluşan cahilî Arap algılarının akliye, akliyenin de düşünceye dönüştüğü görülmektedir. Bedevî, geçmişle ilgili hâdiseleri abartarak ve çoğu zaman da takdis ederek düşüncelerini geliştirmektedir. Ancak söz konusu akliye ve bedevî düşünceler, zaman içinde tartışmasız itikatlara dönüştüğü(Han 1937, 11) yönüyle konumuz açısından önem arz etmektedir.

Cahilî Arap akıl yapısı

Cahilî kader anlayışının da bu çerçevede oluştuğu düşünülmektedir. Bu bağlamda cahilî Arap akıl yapısını ve bunun kader anlayışlarının şekillenmesindeki rolünü yakından bakmak konuyu net bir şekilde ortaya koyacaktır.

Sürekli geçimini sağlama derdi, daha geniş düşünemeyecek duruma getirmesinden dolayı cahilî bedevî Araplar, etrafında gelişen doğa olaylarının arkasındaki gerçek sebeplerini, sağlıklı düşünüp anlamaya çalışmayarak ve işin kolayına kaçarak soyut konuları düşünmeye meyletmemiştir.(Han 1937, 17) Eski Arî insanının 'bu rüzgâr nereden doğdu, nerden geliyor', 'bu yer ve gök, hangisi önce, hangisi sonra gelir?' vb soruları sorduğu gibi bedevî Arap, bu varlık alemi nerden geldi, nereye gidiyor, diye sormaz.(Han 1937, 31) Âlemin kökenini veya başlangıcını düşünmez.(Rahmûnî 2009, 33) Zira yaşadığı coğrafi iklim tabiatının kendisine bizzat öğrettiği inancına göre bu âlem, ezeli ve ebedî olup değişmez ve izmihlale uğramaz.(Han 1937, 31-32)

İlkeli ve bütünlüklü bir akıl yürütmeye girişmemesinden kaynaklı tasavvur ameliyesi, genel olarak

'hayalî tasavvur' olmaktan öteye geçemeyerek yaratıcı (ibdaî) tasavvur'a dönüşememiş, böylece yeni ve orijinal bir şeyi ortaya koyma noktasında verimli olamamıştır. Özellikle soyut-somut, olgu-olay arasındaki irtibat ve illiyet bağını analiz etmek için gerekli olgunluğa varamamıştır.(Han 1937, 33-37)

Bilakis, kurak, uçsuz bucaksız olup dağ, vadi ve tepelerle dolu, ancak nüfus yoğunluğu yönünden oldukça تنها bir çölde yaşadıklarından birçok hurafe ve batıl inanç üretmiştir. Nitekim gece çöktüğünde karanlık, sessizlik, ıssızlık ve dolayısıyla vahşet her tarafı kaplar. Böylece hurafeler düşüncelerine hâkim olmaya başlar, zihinlerinde korkular, korkunç hayal ve hayaletler oluşup canlanır.(Hûfi 370) Bundan dolayı birçok mitolojik unsurlar, hurafeler ve batıl inançları savunmuşlardır. Gerçeklikten öylesine kopmuşlar ki, İslam öncesinde Araplar arasında yalan şiir ve rivayetlerin daha fazla rağbet gördüğü bazı kaynaklarda savunulmaktadır.(Hûfi, 370) bu durum, onların algı ve tasavvurlarında çelişkileri getirdiği görülmektedir.

Cahilî Arap düşünce kodlarını ve akliyesini çözebilmek için dönemin sosyal kültürel hayatını gözden geçirmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Çünkü hayat sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel ve dini dolayısıyla akli boyutlarıyla bir bütündür. Söz konusu boyutlar, etkileşim içinde bir bütün olarak hayatı meydana getirmektedir.

Söz konusu akliyesinin tezahürleri olan İnsan-Allah, İnsan-İnsan ve İnsan-Varlık (kâinat) ilişkilerine dair algılarını, kısacası kozmolojik anlayışlarını, buna göre genel olarak dizayn ettikleri hayatlarını, özel olarak da dini hayatlarının bilinmesi, bütün yönleriyle kültür ve inançlarının nasıl biçimlenmiş olduğu konusunda bize ışık tutacaktır.

Allah tasavvurları

İslam öncesi Araplar, Allah'ın varlığını inkâr etmemiştir. Aksine Allah'ın gökleri ve yeri yarattığını,(*el-A'nekebût* 29/61; *Lokman* 31/25; *ez-Zümer* 39/38; *ez-Zuhruf* 43/9) yerden ve gökten rızık verdiğini, işitme ve görme yeteneklerine hükmettiğini, diriye ölüden ölüye diriden çıkardığını, işi yürüttüğünü,(*Yunus* 10/31) güneşe ve aya kendi yasalarına boyun eğdirdiğini(*el-A'nekebût* 29/61) ve göklerden su indirip ölü toprağa hayat verdiğini kabul etmişlerdir.(*el-A'nekebût* 29/63) Ancak bu kabul, kuru bir taklitten öteye geçememiş, zira haktan yüz çevirip akıllarını kullanmayarak(*el-A'nekebût* 29/61, 63) Allah'a şirk koşmaktan sakınmamışlardır.(*Yunus* 10/31) Allah'a ortak koştukları putlara, kendilerini Allah'a yaklaştırsınlar diye, başka bir ifadeyle; Allah ile kendileri arasında aracılık etsinler diye tapıklarını iddia etmişlerdir.(*ez-Zümer* 39/3)

Cahilî Arapların 'Allah tasavvuru'ndan kaynaklı olarak pratik hayatlarında şu düşüncelerin hâkim olduğu anlaşılmaktadır; Allah gökleri ve yeri yarattı, ancak adeta bir köşeye çekilerek yeryüzüyle ilgilenmez. Bu yüzden Allah; ulaşılmaz, insanları duymaz, durumlarını bilmez, görmez, görse de müdahale etmez. Bunun pratik neticesi; her şeye ve herkese gücü yetmez, mazlumun ahını duymaz, dolayısıyla kimsenin yardımına gelmez, zalimden hesap sormaz, kimseye sahip çıkmaz, adaleti sağlamaz, kısaca hiçbir şeyle ilgilenmez veya ilgilenemez.(Söylemez 2014, 47; Kılıç 2001, 10; Demirel 2021, 21) Bu inanın bir sonucu olarak yeryüzünde daha güçlüye veya Allah'a yaklaştıracak başka araçlara dayanmak gerektiğini çıkarsamışlardır. Putlara tapmalarını, Allah'ı ulaşılmaz düşünerek, kendilerini Allah'a yaklaştırsınlar diye gerekçelendirmişlerdir.(*ez-Zümer* 39/3) Bu yüzden tevhid ilkesini kavrayamamışlar/kavramaya çalışmamışlardır.(*Sâd* 38/5)

Cahililerin cinlere sığınmaları ve onlardan yardım dilemeleri de onların Allah'ı tasavvur biçimlerini

ortaya koymaktadır. Adeta Allah'ın kendisini görmediğine, duymadığına, görüp duysa da yardımına gelmeyeceğine, bu tür işlerle ilgilenmediğine inanır, ondan ümidini keser ve çaresiz farklı güçlere sığınır. Onun için araçlara ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı Allah'tan başkalarına yalvarır, sıkıntılardan kurtulmak için çeşitli putlara taparlar. Aşağıda verilen şiirler, bu anlayışı ortaya koymaktadır.

Kendilerini öldürenin Dehr'den başkası olmadığını savunan(*el-Casiye* 45/24) cahilî Arapların, Dehr başta olmak üzere hayatında hükümran olan birçok şey bulunduğu inandıkları görülmektedir. Söz konusu inanç, başka bir açıdan Arap 'Allah tasavvuru'nu da net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Onların Dehr korkuları ve ona karşı korunma düşüncesi, aracılık ederek yardımcı olacaklarına inandıkları putlara tapmaya sevk etmiştir.(*ez-Zümer* 39/3) Ancak cahilî Arapların, ahirete inanmamaları (Yasin 36/78) göz önünde bulundurulursa söz konusu 'Allah nezdinde aracılık' sadece dünya hayatıyla ilgili olduğu anlaşılacaktır.

Kaynaklarda geçtiği üzere bedevilerden birisi, çocuğuyla bir vadiden geçerken cinlerin büyüğüne sığınır. Ancak, bir aslan çocuğuna saldırır ve çocuğunu yer. Bunun üzerine şu şiiri söylediği rivayet edilmektedir:

“Düşmanların şerrinden vadinin büyüğüne/sahibine sığındık.
Ancak o, bizi saldırgan aslandan korumadı.”(Hûfi ts., 375)

Bu inanç bir başka şairin dizelerinde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Ben, yemeğimi veren, merkebimi himayesine alan
Ve düşmanların saldırılarını engelleyen,
Vadi'nin büyüğüne/hâkimine misafir oldum.”(Hûfi ts., 375)

Nitekim Arapların ilahlarından adeta bir kötülük ilahı olduğu anlaşılan Dehr'in ulûhiyetinin sınırları yaptığı dünyadaki tahribattan öte geçmemiştir.(Han 1937, 33) Kur'an, Arapların Dehr inanışlarını;

“Hayat, sadece dünya hayatımızdan ibarettir, yaşar ve ölürüz. Bizi yok eden Dehr'den başkası değildir”(el-Casiye 45/24)

mealindeki ifadeleriyle ağızlarından aktarmaktadır. Bunu derken esasen hem dünya hayatımızdan başka bir hayat hem de bu dünyadan başka yaşanacak bir yerin olmadığını iddia etmektedirler.(İbn Kesir 1997, 7/268-69)

Varlık algıları

Bedevî Arap, gözleriyle gördükleri maddeyi esas aldığından(Ali 1993, 1/286) metafizik konularda düşünemez, bu alanda düşünce geliştirme konusunda oldukça zayıftır.(Han 1937, 48) Tanrılara inanır, ancak onları görülen ve dokunulan putlara dönüştürerek gözleriyle görür ve elleriyle dokunur.(Ali 1993, 1/286) Akliyelerinin yüzeysel ve basit olmasından dolayı “Gözlerin göremediği ama kendisi gözleri gören”(el-En'âm 6/103) bir tek ilah'ı tasavvur etme güç ve imkânına sahip değillerdir.(Rahmûnî 2009, 23)

Şe's b. Nehar b. Esved el-Mümezzak el-Abdî (ö. 587)'nin şiiri de bu tesbiti desteklemektedir:

“Kişiyi Dehr'in saldırılarından, musibetlerinden

Koruyan birisi/bir şey var mı, acaba?"(İbn Kamîe 1965, 45-47)

Cahilî Arap, bir taraftan Allah'ın yarattığını kabul ettiği(*el-A'nkebût* 2961; *Lokman* 31/25; *ez-Zümer* 3938; *ez-Zuhruf* 43/9) diğer taraftan tezat oluşturacak şekilde ezeli olduğuna inandığı varlık âlemine ilişkin bütünlüklü bir tasavvur ve anlayış geliştirememiştir. Söz konusu anlayış, kolaya kaçan bedevî Arap için oldukça zor bir ameliyedir. Zora gelmeyen Arapların soyut kavrama kabiliyeti böylece gelişmemiştir. Soyut düşünemediği için gözle görülür maddî şeylere değer vermektedir. Ancak hayatı sürekli dairesel bir döngü içerisinde geçtiği, başka bir ifadeyle etrafında hep gördükleri aynı varlıkların sürekli tekrarlandığı için söz konusu varlıklar üzerinde adeta gözleri kaymaktadır.(Rahmûnî 2009, 103) bu kayış, sığ bir bakışı geliştirip olup bitenlerin arka planındaki illiyet bağını görüp çözümlmeyi engellerken, diğer taraftan sürekli aynı minvalde tekrar; statik düşünceyi, bu da önceden belirlenmişlik (kader) inancını yerleştirmektedir.

Bedevî Arapların kader anlayışlarını doğrudan etkilediği düşünülen zaman ve mekâna dair algılarına biraz yakından bakmada fayda mülâhaza edilmektedir. Şöyle ki; kâinatla ilgili kapsamlı bir sorgulamaya girmese de cahilî Araplar, ancak zayıf olsun güçlü olsun hiç kimsenin ölümün oklarından ve dehr'in pençesinden kurtulamadığını,(Han 1937, 37-38) böylece kendilerinin yok olmaya devam etmekte olduklarını görüp gözlemlemektedir. Uzun süren bu tecrübe onları, yok olmanın sebebi olarak gördükleri ve 'Dehr' olarak kavramlaştırdıkları bir zaman anlayışına, bu da fatalizm/kadercilik düşüncesine itmektir.(Rahmûnî 2009, 28)

Sözlük kaynaklarına göre Dehr (الدهر); genel zaman,(İbn Manzûr 1997, 4/292; Zebidî 1972, 11/343; Rahmûnî 2009, 46), bin yıllık zaman(Bustanî 1987, 295-96), geleceğe doğru uzanan sınırsız zaman(İbn Manzûr 1997, 4/292), sürekli tekrar, sebat, devam ve uzunluk(Rahmûnî 2009, 46), ebed (الابد)(Merzûkî 1996, 216) anlamına gelmektedir. Ayrıca; kıdem,(Cevherî 1979, 2/662; Rahmûnî 2009, 50) sükûn, boşluk, tenhalık ve belirsizlik (الابهام), uyuşukluk, hareketsizlik,(İbn Manzûr 1997, 4/292; Rahmûnî 2009, 47) tekrar ve deveran, gece-gündüzün tekrarı gibi anlamlara geldiği(Merzûkî 1996, 225) gibi eziz geçerek galip gelme ve hükmetme, kahretme manalarında da kullanılmaktadır.(Rahmûnî 2009, 48)

Terim olarak Dehr; bitmeyen müddet, sonu olmayacak şekilde uzanan sınırsız zaman olarak tanımlanmıştır.(Hurşid, Şentavî, ve Yunus 1997, 1/4957) Böylece, Arapların; Dehr'i, etraflarını saran dairesel bir zaman olarak kabul ettiklerinin sonucuna varılmaktadır. İnsanın bütün etrafından akarak ölünceye kadar, onu mahpus ve mahkûm bırakmaktadır.(Bobo 249-59; Rahmûnî 2009, 21-22) Dehr, sınır mefhumunun olmadığı çölde, bitişik, benzer mekânlar boşluğu gibi zaman boşluğu döngüsüdür. Bu döngü, insana sıkıntı, bela ve çeşitli musibetler dışında bir şey vermez. Bu, sabah-akşam aynı minval üzerinde sürekli bir tekrarla devam eden salt zamandan ibarettir.(Rahmûnî 2009, 81)

Gece-gündüzlerin durmadan sürekli peş peşe gelmesi manasına gelen Dehr kavramı; bedevî'nin, düşünmeksizin, etrafındaki doğayla karşılaştığı ve yaşayıp dolaştığı bir tür tenha sahra boşluğu gibidir. Sahra gibi meçhule açılır. Bu tenhalıkta *tarihîlik* söz konusu değildir. Zira bedevî anlayışında zaman hep dairesel bir döngü içerisinde akmaktadır. Döngüsel daire ise içerisinde hareket edenin, başlayacağı ve duracağı bir nokta bulunmamaktadır.(Rahmûnî 2009, 32-53) Söz konusu sürekli tekrar, bir tarafta yenilenerek devam eden Dehr'in sonsuzluğuna, diğer tarafta insanın ölümü ve sonluluğu arasındaki karşılaşmada bir trajedi ve acı bir hissiyata dönüşür. Böylece Dehr; cahilî Arapların, insanı helak etmekten geri durmayan, başlangıcı ve sonu olmayan zamana dair tasavvurlarıdır.(Rahmûnî 2009, 82)

Araplar, dehr/zamanın sürekli bir kısır döngü içerisinde sonsuza kadar aktığını, akarken insana ölüm, ıstırap, dert ve sıkıntı getirdiğini ve ona karşı çıkmanın mümkün olmadığını düşünür. Özellikle kötü

olan her şeyi ona nisbet ederek onun insanı öldürdüğüne inanır. Böylece bu durumun, onun kaçamayacağı bir kader olduğuna dair itikat haline gelir. Ancak dikkat edilmesi gereken önemli nokta ise söz konusu kaderi kendisine Allah tarafından değil, 'Dehr' diye ifade ettikleri *zaman* tarafından çizildiğine inanmasıdır. Böylece zaman algıları, kaderciler (fatalist) anlayışlarını besleyen faktörlerin başında geldiği görülmektedir. Araplar, zamanın gücünü açık bir şekilde kaderden ayırt etmemişlerdir. (Watt 2011, 31 vd) Cahilî Araplara göre, Dehr olarak tabir ettikleri *zaman*, bir döngü içerisinde akmasından dolayı zamanın başlangıcı ve sonu söz konusu olmamaktadır. Bu da zamanın ezeliyeti ve ebediliğini ifade etmektedir. Böylece döngüsel bir şekilde akan zamanın çarkından çıkmak mümkün değildir. Bunun doğal sonucu da fatalizmdir.

Dehr'in ezeli olup hayatlarında belirleyici olduğuna inanan cahilî Araplar, insanın sıkıntısını, darlığını, bolluğunu, ona bağlarlar. (Şatibî 2003, 115) Bu yüzden Dehrîlik onları kaplamıştır. Allah'ın, âlemin yaratıcısı olduğunu ve her türlü işi yürüttüğünü kabul etmekle (Yunus 10/31) birlikte büyük bir tezat teşkil edecek şekilde Dehr'i âlemin müdebbiri olarak görmektedir. (Şatibî 2003, 115) Bu inancına göre, ömrün süresini belirleyen, insanı umduğuna ulaştıran, öldüren, yaşatan, sağlık ve hastalık veren odur. Saadet ve şakavet ona bağlıdır. (Han 1937, 32)

Yukarıda ifade edilen anlayışlarından dolayı Dehr (الدهر) sözcüğü, Arap toplumunun dilinde en çok tekrarlanarak kullanılan sözcüklerin başında gelmektedir. Cahilî şairler, şiirlerinde Dehr'i çokça işlemişlerdir. Dehr ile ilgili yukarıdaki ifadeler ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin, hepsi de tek bir anlayışın farklı tezahürleridir. Aşağıda verilecek şiirler, Dehr kavramının cahilî Araplar tarafından yüklendiği anlamlar açısından önemlidir.

Cahilî şair Miscah b. Siba' ed-Dabî, cahili Arap Dehr anlayışını aşağıdaki mısralarında şöyle ifade etmektedir:

"Gece-gündüz(ler), beni bitirdiği halde kendisi yenilenerek devam ediyor.

Aynı şekilde, birisi bittiği gibi bir başkası başlayan aylar

Ve aralıksız yenilenerek ardı ardına gelen yıllar da

Benim kuvvet ve gençliğimi aldı, (beni) bitirdikleri halde hiç bitmediler." (Merzûkî 1996, 712; Merzûbanî 2005, 504)

Müşrik Arapların inancı olan bu anlayış, Dehr'e doğüstü bir kuvvet atfederler. Bu konuda Amr b. Kamîe (ö. 540) halini şikâyet ederek şöyle der;

"Dehr, görmediğim yönden beni vurur.

Vurulduğu halde, kendisi vuramayanın halini siz düşünün!

Eğer ok ucuyla vurulsaydım, ben de oku atacak, kendimi koruyacaktım.

Ancak ok atmadan vuruluyorum.

Dehr'den tek bir geceyi dahi yok edemedim ömrümü tüketiyorum.

Ve tükettiğim (ömür, tespih tanelerini bir arada tutan) bir ip kadar da fayda vermez." (İbn Kamîe 1965, 45-47; İbn Kuteybe 2013, 306; Han 1937, 32)

Hamasî şairi Kusem b. Habiyye b. Kusem es-Saletan el-Abdî, (ö. 80)'nin, Dehr'i içinden çıkılamayan bir döngü içerisinde akan zaman olarak tarif eden;

"Sabahın tekrarı ve akşamın sürekli geçişi,

Küçükleri ihtiyar,

İhtiyarları da yok eder,”(Ensarî 1871, 24)

mısrası da Dehr’in, cahilî Arap ‘Allah tasavvuru’ ve kader anlayışı’nı nasıl şekillendirdiğini göstermektedir.

Yukarıda örneklerini sunduğumuz şiiirlerde İslam inancına göre Allah hakkında ‘her şeye gücü yeter’ nitelemesi, cahilî Arap inancında Dehr için kabul edilmiştir.(Taberî 2001, 21/95) Nitekim Kur’an’ın bize aktardığı müşrik Arapların, “*Bizi helak eden, Dehr’den başka bir şey değildir,*”(el-Casiye 45/24) demelerinin anlamı esasen kendilerini yok edecek bir rablerinin olduğunu inkâr etmektir.(Taberî 2001, 21/95) Bu görüşü savunanlar hem Allah’ın bu alanlardaki etkisini hem de diriliş ve kıyameti inkâr etmektedir.(Razî 1981, 27/271)

Bedevî Araplar için zaman gibi mekân da içinden çıkılmayan bir döngüyü ifade ettiği için fatalizme sürüklenmektedir. Zira Arabistan sahrası, sınır mefhumunun olmadığı bir boşluktur. Oldukça geniş olan ve yıldızlardan başka yol bulmaya yardımcı olacak işaretin bulunmadığı uçsuz bucaksız söz konusu sahranın sakinleri, başı sonu olmayan mutlak bir hareketlilik halindedir. Bu hareketlilik, Arap sahra genişliği ve boşluğuyla ilişkilidir ki burada bedevî için istikrar bulduğu yer şehir, köy veya meskûn yerde bir hane değildir. İkamet imkânını bulduğu yer; önünde alabildiğine açık, yayılmış, değişikliğe uğramayan bir coğrafyadır.(Rahmûnî 2009, 88-89)

Öbür tarafta her ne kadar sürekli bir hareket (intikal-irtihal) halinde olsa da Bedevî’nin hareket ve varış noktaları sabit değildir. Bedevî’nin tekrar terk etmek üzere konakladığı nokta sadece bir menzil ve salt bir duraktan ibarettir. Çünkü söz konusu noktalar, bedevî’nin dolaşırken geçtiği ve yol alırken uğradığı yolundan sadece bir noktadır. Yerleşik insan, sabit bir noktadan yine sabit bir noktaya intikal ederken onun için sabit olan noktalardır. Böylece alan ve mesafe, sabit noktalara izafe edilir. Bedevî’nin hayatında ise noktalar, mesafeye nisbet edilir. Bir başka ifadeyle bedevî’nin hareket ve intikalinde sabit noktalar yoktur. Sürekli olmasından dolayı sabit olan, hareket ve intikalin kendisidir. Zira herhangi bir noktaya, terk etmek üzere konaklamaktadır. Böylece Bedevî için iki sabit nokta arasında bir mesafe yoktur. Aksine iki sabit intikal veya mesafe arasında geçici ve arızî bir nokta vardır.(Rahmûnî 2009, 92) Bir başka ifadeyle yerleşik (الحضرى) insan için istikrar esas, hareket arızî iken, bedevî’lerde (البدوى) ise bilakis hareket esas, istikrar arızîdir.

Bedevî için esas olan, sürekli ancak döngüsel bir şekilde akan söz konusu hareket, statik bir hayatı ifade etmektedir. Bu ise, bir yandan hafızayı geliştirirken öbür yandan yeniliği engellemektedir. Bu yüzden bedevî Arab’ın hareketleri, nicelik olarak farklılık gösterse de nitelik olarak hareketleri (intikalleri) yeknesaklık arz etmektedir. O, kendisinden yine kendisine intikal ederken bütün değerleri ve anlayışları da değişmeden kendisiyle birlikte intikal etmektedir.(Rahmûnî 2009, 94) Dolayısıyla statik ve adeta tıpkıbasım bir hayat yaşamaktadır.

Dikkat çekici bir diğer nokta, söz konusu alanın maddi unsurların imar etmesinden çok, olayların ve infiallerin ma’mur ettiği bir alan olmasıdır. Bundan dolayı da Bedevî’nin nezdinde, söz konusu alanın uzunluk, kısıklık, derinlik vb gibi boyutları yoktur. Bedevî Arab’ın tekraren yaşadığı bu durum Arap çölünü, boş bir alan hüviyetine büründürür. Böylece yaşadığı mekân, fiziki olmaktan çıkıp hüznle karışık hatıralara dönüşür. Bu yüzden Bedevî’nin hareketi ölçülmeye kabil bir boyutu bulunmayıp salt bir yönelme hüviyetindedir. Âlemin kökeni ve başlangıcını düşünemeyen Arab’ın anlayışında böylece mekân da zaman gibi hep bir döngü içerisinde akmaktadır. Döngüsel daire içerisinde hareket edenin ise, başlayacağı ve duracağı bir nokta bulunmamaktadır.(Rahmûnî 2009, 33-94) Böylece zaman gibi mekân da bedevî Araplarda çarkından çıkılmayan bir döngü olduğu algısının oluşmasına sebep olmaktadır.

Bu da onların elini kolunu bağlayan bir fatalizme sürüklemektir.

Âlemin ezeli ve ebedi olduğunu kabul eden ve böylece âlemin kökeni veya başlangıcı üzerinde düşünemeyen(Rahmûnî 2009, 33) Arapların hayatı, sınır ve başlangıç noktası gibi ölçü mefhumlarının bulunmadığı zamansal ve mekânsal bir döngü içerisinde sürekli akıp gitmektedir. Nitekim hayatlarında önemli iki kavram olan ‘badiye’ (البدية) ve ‘ebed’ (الابد) sözcükleri arasında delalet ve türetilme yönlerinden bir ilişki vardır. ‘Badiye’ sözcüğü sınır mefhumu olmayan, geniş bir çöl alanı ifade ederken ‘ebed’ ise, kesin olarak sonu tevehhüm edilemeyen zamanı ifade etmektedir.(Cürcanî 7; Rahmûnî 2009, 50)

İnsan algıları

Zaman ve mekan algıları cahilî Arabı fatalizme mahkûm ettiği görülmektedir. Ancak kader anlayışlarını doğrudan etkilediği düşünülen bir başka etken de insan algılarıdır. İslam öncesi Arap toplumu, yukarıda ifade edildiği gibi Arabistan çölünde, yokluk ve güvensizliğin hâkim olduğu bir ortamda bedevî bir hayat yaşamaktadır. Ortak bir yönetim ve genel geçer kuralların olmadığı söz konusu ortamda yaşamak için insanlar kabile şeklinde örgütlenmişlerdir. Hayatları kabilenin güçlü olmasına ve ayakta kalmasına bağlıdır. Bir anlamda kabile, üyelerini korumak için teşekkül etmiştir. Ancak kabilenin şan ve şerefi her şeyin önünde olup üyelerin insan olarak bireysel değerleri söz konusu değildir. Değer verilen üyeler, kabilenin şan ve şerefi uğruna savaşan, çokça ve vahşice adam öldüren ‘kahramanlar’ ve kabilenin şan ve şerefine abartarak bir taraftan yeni nesillere aktaran, öbür taraftan düşmanlara korku salmaya çalışan şairlerdir. Bir başka ifadeyle şiddet yüklenmiş ve bu şiddeti sağa sola saçan üyelerdir. Bu durumda bir insan olarak üyenin bireysel önemi, değeri ve iradesi yoktur.

Savaşlarda alınan mağlubiyet, öldürülen insanların intikamı almadan rahat etmezler. Ödenmesi gereken bir borç gibi kabul ederler. Hatta intikam almadan, kadınlarına bile yaklaşmaz, çok sevdikleri halde içki içmez, güzel koku sürünmez, banyo yapmazlardı. Kısacası, eğlenme ve sevinme hatta günlük hayatta faydalanma adına bir şey yapmazlardı. Zira intikamlarını almadıkları sürece bu onlara yakışmazdı. Onun için kendilerini, alınması gereken intikamdan uzaklaştıracak her türlü uğraşından uzak dururlardı.(Hûfî 210-213)

Çok önemsedikleri ve uğruna savaş çıkarttıkları intikam,(Hûfî, 215) bireyin öcünü almaktan çok kabilenin şeref ve imajını kurtarmaktır. İntikam, insanın hayatını korumaya yönelik caydırıcı bir ceza değil, aksine mutlaka uygulanması gereken, kabilenin şerefini, gururunu, kibrini korumaya yönelik bütün şiddeti ifade eden ve çok övündükleri bir kültürdür.(Ali 1993, 1/277) Başka bir ifadeyle kabilenin asabiyeti ve bencilliğidir. Nitekim intikam duygusuyla, çoğu zaman katilin yerine, kabilesinin en önemli şahsiyetlerini öldürmektedirler. Sıradan bir üyenin öldürülmesi, çok da önemli değildir. İnsan, bir insan olarak değil, güçlü olduğunda ve güçlü olduğu kadar değerlidir.

Hayatlarının bir parçası haline gelmiş savaş ve şiddet kültüründen dolayı Araplar, korkunç isimler verdikleri ve savaşabildikleri için erkek çocuklara önem vermektedir.(Hûfî 163) Kız çocuğuyla müjdelendiklerinde, yüzlerine yansıyan bir rahatsızlık duymaktadır.(*en-Nahl* 16/58) Bütün Araplar, kız çocuklarını diri diri gömmese de gömenlerin kınanmadıkları bir ortam bulunmaktadır. Nitekim kaynaklardan anlaşıldığına göre bir iki kişi hariç kimse ve’de karşı çıkmamıştır.⁶

⁶ Ve’d uygulamasını önlemeye çalışan Zeyd b. Amr b. Nüfeyl ile ünlü şair Ferezdak’ın dedesi Sa’sa’a b. Naciye’nin çabaları ile ilgili bkz. (Buharî 2002) “Menakibu’l-Ensar” 24. (No:3828); Hûfî, *el-Hayatu’l-Arabîyye mine’ş-Şi’ri’l-Cahilî*, 168; Ve’d uygulamanın daha çok Mudar, Huzâa, Rebia, Kinde ve en çok da Temim kabilesinde olmakla birlikte kabilelerin genelinde olması ve Hz. Peygamber’e biat için gelen kadınlara koşulan şartlardan çocuklarını öldürmemeleri şartının da bulunması

Çocuk öldürmeleri sadece kız çocuklarıyla sınırlı kalmamıştır. Çocuklarını bazen açlık/fakirlik korkusu(el-İsrâ /31; et-Tekvîr /8-9; en-Nahl /58; el-En'am 137, 140.), bazen utanç duygusundan(Şatibî 2003, 28) bazen de Abdulmuttalib'in, oğlu Abdullah hakkında yaptığı gibi(İbn Hişam 1990, 1/174-77; Şatibî 2003, 13; Hûfi 165) nezir ve Allah'a yaklaşmak için öldürürler. Ayrıca

“Ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını öldürmeyi iyi bir şey gibi gösterdi ki hem kendilerini mahvetsinler hem de dinlerini karıştırıp bozsunlar! (...) Bilgisizlikleri yüzünden beyinsizce çocuklarını öldürenler ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıkı, Allah adına yalan söyleyerek (kadınlara) yasaklayanlar muhakkak ki ziyana uğramışlardır. Bunlar yoldan sapmışlardır, doğruyu bulacak durumda da değillerdir.”(el-En'am 6/137, 140)

mealindeki ayetler, şirklerinin de çocuklarını öldürmelerinde rol oynadığını göstermektedir.

Savaşlarda galip kabileler, yendikleri kabilenin malını talan ederek ganimet olarak alırken, şairler, genellikle köleleştirdikleri esirlerin çokluğuyla aşırı iftihar ederlerdi. Zira esirler galibiyetin açık nişanesidir.(Hûfi 199)

Amr b. Kulsûm (ö. 584)'un amcaoğullarıyla savaşta ganimet ve esirleri aldıklarını övgüyle anlatırken:

“Düşmanla karşılaştığımızda biz sağ kanadı oluşturuyorduk.

Sol kanadı da kardeşlerimiz.

Onlar kendi kanatlarından saldırıya geçti.

Biz kendi kanadımızdan...

Onlar ganimet ve esirlerle döndüler.

Biz de eli kelepçeli yöneticilerle döndük”(İbn Kulsûm 83)

diyerek insanı bir mal olarak telakki ettiğini göstermektedir.

Savaş sonucu aldıkları esirlere yaptıkları muamele de insan algısını gözler önüne sermektedir. Nitekim esirleri alaylı ve aşağılayıcı bir şekilde yürütür, bazen onları öldürür(Hûfi 200) hatta yakıp feci bir şekilde öldürdükleri de kaynaklarda geçmektedir.(Şemseddin 2002, 45-46) Bazen de teşhir ve rencide etmek için esirlerin perçemlerini kesip serbest bırakırken, ancak daha çok köleleştirirlerdi. Kabilesinde eşrafları esir aldıklarında aşağılamak için saçlarından ön tarafını kesmek çok istedikleri bir şeydi. Bazen de fidye karşılığında esirler serbest bırakılırdı. Kadın esirleri de genellikle cariyeleştirerek alıp satarlar, bazen de azat edip kendileriyle evlenirlerdi.(Hûfi 200-205)

İslam öncesi Arap toplumunda kadının konumu ezici çoğunlukla kötü idi.(Hûfi 158) Kadının kocası öldüğünde adamın çocuklarından kim erken davranırsa kadın ona kalır; isterse bir ücret karşılığında başkasına verir, isterse kendisi çalıştırır, kısacası bir mal gibi muamele ederlerdi. Öldükten sonra babalarının eşleriyle evlenmek, kadınları zorla verasetle almak gibi kadını hiçe sayan uygulamaları vardı.(Şatibî 2003, 31) Bunun yanında “Kadının, çocuğuna vurmasına izin verme! Çünkü yaşça küçük olsa da çocuk ondan daha akıllıdır”(Cahiz 1998, 1/274) atasözleri Arapların, kadına dair sahip oldukları düşünce biçimini ifade etmektedir.

Dikkat çeken önemli bir husus da şuur ve akıl sahibi bir varlık olan insana; ruhsuz, şuursuz, fayda ve zarar veremeyen putların önünde diz çöktüren ve yalvartan din anlayışıdır. Bu algıya göre insan; iradesiz, değersiz bir varlık kabul edildiği görülmektedir.(Dusûkî 2/65) Ayrıca dezavantajlı insanları

(el-Mümtehine 12), bunun Arabistan'da bi'sete kadar ve yaygın bir şekilde uygulandığını göstermektedir.

küçümseme, görmezden gelme gibi anlayışları, insan algılarını da ele vermektedir. Cömertlikleriyle çok övünen cahilî Araplar, insanların sıkıntılarına karşı duyarsız, yetim, aç, açıkta olan dezavantajlılara yardım etmez, yardım etmeyi teşvik etmez, köleyi özgürleştirmezlerdi.(*el-Mâ'ûn* 107/2-3; *el-Beled* 90/11-16) Aksine güçleri yettiğinde insanların hakkını, emeğini elinden alır, talan ve yağmalarını böbürlenerek anlatırlardı.(İbn Kulsûm, 83)

Bütün bunlar, cahilî Arapların; insanın saygınlık ve değerini düşüren 'insan algılarını' ortaya koymaktadır. Böylece şiddet kültürünün hâkim olduğu Arap toplumunda özellikle yaşlı, kadın, çocuk ve köle gibi dezavantajlı olan insan; şiddet kültürü, açlık korkusu ve ahlakî sınırları zorlayan gurur, böbürlenme kıskacında bireysel değer ve iradelerini yitirdikleri görülmektedir. Bu durumun, fatalizmi beslediği apaçıktır.

Yukarıda ele alınan Arapların varlık algısı, özellikle Dehr anlayışı, Allah tasavvuru ve insan algısı, onları fatalizme (kaderciliğe) mahkûm ettiği görülmektedir. Keza hayat şartlarının da bu yönde bir etkisi olduğu inkâr edilemez. Nitekim bedevîler, geçim kaynakları olan hayvanlarını otlatmak için yağmurun yağmasını beklemek zorundadır. Yağmurun yağdığı yere göç etmekte, onun peşinden koşmaktadır. Bu durum onları belirsiz hayat şartlarına bağımlı bir yaşam biçimine mahkûm etmiştir. Bu hayat tarzı, zamanla inanca dönüşmüş ve öyle genişlemiş ki, neredeyse bütün işlerinde karar almak için, Kur'an'da 'ezlam' olarak ifade edilen(*el-Mâide* 5/3, 90) uygulama ile putlara istişare edecek noktasına gelmişlerdir.(Han 1937, 17)

Bedevî hayatın, sürekli ve aynı minvalde getirdiği göç ve istikrarsızlık, hayatı tek tipleştirmekte ve statikleştirmektedir. Söz konusu statüko, akliyelerine de yansımakta, böylece düşünsel hayatlarını dondurmaktadır. Düşünce donukluğu, kendilerine fatalizmi (kaderciliği) dayatmaktadır. Nitekim döngüsel bir hayat yaşadığı için, 'geçmiş', 'şu an', ve 'gelecek' zamanları onlar için aynı şey (صنو) ifade etmektedir.

Çölde hayat, coğrafi bir kaderdir. Dolayısıyla, Arapların kader anlayışı, dini bir inançtan değil,(Rahmûnî 2009, 114) varlık ve hayat algılarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda, Gatammeş olarak bilinen Şukra b. Ka'b b. Sa'lebe ed-Dabî şöyle demektedir:

"Gözlerim yaşlı olarak şöyle diyorum: dostlar gittiği halde Dehr, baki kalıyor.

Ey dostlarım! Eğer normal ölümün dışında (savaşta ölseydiniz) kızıp (intikamını alarak) gerekeni yapardım.

Ancak (savaşta değil,) Dehr (den kaynaklı öldüğünüz için Dehr'den intikam alınmaz ve Dehr)e kızılıamaz."(İbn Manzûr 1997, 2/66; Han 1937, 38)

Amr b. Kamîe bir şiirinde şöyle der:

"O, bugün halimin değiştiğini görünce taaccüp etti.

Ya Hayr'ın kızı (taaccüp etme)!

Çünkü biz, ardı ardına gelen gecelerin elinde rehineyiz.

Dehr, bana sert uğradı/çarptı.

Bu, ta eskiden beri, benim gibilerin başına gelen bir şeydir."(İbn Kulsûm 45-47)

Arapların 'Dehr' ilintili kader anlayışını en güzel ifade eden belki de Hatim et-Taî (ö.578)'nin şu mısralarıdır:

“Dehr, ancak üzerimizde sürekli devri daim eden dün, bugün ve yarından ibarettir.

Gündüzünden sonra gecesi tekrar gelir.

Böylece ne ‘Dehr’ biter ne de biz baki kalırız.

Bizim için nasıl olacağı ile ilgili usulü belirlenmiş bir ecel var.

İşte biz, bu belirlenmiş yol üzerine yürüyoruz.”(Taî 20)

Şair, burada tamamen fatalist bir inancı ortaya koyduğu görülmektedir. Böylece cahilî şiirlerinde hayat, zihinlerinde Dehr olarak cisimleşen ama gözle görülmeyen, belirsiz ve elinden kaçacak yer bulunmayan bir iradenin hükmettiği feci tecrübelerden müteşekkil bir hadiseler zinciri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden ölüm Arap şiirinde doğal biyolojik bir olay değil, kan ve karanlık rengiyle hissedilen bir olaydır.(Rahmûnî 2009, 54)

Ölümün her çeşidiyle irtibatlandırılan Dehr(*el-Casiye* 45/24) bu şekilde, insanın hayatına hükmeden gizli ve gizemli bir kuvvet olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece insanın ecelini Allah değil, güçlü pençesinden kaçamayacağı kör, belirsiz ve zalim bir kuvvet belirlemektedir. Bu anlamda Dehr, adeta adil olmayan bir ilah konumuna yükselir.(Rahmûnî 2009, 54)

Böylece cahilî Araplardaki kader/fatalizm anlayışı, kâinatı yaratan bir zatın önünde saygıyı değil, zalim olan Dehr’in önünde çaresizliği ifade etmektedir. Söz konusu anlayış, onlara; elleriyle yaptıkları putların önünde, çaresiz ve çözümsüz bir şekilde diz çöktürmekte, zarar ve fayda veremeyen bir nesnenin önünde eğilen iradesiz bir varlık haline getirmektedir. (Dusûkî ts., 2/65)

Ayrıca cahilî Arapların taptıkları ‘Menat’, bazı kaynaklarda kaza ve kader ilahesi (tanrıçası) olarak geçmektedir.(Dayf 90) Bakıldığında etimolojik olarak; el-Mena; kader anlamına gelirken,(İbn Manzûr 1997, 1/4282) Mena(منى); takdir etmek, sınamak ve yoklamak anlamına, el-Müna’(المنى), ölüm, Allah’ın kaderi, kasıt manasına gelmektedir. (المناة),⁷ ölçü veya tartı anlamına gelirken, (مناة)⁸ ise, Hicaz bölgesinde tapılan bir put ismidir.(Feyrûzabadî 2005, 1336) Arabistan’da putperestliğin yayıldığından bu yana en eski sanemlerindedir.

Kaynakların aktardığı üzere Evs ve Hazrec kabileleri başta olmak üzere Mekke, Medine ehli, yakınlarında oturanlar ve bütün Araplar Menat’a ta’zimde bulunuyorlardı. Onun adına kurbanlar kesip çocuklarına Abdumenat ve Zeydumenat gibi isimler veriyorlardı.(İbnu’l-Kelbî 2014, 13; Hüfî 307) Carl Brockelmann, Greklerde Tyche Soteira kader ve kaza tanrıçası olduğu gibi, Menat’ın da Araplarda kader ve kaza tanrıçası olduğunu ifade ederek ilginç bir tespitte bulunmaktadır.(Brockelmann 1968, 26; Hüfî 307)

Soyut düşüncesi gelişmemiş cahilî Arapların, insan üzerine çöktüğüne inandıkları, Dehr’i temsilen Avd, fatalizmi ve kaderi temsilen Menat isimli putlarında somutlaştırmışlardır. Zararları defetmek ve faydaları celbetmek için onları, aracı ve şefaatçi olarak kabul etmişlerdir.(Dusûkî 2/64) Böylece cahilî Arap tasavvurunda putlar, yaratmada olmasa da fiillerinde Allah’a ortak olurlar. İlahi fiillerinde hürriyet ve dileme, ilahi rahmet ve azap, ancak söz konusu ortakların dilemesi ve aracılığıyla olabilir. Bu yüzden putlara tapar ve onlardan talepte bulunurlardı. Bazı özel taleplerle özdeşleşen putları da vardı. Örneğin; evlenmeyi talep etmek için Uzza’ya, İstiksam⁹ için Zuhullese’ye, mutluluk için Sa’d’a, zararı def ve

⁷ Marife olarak, el takısı ile.

⁸ Nekire olarak, el takısı olmadan.

⁹ Cahiliyye döneminde Araplar, bir işi yapmaya niyetlenirken işin uğurlu olup olmamasını maksadıyla falcıya gidip fal açtırırlardı. İstiksam denilen söz konusu fal açtırmanın uygulanma şekli için bkz. Taberî, *Camiu’l-Beyan an Te’vili Ayi’l-Kur’an*, 8/72.

menfaati elde etmek için ise, Menat'a yönelirlerdi.(Dusûkî 2/64-65)

Sonuç

Gerek Kur'an-i Kerim gerekse cahilî şiirler ve konuyla ilgili erken dönemden gelen rivayetler, cahilî Arapların kaderci/fatalist olduklarını tartışmasız bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplum olarak fatalist olan cahilî Arapların(İbn Abdi Rabbih 2008, 1/381-85) Tanrı tasavvurları, özel olarak insan algıları olmak üzere varlık algıları ve kader anlayışları birbirlerine bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle kader veya fatalizm anlayışları, onların yanlış tanrı tasavvurları ve yanlış kâinat ve insan algılarından kaynaklandığı görülmektedir. Zira cahilî Araplardaki söz konusu tasavvur ve algılar, insanın saygınlık ve hürriyetinin değerini düşürmektedir. İnsanı, daha düşük ve alt değerde olan ruhsuz varlıklara muhtaç-bağımlı hale getirdiği için özgürlüğünü tümünden elinden almaktadır.

Ayrıca yaşadıkları coğrafi şartlardan kaynaklı hayat yaşam biçimleri, cahilî insanının kaderci/cebrî bir anlayışa sahip olmasında önemli bir rol oynamıştır. Bütün bunlar, zorunlu olarak insanın irade hürriyetini ortadan kaldırmakta, onu mecbur ve makhur bırakmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed, M. A. (2001). *Edeb ve Nusûsu Dirasat fi Asri'l-Cahilî*. Kahire: Mektebetü'n-nahdeti'l-Misriyye.
- Ali, C. (1993). *el-Mufasssal Fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslam*. Bağdat: Camiatu Bağdat.
- Ammare, M. (t.y.) *el-Mu'tezile ve Müşketü'l-Hürriyyeti'l-İnsaniyye*. Darü's-Şurûk.
- Bağcı, M. (2009). *İnsanın Kaderi*. Ankara: Ankara Okulu.
- Bayler, Ş. (2023). *İslam Düşüncesinde İlk Kaderîler veya Mu'tezilî Düşüncenin Teşekkül Süreci*. Doktora, Basılmamış: Van Yüzüncüyıl.
- Bobo, M. (Mart-Nisan 2001), *Tecelliyatu'd-Dehri'l-Arabî*. Mecelletu Mecmau'l-Luğati'l-Arabiyye bi'Dimaşk, 76/2.
- Brockelmann, C. (1968). *Tarihu's-Şuûbi'l-İslamiyye*. Çeviren Nebih Emin Faris ve Münir Ba'lebekî el-Beyrut: Daru'l-İlim Li'l-Melayîn.
- Buharî, M. b. İsmail. (2002). *el-Cami'ü's-Sahih*. Beyrut: Daru İbn Kesir.
- Bustanî, B. (1987). "Dehr". İçinde *Muhîtu'l-Muhît*.
- Cahiz, A. b. Bahr. (1998). *el-Beyan ve t-Tebyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî.
- Cevherî, İ. (1979). "Dehr". İçinde *Tacu'l-luğa ve Sihahu'l-Arabiyye*. C. 2.
- Cürcanî, S. Şerif. (1995). *Ali b. Muhammed el-Cürcanî, Kitabu't-Ta'rifat, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye*.
- Dayf, Ş. (t.y.). *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî el-Asru'l-Cahilî*. Kahire: Daru'l-Maarif.
- Demirel, C. (2021). "Mekke Müşriklerinin Kıyamet ve Ba's Hakkındaki Soruları Üzerine Nâzil Olan Âyetlerin Düşündükleri". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 3 (1).
- Dûrî, A. (2007). *Mukaddime fi Tarihi Sadri'-İslam*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Dusûkî, F. A. (t.y.). *el-Kadau ve'l-Kader*. Kahire: Daru'l-İ'tisam.
- Emin, A. (1975). *Fecru'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
- Ensarî, C. İbn Hişam. (1871). *Şerhu Banet Suadu*. Romae: y.y.
- Feyrûzabadî, M. (2005). *el-Kamusu'l-Muhît*. İçinde. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Han, M. A. (1937). *el-Esatîrü'l-Arabiyye Kable'l-İslam*. Kahire: Matbaatu Lecneti'-Te'lif ve't-Terceme.
- Hemdanî, H. b. Ahmed. (1990). *Sifatu Cezireti'l-Arab*. San'a: Mektebetü'l-İrşad.
- Hûfî, A. M. (t.y.). *el-Hayatu'l-Arabiyye mine's-Şi'ri'l-Cahilî*. Kahire: Matbaatu Nahdati Mısır.
- Hurşid, İ. Z., Ahmed, Ş., Abdülhamid, Y. (1997). "Dehr". İçinde *Mucezu Dairetu'l-Maarifi'l-İslamiyye*.
- İbn Abdi Rabbih, Ş. A. b. Muhammed. 2008. *el-İkdü'l-Ferîd*. Beyrut: Daru'l-Fikir.
- İbn Haldun, A. (1995). *Mukaddime*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- İbn Hişam, A. (1990). *es-Siretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
- İbn Kamîe, A. (1965). *Divan*. Kahire: Ma'hadu'l-Mahtutati'l-Arabiyye.
- İbn Kesir, İ. b. Ömer. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. Riyad: Daru Taybe.
- İbn Kulsûm, A. (t.y.) *Divan*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî.
- İbn Kuteybe, A. b. Müslim. (20139. *eş-Şi'ru ve's-Şuarâ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikiiyye.
- İbn Kuteybe, A. b. Müslim. (t.y.). *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî.
- İbn Manzûr, C. M. b. Mükerrrem. (1997). "Cehl/Cehalet". İçinde *Lisanu'l-Arab*.
- İbnu'l-Kelbî, H. S. (2014). *Kitabu'l-Asnam*. Kahire: Darü'l-Kutubi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye.

- Esedâbâdî, K. A. (t.y.). *el-Muğnî fi Ebvabi'l-Adli ve't-Tevhid*.
- Kattan, M. (1993). *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.
- Kılıç, S. (2001). "Kutsalın Tezahürü ve Kur'an'da Taş Kavram Alanı". *EKEV Akademi Dergisi* 3 (1).
- Kutluer, İ. ve Görgün T. (2003). "Medeniyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*, (. bs. cilt 18, 296-301). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Merzûkî, M. (1996). *Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Merzübanî, M. İmran b. Musa. (2005). *Mu'cemü'ş-Ş'arâ*. Beyrut: Daru Sadır.
- Mu'aykil, H., Abdülaziz Ğ., Süleyman Â., Abdullah H. M., Abdülilah A. B., Hasan İ. S., Fatıma, V. (1999). "el-Bedevî". İçinde *El-Mevsûatü'l-Arabiyye el-Alemiyye*. Riyad: Müessesetu Amali'i-Mevsû'a.
- Rafî, M. (1981). *Hadaretü'l-Arab*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'Lübnanî.
- Rahmûnî, M. (2009). *Mefhûmu'd-Dehr fi'l-Alakati Beyne'z-Zamani ve'l-Mekân fi'l-Fadai'l-Arabî el-Kadîm*. Beyrut: eş-Şebeketu'l-Arabiyye.
- Razî, F. (1981). *Mefatihu'l-Gayb*. Beyrut: Daru'l-Fikir.
- Söylemez, M. M. (2014). "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Milel ve Nihal Dergisi* 11 (1): 47.
- Suyûtî, C. A. (t.y.). *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Matbaatu Hicazî.
- Şatibî, İ. (2003). *Kitabü'l-İ'tisam*. Beyrut: Daru'l-Fikir.
- Şemseddin, İ. (2002). *Mecmûu Eyyami'l-Arab fi'l-Cahiliye ve'l-İslam*. 1. bs. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Taberî, M. b. Cerir. (2001). *Camîu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. Kahire: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye.
- Taî, H. (2002). *Divan*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye
- Teftazânî, S. M. (1998). *Şerhu'l-Makasîd*. Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Vecdî, M. F. (t.y.). "Badiyu'r-Re'y". İçinde *Dairetu Maarifi'l-Karnî'l-İşrîn*. Beyrut: Daru'l-Fikir.
- Watt, M. (2011). *İslam'ın ilk dönemlerinde Hür irade ve Kader*. Çeviren Arif Aytekin. İstanbul: Bereket.
- Zebidî, M. (1972). "Dehr". İçinde *Tacu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kamûs*.
- Zengî, N. Kadir. K. (2006). *Nazariyyetu's-Siyak*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye